



3. La detención del crecimiento

El olvido del ser (Seinsvergessenheit) [104] ha sido detectado principalmente por Martin Heidegger, para el cual se trata del “olvido de la diferencia entre el ser y lo ente” [105]. Para el filósofo alemán la esencia del ser es su propio olvido [106].

De ahí que Polo afirme que “la perplejidad –Verlegenheit– es recabada ya en el lema de Sein und Zeit, y su olvido es denunciado como mera anestesia y superficialidad” [107]. Esto se debe a que la comprensión que Heidegger tiene del olvido del ser es estrictamente metafísica. De modo que, si el ser se reduce al tiempo, el hombre –para Heidegger– no puede ser distinto al ser, sino que se incluye en él como prisionero, por lo que en Heidegger no hay distinción entre el ser del universo y el ser del hombre. Si esto es así, para Heidegger el hombre es tan “pastor del ser” [108] como su prisionero. En una situación así la desesperación más que incoada, es inexorable.

Lo que Heidegger llama también ocultamiento histórico del ser tiene su origen en el decaer del alcanzarse en su destino propio de la libertad personal e tendida en un pueblo o una cultura en cuanto que ella manifiesta la unión de una crisis individual y social. Se trata de un largo periodo de perplejidad y escasez –no sólo de los recursos disponibles, sino de la obturación de la fuente de los recursos–, pues en el decaer de la persona está también la pérdida en la esencia humana. Tal ocultamiento histórico sólo en la historia –aunque no desde la historia– puede también superarse [109].

En esta línea, es innegable cierta continuidad de Polo al proyecto de Heidegger [110] en tanto que apunta

de nuevo a la radicalidad del ser (energeia) como lo propio del filosofar, afirmando que su decadencia ha consistido precisamente en la platónica primacía de la esencia sobre el acto de ser. A esto Heidegger lo denomina la desontologización del ser. Efectivamente, “nuestra situación es la de estar perdidos en el ser” [111]. Sin embargo, la comprensión de Polo del olvido en tanto que ocultamiento manifiesta una comprensión del ser más allá de la Heidegger, pues descubre el olvido como ocultamiento que se oculta. Es decir, Polo no sólo detecta la crisis de la modernidad, sino que además abandona la situación crítica al descubrir que la crisis en nuestra situación no es sólo un olvido del ser, sino un olvido del ser además del ser del universo, lo cual significa “detectar el límite del pensamiento de tal forma que quepa abandonarlo” [112]. Mientras Heidegger no consigue escapar del ser único que se ha olvidado, Polo, en cambio, rompe el monopolio metafísico [113] descubriendo al hombre como ser segundo en tanto que además, abriéndose paso ante la detención y perplejidad moderna. La co-existencia relacional que propone Heidegger es trascendentalmente distinta a la de Polo, pues la primera es auto-referencial [114], mientras que la segunda es apertura al Dios personal.

Para Heidegger el “ser se repliega a su esencia” por lo que “cae la diferencia respecto a lo ente” y “queda olvidada”, y con ella también “se borra hasta la primera huella de diferencia” [115]. Si la que con Polo hemos llamado dualidad esencial se oscurece, para aclararla sólo podemos acudir a una dualidad superior, la dualidad trascendental a la que no le es propio sólo aclarar, sino transparentarse arrojando luz a la dualidad esencial. De este modo, para Polo “el que se oculta” es una apelación a la ampliación trascendental del ser desde el descubrimiento de una crisis antropológica: el ocultarse que se oculta. El “ocultamiento” no pertenece al ser extramental, sino a la mente [116]; por su parte el “que se oculta” no pertenece a la mente sino al agente de la mente: el acto de ser personal que es el carácter de además de la mente. De modo que la tragedia de la filosofía que apunta Heidegger no consiste sólo en una desontologización, sino además, y sobre todo, en una despersonalización: un ocultarse del ocultamiento del ser personal. A la pregunta: “¿Por qué se introduce el olvido en el hombre?” Polo responde: “Por una fractura en el curso de la vida. Sólo si es quebradiza y sometida al imperio del tiempo, puede la vida humana dejar al margen la verdad” [117]. Por lo mismo, la propuesta de Polo para abandonar esta situación crítica está más allá de la aletheia heideggariana [118], pues no se reduce a la claridad, que al desocultar reflexivamente coram homine no escapa del fatum [119], sino a una transparencia abierta por dentro que ‘transparentea’ por ser el propio ser personal que co-es con el ser divino. ¿Por qué el olvido de ser se puede vencer? Porque el ser no es sólo necesario sino además libre, el ser co-es libertad. Porque el ser es además persona: verdad personal que no se reduce a ser sino que será.

En Heidegger hay una exageración metafísica de la condición temporal humana que le conduce al pesimismo. Aunque, efectivamente, la historia como especial situación temporal tiene su origen en el pecado original [120], para Heidegger la total “historia del ser comienza con el olvido del ser” lo que significa omitir la antehistoria –y por lo tanto la posthistoria– alejándose del axioma cristiano fundamental: “en el principio era el Verbo” [121]. Como se puede ver, desde esta postura la esperanza no tiene cabida y el solipsismo es inevitable. En cambio, detener la atención en el “que se oculta” del ocultamiento significa descubrir la crisis como personal en tanto que oscurecimiento de la transparencia que se es. En Polo, descubrir el ser crítico del hombre como ruptura de su ser dual es “propone[r] un método cuya exposición consiste en llevar el pensamiento hasta su límite, para detectar el límite en condiciones tales que quepa abandonarlo” [122], pues entiende el límite como “un cierto ocultamiento que el pensamiento lleva consigo, y que se oculta en la misma medida en que el pensamiento se objetiva. Dicho brevemente, se sugiere como noción de límite: el ocultamiento que se oculta” [123]. Por esto, la sola detención en el límite equivale a la situación crítica como declive del ser personal en tanto que libertad.

Si “el abandono del límite, a su vez, equivale a la consideración del límite mismo como método” [124], también el abandono de la situación crítica equivale a la consideración de la crisis como método. Polo detecta la crisis antropológica en condiciones de abandonarla al considerar la crisis como método en tanto que caída de su carácter de además: el ademasear que mengua. Por lo anterior, la crisis antropológica –en tanto que límite– “adquiere valor de tema precisamente en su abandono, es decir, al ser abandonado y no antes. Pero en cuanto tema, el límite (la situación crítica) es estricta vía de acceso” [125], pues en efecto –parafraseando a Polo–, ¿de qué otro modo podría dejar de estar oscuro el oscurecer de la persona?: abandonarlo no es volverse de espaldas a él ni negarlo, sino ser ademasear además de la situación crítica. Por eso si la crisis antropológica no es susceptible de consideración metódica –la que estriba en su abandono– la filosofía no puede tenerla temáticamente en cuenta y entonces la libertad trascendental no pasa de ser naturaleza. Si “la perplejidad puede servir para establecer contacto con el límite” [126], la desesperación puede servir para el contacto con la crisis personal, pues si en términos de libertad el oscurecerse que se oscurece –en tanto que crisis personal– es equivalente al ocultamiento que se oculta, también lo es al límite, porque en Polo perplejidad, presencia mental, límite y ocultamiento que se oculta son equivalentes [127], y aunque son nociones metafísicas responden a una interpretación de la trascendentalidad del ser “que mira a rebasar su valor metafísico y a extenderla a la antropología” [128].

