

PRESENTACIÓN

GENARA CASTILLO
Universidad de Piura (Perú)

Este libro recoge cuatro textos de Leonardo Polo. El primero ofrece una panorámica histórica a lo que en los otros se aborda; deriva de un *Seminario de Antropología* impartido por Polo en el PAD (Programa de Alta Dirección) de la Universidad de Piura, dirigido a empresarios del Perú y publicado como Documento de trabajo por Pablo Ferreiro en 1985¹. Es de notar que dicho seminario fue uno de los primeros que Don Leonardo dirigió en la Universidad de Piura –entre otros muchos, con ocasión de sus múltiples viajes durante dieciséis años (hasta 1999)–.

El segundo texto, ‘*La esencia humana*’, tiene su origen en un Seminario sobre esta temática impartido por el autor a profesores de la mencionada Universidad de Piura en el año 1995, y que fue publicado por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra en 2006². Recibí el encargo de hacer la edición de esa publicación, en especial las notas al pie de página. El Cuaderno que recogía el texto está agotado.

¹ En la portada de este documento de 55 páginas mecanografiadas se lee en el encabezamiento las siglas EPS-NT-91, y bajo el nombre de la Universidad de Piura, el título *Antropología*. En la parte inferior de esta primera página se detalla: Documento de trabajo. Exposición hecha por el Profesor Dr. Leonardo Polo en un Seminario de Antropología organizado por el PAD (Programa de Alta Dirección) para los participantes a dichos programas. Editado por Pablo Ferreiro. Lima, 1985.

² Cfr. L. POLO, *La esencia humana*. Estudio introductorio y notas de Genara Castillo. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 188, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2006. Este cuaderno tiene 109 páginas, de las cuales el estudio introductorio titulado *La prosecución poliana de la distinción real essentia-actus essendi*, ocupa las pp. 7-15.

La fuente del tercer texto es un curso de doctorado titulado *El yo*, que Polo dictó en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra el año 1991, y que –bajo dicho título– se publicó en la misma colección que el trabajo anterior, aunque 2 años antes³. El editor de esa publicación, Juan Fernando Sellés, ofreció un extenso y sugerente estudio introductorio –del que aquí se ha prescindido–; a la par, colocó notas a pie de página que hemos mantenido. Agradezco a dicho profesor que haya cedido el texto y las notas para incorporarlos en esta publicación. Este Cuaderno está también agotado.

El cuarto y último texto, que no sólo compendia lo expuesto en los precedentes, sino que también cierra el estudio que se ha abierto en el primero, es la transcripción de una conferencia titulada «La esencia del hombre», dictada por Polo el 25-XI-1994 en el Salón de Grados María Zambrano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Málaga; era la sexta sesión del Curso *La antropología después de Hegel*, organizado por el Grupo de Investigación sobre el Idealismo Alemán de esa universidad. Dicho texto se publicó, como pre-publicación, en la revista en red *Miscelanea Poliana*⁴.

A través de los cuatro textos –de temática unitaria– se puede comprobar que una de las características de la filosofía de Leonardo Polo es plantearse los asuntos filosóficos recurriendo a la tradición para proseguirla, en una especie de diálogo vital con los otros filósofos a quienes trata de entender, de recibir sus aportes y de continuar su aliento e inspiración, en un progresivo afán de verdad. Otra de las características del planteamiento poliano es que el estudio de la *esencia* humana se lleva a cabo uniéndola a la persona humana, es decir, al *acto de ser* personal, continuando el hallazgo tomista de la distinción real entre *essentia* y *actus essendi*, pero intentando averiguarlo en el hombre. Con todo, en el trabajo poliano «El yo», que aquí aparece en tercer lugar, el autor todavía no ha terminado de formular la distinción –como lo hará en escritos posteriores– entre *persona* (acto de ser) y *yo* (esencia). Otro rasgo común a estos textos es la apertura metódica, es decir, el carácter abierto de su planteamiento, que lejos de cerrarse en lo averiguado, considera que en filosofía no existe una última palabra.

³ Cfr. L. POLO, *El yo*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 170, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2004. Este cuaderno consta de 151 páginas, de las cuales el estudio introductorio que lleva por título *En torno a la distinción real entre la persona y el yo*, ocupa las pp. 9-38.

⁴ Cfr. L. POLO, «La esencia del hombre», en *Miscelanea Poliana*, 4 (2005).

Teniendo en cuenta su unidad temática, esos cuatro textos fueron reunidos y conformaron el libro *La esencia del hombre*, que fue publicado en la Colección Filosófica de Eunsa, nº 215, Pamplona, mayo de 2011, con edición y estudio introductorio de Genara Castillo. Dos de esos textos (el primero y el cuarto) estaban inéditos; los otros dos (el segundo y tercero) se habían publicado previamente en Cuadernos de Anuario Filosófico. Fueron publicados con la anuencia expresa del autor.

