



1. La propuesta kantiana de una anthropologia transcendentalis

La propuesta de elaborar una “antropología trascendental” no es original de Leonardo Polo. En las *Reflexionen zur Anthropologie*, Kant plantea la necesidad de una “anthropologia transcendentalis” [1]. Se trata de una tarea inexcusable según el regiomontano y que se inserta con pleno derecho en su edificio crítico. La anthropologia transcendentalis es exigida para hacer frente al empirismo. De una parte, Kant escribe la *Crítica de la razón pura* a fin de contrarrestar el asociacionismo empirista de Hume. La constitución trascendental de la objetividad deshace la amenaza del sueño de la razón, de que nuestras ideas sean meras asociaciones arbitrarias, contingentes o ficticias de imágenes, cuyo valor cognoscitivo no sería otro que el que dimana de la costumbre. Para los empiristas, la teoría del conocimiento debería ser sustituida por la psicología empírica. Esta nueva psicología se apropiaría de la antigua metafísica, a la que de hecho suprimiría. Con la *Crítica de la razón pura* Kant restituye a la filosofía el terreno embargado por los empiristas.

Pero en este trance, la filosofía se transforma, pues el conocimiento teórico del que podemos tener garantías se ha de autolimitar a la aplicación de las categorías del entendimiento a objetos empíricos. Atenerse al objeto de experiencia implica para Kant una disolución de las pretensiones de la dogmática psicología racional y una transformación consiguiente de la antropología. Cabe ofrecer consistentemente con la razón un conocimiento del yo en tanto que determinado causalmente, es decir del yo empírico. Y éste es el primer objeto de la antropología en sentido pragmático. Pero una antropología trascendental parece ofrecer ya en su misma denominación un ascender –trans-scando– a un ámbito distinto.

¿Quizá el de la causa noumenon o inteligible de los fenómenos? ¿Cuál es el objeto de esta rara anthropologia transcendentalis que vislumbra Kant? Detengámonos en el texto de la *Reflection 903*.

Como todos los esfuerzos kantianos a partir del giro copernicano, la anthropologia transcendentalis es una respuesta a esta sustitución empirista de la metafísica por disciplinas empíricas. En este caso, a la sustitución de la pregunta filosófica acerca del ser humano por las ciencias humanas. Éstas, con frecuencia y según Kant, hacen de quien las cultiva un “cíclope”, un “erudito”, “un egoísta de la ciencia” [2], es decir, alguien que pretende monopolizar y reducir el saber del hombre al que se consigue desde su perspectiva metodológica especializada, desde su único ojo. En la citada reflexión 903 Kant pone algunos ejemplos de tales gigantes de un solo ojo, como los cíclopes médicos que pretenden reducir nuestro conocimiento del ser humano al que se obtiene naturalmente; los cíclopes jurídicos, que desde su perspectiva realizan una crítica del derecho y la moral; el cíclope teológico que critica desde su saber la metafísica. A todos ellos y a otros cíclopes les es necesario “otro ojo, el del autoconocimiento de la razón humana sin el cual no captamos la medida y dimensión de nuestro conocimiento” [3]. Lo que permite la visión binocular es la percepción de la profundidad, y con ella la captación de las tres dimensiones. El alcance y los límites de nuestro conocimiento no vienen dados por lo que presuntamente pasa por ciencia y saber en un área determinada y especializada. Se requiere una investigación del psiquismo humano y sus fuentes. Y éste es el cometido que Kant asigna, como es obvio, al discernimiento transcendental de la razón pura.