Antropológicamente hablando, ¿en qué consiste el olvido del ser personal? En un giro íntimo que prima el dar sobre el aceptar como pretensión de identidad con el Ser divino. El olvido del ser no es sólo el olvido del ser metafísico, sino además y sobre todo del ser personal, un olvido de la estructura donal del ser: olvido del don en tanto que aceptar donal. Este giro íntimo es el miedo teándrico en el que la propia persona pretende ser como dios renunciando a ser hijo. Este olvido es la conculcación de la persona como axioma puro [129]. El olvido del ser personal consiste también en “entregar el destino personal a la naturaleza en cuanto virtualidad”; es decir, una subordinación que “comporta el olvido de la distinción entre persona y naturaleza, puesto que la pretensión preponderante se apodera del disponer y se confunde con él” [130]. Lo dicho anteriormente se comprende en la medida en la que se ve que el abandono del límite mental en una de sus dimensiones no es independiente de las demás. Lo cual no significa que no se distingan, sino que las distintas dimensiones del abandono del límite, siendo simultáneas, se abandonan en distinto grado jerárquico según la apertura de la propia persona que lo abandona. Se trata, pues, de dimensiones distintas de un mismo abandono y, por lo tanto, inseparables. Así se explica también que el ocultamiento del límite [131] –en detrimento del abandono– es la crisis antropológica, de la cual se desprenden en nuestra situación multitud de crisis en las diversas dualidades inferiores, dando lugar a lo que hemos denominado alta complejidad crítica.

El ser es real. En el hombre el ser es la persona que se es y no una idea, como sostiene el idealismo y, con él, pasiva o activamente, la sociedad contemporánea. La persona que yo soy es real, es mi persona. Reconocer que el ser personal no es una idea, permite ver también que se oculta, o mejor dicho que se oscurece (y que oscurece que se oscurece). La “oscuridad de fondo comporta [...] la imposibilidad de salir” [132], lo cual permite equiparar la perplejidad al oscurecimiento del saber [133]. A la luz del método del abandono del límite mental, el límite en cuanto crisis es el oscurecimiento que se oscurece. La conciencia crítica en este sentido significa detectar que el ser se oscurece sin detectar el que oscurece que se oscurece, lo cual es equivalente a detectar la crisis personal en tanto que oscurecimiento del ser sin estar en condiciones de abandonar la crisis, en tanto que se oscurece que se oscurece, porque no se descubre a la persona que se es como además luz transparente. La conciencia crítica como sola oscuridad es propia del que detecta la crisis sin condiciones de abandonarla, del que ha llegado tan sólo a tocarla sin librarse de ese contacto, incapaz de despejarse [134]. Lo propio de esta situación

es, pues, detectar la crisis sin descubrir el quién de la crisis, descubrir el ser crítico sin percatarse de su ser dual: que oscurece que se oscurece. Efectivamente, la desesperación en tanto que valoración negativa de la libertad [135] es que se oscurezca el oscurecer. El oscurecimiento que se oscurece desespera.

A partir de la conciencia crítica aparece el problema puro, es decir, “advertir a qué obedece” [136] el problema en el que nos encontramos; esto es: advertir la causa trascendental del problema, reduciéndolo a la causa misma sin que ésta desaparezca. Para la conciencia crítica la crisis en tanto que problema puro se reduce a la causa, pero no una causa causada, sino una causa in finitum con la cual significa “algo más grave que una detención, a saber, el renacimiento de la perplejidad” [137]. Por el contrario, si el problema puro se detectara como causa causada, entonces se descubriría como criatura [138], lo cual significa la detección del límite en vías de abandonarlo, pues “adentrarse en la máxima amplitud exige no sólo no detenerse en el comienzo, sino también no asentarse en el haber (lo que hay), no introducirlo” [139]. Por eso Polo insiste en que “es menester decidirse a la crítica radical del haber” [140] abandonándolo, pues asentarse en lo que hay implica una renuncia al carácter de además. Desde una lectura antropológica “el problema puro es el problema del dentro” [141] lo cual es el ocultamiento del límite [142] y de nuestra actual situación crítica. Si se rechaza el monismo, se ve pues que el problema del dentro no se trata sólo del dentro de ser extramental sino sobre todo del ser además. A la luz de la crisis como problema puro se pone de manifiesto que los problemas se resuelven por elevación, pues “una unificación compleja no puede llevarse a cabo según los unificados, pues ello no pasaría de ser una suplantación” [143], como sucede en la simetría moderna. Dicho lo anterior se puede ver que en estricto sentido el problema puro no es real.

A la pregunta sobre “¿cómo se oculta el ser?” Polo responde “supliendo al ser. Al suplir al ser, el límite se cifra consecutivamente en la ignorancia” [144]. Y ¿qué es suplir? “Suplir es suponer” [145]. Lo que hay (el haber) es la presencia mental que suple al ser. Esto es que la suposición de que sólo hay –el objeto– suple al ser personal oscureciéndolo como además. El además se alcanza si se abandona la suposición del objeto. La sacralización del yo o del universo es pretender suplir al ser divino –suponiéndolo– por el ser criatural. “Si se supone, ya no se puede decir además, porque suponer es fijar. Pero el además es un acto completamente actuoso, no actual; y, por tanto, libre. Aquí el acto se mantiene; y al estar en el mantenimiento, es inagotable” [146]. Ese suponer en tanto que fijar es un detenerse, pero ¿quién se detiene? La persona, el ser además. La suposición así entendida es una solución prematura al problema de la complejidad crítica del hombre, que lo único que consigue es aumentar aún más la complejidad, pues el sólo detenerse es desistir dando paso irremediabilmente a los efectos perversos. Al suponer se defuturiza el futuro, pues suponer es “resolverse como saber en anterioridad” [147]. En esta situación la esperanza no puede comparecer sino que está oscurecida. La sola detención es la suposición, y si se supone se abandona el carácter de además. Que el carácter de además se distinga de la detención significa que “la coexistencia no se detiene, no llega a término (esencial) o, como suelo decir, la coexistencia carece de réplica: esa carencia es la esencia del hombre” [148]. Si la coexistencia no se detiene en tanto que culmen del crecimiento, la sola detención en tanto que declive del crecimiento tampoco puede ser definitiva.

El ser además es el crecimiento personal como operosidad del acto de ser, pues “como la co-existencia es solidaria con el carácter de además, no es fija y, por tanto, puede incrementarse. Dicho de otra manera, la persona no crece hasta co-existir desde una instancia previa, sino que crece en tanto que co-existe” [149]. El ser además no hace referencia al crecimiento esencial, sino que es su fuente, y como tal no puede ser menos creciente. Como

señala Polo: “En rigor, lo que llamo crecimiento en la esencia es crecimiento en el *esse*, y eso es el carácter de además, que no puede dejar de crecer, pues de otro modo se consumiría según la actualidad” [150]. Crecer es ser cada vez más: además.

El crecimiento no es un asunto exclusivo de la esencia humana y mucho menos de su cuerpo. Durante la embriogénesis no hay gasto de tiempo del ser vivo, sino que el tiempo juega a su favor y la organización creciente es enteramente ventajosa; “en su dimensión espiritual también el hombre es un ser creciente, con una doble diferencia respecto del organismo: que puede crecer o decrecer, entrar en pérdida; y que ese crecimiento es irrestricto, no tiene límite” [151]. Mientras que, como fruto del pecado original, la clave de la enfermedad y la muerte biológica –como crisis natural– es la necesaria detención del crecimiento orgánico [152]; la clave de la crisis antropológica es la sola detención libre del ser personal. Detectar la sola detención del crecimiento es estar en condiciones de abandonarla y liberar trascendentalmente a la enfermedad y a la muerte de su carácter necesario e inevitable abriendo paso a la vida del más allá desde el más acá. Por eso señala Polo que “la muerte del hombre es debida al límite mental. Morir no significa no ser, sino no hay” [153]. Este ser más acá de la situación no desfuturiza el futuro, sino que es apertura a la esperanza. El crecimiento personal es el además y además, un crecimiento de acto a más acto, a más actuosidad.