Los cuatro textos se encuadran, obviamente, dentro del campo temático de la *antropología*, pero no en cualquiera de sus facetas. Como es sabido, en la actualidad hay muchas vertientes en esta disciplina (cultural, física, biológica, filosófica, etc.). La antropología de Leonardo Polo es, desde luego, filosófica, y alude asimismo a esas otras variantes. Sin embargo, no se puede encasillar, sin más, en el marco de las clásicamente denominadas antropologías filosóficas –tampoco en las otras– porque sus principales hallazgos no comparecen en tales antropologías. Por eso Polo prefiere llamarla *trascendental*. El sentido que otorga a este término indica que no se trata de un concepto general –estatuto ideal–, sino que en su estudio antropológico se indaga acerca de la novedad radical que cada persona humana *es*, es decir, sobre la intimidad humana abierta a la trascendencia divina. Esa novedad personal o *acto de ser* (en terminología tradicional) tiene indudables repercusiones sobre lo que (en dicho léxico) se llama *esencia* humana, tema específico que aquí se aborda. Por tanto, este libro es afín a otro de Polo, a saber, *Antropología trascendental II. La esencia del hombre*⁵, y ambos dependen, están vinculados o –como él diría– son ‘segundos’, respecto de su libro *Antropología trascendental I. La persona humana*⁶.

1. EL SEMINARIO DE ANTROPOLOGÍA: «LA ANTROPOLOGÍA GRIEGA, CRISTIANA Y MODERNA»

Se ha considerado pertinente ordenar los cuatro textos indicados de acuerdo a su accesibilidad. El *Seminario sobre Antropología* sobre las antropologías griega, cristiana y moderna, –a nuestro juicio– constituye una especie de introducción temática al tema del hombre, ya que presenta el marco o visión global de la antropología. En él Polo empieza afirmando que sobre el tema del ser humano se puede ha-

⁵ Cfr. L. POLO, *Antropología trascendental, vol. II. La esencia del hombre*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 2010.

⁶ Cfr. L. POLO, *Antropología trascendental, vol. I. La persona humana*, Pamplona, Eunsa, 3ª ed., 2010.

cer un planteamiento quíntuple. Por una parte, se ofrece un tratamiento histórico de dos dimensiones –se comienza con la *antropología griega* para continuar con la *antropología medieval y moderna*–. Y, en segundo lugar, se propone un enfoque sistémico, que tiene, a su vez, tres direcciones: la *antropología constitucional*, la *dinámica* y la *dramática*.

En la visión histórica, Polo parte del planteamiento aristotélico de que el hombre es un *ser poseedor*, lo cual, si bien no agota el tema del hombre, sí constituye una averiguación central de la filosofía del hombre. Al señalar que *el hombre es un ser que posee*, es decir, capaz de ‘tenencias’, se distinguen tres niveles de posesión: el de *índole material*, el *cognoscitivo* y el *ético*. Estos tres grados de posesión son no sólo jerárquicos, sino también subordinantes, de manera que las posesiones superiores son condiciones de posibilidad de las inferiores, y éstas se supeditan a aquéllas. Así, la posesión y uso de las tenencias materiales sólo se puede realizar bien desde las posesiones cognoscitivas, y éstas dependen, en último término, de las posesiones virtuosas o éticas.

La apropiación implica relaciones medio–fin, por lo cual exige la libertad. El tener es sólo humano porque el hombre posee y comunica ese tener a las cosas que posee, y de esa manera es como se constituye un mundo de relaciones mediales cuyo sentido es dado a través del lenguaje. El hombre es un organizador porque es un poseedor, y en cuanto posee medios organiza plexos mediales en los cuales unos medios remiten siempre a otros. De esta manera es como forma sociedades, articulando su conducta práctica. Por eso, el uso de medios, la adscripción de bienes o propiedad, conlleva una gran responsabilidad, porque éstos no están aislados, sino que siempre permanecen conectados remitiendo unos a otros. Desde aquí se alcanza a ver que la justicia se asienta intrínsecamente en la naturaleza del hombre, eminentemente poseedora. Con esa capacidad de ‘tener práctico’ está relacionado el ‘disponer’ humano, que es esencial, y que conlleva hacer justicia a las cosas⁷.

⁷ De acuerdo con un planteamiento cristiano, los tres niveles de relación –en los que se puede seguir la justicia– están estrechamente vinculados. La relación trascendental del hombre con Dios, es la fuente en la que se vigorizan las relaciones interpersonales con los otros hombres; pero a su vez ésta conlleva una adecuada relación con las cosas. Así, en la encíclica *Caritas in veritate*, n. 2, Benedicto XVI recuerda que la caridad sostiene las micro y macro relaciones: «da verdadera sustancia a la relación personal con Dios y con el prójimo; no es sólo el principio de las micro-relaciones, como en las amistades, la familia, el pequeño grupo, sino también de las macro-relaciones, como las relaciones sociales, económicas y políticas». Estas micro y macro relaciones se apoyan a su vez en las relaciones del plexo medial, en el deber de dar a las cosas lo que les pertenece, el trato y gestión que les corresponde.