Pero Kant reclama una antropología transcendental frente a la multiplicidad, heterogeneidad y especialización de saberes empíricos sobre el ser humano. Se trata de una antropología transcendental y no meramente de una Crítica de la razón pura. A la antropología Kant dedicó gran parte de su producción: desde la Metafísica de las costumbres hasta la Idea para una historia universal en sentido cosmopolita, pasando por La religión dentro de los límites de la mera razón. Todas estas obras estudian diferentes temas antropológicos, y lo hacen de modo no empírico. Es cierto que Kant también elaboró una antropología empírica: la Antropología en sentido pragmático y la Pedagogía. Un conocimiento es transcendental según Kant cuando aún no teniendo origen empírico permite referirlo a priori a objetos de experiencia. Y aquí nos encontramos con una aguda aporía, porque según Kant el yo libre es meramente inteligible, y teóricamente no podemos tener conocimiento de su realidad. De tal yo sólo cabe afirmar que está por encima de lo racional, que es meta-racional. No que sea irracional, sino que la libertad, la dignidad, la historia, el arte, la religión, en suma la subjetividad, conforman una esfera de temas que superan el alcance de nuestro conocimiento teórico. Más aún qué relación hay entre nuestro yo libre y el empírico es algo que también está vedado al conocimiento teórico. La aporía puede formularse entonces así: ¿Cómo referir a priori lo metarracional-transcendental al objeto de experiencia estudiado por la antropología? Sin esta referencia no tendría sentido la anthropologia transcendentalis.

Gran parte de la dedicación académica de Kant estuvo dedicada a la antropología. Dictó anualmente lecciones sobre esta materia entre el semestre de invierno de 1772-73 y su jubilación en 1796. Esta antropología era calificada por Kant como empírica –Beobachtungslehre, dirá en famosa carta a Markus Herz [4]–. Pero no por ello se encuentra esta disciplina en pie de igualdad con otras ciencias positivas sobre el ser humano. Los esfuerzos continuados de Kant por fundar y consolidar la antropología como disciplina académica [5], están dirigidos por la convicción de que esta ciencia descubrirá las fuentes de todas las demás ciencias [humanas] –“die Quellen aller Wissenschaften” [6]–.

Es preciso insistir en que esta antropología, a la que tantos esfuerzos dedica Kant, depende en su mayor parte de la observación. De la recolección de materiales sobre la conducta humana. Pero si se trata en su mayor parte de una disciplina empírica, entonces es preciso preguntarse qué relación tiene esta antropología en sentido

pragmático con la antropología filosófica. Cabe dar una respuesta inicial y externa a esta pregunta si se tiene en cuenta que la antropología filosófica surgió a comienzos del siglo XX como una reflexión filosófica sobre los datos proporcionados por un abigarrado conjunto de ciencias empíricas sobre el ser humano. La antropología kantiana no es una antropología en sentido fisiológico, puramente empírica, y que observa lo que la naturaleza hace del ser humano. Más bien trata de observar lo que “el agente libre hace o debería hacer consigo mismo” [7]. Así es como comparecen dos temas de reflexión propiamente filosófica, la libertad y la autoconciencia. Pero abordar estos dos temas, exige según Kant, los ricos materiales empíricos sobre la acción humana en los que se manifiesta la libertad y autoconciencia humanas. Es decir, cabría suponer que el rendimiento de las obras de antropología estrictamente filosófica, metarracional, podría ser aplicado a los objetos empíricos tratados por la antropología en sentido pragmático y la pedagogía. En este sentido estos conocimientos conformarían una verdadera antropología transcendental, donde el uso del término transcendental sería kantiano strictu sensu.

La antropología transcendental no se confunde con ninguna de las tres críticas. Pero las presupone, y además abre un nuevo campo de estudio. Justamente aquél al que apuntaba la Crítica del Juicio: la unidad del sistema, de naturaleza y libertad. En la Crítica del juicio se advierte cómo “las antinomias nos fuerzan contra voluntad a ver más allá de lo sensible y buscar en lo suprasensible el punto de unificación de todas nuestras facultades a priori; porque no queda ninguna otra salida para hacer concordar la razón consigo misma” [8]. Así es como la libertad ha de devenir en Kant objeto de una investigación transcendental, y cómo esta investigación completa el sistema crítico. Y es que la libertad aparece como un concepto indispensable en la Crítica de la razón práctica pero absolutamente incomprensible según la Crítica de la razón pura.

