

SER Y DON
UNA TEORÍA ANTROPOLÓGICA DEL JUEGO
DESDE LEONARDO POLO

COLECCIÓN
INVESTIGACIONES SOBRE LEONARDO POLO

CONSEJO EDITORIAL

ROGER PALLAIS (FRANCIA)

MARK MANNION (USA)

ADAM SOLOMIEWICH (POLONIA)

URBANO FERRER (ESPAÑA)

JOHN BRANYA (KENYA)

ANA ISABEL MOSCOSO (ECUADOR)

SOCORRO FERNANDEZ (ESPAÑA)

SILVIA MARTINO (ARGENTINA)

ELENA COLOMBETI (ITALIA)

JUAN ASSIRIO (ARGENTINA)

ALBERTO I. VARGAS

SER Y DON

**UNA TEORÍA ANTROPOLÓGICA DEL JUEGO
DESDE LEONARDO POLO**



Sindéresis^{editorial}

1ª edición, 2020

© Alberto I. Vargas

Imagen de portada:

Yves Klein, Barbara (ANT 113), 1960

Dry pigment and synthetic resin on paper mounted on canvas 79 x 57 inch

© Yves Klein, ADAGP, Paris 2020

© 2019, editorial Sindéresis

Calle Venancio Martín, 45 – 28038 Madrid, España

Rua Diogo Botelho, 1327 – 4169-004 Porto, Portugal

info@editorialsinderesis.com

www.editorialsinderesis.com

ISBN: 978-84-18206-12-2

Depósito legal: M-8087-2020

Produce: Óscar Alba Ramos

Impreso en España / Printed in Spain

Reservado todos los derechos. De acuerdo con lo dispuesto en el código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes, sin la preceptiva autorización, reproduzcan o plagien, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, fijada en cualquier tipo de soporte.

“Αὕτη γάρ ἐστιν <ή> ὡς ἀληθῶς τελειότης τὸ μηδέποτε στήναιρὸς τὸ κρεῖττον ἀξινόμενον μηδέ τι πέρατι περιορίσαι τὴν ελειότητα”

GREGORIO DE NISA, *De perfectione Christiana ad Olympium monachum*, GNO 8,1.214.4-6.

“La perfección consiste verdaderamente en nunca parar de crecer hacia lo mejor, y nunca poner límite alguno a la perfección”.

GREGORIO DE NISA, *La perfección cristiana*, n. 89, Biblioteca Patrística 18, Ciudad Nueva, Madrid, 2015, p. 93.

A Nancy,

ex me introivisti.

ÍNDICE

PRÓLOGO, por Blanca Castilla y Cortázar	15
INTRODUCCIÓN	23
CAPÍTULO I: EL CARÁCTER DE <i>SÓLO</i> : UNA TEORÍA ANTROPOLÓGICA DE LA DESESPERACIÓN	
1. Un ser crítico: la condición dual del hombre	33
2. El dobléz: la ruptura de la dualidad	42
3. La detención del crecimiento	57
4. Teoría de la crisis antropológica: el carácter de <i>sólo</i>	70
CAPÍTULO II: EL SALTO TRASCENDENTAL	
1. Crecer sin detenerse: la empresa poliana	83
2. El abandono y el problema del método.....	100
3. La creación divina: sólo <i>extra-nihilum</i> y además <i>ex Deo in mundo</i>	127
4. El <i>capax Dei</i> y la fe natural: la unificación del ser.....	143
CAPÍTULO III: EL CRECIMIENTO DONAL	
1. Tipos de crecimiento humano	157
a) El crecimiento orgánico.....	158
b) El crecimiento de la esencia humana.....	161
c) El crecimiento del ser personal	168
2. El don trascendental: crecer de acto a más acto	172
a) El crecimiento eternizable	177
b) El origen trascendental del crecimiento	182
3. La teoría de los juegos donales.....	186
a) Hiperteleología: la acción personal en el universo	187
b) Convocatoria: los juegos interpersonales	197
4. Propuesta axiomática de los juegos interpersonales	215
EPÍLOGO: LA ACTIVIDAD TEÁNDRICA	249
CONCLUSIONES	271
BIBLIOGRAFÍA	287

PRÓLOGO

En primer lugar, deseo destacar la relevancia del título del ensayo que el lector tiene entre manos: *Ser y don*. Conectar el ser y el don es otro modo de plantear una visión profunda del amor, trazando una ontología del amor, cuestión que planteada en el medioevo aún está pendiente de alcanzarse.