En dicha jerarquía de teneres se puede advertir la importancia de la educación, la adquisición de conocimientos, ya que el mundo se posee más cuando se conoce que cuando se actúa meramente con las manos; sin el pensamiento la técnica es imposible. La posesión según el pensamiento es más intensa, y por eso se define al hombre como ‘animal racional’. Según Polo, ser racional es poseer intrínsecamente. De aquí deriva que todo el ámbito material o económico es medial y, por tanto, que se tiene que subordinar a las finalidades cognoscitivas y éticas. Los bienes materiales están para llevarnos a un mayor y mejor conocimiento, y para ser mejores éticamente; en definitiva, para conocer y amar.

Así pues, para la antropología griega clásica la contemplación y el ser mejor éticamente son más importantes que la producción, ya que el ser humano no sólo ejerce operaciones del nivel inferior. Los niveles superiores de posesión son fines, pero también condiciones de posibilidad de los inferiores. Las actividades económicas no son absolutas, pues pertenecen al nivel de los medios y, por tanto, son susceptibles de ejercicio libre. Polo es enfático al señalar que ‘el hombre sólo es libre si establece una relación de medio a fin’. El saber puede ser aplicado, la ciencia tiene un aprovechamiento técnico, pero ese beneficio, a su vez, reclama como rendimiento una nueva aptitud intelectual y un mejor amar.

Por tanto, o la vida práctica se engarza en fines superiores al nivel medial, o esas obras –como expone Polo– se nos van de las manos; en cuyo caso sucumbimos al peligro de la deshumanización. Si no controlamos la técnica, vamos a remolque de ella –indica gráficamente el autor–, dando lugar a una contradicción, ya que nos incorporamos a ella como productos suyos y no como agentes. Según Leonardo Polo, el ámbito donde se tiene que lograr el control de los medios y de la técnica es la *empresa*, pues es en ella donde se puede refutar la tesis materialista: un gran cometido, por cierto, en la presente época. De lo contrario, se destruye el plexo práctico medial, con las consecuencias inevitables para la vida social.

La manera como la empresa puede lograr ese cometido es subordinar los resultados externos a los internos. De este modo se da un rendimiento operativo de la *virtud*: cada vez que realizamos una buena acción quedamos mejor dispuestos para la siguiente y, una vez alcanzada, podemos avizorar y plantearnos objetivos más abarcales, ya que los actos engendran virtudes, y éstas hacen posibles nuevos actos. La virtud amplía el ámbito de lo posible. Por eso Polo considera que una antropología que prescindiera de la noción de virtud, es ‘deficitaria y pesi-

mista'. El estudio de la humana capacidad de poseer se trunca si se reduce sólo al primer nivel. O aceptamos la tesis de que la naturaleza humana es capaz de perfeccionamiento en su misma línea, como consecuencia de sus actos, o sólo nos fijaremos en los resultados. Pero si el horizonte de las posesiones se reduce a las tenencias manuales, el empobrecimiento humano es grave, pues se obtura el camino hacia el futuro y se renuncia a la *felicidad*. Por el contrario, lo propiamente humano es la subordinación del ámbito material a las actividades del pensamiento, y de éstas a la virtud, que da perfección y estabilidad a la esencia humana (se conoce como «segunda naturaleza»), pues es el fruto con que el *acto de ser* personal premia a su *esencia*.

Polo acoge el gran aporte de Aristóteles sobre la ética y la acción humana, y considera que la virtud es aquello que une lo 'dinámico' con lo 'constitucional' humano; la que 'hiperformaliza' la naturaleza humana dotándola de una dinamicidad irrestricta. La teoría de la virtud ofrece una visión alegre y optimista. En cambio, la otra alternativa, la del vicio, constituye una pérdida en humanidad, y da lugar a la antropología 'dramática' o 'trágica'. Por lo demás, el concepto de *virtud* marca el punto de enlace de la antropología griega con la cristiana. Sin embargo, esta última avanza, prosigue la inspiración griega, con un planteamiento más radical: el de la *persona* en el nivel trascendental, lo cual equivale –como es sabido– al descubrimiento tomista de la distinción real entre *esencia* y *acto de ser*, pero aplicada al hombre.

Con el *cristianismo* se desvela no sólo que Dios es *personal*, sino también que no es una única persona, sino *tres*, de modo que cada una no vive para sí, sino para las demás. La gran noticia es que una de esas personas, la segunda, se ha encarnado, se ha hecho hombre; la razón de esa encarnación es el amor. Justamente por eso el amor no es radicalmente 'posesivo', sino *donante*; con lo cual se supera el planteamiento griego de la voluntad como deseo (*órexis*), y también el medieval como querer (*boúlesis*) aquello de que se carece. En efecto, la voluntad racionalizada (*voluntas ut ratio*) está dirigida al orden pragmático, medial, pero como los medios aluden a la indigencia humana, la voluntad es imperfecta y, por tanto, tal querer no puede ser propio de Dios. En cambio, para el cristianismo Dios es amor y, consecuentemente, el querer humano no debe agotarse en procurarse los medios necesarios para la vida, sino que tiene una dimensión *otorgante*.