Este crecimiento se puede llamar teándrico por ser la gratuidad divina la que eleva desde su apertura al acto de ser personal humano en tanto que actuario. Es teándrico por la expansión desde dentro al meterse ampliándose sólo posible al incluirse atópicamente en la máxima amplitud. El problema del dentro se clarifica al mirar el propio meterse de la intimidad que la máxima ampliación expande. Que el crecimiento personal, por ser teándrico, se corresponde con el crecimiento cristiano lo explica el mismo Polo también en términos teológicos: “En la fusión entre el don renovador y la responsabilidad de realizarlo, ¡una vez más!, según uno mismo, consiste el vivir cristiano. Cristo, que es nuestro propio renacer, ha de expansionarse a través de nuestro pensamiento y habla, de nuestros afectos y obras. La detención de este proceso sería, pura y simplemente, la exclusión de Cristo en el hombre. A una, somos Cristo y Cristo es en nosotros. A una, recibimos su fuerza y a ella hemos de atenernos. El fracaso de Cristo sólo sería nuestro propio fracaso; nuestra pérdida sería perder a Cristo porque, en definitiva, El es nuestra única ganancia” [154]. Desde el crecimiento teándrico la pérdida es ganancia. Así entendido el abandono no es dialéctico con el límite, sino que más bien es dual pues es lo abandonado.

Del mismo modo que la enfermedad sólo se explica con referencia de la salud, así es también la crisis, la cual indica referencia al crecimiento. Caer en pérdida es la sola detención, o, lo que es lo mismo, conformarse con lo que hay. La sola detención del crecimiento es la definición de la crisis antropológica [155]: detenerse. Mientras que el hombre se ocupa “de no detenerse como además” [156], el ser del universo persiste, pues como hemos dicho la detención no es lo propio del ser personal, sino de la presencia. La sola detención del crecimiento es el ocultamiento del límite mental suponiendo al ser personal, lo cual es el caer ontológico. La detención es un establecerse en la conservación del sobrar; es decir, una clausura en la miseria, pues esta conservación es pura provisionalidad [157]. Es una reducción del espíritu a su situación temporal. Trascendentalmente hablando la crisis antropológica es la sola detención y el crecimiento teándrico es el insistente [158] abandono del límite.

Para los griegos la noción de crisis significa *stato*. La palabra “estática” viene del griego ???????? (statikós = estacionario), y éste de ?????? (statos = estar parado en equilibrio). El detenerse no es autorreferencial, es incomprendible sin el crecer, pues de otro modo, ¿detenerse de qué? Mientras que el detenerse es pasivo, desde

la libertad trascendental el crecimiento personal es nativo, porque el ser además es acto actuoso, lo cual significa que “es un acto creciente suscitado por la llamada del destino” [159]. La apertura u obturación del acto no es potencia alguna sino que es su propia condición actuosa. No es de extrañar que ya Platón previera que una sociedad que es sólo Estado es una sociedad en crisis [160] pues *stato* no sólo significa detención, sino también conflicto, guerra civil y fragmentación interna. Que el hombre es lo que hay –la sola detención– es la postura propia de un pesimismo teo-antropológico. El trilema moderno [161] es en definitiva un callejón sin salida: la sola detención. Se trata, en términos radicales de una única postura: la desesperación.

Sin embargo, que el hombre sea además significa que su ser es esperanzado por ser apertura a la Esperanza. Si el acto de ser personal co-es con el ser divino es entonces un ser esperanzado desde la Esperanza con la que co-existe. Así entendida la sola detención del crecimiento es una definición no definitiva, pues tiene como referencia el ser además que co-es con Dios, el cual está más allá de cualquier definición [162]. La pretensión de una definición definitiva de nuestra situación es la desesperación que dice basta [163], que se conmensura con el límite [164]. El carácter de además es una negativa a detenerse. La desesperación es el problema puro, un problema sin solución, porque es el problema del dentro. El problema puro es el resolverse desde el problema mismo, lo cual no resuelve nada. Los problemas se resuelven por elevación. ¿Cómo se entiende la detención del crecimiento físico? Sólo desde el crecimiento esencial. Y ¿el de la esencia? Desde el crecimiento personal. Y ¿el de la persona? Desde el Ser personal divino que es *transcendens* al entero sobrar [165], pues ser Origen es mucho más que cualquier comenzar, ya sea persistiendo o alcanzándose [166].

A cualquier nivel crecer significa aumentar la distinción, ya sea la reproducción diferencial de la embriogénesis a nivel orgánico, o el perfeccionamiento de las facultades a través de los hábitos operativos a nivel esencial, o el transparentear del conocer personal a nivel trascendental. Así, al crecer trascendentalmente el hombre aumenta su distinción con el universo, con los demás hombres y sobre todo con Dios. Del mismo modo, la sola detención es el decrecer en tanto que disminución de la distinción, que, a nivel orgánico es la enfermedad y la muerte, a nivel esencial el error y el vicio, y a nivel trascendental es el oscurecimiento del ser personal en relación al Dios personal. La sola detención abre paso a la aparición del ser como único: decaer en el monismo retrocediendo dramáticamente a Parménides [167]. Si vitalmente hablando filosofar es distinguir – y sobre todo co-distinguirse-con–, entonces el oscurecimiento de la distinción es el inicio de la muerte de la filosofía y, con ella, del filósofo.

La sola detención no es un decrecer en tanto que retroceso, sino que es detenerse y nada más. La crisis del ser además no es un retroceso sino la detención en tanto que dejar de crecer. Ser además crecimiento irrestricto no permite afirmar en el hombre la permanente situación crítica, aunque ciertamente no excluye esta situación, sino que al atravesarla de sentido la abandona. Las crisis son crisis de crecimiento, y, en cuanto se comienza el crecimiento, se comienza a superar la crisis. Pero, precisamente por su actuosidad, el acto de ser además es un insistente comenzar que al no detenerse no cesa de abandonar su ser crítico siendo más aún además. Así entendido el crecimiento personal es un insistente abandono de la situación crítica del hombre y, por el contrario, la prolongada detención en la situación es el decrecimiento de la persona, el decaer de su actuosidad. A mayor detención, mayor crisis y menor distinción trascendental. Pero precisamente por ser el decaer de actuosidad propio de su ser actuoso, la crisis no tiene la última palabra, pues el hombre, más que crítico, es además. Polo señala que la crisis en la que hoy se encuentra Occidente es la más grande de la historia. ¿Por qué? Porque es la detención más larga y extensa del crecimiento personal, que, al no superarse, se agrava cada vez más en

complejidad, hasta convertirse en insoportable y desesperante.

La oportunidad de nuestra altura histórica es el descubrimiento del ser personal; sin embargo, al ser una oportunidad, la aceptación de este descubrimiento no es necesaria sino que es una propuesta libre. Lo anterior permite que, sin decaer la libertad personal, el conocimiento del propio ser personal pueda quedar ignoto, pues por la propia situación personal no se alcanza a ver la oportunidad y el beneficio que otorga. "Ignoto significa lo otro de lo ya pensado, lo que todavía se desconoce" [168]. Quedar ignoto "es que el ser se da por supuesto" [169]. Esto es así en la línea del intuir pero no necesariamente en la línea del amar, pues, al ser un favor el darse cuenta, "no es imprescindible darse cuenta de dicho favor en la vida espiritual ordinaria; por eso, insisto, abandonar el límite mental es la propuesta de un filósofo; el mundo humano goza de cierta autonomía práctica" [170]. Así se puede ver que al quedar ignoto lo que se oculta es el límite sin necesidad de que se oculte también el ser. En estricto sentido quedar ignoto "es la evasiva de la cuestión del límite" [171] por considerar irrelevante "lo que todavía se desconoce" [172]: el además de lo que hay. Lo que hay es distinto de sólo hay. El sólo es el decaer de la libertad trascendental hacia el haber. En el sólo haber hay una renuncia al además; en lo que hay el además queda ignoto [173].