El presente estudio es una búsqueda de la verdad sobre el hombre, o mejor aún, sobre la persona humana. El trabajo está realizado de la mano de Leonardo Polo, filósofo español recientemente fallecido, poco conocido aún, que en sus más de 50 años de investigación y docencia en la Universidad de Navarra y en varias universidades hispanoamericanas ha dejado un profundo surco en quienes le oyeron y trataron y, como es el caso que nos ocupa, también en quienes comienzan a conocerle, porque contesta preguntas y abre horizontes que no se encuentran en otros autores.

Pues bien, uno de los grandes logros de Leonardo Polo es haber dejado trazado el marco para desarrollar una ontología del amor, que es paralela a la ontología del don. En su investigación sobre *Antropología Transcendental*, que duró toda su vida, aunque sólo vio la luz casi al final de sus días, aplica a la antropología la distinción tomista entre esencia y acto de ser, tras haber distinguido distintos planos del ser como acto: el acto de ser del cosmos –que tiene uno solo–, el del hombre, propio de cada cual, y el de Dios, que está a otro nivel. Explica como la persona, acto de ser del hombre, tiene unas características peculiares –transcendentales personales–, que no las tiene el acto de ser del cosmos: como son el co-existir, la libertad, la inteligencia como luz y el amor personal. Y la peculiaridad del amor es que pone de relieve, de un modo más claro que las demás, que la persona humana es un ser co-existente, pues el amor, como ya dijo Tomás de Aquino demanda correspondencia¹, y por tanto requiere pluralidad de personas, al

¹ La correspondencia es imprescindible para que el amor exista: “La intención principal del amante es ser amado por el amado; pues el esfuerzo del amante se dirige a atraer al amado a su amor, y si esto no sucede, es necesario que ese amor se disuelva”. AQUINO, T., *Suma Contra Gentiles*, l. III, cap. 151.

menos dos. No obstante, la estructura del amor, como la del don es triádica, amante-amado-amor / dar-aceptar-don. Y aunque el hombre es un ser estructuralmente dual, está llamado a su realizarse en el don y en el amor. En otras palabras, la persona humana está llamada a crecer, a alcanzar su plenitud, justamente en el tres, presentado como tarea. Esto supone, como veremos, un crecimiento muy peculiar.

La tarea de crecer requiere superar límites, límites internos. Es peculiar en el planteamiento de Polo, cuestión muy conocida para quienes le conocen, la necesidad de abandonar, por ejemplo, el límite mental, reconociendo que el objeto mental no se identifica con lo real, aunque parta y verse sobre la realidad. De aquí, sus gráficos ejemplos: hacer caer en la cuenta que una vaca pensada no da leche, o que el yo pensado no piensa. Ni siquiera la mente racional agota la capacidad intelectual del hombre pues la inteligencia ante todo es luz, antes que abstracción, concepto o juicio. Pues bien, el límite mental es una barrera, que es necesario abandonar para abrirse a la verdad, pero hay otros límites existenciales, que también es preciso dejar atrás para poder crecer como personas: el más importante es el límite de la soledad existencial.

Precisamente en esta línea se sitúa el libro de Alberto I. Vargas. El autor se atreve a pensar de un modo abierto, tras haberse planteado cómo superar el miedo interior y en qué consiste la esperanza existencial. De aquí que después de describir lo que él denomina el “carácter de *sólo*” (como crisis del carácter de *además* propio del ser personal humano según Polo), plantee crecer como personas. Éste es el principal crecimiento humano que exige el abandono la existencia solitaria: se trata de un abandono existencial. La investigación de Vargas es una propuesta sobre el crecimiento antropológico (del ser personal) que supera la doctrina aristotélica acerca del movimiento en cuanto paso de la potencia al acto, al plantear un movimiento de acto a más acto en una lógica del don. También es preciso superar la doctrina de la causa final, la teleología, para plantear el crecimiento donal, un crecimiento triádico entre el dar, el aceptar y el don en el fondo de la intimidad humana.