Esto es lo que hace que la antropología cristiana plantee una insospechable novedad y una gran apertura de horizontes en la persona humana, que dinamiza ra-

dicalmente la vida humana, lanzándola hacia delante. De esta manera se da una visión del hombre que no es solamente 'hiperformal', sino 'hiperteleológica'. La dimensión amorosa elevada a culminación la debemos al cristianismo. A su vez, el otorgamiento del amor presta al actuar humano un carácter operoso. Según Polo, esta operosidad es un tipo de *generosidad* que desliga el otorgamiento personal del tener esencial como condición previa, pues al recaer sobre el actuar humano lo eleva y le presta su índole misma.

En consecuencia, el hombre no se describe solo como ser capaz de *tener*, sino ser capaz de *dar*. Al buscar la raíz de esa capacidad donante nos encontramos con la 'intimidad', que es superior a la 'inmanencia' del conocer e incluso de la virtud, porque atañe a su origen. En efecto, el hombre es un ser personal porque es capaz de dar; no sólo incoa sus actos, sino que prosigue en ellos: la persona añade y se añade. En esa línea se descubre la libertad personal de cada quién que se manifiesta en la tarea esperanzada, inserta en el otorgamiento amoroso que aspira a ser correspondido. De ahí que una capacidad de amar que sea solitaria (como postulan ciertos pensadores contemporáneos) sea –según Polo– la 'tragedia absoluta'; aspecto en el que se ve más nítidamente la antropología 'dramática' o 'trágica'.

Leonardo Polo concluye ese texto llevando a cabo una aguda exposición de la *esperanza* cristiana, la cual lanza al futuro, pero sin 'desfuturizarlo', es decir, sin convertirlo en presente, sino atendiendo a la dimensión amorosa de la persona que se destina a Dios; persona que, mientras camina en este mundo, se hace cargo de tareas en las que se teje la mejora humana propia y de los demás, ya que es convocante. Junto con ello es propio de la esperanza el *riesgo*, o sea, salir de las propias seguridades, sacudirse el 'conformismo'; pero también es propiedad suya evitar la 'utopía'. En esa tarea se cuenta también con adversarios y beneficiarios; pero, en definitiva, la esperanza cristiana se apoya en la *ayuda divina* que, al aceptar la entrega manifestada en la tarea, la completa: la eleva.

Frente a la visión cristiana de la esperanza Polo explica la 'tragedia' que algunos pensadores modernos advierten al desvincular la voluntad de la inteligencia, pues incurren en *voluntarismo*. En esa línea Polo se refiere a Nietzsche, quien llevó a la voluntad desvinculada de toda posible relación al otro hasta la 'voluntad de poder', la mayor pretensión del 'superhombre', pero que, al final, es trágica porque al curvarse sobre sí misma impide el amor.

2. EL SEMINARIO DE ANTROPOLOGÍA: «LA ESENCIA HUMANA»

El segundo texto incluido en esta publicación es *La esencia humana*. Su contenido lleva a preguntarnos: ¿Qué es la *esencia* humana? ¿Se diferencia realmente del *acto de ser* personal? ¿En qué radica esa diferencia? Si esa diferencia se apoya en la distinción real tomista, y ésta es solidaria de la noción de *creación*, habría que preguntarse: ¿qué es la esencia de una criatura? Y siendo el universo la primera criatura, habría que cuestionarse también: ¿en qué se diferencia la esencia del hombre de la esencia del universo?

La distinción real tomista –*distinctio realis essentia-esse*– constituye un gran descubrimiento filosófico, que profundiza en la distinción aristotélica entre *potencia* y *acto*. Si la esencia es potencia del acto de ser, siendo distinta de él, esto es justamente lo que permite distinguir a Dios de la criatura, o a la criatura de Dios, ya que en Dios no hay propiamente distinción, porque su Ser no lo ha recibido de nadie, sino que Él es el Ser en identidad con su esencia. A este respecto Polo sostiene que la creación es algo tan serio que conlleva la creación de *actos de ser*. Cuando se trata del hombre, en atención a su categoría, Dios tiene que crear un *acto de ser personal para cada quien*. En cambio, para el universo físico basta con *un solo acto de ser* que sostenga a la esencia cósmica, la cual es potencial y reúne a diferentes sustancias hilemórficas, ‘naturadas’ y ‘naturales’.

En ese planteamiento lo primero que hay que tener en cuenta es que la *esencia* del hombre se tiene que diferenciar del *acto de ser personal*, es decir, se trata de entender la esencia distinguiéndola del acto de ser y, a la vez, dependiendo de él. ¿Cómo explicarlo? En la tradición aristotélica no encontramos dicha distinción, ya que el Estagirita considera que en la ‘sustancia real’ (*ousía*) es la esencia la que es; de manera que el ser es el ser de la esencia e inseparable de ella, por lo que la forma actual o *entelécheia* vendría a ser acto, no potencia. Pero en esta parte Polo va explicando que no es lo mismo la esencia *ut entelécheia* que la esencia como potencia del acto de ser, porque si es potencia del acto de ser, entonces es potencia, no acto. En cambio, si es *entelécheia*, no es potencia, sino acto formal. De aquí se desprende que el *sustancialismo* es incompatible con la distinción real, y que no permite entender la esencia del hombre en todo su esplendor. Polo, al advertir que en Aristóteles no hay esencia como distinta del acto de ser, considera esa inadvertencia como una limitación de la filosofía aristotélica, que no se debe a la falta de genialidad de filósofo griego, sino a que la distinción real es solidaria de la noción de *creación*, que el Estagirita desconoce.