4. Teoría de la crisis antropológica: el carácter de sólo

La teoría antropológica de Leonardo Polo equivale tanto a una metafísica de la libertad como a una metafísica de la persona humana en tanto que distingue al ser personal humano del ser del universo descubriendo su carácter de además como co-acto con el acto de Ser divino. Lo anterior significa la exigencia de romper el monopolio de la metafísica como filosofía primera situando también a la antropología como trascendental. La profundización en el carácter de además ha llevado a Polo a proponer una ampliación de los trascendentales metafísicos abriendo espacio a los trascendentales personales. Concretamente, Polo ha propuesto cuatro trascendentales personales que se distinguen suficientemente entre ellos sin dejar de ser todos co-actos entre sí con el acto de Ser divino: coexistencia, libertad, conocer y amar personales. Esto significa que la dualidad trascendental es también dual: una tetra-dualidad hacia dentro.

Por lo anterior, desde la propuesta filosófica de Polo, el descubrimiento de la crisis en nuestra situación como una crisis antropológica tiene un status trascendental. Como hemos aclarado antes, la crisis antropológica es primeramente una desvinculación del co-existir con el Ser personal divino. También se ha mostrado que tal desvinculación es el decaer de la libertad trascendental hacia la esencia humana. Por su parte, el decaer en tanto que remitir al límite es un oscurecimiento que oscurece la transparencia del conocer personal. Por último, la escisión del amar personal es fruto del miedo a soltarse de sí olvidando la estructura donal del ser personal que se es. Por ser estos trascendentales personales co-actos y convertibles entre sí, a este defecto se le puede llamar desco-actividad trascendental. Por ser cuatro los trascendentales personales esta desco-actividad es cuádruple también en correspondencia con cada uno de ellos. Al amar personal se corresponde por defecto el miedo teándrico [174]. Al conocer personal se corresponde por defecto la mentira íntima. A la libertad personal se corresponde por defecto la esclavitud interior. Y a la co-existencia personal se corresponde por defecto la soledad existencial. Esta tetra desco-actividad trascendental es la crisis antropológica que nos sitúa personalmente en un régimen de atardecer: la soledad. Si la actitud propia de la coexistencia es la apertura, la de la soledad es la obturación. Si la actitud propia de la libertad es ser inconforme, la de la esclavitud es la del conformista. Si la actitud propia del conocer personal es la búsqueda, la actitud de la mentira íntima –la detención de su

crecimiento— es la pereza espiritual que tiene fundamentalmente dos posturas: la parálisis y el activismo. Se trata de los dos tipos de miedo, o las dos posturas ante un problema: la del perplejo y la del fugitivo. A ellas se opone la actitud del buscador que se lanza hacia delante [175]. Si la actitud propia del amar personal es la generosidad, la del miedo teándrico es el egoísmo.

Ahora bien, si el ser crítico indica ser además, entonces el déficit de la libertad trascendental se puede corregir; es decir, “no se excluye que [la persona] rectifique” [176]. El carácter de además es un insistente amanecer, un perpetuo comenzar y recomenzar que indica la inagotabilidad del ser personal humano. Por eso, dice Polo que “«cuando una puerta se cierra, otra se abre», ensayo y error, hipótesis y verificación, son otras expresiones que arrojan alguna luz sobre esta característica, a la que llamaré también inagotabilidad. No es fácil entender con justeza la dualidad humana; al contrario, en ella estriba una de las mayores dificultades de la antropología” [177].

Desde la antropología trascendental se renueva el carácter de la filosofía como vida, pues “en la investigación de tal antropología se pone enteramente en juego el propio investigador y, en consecuencia, también la propia felicidad y destino personales” [178]. “La teoría es una forma integradora de vida” que, al ser “una cantera personalizada y no sólo un bagaje de ideas” [179], compromete personalmente al filósofo en el filosofar. El conocer personal no es ajeno a la propia persona que somos, sino que nos compromete existencialmente: “la libertad la podemos advertir —o, mejor, alcanzar, pues el modo de conocerla no es ajeno al modo de serla— en nosotros mismos” [180]. Por eso, al ser nuestra situación una crisis antropológica, el filosofar significa una comprensión teórica de nuestra propia situación vital. Así, el éxito del filosofar hoy está no sólo en el descubrimiento de una teoría de la persona, sino también, y por lo tanto, de su tragedia. Una teoría antropológica realista es también una teoría de la crisis antropológica. Así, es claro que la teoría antropológica propuesta por Polo tiene que establecer a su vez una teoría del error antropológico, pues pretender conculcar la persona como axioma puro no sólo es una equivocación gnoseológica sino también vital. La antropología trascendental, además de ser una teoría de la libertad, tiene que ser también una teoría del error de la libertad, porque el hombre no siempre se abre al Origen, sino que también se puede obturar. Las caídas humanas son una experiencia común y abundante especialmente en nuestra situación. Es evidente que una teoría de la libertad debe dar una explicación de su defecto: el mal [181]. Efectivamente, “el hombre puede fallar”; entonces, a pesar de ser personalmente libertad, “puede temer no alcanzarla” [182].

La explicación de la soledad existencial como muerte del ser personal conduce a Polo hasta el misterio de la Santísima Trinidad, pues, o se descubre el ser amoroso de Dios, o es imposible escapar al mal como un absurdo. Por eso, en último término, la antropología trascendental de Polo es cristocéntrica [183]. La crisis antropológica fuera del misterio cristiano no tiene de ninguna manera sentido. El sufrimiento entendido como carencia de sentido afecta no sólo a la voluntad —a modo de pereza— o a la inteligencia —a modo de perplejidad—, sino a la persona como acto de ser, al hombre por entero [184].

El dolor es el problema puro como pura aporía, como contradicción, como un problema irresoluble. En tanto que es además de la creación distinguiéndose de ella, la Cruz de Cristo ofrece una solución al problema del dolor. El Amor divino —que es dialógico— atraviesa de sentido el dolor humano como realidad contradictoria porque está por encima del principio de contradicción. Es así como el teandrismo resuelve el defecto de la libertad creada: desde la Redención — elevación— como algo más que creación. La Cruz hace al dolor transparente resolviendo su

condición enigmática, de modo que conviene ponerla en la cumbre de todas las actividades humanas [185]. Los problemas se resuelven por elevación unificando, y la elevación es nuestra destinación en Cristo [186]. A la luz de lo anterior se puede descubrir que el carácter dual del hombre, por ser teándrico, es, en última instancia, triádico en congruencia con la estructura del amor (dar, aceptar, don) y con el decaer como pecado (perdonar, arrepentimiento, perdón) [187]. Decir que la estructura triádica está al alcance del hombre es decir que el hombre es capax Dei: que el hombre juega en la intimidad divina [188].

Para comprender esto se hace necesario “insistir en la consideración de la primariedad del ser” [189] el cual –a la luz de la ampliación poliana– no se reduce a una investigación metafísica, sino, además, antropológica. Como Polo sugiere, en ninguna de dichas investigaciones “se debe abandonar el axioma de la prioridad del acto” viendo no sólo los primeros principios como acto, sino, también, “ver en qué sentido la libertad es acto –y acto primero, radical, y, por tanto, trascendental–, y de qué manera se convierten con ella otros trascendentales que resultan de esa ampliación” [190]. La prioridad del acto no corresponde en exclusiva al ser principal o ser primero. Si “la persona es el axioma puro” [191], lo es porque es ser segundo: ser además distinto del principal, en tanto que es también criatura, y distinto también del Ser divino, que es Origen. Así, se puede extender la prioridad del acto más allá del ser principal ampliándola también al ser además. Si esto se entiende y no se abandona este axioma clásico que prioriza al acto sobre la potencia, entonces se puede ver –parafraseando a Polo– que la teoría que propone establece ya en principio el significado del error de la libertad: no atenerse al axioma puro, sino, por el contrario, vivir al margen de él, oscureciéndose íntimamente. Y, por supuesto, puede objetarse: ¿y cómo es posible oscurecer el axioma que se es si es axioma? Pues habrá que decir que el oscurecimiento no puede ser absoluto [192], pues entonces la persona dejaría de ser y eso no es posible, ya que al ser el ser personal humano, dado no puede renunciar a su ser, sino sólo a ademasear desde el ser además, cayendo en pretensión de ser sólo: la soledad personal.