Se trata de una investigación creativa, muy creativa, y quizá para algunos desconcertante que, partiendo del planteamiento poliano (de Leonardo Polo), lo prosigue porque plantea que el crecimiento humano no sólo se da en el nivel de la esencia humana que se cultiva a través de los hábitos, sino que cabe un crecimiento del acto de ser personal en tanto que acto. La cuestión del crecimiento esencial es sumamente interesante, pues supone un desarrollo de la capacidad humana de tener –que le distingue de los anima-

les y caracteriza a la naturaleza humana frente a la naturaleza cósmica²-, y que a través de los hábitos se convierte propiamente en esencia humana³. Pues bien, lo que aquí se plantea con claridad es que más allá del crecimiento esencial, es posible y muy necesario un crecimiento en el ser, a través de otros hábitos: la fe, la esperanza y el amor, hasta ahora llamadas virtudes –virtudes teologales–, pero que en cierto sentido son más que virtudes⁴ y cuyo fundamento antropológico no es tanto la esencia humana sino su ser más profundo: la persona, entendida ésta como el acto de ser personal.

La cuestión radica en que, si lo propio de la esencia humana es la capacidad de tener, lo propio de la persona⁵, en cuanto distinta de su esencia, es su capacidad de dar⁶. Es en ese ámbito, el de ser, donde se sitúan la fe, la esperanza y sobre todo el amor: este último catalogado por Polo como un trascendental de la persona humana. Fe, esperanza y amor son actos y hábitos que hacen referencia a las relaciones con otros, no en cuanto relaciones puramente sociales, sino propiamente personales: creer en alguien, tener esperanza en alguien o amarle, supone un plano mucho más profundo que el mero vivir socialmente: suponen haber calado en el hondón del otro, en quien se confía, se espera, se ama. De ahí que en el plano del ser también se pueda crecer, al crecer en fe, en esperanza y en amor a las personas.

Me detendré ahora en otra cuestión: la llamada “antropología teándrica” al que este ensayo hace referencia. El lector advertirá que a lo largo del texto aparece con bastante frecuencia un término inusual en la antropología: el término *teándrico*, en primer lugar, para calificar al crecimiento del don (del amor). Esta expresión Vargas la toma del autor que aquí se estudia:

² Cfr. POLO, L., *Filosofía y economía*, Eunsa, Pamplona, 2012, pp. 211-238.

³ Como es sabido Polo ha hecho un gran esfuerzo para profundizar en el acto de ser del hombre –tan real o mas que el acto de ser de la realidad del cosmos–, aplicando a la antropología la distinción tomista ente esencia y acto de ser. Advierte que “esta distinción real se da en el hombre de una manera mucho más radical y neta que en cualquier otra criatura. Y para comprender antropológicamente la dualidad esse-essentia en el hombre, es preciso aclarar primero en qué sentido hablamos de esencia humana. Y entiende que dicha esencia es cuando a la naturaleza se le añaden los hábitos, que constituyen su perfección más elevada”, lo que ya los clásicos denominaron como una segunda naturaleza: POLO, L., “La coexistencia del hombre”, *Escritos menores (1990-2000)*, Obras Completas, vol. XVI, Eunsa, Pamplona, 2018, p. 64.

⁴ Lo dice expresamente respecto de la esperanza. Cfr. POLO, L., *Epistemología, creación y divinidad*, Eunsa, Pamplona, 2014, p. 52.

⁵ Cfr. POLO, L., *Filosofía y economía*, pp. 239-268.

⁶ POLO, L., *Antropología transcendental I*, Eunsa, Pamplona, 1999, pp. 203-245.