Pues bien, si esto es así, entonces los parecidos entre la propuesta de Leonardo Polo y la de Immanuel Kant son mucho mayores que las de una mera denominación. En primer lugar, tanto Kant como Polo piensan que la antropología transcendental trata de la libertad. En segundo lugar, tanto Kant como Polo piensan que la antropología transcendental es compatible con la filosofía primera. Para Kant esta filosofía primera es la filosofía transcendental, para Polo la metafísica. Si esto es así, entonces habría una continuidad entre la propuesta antropológica de Kant –o la de Hegel, en tanto que a su vez continúa a Kant– y la de Polo. Pero el propio Polo ha comentado la heterogeneidad entre su planteamiento y el moderno. Veamos por qué.

2. Continuación de la filosofía y superación del planteamiento moderno según Polo

Parece obvio, a cualquier conocedor de la filosofía de Leonardo Polo, que la antropología transcendental responde a una ampliación y una rectificación del planteamiento clásico de los trascendentales. Y con esto entramos en un sentido de lo transcendental muy distinto del kantiano. Pero un planteamiento –el clásico– que Polo rectifica. Una rectificación porque a juicio de Polo no todos los trascendentales tenidos por tales en el pensamiento clásico lo son: así por ejemplo, el uno, o el aliquid no gozan, según Polo, de estatuto transcendental. Y es una ampliación porque aunque lo tuvieran, cabe distinguir los trascendentales metafísicos de los antropológicos, apenas barruntados por el pensamiento clásico. Ni son todos los que están en el elenco clásico –sistematizado en el artículo 1 de la primera cuestión del *De veritate*–, ni están ahí todos los que son. Mostrar esta tesis es el cometido de la primera parte del volumen primero de la Antropología transcendental.

Esta ampliación antropológica fue tan sólo barruntada por el pensamiento clásico. Por ejemplo, Aristóteles

señala que la vida divina, es decir, su ser, es intelección. Esta intelección es así el acto primero, radical, su entelecheia, como también verá Hegel. Tomás de Aquino sostiene que el conocimiento por el que el alma se conoce a sí misma no es un accidente, un acto segundo, sino “un hábito inherente al alma como su propia sustancia (cfr. De veritate, q. 10, a. 8, c. y ad14)” [9]. Pero estos barruntos no fueron sino tímidos hallazgos cuyo desarrollo estaba internamente muy obstaculizado, dado el sustancialismo de la filosofía clásica. En la sustancia viva entelecheia y energeia se distinguen como actividades primera y derivadas. El arco que barren estas actividades segundas va desde el metabolismo hasta la intelección, pero en modo alguno se convierten con aquello por lo que primariamente somos y vivimos [10]. Si lo radical en el ser humano es su sustancia entonces la intelección o el amar no pueden ser trascendentales, por ser actos segundos, asentados y principados por la sustancia. En este caso no hay unos trascendentales humanos distintos de los trascendentales que corresponden a toda otra entidad.

Dado que hay algunas indicaciones en el planteamiento clásico, Polo podía afirmar que su antropología trascendental es una propuesta de continuarlo. Pero hay que entender qué quiere decir Polo con continuar. Continuar no es un mero proseguir dejando intacto lo anterior, o sin atender al momento histórico presente y la altura del saber en él. Continuar es “acrecentar”, no meramente “repetir los temas medievales” [11]. Filosofar no consiste en “aceptar con un valor de perpetuidad alguna formulación dada, cifrando el filosofar en entenderla a ella, como si ella fuera el tema” [12]. La continuación del planteamiento clásico no es pues la mera aceptación de la filosofía clásica y medieval. Sino que exige las necesarias reformas para continuar “en profundidad” a la altura “de lo que hoy tenemos que decir del ser” [13]. Es decir, continuar exige “insistencia viva y profunda, iluminación y comprensión del fondo que alcanzó expresión en los textos” [14].