Si la distinción real afecta a la esencia, habría que preguntarse cuál es su índole propia, es decir: ¿en qué consiste la esencia de la criatura? Esto nos lleva a diferenciar la *esencia de la persona* de la *esencia del universo*. En efecto, Polo no se conforma con distinguir la esencia del hombre del acto de ser personal, sino que desvela la distinción entre la esencia del hombre y la esencia del universo, a la par que deja la puerta abierta para descubrir –en futuras indagaciones– la distinción real entre el acto de ser personal humano y el acto de ser del universo.

Ahora bien, la distinción entre las aludidas esencias arranca de sus respectivos actos de ser. Como el acto de ser del universo creado no es plural sino uno, le corresponde *una esencia intracósmica*, es decir, el conjunto de realidades que conforman la ‘tetracausalidad física’ (causas material, formal, eficiente y final *ad invicem*), la cual reúne las diferentes sustancias que están ordenadas por la causa final, y que constituyen la esencia del universo, que a su vez es potencial y depende del acto de ser del universo que es la ‘primera criatura’. Según esta ampliación poliana desaparece la noción de *entelécheia* aristotélica, que genera bastantes dificultades cuando la sustancia en acto tiene que hacerse compatible con la especie, dando lugar a problemas muy notables acerca de la ‘realidad de la especie y del individuo’. Polo sostiene que éstas son realidades diferentes porque la especie no es estrictamente la causa formal del individuo, sino la causa final, es decir, la causa ‘esencial’.

Desde esta altura nos abrimos paso a solucionar el problema aristotélico de la individuación, advirtiendo que los individuos se distinguen entre sí en que ninguno agota la especie (y no sólo –como señala Aristóteles– en cuanto a la cantidad o *materia signata quantitate*), y atendiendo a que la especie está en la línea de la esencia. Siguiendo el planteamiento tomista, Polo sostiene que cuando se trata del hombre, la individuación posee mayor alcance, porque el principio de individuación, más que de la materia corpórea, corre a cargo del *acto de ser*, que en cada hombre es distinto. En efecto, cada persona es un acto de ser; por tanto, dos individuos –Sócrates y Platón– son distintos porque son personas distintas. Con esto nuevamente superamos las limitaciones del planteamiento del Estagirita, ya que la noción de *persona* no es aristotélica.

En suma, ante la pregunta ¿en qué se distingue la esencia y el ser del universo de la esencia y el ser de la persona humana?, podríamos responder que en el universo el acto de ser es *uno solo*, y que los individuos y las especies están conformando una *sola esencia*, o sea, son dimensiones suyas. En cambio, en el caso de los hombres, el acto de ser es plural, ya que es de *cada quien*, y por eso hay una *multiplicación*

dad de personas, pero sin perder de vista que ese acto de ser es el acto de una esencia, y que, si las personas son muchas, *las esencias son distintas*. Por ello, en el caso de la individuación, Sócrates y Platón se distinguen según su propia esencia, la cual está unida a su acto de ser personal.

Si avanzamos más en la investigación acerca de la esencia del hombre, nos encontramos con la conocida tesis aristotélica que afirma que el *alma* humana es una *fisis*. Polo se pregunta qué clase de *naturaleza* es, y examina la cláusula de que 'el alma es la forma de un cuerpo organizado', poniendo de relieve que no es lo mismo el alma que cualquier causa formal de un mero compuesto hilemórfico. A partir de esas declaraciones aristotélicas, Polo sostiene que el alma humana es superior entitativamente, ya que esa causa formal no se agota en la simple constitución del compuesto, sino que se trata de un alma de un cuerpo que tiene vida en potencia, que está dispuesto para recibir ese principio activo. Además, el alma humana tiene unas facultades que son propias, exclusivamente suyas, la inteligencia y la voluntad, facultades del alma, no del compuesto.

Teniendo en cuenta que Tomás de Aquino sostiene que existen realidades que se agotan en ser *principios*, y otras que además son *quididades*, entre las que se cuenta al alma humana, Polo propone que la comprensión de la *fisis* está en la teoría de las cuatro causas: la misma sustancia puede entenderse en ese sentido de principiación –*fisis* significa ante todo *principio*, *arjé*–. De manera que, al distinguir esos cuatro sentidos de la principiación que conforman el universo (sustancias 'naturadas' y 'naturales'), es posible plantear una teoría de la *fisis* superior: la humana. Como se puede apreciar, si bien Polo parte de las grandes averiguaciones realizadas por los filósofos clásicos, trata de ajustarlas adecuadamente, teniendo en cuenta que cuando se trata del ser humano no hay que perder de vista la alta realidad de la *persona* humana (*acto de ser*), a partir de la cual estudia la esencia como dependiente de ella. Así pues, lo pertinente es preguntar qué significa persona, y averiguado esto, poder explicar qué significa aquello que depende de la persona en tanto que ésta no es un primer principio, y en tanto que la esencia de la persona es distinta de la esencia del universo.