Leonardo Polo. En efecto, al describir las dimensiones de la antropología, y tras analizar las más estudiadas: la antropología constitucional, la dinámica y la trágica, señala una nueva dimensión antropológica que califica de teándrica y la considera inevitable si se quiere dar razón de la antropología trágica, encontrado un sentido al dolor y a la desesperación⁷. ¿De donde viene este vocablo ajeno hasta ahora a la antropología?

La palabra *teándrico* proviene de la teología, en concreto de la Cristología, pues significa Dios y hombre y se refiere a la Encarnación del Hijo de Dios. Cristo es perfecto Dios y también perfecto hombre, uniéndose ambas naturalezas distintas de un modo muy peculiar, sin mezclarse ni confundirse una con otra. La teología expuso la relación entre ambas con cuatro palabras nítidas: *inconfuse, indivise, inseparabiliter, inmutalibiler*⁸. Ambas se unen en la Persona divina, por eso la patrística describió esa unión como hipostática –*hipóstasis* es el término griego que utilizaron los capadocios, que luego se tradujo al latín como *persona*–. Pues bien, la teología utilizó el término teándrico para hablar de las acciones humanas de Cristo. Ciertamente todas las acciones humanas de Cristo son teándricas: de Dios y del hombre, pues la Persona que las realiza es divina. Sin embargo, este término se utilizó más propiamente para aquellas peculiares acciones de Cristo en las que a través de una acción humana se manifestaba su poder divino, es decir, cuando hacía milagros: por ejemplo, cuando tocaba los ojos de un ciego y le devolvía la vista o cuando con su palabra curaba a un parálítico o le resucitaba, poder que sólo tiene Dios. Dichas acciones eran conjuntamente humanas y divinas –teándricas–, no solo porque era una Persona divina la que actuaba con su naturaleza humana, sino porque en una misma acción confluían las dos naturalezas, evidenciando la acción humana el poder de la divina.

La pregunta es ¿en qué sentido se puede hablar entonces de antropología teándrica fuera de la Cristología? Polo lo deja simplemente incoado. Plantea la cuestión cuando se refiere a la insuficiencia de la antropología griega centrada en la naturaleza humana y a las aportaciones antropológicas del cristianismo: entre ellas el descubrimiento estricto de la dignidad humana⁹, que está intrínsecamente unida a la noción de persona –aunque esta noción perdió su peculiar significado en occidente tras el medioevo y desapareció de hecho de la filosofía y de la organización social hasta el s.

⁷ POLO, L., “Tres dimensiones de la antropología”, *Studia Poliana*, n. 13, 2011, p. 29.

⁸ Esta doctrina y terminología se recogió posteriormente en el CONCILIO DE CALCEDONIA del 451 d. C. Cfr. DZ-SCH, nn. 301-302.

⁹ Cfr. POLO, L., *Epistemología, creación y divinidad*, Eunsa, Pamplona, 2014, p. 52.

XX, al asimilarse a la individuo-. En este contexto Polo refiere la palabra teándrica, como no puede ser de otra manera, a la Encarnación, y reconoce que en este sentido excede a una antropología filosófica¹⁰. En otros lugares, aunque no emplee el término, al referirse a la identificación con Cristo a la que está llamado el cristiano afirma: “En el ámbito de la Revelación nada es inerte, porque Aquél que era en el Principio está con nosotros. Cristo no es un don pasivo para quien lo recibe, sino que exige abrirle paso. El cristiano ya no vive para sí, pero, en cambio, vive para Cristo, que ha de llegar a la plenitud también dentro de él. Cristo en el hombre es una energía encomendada que no puede quedar paralítica”¹¹.

Este texto habla con claridad de la necesidad de la acción humana y de la correspondencia de su propia libertad para la identificación con Cristo. Cristo, que se hace hombre para el hombre se haga Dios, como afirmaba san Atanasio¹², con la gracia por él merecida el hombre puede participar en la naturaleza divina. Tenemos, por tanto, aquí otro capítulo, ciertamente analógico, de teandrismo. En este caso el término se podría aplicar adecuadamente a una antropología teológica.