Sin embargo, de un planteamiento axiomático de una teoría antropológica se debe esperar no sólo que explique el error personal, sino que lo haga sin faltar a la esperanza [193], pues de otro modo no puede ser una teoría antropológica de la persona como libertad trascendental. Si el ser personal no es ajeno a la cumbre del conocer, sino que justamente es la persona misma que se es, lo que Polo señala en referencia a la teoría del conocimiento también es transferible en algún grado a la antropología: “Una teoría que dé razón del error ha de dar también las posibilidades de rectificación. La rectificación del error tiene que estar en la axiomática; en otro caso la axiomática no sirve. Si la axiomática afirma que el error consiste en su conculcación, ha de señalar también los peculiares factores y las precisas modalidades de dicha conculcación. Por ello mismo, no será imposible el salir del error” [194]. Y continuamos señalando junto con Polo: “Con esta observación la impresión de dogmatismo se atempera bastante, porque dogmático es el que se aferra a una postura y descalifica en absoluto las otras. Una axiomática interpretada dogmáticamente diría: todo el que no piense así (y claro, esta axiomática no todos la han descubierto ni parece que la ejercen) incurre en equivocaciones irreversibles” [195].

Si, efectivamente, la rectificación tiene que estar en la axiomática misma, esta axiomática debe ser abierta y ajena a cualquier dogmatismo maniqueo que, en un asunto tan radical como el ser, sólo puede desembocar en un dualismo puro.

Desde este planteamiento, la propuesta del axioma puro como carácter de además cumple de un modo adecuado con la exigencia de incluir la rectificación en la misma axiomática: como ya se ha dicho, el ser además

es lo más ajeno al dualismo y a cualquier reducción dogmática. La rectificación personal es posible por ademasear, pues “la axiomática no excluye el incremento” [196], sino que éste es precisamente su clave.

Polo sintetiza “los caracteres más importantes de [la noción de] axioma: que su contrario es falso y que goza de una intrínseca necesidad. Esa intrínseca necesidad requiere la necesidad del antecedente, si lo tiene. En el caso del conocimiento humano el antecedente es la persona humana” [197]. Efectivamente, que el hombre no es trascendentalmente libre es falso, y, que lo es, es intrínsecamente necesario por no ser Origen sino además. Que el hombre es libertad se conoce necesariamente, aunque por ser la libertad su propio ser es posible oscurecer el conocer: oscurecerse. Efectivamente la persona humana en tanto que libertad antecede al conocimiento humano, y a su vez la persona humana es antecedita por el Origen. Se trata de una necesidad no necesitante que justifica el ser axiomático de la persona por no ser ésta Original. Su necesidad descansa en su ser criatural. Que la libertad es creada significa tanto que es en compañía (co-existencia libre con Dios) como que es dada (que haber con lo que hay, lo dado): dualidad hacia dentro, dual interior y dualidad hacia afuera. Que la libertad es dada es necesario, pero no es necesario su propio ser por no reducirse a lo dado, sino ser además.

Ante el escepticismo que “considera la diferencia entre la mediación y la inmediatez como un problema insoluble” [198], conviene apostar por la filosofía como mediación y ampliarla a la antropología trascendental (el conectivo de los actos: la co-existencia) señalando que “la comparecencia en intuición no es posible, pero –sobre todo– no es lo más alto” y hacer ver que “hay otro modo de comparecer que es justamente ser dado en compañía, porque lo inmediato es dado en soledad. Si todo fuera inmediato todo estaría aislado. La inmediatez como estatuto de lo absoluto es la pura soledad” [199]. El universo es lo dado que, por ser inmediato, es dado en soledad. En cambio, ser dado en compañía es la co-actividad que se distingue como además de lo dado por la mediación que le acompaña y en la cual la soledad sólo tiene cabida desde la renuncia de la mediación, es decir, del “co” trascendental de la co-actividad.

Si la persona es el axioma puro, la despersonalización es el conculcamiento de su ser axiomático. Por eso, se puede hablar del miedo, la mentira, la esclavitud y la soledad como oscurecimiento del ser trascendental de la persona que equivale a la sola detención del crecimiento personal. Es así como lo limitante del límite aparece al desvincular el acto de ser personal humano con el divino; es decir, negar el “co” trascendental de su ser co-acto: una desco-actividad. Esta negación es el miedo más profundo, es el miedo a ser hijo: crisis teándrica. Esta crisis antecede a la aparición hacia abajo de múltiples límites limitantes: la crisis esencial y con el universo. Esta penosa experiencia del error trascendental como clausura da lugar a una continua actividad reflexiva [200] que paraliza el crecimiento y abre paso a la conciencia crítica incapaz de abrirse a la co-actividad. El límite como limitante es fruto de lo que podemos llamar el carácter de sólo [201]. La sola detención es lo que limita del límite. En este sentido la reflexión es pérdida de tiempo pues significa detener el crecimiento.

Adverbialmente hablando, el crecer es ser además y la crisis es ser sólo. ¿Sólo y qué más? Sólo y nada más, o lo que es peor ¡sólo y nadie más! El carácter de sólo es el propio del hombre en crisis. La persona es co-acto con el acto de ser divino. La persona es co-ser, libertad, conocer y amar personal, de modo que si la persona entra en crisis se desco-activa con Dios: ya no se distingue, sino que se separa dejando de ser más (además) para ser menos (lo que aquí se llama el carácter de sólo). El carácter de sólo no es además, sino que sólo es, o eso es lo que pretende: ser solo. Desde el carácter de sólo se restituye el monismo, pero un monismo existencial que significa despersonalización. Como bien señala Ratzinger, “lo simplemente único, lo que no tiene ni puede

tener relaciones, no puede ser persona. No existe la persona en la absoluta singularidad. Lo muestran las palabras en las que se ha desarrollado el concepto de persona: la palabra griega *proson* significa 'respecto'; la partícula *pros* significa 'a', 'hacia', e incluye la relación como constitutivo de la persona. Lo mismo sucede con la palabra latina "persona": 'resonar a través de'; la partícula *per* (= 'a', 'hacia') indica relación, pero esta vez como comunicabilidad" [202].

Si profundizamos en esta cuádruple desco-actividad podemos detectar que en el origen de la soledad existencial se encuentra una obturación del ser personal a favor del yo subjetivo que fragmenta la sociedad civil, dando lugar al hombre cosificado o masificado a expensas de un cientificismo empirista. En el origen de la esclavitud interior se encuentra el primado del principio de resultado, que reduce la libertad trascendental a una pragmática, desorientando la acción humana hacia el utilitarismo especialmente manifiesto en la empresa y también, paradójicamente, a la decepción de la técnica propia del escepticismo. En el origen de la mentira íntima se encuentra la perplejidad nominalista, que desconfía de la capacidad de conocer a Dios, y que es especialmente manifiesta en la universidad abandonada al relativismo. Por último, en el origen del miedo teándrico está el pesimismo teo-antropológico, que desemboca tarde o temprano en un materialismo fragmentando en el plano manifestativo, primeramente en la familia como comunidad de amor donde se prima el crecimiento de la persona. Se trata de un itinerario que se destaca especialmente en el tardo-medieval con el surgimiento de la tristeza espiritual como actitud personal de dimensiones colectivas y que se continúa de un modo crónico hasta nuestro momento histórico desembocando en la desesperación [203] como la situación en que nos encontramos hoy. Proponer una teoría de la desesperación significa descubrir que el miedo, la mentira, la esclavitud y la soledad son taxativamente el defecto trascendental del amar, el conocer, la libertad y la co-existencia personales. Por eso, en síntesis, la desco-actividad es la postura personal del ateísmo como miedo a soltarse de sí mismo.