Polo busca un criterio de coherencia en el planteamiento de la esencia del hombre, ya que en la esencia del universo ese criterio está en la concausalidad, en la unidad de orden cósmico que provee la causa final. Sin embargo, en la esencia del ser humano hay que plantear un orden diferente, ya que la esencia humana no es intracósmica, si bien alguna relación tiene con el universo, porque el hombre es un ser

vivo corpóreo. Pero ese ser vivo corpóreo es concausal con el *alma humana*, la cual es directamente creada y, por lo tanto, no tiene su origen en el cosmos ni se desarrolla a partir de él. La perfección del universo, que es potencial, viene dada por la causa final. Pero en la esencia humana, aunque abarca a la sustancia y a la naturaleza (y a pesar de que se puede hablar de sustancia en cuanto a la unidad del cuerpo y del alma), en el hombre esa unidad es más íntima que en cualquier viviente animal, ya que está llamada a una unidad superior, que en definitiva se dará en la resurrección.

Evidentemente, la unidad del cuerpo y alma, a pesar de ser muy estrecha, no es definitiva, por lo que, aunque el cuerpo humano esté organizado, el alma no integra o une completamente todas sus instancias, ya que ha habido una herida en la naturaleza humana, que impide que el hombre domine enteramente su cuerpo. Pero justamente por esto la esencia humana tiene la tarea de *autoperfeccionarse*. Por tanto, la esencia humana posee la capacidad de perfección, pero a diferencia de la perfección del universo –que es la unidad de orden que favorece la causa final–, se distingue de lo que ordena y que no es una autoperfección. En efecto, en el caso del hombre cabe un autoperfeccionamiento de su naturaleza y de su sustancia, que son potenciales, como lo es la esencia.

Al advertir esa posibilidad de mejora de la esencia humana sale al paso la *libertad personal*, porque es la persona humana quien ‘esencializa’ su naturaleza, la que la dota de perfecciones, de manera que es la naturaleza la que se premia en cada acción perfecta. Con esto se advierte que la libertad personal es ‘supraesencial’, ya que es susceptible de perfeccionar a la esencia humana. Esto indica que la libertad personal radica en el *acto de ser*. Con esto se ajusta un criterio de coherencia en el planteamiento de la esencia de la persona, que tiene que ver con los *hábitos*; pero en términos de libertad, porque los hábitos, en rigor, no radican en la persona, sino en la *esencia*.

La esencia humana conlleva un proceso de reconfiguración y de ‘hiperformalización’ continua. Gracias a la libertad personal el hombre puede detenerse a pensar, con lo cual es capaz de separar su vida cognoscitiva de la vida práctica. En cambio, en el animal no tiene sentido pararse a pensar, porque no le interesa conocer, ya que su vida cognoscitiva está en función de los actos referidos a su supervivencia. Por eso también cada hombre no está finalizado por su especie, sino que es superior a ella. De manera que, si bien no agota su especie, está por encima de ella, ya que los hábitos y las virtudes no son intraespecíficos.

De lo que precede deriva otra cuestión: ¿cómo es la relación de la naturaleza del hombre con su especie? Esa relación es lo que se manifiesta a través de los *tipos*

humanos. Cada hombre posee una *tipología* divergente. Por tanto, del acto de ser personal no dependen solo los hábitos y las virtudes, sino también lo que se llama *tipo*. Los rasgos típicos de cada hombre son muchos más que los que puede considerar la sociología o la psicología, porque son lo específico de cada uno. Lo que se ‘esencializa’ es cada tipo. Polo nota que, como la naturaleza humana está tipificada, la ‘esencialización’ también lo está, aunque en lo esencial los hombres se parecen más que los tipos.

De lo anterior también se desprende el sentido del *trabajo* humano, ya que el hombre es un ‘perfeccionador perfectible’, es decir, tiene que perfeccionar y no estropear el universo, pero con su acción él mismo se perfecciona o empeora por dentro. Como es claro, si el hombre se estropea internamente, es difícil que lleve a cabo la tarea de perfeccionar el mundo. Los hábitos dependen de la persona y perfeccionan a la esencia humana. La naturaleza humana no está finalizada. La esencia está constituida por los hábitos y las virtudes que en cierta manera modifican la dotación tipológica.

Como se puede apreciar, la esencia humana es compleja. Y lo que de esta apreciación surge es la cuestión de cómo se llega a conocer dicha complejidad. Polo sostiene que lo más adecuado no es el método analítico sino el *método sistémico*, es decir, aquel en que no se toman las partes aisladas o separadamente, sino el que las conoce en su unión y orden, pues unas no se pueden entender sin las otras. Por ello el método para acceder a la esencia humana no puede ser basado en la abstracción, que aísla, sino en lo que Polo denomina –siguiendo a Aristóteles– *epagogé*, que consiste en un conocimiento reunitivo creciente. Más que inducción, es el conocimiento de lo complejo, un saber que puede aumentar gracias a establecer la interrelación de los diferentes aspectos. Se trata del conocimiento propio de la comprensión de sistemas, es decir, de lo sistémico que hay en la esencia del hombre.