Ahora bien, ¿cabe emplear el término “teándrico” en un terreno estrictamente antropológico? Y si fuera el caso ¿en qué sentido? La cuestión también está incoada en Polo que es el que forja el término “antropología teándrica” aunque, como se ha dicho, la deja solamente incoada. Lo cierto es que el ámbito para un sentido antropológico del término “teándrico” se va abriendo camino tras señalar que motivo de la Encarnación radica en la misericordia de Dios, porque Dios es Amor y el amor es también el motivo de la Creación. Desde el amor, inmediatamente las perspectivas antropológicas se amplían, al dilatar considerablemente el alcance de la voluntad humana más allá de la consideración griega como deseo y, por tanto, más imperfecta que la inteligencia. Desde la perspectiva del amor, la voluntad –como la inteligencia– es capaz de acciones inmanentes, no solo transitivas, lo que se manifiesta en que su acto más noble es el otorgar, el dar, otro nombre del amor. Distinguir el amor del mero deseo permite trascender la idea de finalidad para advertir que uno puede darse sin perderse, que puede otorgar –otorgarse– encontrando en ese don el sentido de su vida y la plenitud en un crecimiento que acontece en la intimidad personal; y por tanto en el nivel del ser, el del acto de ser personal, mediante una dilatación de la

¹⁰ Cfr. POLO, L., “Tres dimensiones de la antropología”, *Studia Poliana*, n. 13, 2011, p. 29.

¹¹ POLO, L., *Sobre la existencia cristiana*, Eunsa, Pamplona, 1996, p. 272.

¹² “Porque el Hijo de Dios se hizo hombre para hacernos Dios”, ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *De Incarnatione*, 54, 3 en SC 199, 458 (PG 25, 192). Citado en CEC, n. 460.

libertad que supone donación “una noción ulterior a la de fin” que Polo llamará también destinar, destinarse¹³.

En definitiva, las aportaciones que el cristianismo hace a la antropología amplían la visión filosófica del ser humano, incluso aunque no sea expresamente cristiano, por aquello que ya señaló el Concilio Vaticano II al afirmar: “*El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre. Trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre. Nacido de la Virgen María, se hizo verdaderamente uno de los nuestros, semejante en todo a nosotros, excepto en el pecado*”¹⁴. De aquí que teniendo en cuenta diversos datos antropológicos revelados por el cristianismo –que en primer lugar permite restaurar, superando el desorden del pecado, la dignidad humana otorgada por su Hacedor–, la inteligencia humana puede descubrir que su acto de ser, que le hace un quién irrepetible, sólo lo puede dar Dios en tanto que Origen, y que ese Dador de algún modo está presente en su intimidad, cosa que de alguna manera también barruntaban los antiguos como atestigua san Pablo en el areópago: “Porque en Él vivimos, nos movemos y somos; como algunos de vuestros propios poetas también han dicho: Porque linaje suyo somos”¹⁵.

Pues bien, esa filiación innata, ese proceder creaturalmente de Dios, al que se puede acceder intelectualmente, así como un desarrollo de la intimidad en relación con el Creador, permitirían abrir un espacio para una *antropología teándrica*, en su vertiente filosófica. Esto podría permitir un lenguaje universal, válido para todos los hombres de buena voluntad, independientemente de sus creencias, cuestión cada vez más necesaria. Y aún más, a su vez abriría nuevas perspectivas para profundizar en la antropología teológica y para que los propios cristianos conozcan mejor el mensaje del que son portadores. Me refiero en concreto a dos de sus cuestiones más importantes: la imagen de Dios y la gracia. Añadamos solamente un botón de muestra respecto a la gracia. Como afirma el Concilio Vaticano II: el Hijo de Dios “en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la grandeza de su vocación”¹⁶. Que el ser humano se conozca en Cristo supone en primer lugar que reconozca su filiación divina, su ser hijo en el Hijo y a Dios como Ser Originario. Y si en Cristo se distingue claramente su Persona de sus

¹³ POLO, L., *Filosofía y economía*, p. 245.

¹⁴ CONC. VATICANO II, *Gaudium et spes*, n. 22.

¹⁵ HCH, 17-28.