Para continuar es preciso, pues, atender a dos parámetros. Por una parte, un hallazgo del pasado que se estima válido. Esto implica la depuración del hallazgo, es decir su purificación, el limpiarlo de adherencias que enturbian, oscurecen u ocultan lo averiguado [15]. Por otra, hay que atender también a lo que por el tiempo transcurrido es posible y preciso decir para acrecentar el hallazgo. Esto implica atender a aquello que ha oscurecido ulteriormente aquel hallazgo y que impide proseguirlo, así como también atender a lo logrado entretanto y su posible repercusión en aquello que se debe continuar. Es decir, la continuación filosófica no se desentiende del propio momento histórico. Continuar no es el movimiento del que se refugia en un tiempo pasado que fue mejor, sino del que encara con coraje y sin vanidad su momento y desea desobturar el futuro.

Si no es así, continuar puede pasar por una muestra de humildad, que oculta las enormes dificultades y aporías que tuvo que vencer Polo para (I) advertir la existencia extramental des-logificando los principios reales, y separando el movimiento como persistencia o la actividad idéntica, de la sustancia; para (II) reducir la sustancia a ciertas formas de concausalidad, explicitando las causas físicas y su vinculación, y (III) de-sustancializar también el acto de ser humano y alcanzar los trascendentales personales en su diferencia con el trascendental no personal: la persistencia. Desde la perspectiva ganada con esta big picture se advierte la enorme talla intelectual de Leonardo Polo.

Podríamos sentar como primera tesis que la continuación no implica aceptación inerte y en bloque de un pasado. No es posible la continuación sin depuración, al igual que no cabe restaurar sin una previa labor de saneamiento. La continuación es crítica, discierne y atiende a las líneas de fuerza de lo legado por el pasado. Si esto es así, entonces la continuación poliana del planteamiento trascendental clásico y medieval implica y exige su

reforma. No cabe rehabilitarlo sin reformarlo. Y esto es lo que hace Polo en su obra. Para ampliar los trascendentales, Polo reforma la física y la metafísicas clásicas. Y por ello, a Polo se le ha considerado un tomista rebelde.

3. El enclave histórico de la investigación poliana

Pues bien, esto es muy parejo a lo que hace Kant, quien para hacerle sitio a la libertad reforma a su vez la metafísica racionalista. Y es que Kant advierte la inconsistencia del uso de categorías para la comprensión de la libertad. Es por ello que en la Crítica de la razón práctica señala que “la libertad ha de considerarse como un cierto tipo de causalidad” [16]. En efecto, ser una clase o un tipo de más que facultades. La denuncia de la sustancia como extrapolación de la actualidad del conocimiento objetivo fue llevada a cabo en El ser I. La existencia extramental. Y la interpretación de la sustancia como concasualidad, válida por tanto exclusivamente para cierto rango de lo físico, se realizó en el cuarto volumen de la teoría del conocimiento.

Volvamos a Polo, en el prólogo al primer volumen de la Antropología trascendental, expone su planteamiento antropológico como una continuación de la filosofía clásica y una superación de la moderna, en concreto del idealismo. Quizá por ello la conexión con el planteamiento trascendental moderno es menos nítida y se resalta más el aspecto crítico, minus-valorador y en confrontación con la modernidad. Conviene dilucidar también qué entiende Polo por superación. Tanto continuar como superar una línea histórica de planteamientos filosóficos es algo que Polo refiere a su propia investigación y a su enclave histórico. No se trata meramente de afiliarse o criticar una línea u otra. Mucho menos de optar intelectualmente.

Para entender los términos de la propuesta de la antropología trascendental del 99 uno ha de retrotraerse a las últimas páginas de El acceso al ser. Polo habla allí del límite del pensamiento, su relación con la distinción real; y justo antes de estructurar su investigación en cuatro dimensiones, habla del enclave histórico de su propuesta. Enclave es un término jurídico y de geografía política. Es aquel territorio rodeado completamente por otro de jurisdicción diferente. Así Berlín durante la Guerra Fría fue un enclave de la República Federal Alemana en la República Democrática Alemana. El Estado del Vaticano o San Marino son dos Estados enclavados en Italia. Por extensión, se puede afirmar que un territorio con una determinada predominancia cultural o étnica puede estar enclavado en un área cultural o étnica diferente: barrios chinos, guettos, etc. Al usar el término “enclave” Polo es consciente de que su propuesta filosófica está situada en un momento histórico del saber muy heterogéneo con aquél en que se logró realizar la distinción real. Un momento centrado en la libertad, la interioridad y la subjetividad humanas, y al que las especulaciones sobre la esencia y los objetos aparecen como restos de filosofía precrítica y dogmática. Además un momento cultural muy alejado del espíritu de la Edad Media. Ya los románticos experimentaron la enorme distancia que separa la modernidad Ilustrada de la Bella Hélade, o de la unidad espiritual de la Cristiandad Medieval. Por ello, entroncar con la distinción real parece algo extraño a la situación histórica. Y por ello también, la investigación poliana aparece como un enclave, cuya legitimación refiere más a la Baja Edad Media que al Zeitgeist moderno o contemporáneo.