Como ya ha quedado claro, la crisis en nuestra situación no se reduce a un decaimiento meramente manifestativo propio en exclusiva de la esencia humana, sino que encuentra su origen en la propia persona que se es, pues nada que pertenezca a la esencia humana es extraño al acto de ser personal [204]. De este modo el miedo como manifestación de crisis no se reduce al ámbito de la esencia humana, sino que se corresponde con el miedo teándrico a nivel trascendental. Así, si "el amor es un trascendental que invita al encuentro de la otra persona" [205], el miedo teándrico es huir de Dios como un fugitivo. La mentira, por su parte, no es sólo un defecto moral, sino que se corresponde con la escisión propia, la mentira íntima de ser incapaz de Dios, pues como señala Polo: "Lo peor de la mentira es que introduce una fisura en la propia unidad; eso es malo ontológicamente, y, por tanto, moralmente" [206]. Más allá de la esclavitud legal, política o económica se encuentra una esclavitud interior, en la que el hombre, mediante las ideologías masificantes y de consumo, se auto-reduce "libremente" al género *homo* negando su carácter personal, lo cual sobrepasa el déficit ético y se inserta en una cuestión antropológica [207]. Por último, la soledad social, intelectual o ética no es la más profunda en el hombre, pues más allá se encuentra la soledad personal que bien podría llamarse "del corazón" o "del espíritu", por ser aún más intensa y fruto de la tristeza y la desesperación existencial.

A nivel social hoy se experimenta intensamente la soledad paradójica de estar tan cerca y estar al mismo tiempo tan lejos de los demás. La soledad que se experimenta ante la sola presencia del cosmos no es tan intensa como la que se experimenta en la presencia de otros que no me comprenden, que no dialogan conmigo, que no me abren su intimidad. Se trata de una soledad existencial entre el género humano, que se manifiesta en el ruido exterior, en la terrible "soledad de dos en compañía" [208]. Sin embargo, en la sociedad moderna contemporánea

se experimenta una soledad aún más profunda que hemos llamado soledad personal. Ya no se trata de libremente no manifestar nuestra intimidad a los demás hombres, sino más aún, se trata de buscar en la propia intimidad una réplica y encontrar sólo un triste eco propio del vacío que nos lleva a descubrirnos libremente solos. Una soledad íntima y, por lo tanto, desgarradora, desesperante. Por ser una reducción del hombre al tiempo, a lo que hay y sólo eso, “la soledad es la tragedia pura para el ser personal” [209] y la esperanza como ser además no comparece.

“Conviene indicar que en la presente situación la libertad personal es inexplicable sin la esperanza, puesto que todavía no se ha destinado enteramente y la completa aceptación no ha sido ratificada. De manera que la libertad personal humana reclama la esperanza, o mejor, es esperanzada” [210]. Efectivamente, la esperanza es el armazón de la existencia del ser humano en el tiempo [211], y para Polo su estructura está constituida por cinco elementos [212]: 1) alguien que encomienda (el optimismo nativo), 2) el sujeto que recibe la encomienda (el futuro como montura de la acción), 3) el encargo recibido (el compromiso cibernético), 4) los ayudantes y los enemigos (la escasez, los recursos y sus riesgos) y 5) el destinatario (la alegría). Estos elementos son axiomáticos en el sentido antropológico que ya hemos explicado anteriormente.

Ahora bien, si “la valoración positiva de la libertad depende de la esperanza” [213], la negativa “equivale a la desesperación. Pero este extremo no se advierte con suficiencia si no se cae en la cuenta de que la presencia mental humana es el límite del pensamiento” [214]. Ya que la esperanza se corresponde tanto “con el carácter de además” [215] como “con un modo de temporalidad vivida que es el crecimiento... (del) orden del espíritu... interior a las potencias más altas” [216] y que no desiste sino que es un “insistir sin cansancio” [217]; a la luz de la antropología trascendental también es posible mostrar taxativamente los elementos de la desesperación del hombre como viatoris, que se corresponde con el carácter de sólo en congruencia de déficit con la teoría de la esperanza existencial de Polo. Es así como Polo lo ejemplifica: “Es posible que un sujeto humano responda a la siguientes preguntas de este modo: ¿Quién te ha encargado la tarea de existir? Nadie. ¿Con qué ayudas cuentas? Sólo con mis propios recursos.

¿Quién es tu adversario? Todos los demás. ¿Quién es el beneficiario? Solamente yo” [218]. Efectivamente, el origen de la desesperación se encuentra en la renuncia trascendental a ser hijo, lo cual equivale a la ruptura de la dualidad trascendental y a la despersonalización. Ahí se encuentra el meollo de su ser sólo crítico: en la ruptura de la co-existencia. A partir de ahí es predecible tarde o temprano la renuncia a la ayuda de la co-existencia esencial viendo a los demás como adversarios, para terminar en el solipsismo absurdo y egoísta de pensarse como auto-destinatario. La esperanza en una tarea que nadie me ha encargado y sin más beneficiario ni co-adyuvante que yo mismo no es esperanza ni tarea ninguna, sino desesperación y soledad: el miedo de los miedos y temor de los temores. Entonces qué se puede responder ante la pregunta ¿quién soy?: un «Don nadie» porque no sólo ha olvidado, sino que desconoce y pierde crecientemente su nombre y su sentido personal. Si la angustia es el miedo ante la nada, la desesperación lo es ante la soledad. Ésta es la teoría de la desco-activación personal: el carácter de sólo, donde el yo pretende ser el axioma único, ser sólo yo y nada ni nadie más. Mientras el carácter de sólo es lo opuesto al abandono del sólo yo abandonándose en sí mismo, lo conveniente al carácter de además es el olvido generoso de sí, “que Él crezca y que yo disminuya” [219].

Efectivamente, la soledad como renuncia al propio ser “es una de las pobreza más hondas que el hombre puede experimentar” [220]. La soledad personal es la renuncia de la riqueza del crecer en tanto que además

instalándose en la desgracia de la miseria trascendental. Por eso, conviene decir que “en definitiva, la soledad de la persona ha de ser superada según el encuentro con otra persona, pues una existencia monádica, solitaria, sería, para la persona, la desgracia pura” [221]. A una teoría de la persona como carácter además se corresponde por defecto una teoría de la despersonalización como carácter de sólo. Afortunadamente, el ser persona es radical, mientras que la situación crítica es sólo el tiempo. Desde la radicalidad del hombre “es imposible que exista una persona sola, porque la soledad frustra la misma noción de persona” [222], de ahí que si el ser personal se oscurece, permanece la esperanza de ayuda de otra persona humana y sobre todo divina [223], pues el ser personal no se reduce a sí mismo. Por eso, concluyo con Polo que: “Para ser fiel a su condición de persona, el hombre debe estar siempre abierto al otro. Ello exige una libertad creciente. Por eso he sostenido también que la libertad es un trascendental personal [...] en el hombre la libertad no es un trascendental fijo, sino que sólo se mantiene en tanto que crece apuntando a su fin. La aceptación divina de ese crecimiento justifica la esperanza” [224]. Y entonces, ¿es posible crecer más allá de la detención? Si se abandona el carácter de sólo, es posible crecer además de la detención.

Alberto I. Vargas, academia.edu/

Notas:

[104](#) Cfr. M. Heidegger, Ser y tiempo, Trotta, Madrid, 2009; La Carta sobre el Humanismo, Alianza, Madrid, 2000.

[105](#) Cfr. M. Heidegger, Caminos del bosque, Alianza, Madrid, 1996, p. 329.

[106](#) “El olvido del ser forma parte de la esencia del ser velada por el propio olvido. Forma parte tan esencial del destino del ser que la aurora de este destino comienza como desvelamiento de lo presente en su presencia”; M. Heidegger, Caminos del bosque, p. 329.

[107](#) Cfr. L. Polo, El acceso al ser, p. 140.

[108](#) Cfr. M. Heidegger, Cartas sobre el humanismo, p. 47.