¹⁶ CONC. VATICANO II, *Gaudium et spes*, n. 22.

naturalezas –tanto divina como humana– la distinción clara entre persona y naturaleza en el hombre permitiría profundizar en que la gracia divina, otorgada por Dios para que participe en la naturaleza divina, es una llamada a su libertad personal pues en él también su naturaleza humana y su participación en la naturaleza divina se unen, sin mezclarse, en su persona.

Pues bien, este libro de Alberto I. Vargas desarrolla una *antropología teándrica* desde la vertiente filosófica, siguiendo las sugerencias de Leonardo Polo y desarrollándolas. En él, se recoge lo nuclear y más original de su tesis doctoral.

Lo dicho hasta aquí pretende ser únicamente una contextualización de su trabajo y una explicitación de las premisas que en parte da por supuestas. A partir de ellas el lector disfrutará descubriendo en qué consiste el crecimiento donal –el crecimiento “irrestricto” del que habla Polo–, tesis fundamental del libro, cómo engarza el don con una teoría antropológica del juego, la relevancia de Dios en los juegos donales o la axiomática de los mismos. Y seguro que encontrará esbozadas muchas otras sugerencias, pues tiene potencial más que suficiente, para que el propio autor lo siga madurando las próximas décadas y vaya desentrañando las riquezas que encierra y, a través del don, aportar luz y esperanza en la actual crisis antropológica.

Blanca Castilla de Cortázar
Real Academia de Doctores de España

INTRODUCCIÓN

El lector se encuentra ante una investigación filosófica que concentra su atención en los descubrimientos antropológicos del filósofo español Leonardo Polo y ante una propuesta de ampliación en la línea de la *comprensión de la persona humana como don*. En concreto, se trata del contenido sustancial de la segunda parte de mi tesis doctoral defendida en la Universidad de Navarra en 2015 con algunas ampliaciones y correcciones considerables. La primera parte de esa tesis ya ha sido publicada con el título de *Genealogía del miedo: un estudio antropológico de la modernidad* donde se aborda la crisis antropológica de occidente.

* * *

En el Prólogo a la Tesis Doctoral del profesor Ignacio Falgueras, Leonardo Polo dejó sintetizado el objetivo de una investigación: “La consideración filosófica de un pensador es el resultado de dos condiciones: ante todo, que uno mismo se decida por el ejercicio del filosofar; en segundo lugar, que se conceda primordial importancia a la cuestión de si, o en qué medida, el pensamiento que se estudia satisface su pretensión de verdad. Ninguna de estas condiciones es tan fácil de cumplir, porque son solidarias y la falta de una acarrea la ausencia de la otra”¹. Efectivamente, como señaló Tomás Aquino, “el estudio de la filosofía no tiene por objeto saber lo que otro ha pensado, sino en qué consiste la verdad de las cosas”². Aunque el reto de filosofar es magno –y por lo tanto peligroso–, la empresa que aquí intento acometer no es un ‘juego al *solitario*’ y, por eso, como quien se sabe *convocado* me lanzo hacia delante con la esperanza de que acontezca el *pensar*:

¹ POLO, L., “Prólogo” a FALGUERAS, I., *La «res cogitans» en Espinosa*, Eunsa, Pamplona, 1976, p. 11.

² AQUINO, T., *In de coelo et mundo*, lib. 1, lect. 22, n. 8.

un *don* que no es propio, sino *dado*. El reto es muy claro y consiste en “hacer filosofía hoy”³.