¿Qué quiere decir Polo al hablar del enclave histórico de su propuesta filosófica o de su proyecto filosófico al redactar El acceso al ser? Parece que su investigación es un enclave temporal, no territorial. Que los títulos que la legitiman y por las que se gobierna hay que encontrarlos en los hallazgos de Avicena, Alberto Magno y Tomás de Aquino. Que él comprende o “ve” su proyecto vinculado a la continuación de la distinción real sobre todo en

antropología. Y que por eso escribió esos dos volúmenes inéditos sobre la distinción real que fue su tesis doctoral. La deseable publicación de estos dos volúmenes arrojará luces decisivas para juzgar sobre su proyecto, su cumplimiento y su situación y oportunidad histórica.

Además, Polo realiza su propuesta filosófica “en un momento, tal vez final, de una época durante la cual el hombre ha andado habitualmente perdido en el ser” [17]. Es la libertad la que se encuentra perdida en el ser. La libertad la que no es tematizada adecuadamente desde categorías metafísicas. Polo no descalifica la modernidad como ayuna en metafísica. Más bien, al contrario, valora la multiforme fecundidad de la ontología en la modernidad. Si algo ha producido la filosofía moderna son sistemas metafísicos, y enfoques ontológicos de la subjetividad. Justamente su variedad y su valor excluyente son indicativos de éste estar perdidos en el ser. Como decía Max Scheler a propósito de la multitud de conocimientos sobre el hombre que ocultaban más que favorecían una imagen unitaria del mismo.

Quizá la historia de la filosofía moderna puede caracterizarse como un gigantesco esfuerzo de orientación. La nueva ciencia matematizada y experimental, el descubrimiento del nuevo mundo, el surgimiento de la alianza entre ciencia y tecnología, derribaron gran parte de los puntos de referencia inamovibles del pasado. Hemos visto que el mismo Kant busca puntos firmes con que orientarse tras la génesis y consolidación de la psicología empírica. Más aún, la tecnología implicó que mucho de lo considerado tradicionalmente como necesario, es decir que no podía ser más que de una manera, ahora dependía de la libertad humana, y por lo tanto era contingente y podía ser de muchas maneras. Ante el naufragio de la contemplación griega, los modernos respondieron buscando puntos inalterables, fundamentales. Y así interpretaron la subjetividad, la autoconciencia y la libertad. Esto es, por ejemplo, el sujeto trascendental kantiano, último fundamento de la pensabilidad y objetividad de la ciencia. Pero si la subjetividad no pudiese ser pensada en términos metafísicos, principales, esenciales o fundamentales, entonces el esfuerzo de orientación moderno terminaría a la postre en desorientación, en libertad que se ve a sí misma como una pasión inútil, en la angustia ante la ausencia de sí mismo como fundamento y en el tedio ante situaciones equipolentes por variadas que se presenten. Esto es lo que hay que superar. O en palabras de El acceso al ser: “la necesidad de proseguir ha de llenarse hoy con la tarea de superación de un estadio cultural” [18]. De un estadio cultural, la modernidad y postmodernidad.