[109](#) Cfr. L. Polo, “La sofística como filosofía de las épocas de crisis”, p. 113; El acceso al ser, p. 293.

[110](#) Cfr. I. Falgueras, “Heidegger en Polo”, Studia Poliana, 2004 (6), pp. 7-48.

[111](#) I. Falgueras, “Heidegger en Polo”, p. 39.

[112](#) L. Polo, El acceso al ser, p. 148.

[113](#) Cfr. L. Polo, Presente y futuro del hombre, p. 166.

[114](#) “El Dasein no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ópticamente es que a este ente le va en su ser este mismo ser. La constitución de ser del Dasein implica entonces que el Dasein tiene en su ser una relación de ser con su ser”; M. Heidegger,

Ser y tiempo, p. 32.

[115](#) M. Heidegger, Caminos del bosque, p. 329.

[116](#) Cfr. L. Polo, El ser, Eunsa, Pamplona, 1997, p. 166.

[117](#) L. Polo, "Prólogo" en R. Yepes, La doctrina del acto en Aristóteles, Eunsa, Pamplona, 1993, p. 18.

[118](#) Cfr. M. Heidegger, "El origen de la obra de arte", en Caminos del bosque.

[119](#) Cfr. L. Polo, Estudios de filosofía moderna y contemporánea, Eunsa, Pamplona, 2012, pp. 129-130.

[120](#) Cfr. L. Polo, El hombre en la historia, p. 83.

[121](#) Jn, 1, 1.

[122](#) L. Polo, El acceso al ser, p. 9.

[123](#) L. Polo, El acceso al ser, pp. 9-10.

[124](#) L. Polo, El acceso al ser, p. 10.

[125](#) L. Polo, El acceso al ser, p. 10.

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

[127](#) Polo señala que "hay razones suficientes para aceptar que la perplejidad debe reducirse a la presencia mental. Lograda esta reducción, aparece con fuerza que la presencia mental equivale exactamente al límite mismo, esto es, al ocultamiento que se oculta"; L. Polo, El acceso al ser, p. 13.

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

[129](#) Cfr. L. Polo, Epistemología, creación y divinidad, p. 283; J. F. Sellés, Antropología para inconformes, Rialp, Madrid, 2006, p. 14.

[130](#) L. Polo, El acceso al ser, p. 61.

[131](#) Sobre los modos de ocultamiento del límite mental, cfr. L. Polo, El ser, pp. 27-58.

[132](#) L. Polo, El acceso al ser, p. 124.

[133](#) Cfr. L. Polo, El acceso al ser, pp. 29-32.

[134](#) L. Polo, El acceso al ser, pp. 10, 126-127.

[135](#) Cfr. L. Polo, Epistemología, creación y divinidad, p. 220.

[136](#) L. Polo, El ser, p. 228.

[137](#) L. Polo, El ser, p. 231.

[138](#) Cfr. L. Polo, El ser, p. 231.

[139](#) L. Polo, El ser, p. 231.

[140](#) L. Polo, El ser, p. 294.

[141](#) L. Polo, El ser, p. 229.

[142](#) L. Polo, El ser, p. 220.

[143](#) L. Polo, El ser, p. 19.

[144](#) L. Polo, El acceso al ser, p. 294.

[145](#) L. Polo, El ser, p. 55.

[146](#) L. Polo, Presente y futuro del hombre, p. 202.

[147](#) L. Polo, El acceso al ser, p. 20.

[148](#) L. Polo, Presente y futuro del hombre, p. 189.

[149](#) L. Polo, Antropología trascendental, I, p. 236.

[150](#) L. Polo, Persona y libertad, Eunsa, Pamplona, 2007 p. 158.

[151](#) L. Polo / C. Llano, Antropología de la acción directiva, pp. 108-109.

- [152](#) Por ser dual, la naturaleza caída daña también a la esencia. Desde la esencia no es posible abandonar la sola detención, pues aunque la esencia no se detiene necesariamente, tampoco “encauza la co-existencia porque no mantiene la no desfuturización”; L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 190.
- [153](#) L. Polo, *Antropología trascendental*, II, p. 233. Cfr. *Curso de teoría del conocimiento*, III, Eunsa, Pamplona, 2006, p. 318.
- [154](#) L. Polo, *Sobre la existencia cristiana*, p. 272.
- [155](#) Nótese que no se trata de una detención cualquiera sino de la sola detención y nada más. La sola detención se distingue de la demora creciente, la cual –por ser un descenso que no excluye el ascenso, sino que “sube y baja”– no es una situación crítica sino que, aunque “aparenta cierta aporía”, es “metalógica de la libertad”; J. García, “La metalógica de la libertad y el abandono del límite mental”, *Studia Poliana*, 2008 (10), pp. 9-10.
- [156](#) L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 137.
- [157](#) Cfr. L. Polo, *El acceso al ser*, p. 22.
- [158](#) La insistencia indica la actuosidad del carácter de además que “no tiene nada que ver con una culminación”; cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 124. “Esta noción pone a salvo a la existencia humana, entendida como libertad, de las veleidades a las que sucumbe en algunas ocasiones, a la vez que une el carácter personal y colectivo de la existencia humana. Apunta también a la vinculación entre los planos natural y sobrenatural. Tal línea de investigación ya fue emprendida por Gregorio de Nisa, padre griego del s. IV, que entiende la esperanza como epéktasis, palabra griega con la que se denomina el carácter creciente de la tensión hacia Dios. De acuerdo con ello, la sustancia espiritual inmaterial escapa a todo confín y se renueva constantemente”; L. Polo, “La sofística como filosofía de las épocas de crisis”, p. 122.
- [159](#) I. Falgueras, *Hombre y destino*, Eunsa, Pamplona, 1998, p. 71.
- [160](#) Cfr. Platón, *República*, Gredos, Madrid, 1987.
- [161](#) Cfr. L. Polo, *Epistemología, creación y divinidad*, pp. 77-80; *Quién es el hombre*, pp. 28-30; *Sobre la existencia cristiana*, pp. 146-148.
- [162](#) Lo anterior responde a la profunda inquietud de Heidegger manifiesta en el segundo párrafo de la introducción a *Ser y tiempo*, cfr. p. 23.
- [163](#) Cfr. Agustín de Hipona, *Sermón 168*, 18.
- [164](#) Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 199.
- [165](#) Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 172.
- [166](#) Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 133.
- [167](#) Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 30.

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

Publicado: Miércoles, 29 Junio 2022 10:27

Escrito por Alberto I. Vargas

[168](#) L. Polo, Curso de teoría del conocimiento, III, p. 304.

[169](#) L. Polo, El acceso al ser, p. 84.

[170](#) L. Polo, Antropología trascendental, I, p. 223.

[171](#) L. Polo, El acceso al ser, p. 84.

[172](#) L. Polo, Antropología trascendental, I, p. 223.

[173](#) “Si se advierte que sólo hay, lo ignoto a su vez lo hay: cabe suponer lo ignoto en cuanto que tal expresión “sólo hay” es desvirtuada al pretender fijarla ópticamente en el carácter presuntamente definitivo del hecho, o si se pierde de vista la infinitud operativa de la inteligencia”; L. Polo, Curso de teoría del conocimiento, III, p. 304.

[174](#) “El ateísmo tiene una razón fundamental: el miedo. ¿Por qué califico el ateísmo como una cobardía existencial o espiritual? Porque el miedo es consecuencia, en este terreno, de que la criatura está más cerca de la nada que de Dios. El «extra-nihilum» establece una distinción menos importante que el «ad extra» . Para el acercamiento a Dios es necesaria una osadía suprema, un supremo coraje que es la raíz misma del valor humano”; L. Polo, Presente y futuro del hombre, p. 148.

[175](#) San Pablo lo señala en primera persona: “Olvido lo que dejé atrás y me lanzo a lo que está por delante, corriendo hacia la meta”; Filipenses, 3, 13.