La esencia del hombre es sistémica, posee un orden, una riqueza de correlaciones, que hay que ver en conjunto. El mismo orden corpóreo es previo a la acción humana y su condición de posibilidad. Ese orden es recibido, nos llega por la tradición, es heredado, y exige ser respetado, perfeccionado; lo cual corre a cargo de la persona humana, que tiene la gran tarea de *aceptar* y de *aportar*, de sostener una actividad de crecimiento, continuamente rectificado. Este orden vital, que no es estático, es lo que constituye la esencia del hombre, de gran riqueza y complejidad, ya que se continúa en el orden social. Dentro de esta perspectiva Polo considera la esencia como *disponer*. La persona dispone a través de sus modalidades dispositi-

vas, pero no puede disponer de su esencia, porque eso no le está permitido, ya que ésta es un 'disponer indisponible'.

3. EL CURSO DE DOCTORADO «EL YO»

En el tercer texto, *El yo*, Leonardo Polo hace un recorrido por la filosofía moderna y contemporánea, para ver cómo aparece la noción de *yo*. Evidentemente, para adentrarnos en las diversas corrientes filosóficas ayuda tener presente lo que Polo entiende por el *yo*. Así, existen varios acercamientos al tema, distintos de cómo Polo ve el *yo* como *ápice de la esencia humana*, muy unido al ser personal, en cuanto que éste se vierte hacia la esencia. En efecto, en ese entronque poliano estaría el *yo*, equivalente a lo que en la tradición se ha denominado *hábito innato de la sindéresis*; por eso es iluminante, tanto desde lo que Polo llama en otras obras posteriores el *ver-yo*, que ilumina a la inteligencia, como desde lo que él denomina *querer-yo*, que activa a la voluntad; y también por eso el mandato de este hábito innato a las facultades es el de crecer, el de desarrollar o 'esencializar' las potencias humanas: '¡Haz el bien!' equivale a decir: '¡Crece!', '¡No te detengas!'. Como se puede apreciar, Polo entiende el *yo* en continuidad y prolongación del pensamiento clásico medieval.

En cambio, el tema del *yo*, tal como aparece en la filosofía moderna, está enmarcado en la *certeza*, de manera que el tema de la subjetividad aparece desde la *duda* (Descartes llega al *yo* a partir de ella). El *yo* surge como vigilante, exigente, que guía la existencia humana hacia la *certeza*. Es la filosofía de la conciencia, de la *certeza*. Pero Polo considera que el criterio de *certeza* es la pérdida de la verdad: su sustitución. En efecto, el criterio de *certeza* es extrínseco a la verdad ya que el dato que está «dado» pasa por un examen que resbala sobre la profundización en el dato mismo, eludiendo la intrínseca inteligibilidad del asunto, que sería lo realmente importante. Profundizar en el dato ya no es considerarlo como dato, es ejercer una actividad intelectual que va en búsqueda de la verdad. Polo advierte cómo desde el planteamiento clásico al moderno se ha producido un cambio en el significado de la palabra *verdad*. Lo que en el moderno se busca es la *veracidad* del dato, que no es lo mismo que la *verdad*; se aspira a *estar seguro*: a un estado de ánimo. Sin embargo, la verdad no es un estado de ánimo.

Si se sospecha de lo real, desde ese mismo momento no se sabe qué es conocer. Es evidente que si busco exclusivamente la *certeza*, o sea, cómo se me da el dato, la

verdad pasa a ser un problema insoluble. Para Polo, pensar que la realidad da ‘gato por liebre’ es la muerte de la filosofía, pues en ese momento la filosofía es sustituida por una preocupación psicológica. En esa línea –según Polo– se encuentra Kant, cuya teoría del conocimiento es una filosofía de la *atenencia*, por lo que desde el yo como ‘tribunal de la razón’ se llega al ‘yo lingüístico’ y a la ‘autorreferencia del dato’, ya que la intencionalidad no apunta a la realidad, sino al dato mismo. A partir de ahí Hegel se atreve a dar un paso adelante: la pregunta es entonces: ¿por qué no suprimimos los datos sin quedarnos en el vacío? En efecto, si el yo fuese un productor de los datos, entonces no haría falta una certeza sobreañadida. Si la razón no es un tribunal sino un telar, si el yo es pura producción, entonces se superaría el criticismo kantiano.

Así es como aparece otra manera de ver el asunto que no es más que su culminación: el intento de soldar la actividad crítica con la temática y así evitar que la temática se nos cuele de antemano para no tener que dictaminar sobre ella. Si el yo es enteramente *a priori* como actividad dinámica productora de los datos, entonces los datos dejan de ser datos: *el yo es el autor*. Para esto se requerirá de un *proceso* por el cual se pase de la ‘sustancia espiritual’ al ‘sujeto absoluto’. En esta perspectiva Hegel considera que el yo es la acción infinita posible que va en busca de la autoidentificación con el Absoluto, por lo que el yo se resuelve en posibilidad infinita o en la infinitud de la posibilidad.