La causa de esta desorientación es denominada por Polo la simetrización de la filosofía moderna. Es decir la comprensión de la subjetividad humana en términos fundamentales. El gran hallazgo de la modernidad es la libertad, la intimidad e interioridad, la subjetividad. Pero la forma de acercarse a tales temas es simétrica con la filosofía clásica. Es decir entendiendo lo nuclear en el ser humano como un principio, una sustancia pensante, un yo que es la condición de posibilidad del conocimiento apodíctico y de la norma moral, o una Idea que es el principio retroactivo de su constitución y de la racionalidad de toda realidad.

Así pues tanto la continuación de la filosofía clásica como la superación de la moderna implican la atención a lo hallado y su depuración. Es más, la antropología trascendental como superación no se despide de los temas modernos, para conectar con la temática trascendental clásica ampliada, sino que al alcanzar la persona y su intimidad “la investigación antropológica ha de llenar el objetivo de dar razón del centro desencadenante de la filosofía moderna” [19]. No se trata de una mera versión moderna de temas clásicos, sino de una depuración de temas, ya clásicos ya modernos, que permite la perennidad de la filosofía. Así es como la filosofía perenne no queda atada a una peculiar línea histórica, sino comprometida por la altura del saber. En estas páginas querría

señalar algunos de los hallazgos modernos sobre la subjetividad y cómo Polo los depura de los caracteres principales que impiden una recta comprensión de la libertad. De este modo se accede a la antropología trascendental desde lo que hoy es preciso decir sobre el ser personal.

Estas páginas tienen pues un carácter propedéutico a la antropología trascendental y atienden a una dualidad en la historia de la filosofía: la que se da entre la altura del saber y la situación histórica. El término superior de esta dualidad es la altura del saber. Estas páginas intentan alcanzar ésta desde el término inferior, es decir, desde el enclave y la oportunidad. Ésta fue la estrategia adoptada por Polo en *El acceso al ser* y en las primeras redacciones –inéditas– de la antropología trascendental. La última redacción, la del 99, parte desde el término superior de la dualidad, es decir, desarrolla la distinción real en antropología y la conversión de los trascendentales personales con el *intellectus ut co-actus* directamente.

4. El descubrimiento de la trascendentalidad de la existencia humana

En la *Crítica de la razón pura* Kant había tematizado la conciencia como la unidad de la apercepción, el “yo pienso” que ha de acompañar a todas mis representaciones. Y no sólo acompañarlas, sino que el yo pienso sintetiza activamente las diferentes representaciones conscientes. El yo pienso es una actividad –una acción del entendimiento, *Handlung des Verstandes* [20]– necesaria para cualquier objetivación. Pero no sólo es una actividad, sino una representación; precisamente la de que yo que tengo representaciones, las pienso, soy el que las objetivo. Se trata pues de una apercepción pura, no debida a la sensibilidad. El yo pienso, esta representación no es un mero haz de sensaciones. Es más bien la necesaria identidad del yo. Es necesaria una sola autoconciencia, que (I) esté presente en cada una de mis representaciones, pues las acompaña a todas; (II) que sea consciente de éstas sus representaciones; y frente a Hume, (III) que sea diferente de las representaciones de las que es consciente.

Esta distinción de la objetividad, la necesaria igualdad consigo de la apercepción trascendental y su indefectibilidad hacen necesaria la separación entre sujeto y objeto. Esto es recogido por Kant con la fórmula *Ich denke überhaupt*, yo pienso en general. El yo es una mera identidad general. Una identidad que abarca, o se extiende, a todas las representaciones. Cualquier representación cae bajo su unidad, pero ninguna objetividad puede tener la misma generalidad que ella. Y esto significa que la conciencia no puede reconocerse en ninguna objetividad. Es decir que el yo pienso no podrá reconocerse nunca en lo pensado, puesto que es imposible, según Kant, la mera coextensividad entre lo pensado y la conciencia trascendental. Ésta es siempre la generalidad mayor, y por lo tanto siempre una *x*, algo ignoto, una mera condición de posibilidad, la última y fundamental condición de posibilidad del conocimiento. Del yo sólo cabe afirmar que es (I) igual a sí, (II) que se mantiene igual a sí, (III) que no falta nunca en el conocimiento, y que (IV) está separado de cualquier objetividad.