Ante los que nos preceden cabe la actitud de completar sus proyectos inconclusos trayéndolos al presente. Sin embargo, frente a Leonardo Polo es difícil adoptar esta postura simplemente hermenéutica, porque el pensamiento de Polo no parece quedar atrás, sino que a medida que pasa el tiempo adquiere mayor profundidad y luz. Esto es lo propio de la filosofía perenne. Tanto su obra intelectual como su vida fue un continuo darse que desborda. Sin embargo, quienes nos preceden también nos invitan a la fidelidad prosiguiendo el pensamiento sin reservarnos nada, pues –como él mismo dijo– la fidelidad “triunfa sobre el transcurso del tiempo porque surge renovadamente del ser personal, que es entonces donación. Darse confiere a la energía del hombre su propio ganarse y su productividad más alta”⁴. Efectivamente, Polo constituye un don no sólo para la historia del pensamiento y para aquellos que le conocimos, sino para cada uno que descubre el beneficio personal de sus descubrimientos trascendentales. Aceptar tal donación es un regalo que compromete existencialmente e interpela a proseguir dándose también sin cansancio y excluyendo cualquier *intermitencia*. Ese es el objetivo de esta averiguación que el lector tiene en su mano: filosofar desde Polo y si cabe proseguir su propuesta metódica a partir de nuestra situación histórica de crisis antropológica.

Concretamente, la presente investigación busca esclarecer principalmente dos nociones polianas (de Leonardo Polo): *crisis* y *crecimiento* personal. A mi modo de ver, en estas dos nociones se concentra la propuesta poliana propuesta de ampliación trascendental. En paralelo, estas dos nociones son el núcleo del rendimiento de su filosofía, de su innovación y de su altura histórica. Por tanto, este trabajo es fruto de concentrar la atención en lo que él denominó ‘tercera dimensión del método del *abandono del límite mental*’, método intelectual por él descubierto y, más concretamente, en los trascendentales personales, en especial, en el superior de ellos: el *amar* personal. Por lo anterior, es importante advertir al lector que se encuentra ante una propuesta de ampliación de la investigación de Leonardo Polo lo cual exige un conocimiento básico de su pensamiento. En tal tesitura, si el lector no tiene dicho conocimiento sugiero como introducción a esta investigación la lectura del último capítulo de *Presente y futuro del hombre* titu-

3 POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993, p. 198.

4 POLO L. “El concepto de vida en Mons. Escrivá de Balaguer”, en AA. VV., *La personalidad del Beato Josemaría Escrivá de Balaguer*, Eunsa, Pamplona, 1994, p. 169.

lado “¿Por qué una antropología trascendental?”⁵ y el primer tomo de la *Antropología Trascendental*.

Si bien hoy es aún incipiente, en distinción con la filosofía moderna, Polo inaugura un momento histórico de síntesis que, sin dejar de comunicar con el contenido de la filosofía perenne, desenmascara lo provisional en las formulaciones filosóficas precedentes en la modernidad de su aparente carácter definitivo. Con Polo presenciamos un cambio epocal que, por lo mismo, no deja de ser crítico. A Leonardo Polo no es posible valorarlo exclusivamente desde la filosofía tradicional o exclusivamente desde la moderna. Quien descubre la altura histórica de su pensamiento es aquel que reconoce la legitimidad de la intención moderna de libertad sin contraposición con los hallazgos propios de la filosofía perenne. Una valoración así sólo es posible desde una actitud radicalmente inconforme y positiva ante la realidad que renuncia a decir la última palabra. Deseo ser enfático en lo anterior: Polo tiene una visión sumamente esperanzada y positiva de la modernidad por ser un proyecto serio de búsqueda de la libertad; sin embargo, la rectificación de las problemáticas modernas requiere ejercer una crítica profunda con el fin de prolongar el proyecto y alcanzar sus fines. Por eso, a mi modo de ver, tanto la crisis antropológica que se estudia en esta investigación como la frecuente incompreensión del pensamiento de Polo se deben al *oscurecimiento de la trascendentalidad del ser personal*, el cual, además de ser un fenómeno colectivo, siempre se da en primera persona. Nos encontramos ante una emergencia antropológica en dos sentidos: 1) un problema que exige solución inmediata pero que no se cuenta con los recursos necesarios y 2) una realidad que brota o sale de dentro como una novedad.

La deficiencia nuclear de la filosofía moderna se encuentra en la identidad entre el problema de la libertad y su solución. En Polo el problema no se identifica con la solución, sino que la solución emerge de dentro del problema. El problema moderno es la centralidad existencial del *sólo yo* como sujeto, mientras que la solución que Leonardo Polo propone es la ampliación de la existencia a la co-existencia como persona desde el carácter de *además*. Aquí se muestra tanto la deficiencia del método moderno como el rendimiento trascendental del método poliano: el primero es la pura im-prosecución, mientras que el segundo es en sí mismo una invitación a proseguirle. Por eso, si acontece que *hay* algo pensado, la explicitación que aquí se hace de las nociones de *crisis* y *crecimiento personal* no son más que una apelación personal a seguir pensando.