Como es sabido, Aristóteles descubrió la distinción entre la potencia y el acto. En los vivientes –dentro de los cuales incluye al hombre– la potencia natural es muy importante, porque impele a la sustancia a dar más de sí, es decir, la saca de su nivel estático y la impulsa a la actividad. Pero como para el Estagirita el acto es prioritario respecto de la potencia, la sustancia, que es en acto respecto de las acciones, hace que la acción sea una actualización añadida, pero nada más. Así, la perfectividad que se puede lograr con ese modelo es pequeña. En contrapartida, si –con los modernos, y especialmente con Hegel– se sostiene que la potencia es prioritaria y que el acto en definitiva estará al final, cuando se alcance el Absoluto, este planteamiento presenta la aporía de cómo alcanzar el acto, lo superior, desde la potencia, lo inferior.

Ante el atolladero moderno, Polo se pregunta: ¿cómo solucionar la vinculación entre la potencia y el acto? Para solucionarlo, propone situar la potencia natural en orden a la causa final, la esencia del universo, que considera a los vivientes en concausalidad, incluidos dentro de la ‘tretacausalidad’ (las sustancias hilemórficas –causas material y formal–, a las que se añaden las sustancias por él llamadas ‘na-

turadas' y 'naturales' –que poseen además la causa eficiente–, ordenadas todas ellas con la causa final). Pero el viviente humano es superior, pues posee otra esencia que no es la del universo, y que es diferente de la 'tetracausalidad'. Por eso, hay que considerar que en el orden esencial humano cabe tener en cuenta los fines propiamente humanos, que son muy altos, y que el mundo humano medial –productivo– se debe ordenar, y que esto es tarea de sabios. Cabe la ordenabilidad, si no se confunde la *voluntas ut natura* con la *natura ut voluntas*. Rescatando la superioridad del nivel de los fines se puede ver que para el hombre el orden es hacer suyo lo ordenado; y esto es una tarea de *unificación*.

Para realizar dicha tarea es importante partir del conocimiento de aquello que se va a ordenar, lo cual atañe no sólo al mundo de realizaciones culturales, sociales, científicas, técnicas que cada época histórica ofrece y que hemos recibido; sino que la tradición alude también a lo biológico, en concreto, al cuerpo que hemos recibido y que hay que conocer no de manera analítica sino sistémica. Así, Polo considera que en cuanto personas somos una novedad pero no absoluta, sino engarzada en una dotación corpórea, que es una realidad sistémica en la que se pueden descubrir correlaciones, como las del bipedismo, manos, rostro, lenguaje y técnica humana; a las que siguen las ordenaciones políticas, culturales, dentro de un orden social abierto a la participación de cada quien que en cuanto persona, añade, aporta e innova.

4. LA CONFERENCIA «SOBRE LA ESENCIA HUMANA»

Se ha colocado en último término el texto de esta conferencia porque sirve de recapitulación sintética y colofón a lo estudiado en los textos precedentes. Se ha dejado para el final porque su planteamiento es quizá más abrupto que los restantes, pues parte aceptando la distinción real entre *acto de ser* y *esencia* en el hombre, y aludiendo a las dimensiones del acto de ser personal (la *libertad*, el *conocer* y el *amar* personales), que en los precedentes no comparecen. De manera que, como esto podría resultar de difícil comprensión a los no iniciados en la *Antropología trascendental* poliana, se ha visto pertinente dejarlo para después, para que, una vez tenidas en cuenta y descritas las diversas dimensiones de la *esencia* humana, el lector pueda hacerse cargo de la vinculación de ésta con el *acto de ser* personal así como –en cierto modo– de la índole de éste.

Por lo demás, en este texto se sintetizan las exposiciones polianas precedentes sobre la distinción entre la *esencia humana* y la *esencia del universo* físico, para lo cual se perfila y distinguen las nociones de *sustancia*, *naturaleza* y *esencia*. Tras ello Polo manifiesta que la clave de la perfección esencial del universo es *extrínseca* a las sustancias y naturalezas, pues equivale a la causa final u orden del cosmos, que atrae y vincula mejorando a las diversas sustancias y naturalezas. En contraposición, la perfección de la esencia humana es *intrínseca* (nociones de *hábito* y *virtud*), premio que cada persona otorga a sus facultades inmateriales superiores. Mediante dicha perfección la esencia humana está abierta a un crecimiento perfectivo *irrestricto*, lo cual permite entender el sentido de la vida biográfica humana como un constante ‘hacerse’.

Por último –por no insistir en lo expuesto– cabe decir que el final de este texto pasa por una aceptación de los descubrimientos capitales de la filosofía clásica griega y medieval en torno a las facultades superiores, sus hábitos y virtudes, así como por una rectificación de la concepción exclusivamente tendencial de la voluntad; rectificación que se apoya en el propio planteamiento tomista, pues Tomás de Aquino advirtió de alguna manera que a la voluntad no le basta querer lo heterogéneo, sino que la clave de su crecimiento pasa por ‘querer querer’, es decir, querer *más*; añadido que remite al *acto de ser personal* como otorgante sin coto. Este carácter irrestricto de la intimidad personal, remite, a su vez, a su vínculo con el Creador.