Pero conviene dilucidar qué quiere decir que este sujeto es y se mantiene igual a sí. No quiere decir que sea permanente en el tiempo. Esta persistencia sería real, en cambio lo propio del sujeto trascendental es acompañar como representación a las demás representaciones. Es un sujeto mental sin el que no cabe objetivación alguna ni conciencia de lo objetivado. Es un sujeto éste, del conocimiento y cognoscente. No está causalmente determinado, no es empírico, sino más cercano a la reflexión que a la vida de un sujeto real. Como dirá Dilthey, “por las venas del sujeto conocedor construido por Locke, Hume y Kant no circula sangre verdadera sino la delgada savia de la razón como mera actividad intelectual” [21].

Lo mismo cabe decir de la libertad. No cabe predicar de ella tampoco que sea algo permanente realmente en el tiempo. Y esto porque no tenemos intuición sensible de la misma. Tan sólo tenemos constancia de su realidad por el hecho moral de la imputación de responsabilidad. Para la razón pura la libertad es inescrutable. No es algo ininteligible, justamente al contrario. En la Crítica de la razón pura aparece como causa inteligible, nouménica. Pero este uso del concepto de causalidad tan sólo puede ser analógico. Pensarla como causa implicaría no sólo su antecendencia a la acción libre, sino la imposibilidad de la acción libre, pues ésta habría de seguirse necesariamente. La libertad, que ha de ser admitida en la práctica por el simple y desnudo hecho de que imputamos a cada quién sus acciones, es incognoscible teóricamente. Incluso la admisión de un Faktum de la moral implica la incognoscibilidad de la naturaleza de tal hecho. El Faktum, el hecho de la moral, es que hay un x tal que es la causa del comportamiento imputable. De esa x que podía no haber actuado así, ha de predicarse la libertad. Pero esa causa no es empírica, sino nouménica, meramente inteligible. Una libertad admitida como hecho es una libertad de la que sólo sabemos que es, pero de la que ignoramus et ignorabimus qué es, es decir, su naturaleza y relación con el yo empírico.

Toda indagación teórica de la libertad humana está vedada. En este sentido el tema de la autoconciencia y el de la libertad son inalcanzables para la razón pura, son en rigor meta-rationales, o impenetrables para ella. Éste es el sentido que tiene la afirmación kantiana de que escribió la Crítica de la razón pura a fin de hacerle sitio a la libertad. Y es que la libertad expulsada del ámbito racional reaparece en las que hemos considerado como obras de antropología filosófica –la Metafísica de las costumbres, la Crítica de la razón práctica, etc.– por la puerta de atrás. Es decir, como exigidas por el Faktum de la moral, y por lo tanto con su realidad garantizada e innegable. Pero sucede que el fundamento de su realidad no es accesible teóricamente, sino prácticamente.

Desde esta realidad ahora garantizada aparece ahora la relación entre la antropología empírica y la filosófica en Kant. Por una parte, no cabe conocimiento teórico verificable sobre la naturaleza de la libertad y de la autoconciencia, ni del modo como éstas subyacen al yo empírico. Pero esto no significa que la causalidad libre nos sea totalmente ignota. Y es que “podemos considerar la causalidad de ese ser desde dos puntos de vista distintos: en cuanto causalidad propia de una cosa en sí misma, como inteligible por su acción; en cuanto causalidad propia de un fenómeno del mundo sensible, como sensible por sus efectos. [...] Nada impide, por tanto, que atribuyamos a ese objeto trascendental, además de la propiedad a través de la cual se manifiesta, una causalidad que no sea fenómeno, aunque su efecto aparezca en un fenómeno” [22]. Los efectos y manifestaciones de la libertad son lo estudiado en la antropología empírica, ya fisiológica, ya pragmática, que por ello constituye el único modo de acceso a la causalidad inteligible.