[176](#) L. Polo / C. Llano, Antropología de la acción directiva, p. 101.

[177](#) L. Polo, El hombre en la historia, p. 92.

[178](#) J. F. Sellés, Antropología para inconformes, p. 14.

[179](#) L. Polo, La persona humana y su crecimiento, p. 92.

[180](#) L. Polo, Persona y libertad, p. 250.

[181](#) Cfr. L. Polo, Curso de teoría del conocimiento, I, Eunsa, Pamplona, p. 28.

[182](#) L. Polo, Epistemología, creación y divinidad, p. 282.

[183](#) “Mi postura definitiva no es antropocéntrica, sino cristocéntrica”; L. Polo, Epistemología, creación y divinidad, p. 24. Y también señala que, para “dotar de sentido al dolor humano, habría que abordar una antropología teándrica, para resolver suficientemente este problema”; L. Polo, Epistemología, creación y divinidad, p. 285.

[184](#) “La falta de sentido afecta ante todo a la voluntad, como dimensión de la esencia humana, pero también a la capacidad de amar propia del acto de ser humano, al que llamo co-acto atendiendo precisamente a su constitutiva relación con otro. El mal afecta a dicha relación: es un factor

que aísla al hombre"; L. Polo, Epistemología, creación y divinidad, p. 286.

[185](#) Cfr. L. Polo, Epistemología, creación y divinidad, pp. 288-289.

[186](#) "Nuestra destinación nos unifica. Si en Cristo es la asumisión la que unifica, en nosotros es la respuesta a llamada o elevación, pero ésta se consigue únicamente, aunque sobradamente, con la gracia de Cristo [...] La integración se alcanza por la destinación [...] permit[iendo] el más alto perfeccionamiento del mundo, de los demás y de sí mismo"; I. Falgueras, De la razón a la fe por la senda de Agustín de Hipona, p. 184.

[187](#) Desde el ser triádico del hombre se puede comprender el aceptar como darse sin perderse, lo que abre el horizonte a la comprensión de la contemplación y la santidad personal. Esta noción es de una gran profundidad; sin embargo, no es el momento de ampliarla. El problema del ser triádico del hombre con respecto a su ser dual lo detecta Sellés; sin embargo, no ofrece solución. Cfr. J. F. Sellés, Antropología de la intimidad: libertad, sentido único y amor personal, pp. 131-132.

[188](#) "La estructura triádica del amor personal, que se manifiesta en el regalo, es una sugerencia muy clara de la Trinidad divina. Cabe decir que los miembros de esta estructura son el dar, el aceptar y el don, los cuales se pueden apropiarse a cada una de las tres personas divinas: el dar caracterizaría al Padre, la aceptación sería propia del Hijo y el don, del Espíritu Santo. Como ya se ha dicho, en el cristianismo la estructura triádica del amor personal tiene una traducción humana. El amor entre Dios y las criaturas permite un desarrollo peculiar, atendiendo a lo que la teología tradicional llama perichóresis o circumincesso"; L. Polo, Epistemología, creación y divinidad, pp. 350-351.

[189](#) L. Polo, Persona y libertad, p. 249.

[190](#) L. Polo, Persona y libertad, p. 250.

[191](#) "La persona es el axioma puro: axioma significa lo de más valor. Es lo superior sin más. No hay nada superior a la persona creada más que la persona divina"; L. Polo, Epistemología, creación y divinidad, p. 283.

[192](#) Cfr. L. Polo, Curso de teoría del conocimiento, I, p. 28.

[193](#) Cfr. L. Polo, Curso de teoría del conocimiento, I, p. 28.

[194](#) L. Polo, Curso de teoría del conocimiento, I, p. 28.

[195](#) L. Polo, Curso de teoría del conocimiento, I, pp. 28-29.

[196](#) L. Polo, Curso de teoría del conocimiento, I, p. 29. Polo se refiere al Axioma D que en antropología se corresponde congruentemente con el ademasear del además, o lo que es, lo mismo con la actuosidad del acto. Sobre la congruencia axiomática de la teoría del conocimiento de Polo y su antropología se hablará más adelante.

[197](#) L. Polo, Curso de teoría del conocimiento, I, pp. 35-36.

[198](#) L. Polo, "La actitud escéptica: una revisión", en A. L. González / M^a I. Zorroza (eds.), In umbra intelligentiae. Estudios en homenaje al Prof. Juan Cruz Cruz, Eunsa, Pamplona, 2011, p. 668.

[199](#) L. Polo, "La actitud escéptica: una revisión", p. 673.

[200](#) Cfr. L. Polo, Estudios de filosofía moderna y contemporánea, p. 75.

[201](#) Si se aborda por la vía del conocimiento, también se le puede llamar carácter de ya: "El carácter limitado del conocimiento objetivo se debe precisamente a la posesión del objeto: el objeto ya está pensado; ese ya es el límite mental"; L. Polo, Antropología trascendental, I, p. 103.

[202](#) J. Ratzinger, Introducción al cristianismo, Sígueme, Salamanca, 1970, p. 149.

[203](#) Siendo Kierkegaard el más agudo exponente de la conciencia crítica, es de destacar que los cuatro principales afectos del espíritu que detecta en el estadio crítico son: la pena, el tedio, la angustia y la desesperación. Cfr. J. F. Sellés, Claroscuros en la antropología de Kierkegaard, Editorial Académica Española, Madrid, 2012, pp. 25-34.

[204](#) "Nihil autem potest addi ad esse quod sit extraneum ab ipso, cum ab eo nihil sit extraneum nisi non-ens, quod non potest esse nec forma nec materia"; Tomás de Aquino, De potentia, q. 7, a. 2, ad 9.

[205](#) L. Polo, Epistemología, creación y divinidad, p. 154.

[206](#) L. Polo / C. Llano, Antropología de la acción directiva, p. 76.

[207](#) Cfr. L. Polo, Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos, pp. 79-82.

[208](#) L. Polo, Filosofía y economía, Eunsa, Pamplona, 2012, p. 427.

[209](#) L. Polo, La persona humana y su crecimiento, p. 73

[210](#) J. F. Sellés, Antropología para inconformes, p. 553.

[211](#) Cfr. L. Polo, "La esperanza", Scripta Theologica, 1998 (30, 1), p. 157.

[212](#) Cfr. L. Polo, "La esperanza", pp. 251-268;

[213](#) L. Polo, Epistemología, creación y divinidad, p. 220.

[214](#) L. Polo, Epistemología, creación y divinidad, p. 220.

[215](#) L. Polo, Epistemología, creación y divinidad, p. 232.

[216](#) L. Polo, Epistemología, creación y divinidad, p. 115.

[217](#) L. Polo, Epistemología, creación y divinidad, p. 232.

[218](#) L. Polo, "La esperanza", p. 162.

[219](#) En este sentido, para comprender la distinción del carácter de además y el carácter de sólo, resultan especialmente esclarecedoras esas palabras del Bautista en Juan, 3, 30. También es de interés lo que señala Ratzinger: "que Erich Fromm hable de la soledad como lo opuesto al destino íntimo de la persona. Si soledad significa no ser amado, estar abandonado, ser-solamente-yo, y si de este modo mi vida permanece vacía, está situación es efectivamente el temor que subyace a todos los temores"; J. Ratzinger, Dios y el mundo, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2002, p. 175.

[220](#) Benedicto XVI, Caritas in veritate, Vaticano, Roma, 2009, n. 53.

[221](#) L. Polo, Epistemología, creación y divinidad, pp. 154-155.

[222](#) L. Polo, Introducción a la filosofía, p. 228.

[223](#) "Pero, ¿puede una mujer olvidarse del niño que cría, o dejar de querer al hijo de sus entrañas? Pues bien, aunque alguna lo olvidase, yo nunca me olvidaría de ti"; Is 49, 15.

[224](#) L. Polo, Epistemología, creación y divinidad, p. 349.