En este sentido, cabe afirmar que la antropología empírica kantiana puede articularse con su antropología filosófica, pero no a la inversa. Es decir, es imposible un saber comprensivo desde lo inteligible, porque no hay tal saber verdadero del espíritu humano, sino sólo de sus efectos y manifestaciones. Pues bien, éste es el déficit que Leonardo Polo observa en el planteamiento kantiano, y por el que su antropología ha de ser superada. Superarla significa vencer los obstáculos y dificultades que plantea Kant para que la antropología trascendental se constituya efectivamente como saber comprensivo, teórico y verdadero acerca de la subjetividad y libertad humanas. La Antropología trascendental de Polo pretende ser un saber no sólo de los efectos y manifestaciones de la libertad, sino de la misma libertad y de aquellas propiedades humanas que con ella se convierten. En este sentido Polo no parte de los efectos y manifestaciones para acercarse al conocimiento de la causa inteligible. Más bien su camino es el inverso. Parte de la unidad del espíritu humano, del ser personal, y trata de ver el despliegue y

entroncamiento de las manifestaciones esenciales humanas. Éste es también el sentido de la *Urteilung*, de la división originaria del espíritu humano según Hegel. Pero las diferencias entre el planteamiento antropológico de Hegel y el poliano no pueden ser el objeto de este texto.

Juan J. Padiá, en dadun.unav.edu/

Notas:

- [1](#) Cfr. I. Kant, Reflection 903, Ak. Ausgabe, XV, pp. 394-395.
- [2](#) I. Kant, Reflection 903, pp. 394-395.
- [3](#) I. Kant, Reflection 903, pp. 394-395.
- [4](#) Cfr. I. Kant, Ak. Ausgabe, X, p. 138.
- [5](#) Cfr. I. Kant, Ak. Ausgabe, X, p. 138.
- [6](#) I. Kant, Ak. Ausgabe, X, p. 138.
- [7](#) I. Kant, Anthropologie d'un point de vue pragmatique, Ak. Ausgabe, VII, p. 119.
- [8](#) I. Kant, Kritik der Urteilskraft, AA, V, p. 341.
- [9](#) L. Polo, Antropología trascendental, I, Eunsa, Pamplona, 2006, p. 156.
- [10](#) Aristóteles, De anima, II, 3.
- [11](#) Cfr. L. Polo, El acceso al ser, Eunsa, Pamplona, 2004, p. 294.
- [12](#) L. Polo, El acceso al ser, p. 295.
- [13](#) L. Polo, El acceso al ser, p. 294.
- [14](#) L. Polo, El acceso al ser, p. 296.
- [15](#) Polo habla también de "la inspiración que ha de alimentar la limpidez de la tarea" (L. Polo, El acceso al ser, p. 296). Así, la propuesta de ampliación del orden trascendental continúa con las necesarias reparaciones o saneamientos el planteamiento clásico. Había que proceder a eliminar los impedimentos que la primacía de la sustancia conlleva para hacer del intelecto y del amar algo causalidad implica serlo en cierto modo, pero no con propiedad y precisión. Y esto, de acuerdo con la Crítica del juicio significa serlo analógicamente. La libertad no puede ser

considerada estrictamente como causa; tampoco se le puede aplicar legítimamente ninguna de las categorías válidas para los objetos intuidos sensiblemente. Por ello, la libertad tampoco puede ser pensada de acuerdo con el concepto de sustancia. En la doctrina kantiana de la analogía se encuentra el intento kantiano por pensar la libertad al margen de la sustancia o la causalidad. Intento plenamente congruente con la Crítica de la razón pura donde Kant descalifica, al exponer la tercera antinomia, la sustancialización de un ser libre. La pregunta que habrá que responder es hasta qué punto logró Kant ir más allá de la analogía, es decir, hasta qué punto su atenuamiento al objeto de experiencia hace inviable cualquier investigación teórica de la libertad.

[16](#) I. Kant, Crítica de la razón pura, Ak. A. V, p. 67.

[17](#) L. Polo, El acceso al ser, p. 293.

[18](#) L. Polo, El acceso al ser, p. 295.

[19](#) L. Polo, El acceso al ser, p. 296.

[20](#) Cfr. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B133 y B143.

[21](#) W. Dilthey, Introducción a las ciencias del espíritu, FCE, México, 1949, p. 6

[22](#) I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, A539/567.