⁵ POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, 1993.

Abordar el problema que aquí se propone es sumamente complejo, pues ¿cómo es posible detectar la crisis del ser personal sin haber tenido noticia de la persona que se es? A este problema se ha enfrentado Polo desde sus primeras investigaciones a partir de su descubrimiento del *límite mental*: “Si ser es persistir; si el límite, oculto en la consistencia ideal, impide advertirlo con plenitud; si detectar el límite es solidario de su abandono y si para abandonar el límite hay que llevar el pensamiento hasta él, ¿por dónde empezar la exposición? ¿Qué procedimiento adoptar para impulsarla adelante?”⁶. Al igual que Polo, no nos queda más que dar espacio a un mínimo de anticipación del resultado de esta investigación, para evitar justamente lo que aquí se pretende abandonar: la desesperación, y con ella también la perplejidad.

Con dicho fin el punto de partida de la investigación será la desesperación misma en la que se encuentra Occidente, la cual por su tonalidad afectiva y vivencial es lo que he llamado una crisis antropológica, es decir una crisis del corazón humano, de su espíritu⁷. Se trata de una vivencia que, de modo colectivo, es exclusiva de la modernidad y, por ende, es una vivencia intensamente presente en nuestra situación histórica. Esta vivencia dramática de la existencia ha sido criterio valorativo para el idealismo, para el voluntarismo y también para el pensamiento crítico post-moderno. El salto trascendental de la desesperación a la esperanza que aquí se expone recurre a una ‘antropología dramática’ que se torna ‘donal’ o si se prefiere ‘teándrica’. Gracias a este modo de proceder, en la investigación se ha conseguido un rendimiento en algún sentido inesperado: una teoría de la modernidad a la luz de la antropología trascendental. Si bien Habermas y otros intelectuales post-modernos intentan llevar a cabo un cometido similar desde las patologías sociales, no terminan de dar con la clave, por carecer de una antropología bien fundamentada. En la modernidad hay un intento repetidamente fallido de conformar una antropología trascendental. Leonardo Polo lo consigue y, por eso, desde su propuesta es posible una comprensión sintética de la modernidad acertando en su clave íntima: la modernidad consiste en una crisis antropológica.

⁶ POLO, L., *El acceso al ser*, Eunsa, Pamplona, 2004, p. 12.

⁷ Desarrollo la noción y génesis de la crisis antropológica de Occidente en un trabajo previo ya publicado y la distingo de una crisis ética o filosófica siendo la antropológica de mayor profundidad, de la libertad humana y, en definitiva, una ruptura de la co-existencia con Dios de dimensiones colectivas. Cfr. VARGAS, A. I., *Genealogía del miedo. Un estudio antropológico de la modernidad desde Leonardo Polo*, Cuadernos de Pensamiento Español, n. 69, Universidad de Navarra, Pamplona, 2017, pp. 236.

Para centrar el propósito de la investigación, basta ahora decir que por crisis antropológica se entiende un cierto oscurecimiento que el ser personal lleva consigo al decaer de la libertad y que se ocluye en la medida en que la persona se detiene dando lugar al carácter de *sólo* que desespera. La crisis antropológica desvincula a la intimidad personal tanto del Origen como del destino. Dicho brevemente: la crisis antropológica es la desesperación existencial. Por su parte, la conciencia crítica es el conocimiento logrado por haber llegado a notar la *existencia sola*, o también, lo que llamo el carácter de *sólo*. Abandonar la crisis equivale a considerarla como *método* y, una vez abandonada, adquiere valor de *tema*; es decir, la crisis antropológica es estricta vía de acceso al ser personal, de modo que el método de abandono es el ser personal mismo como creciente. Por eso, abandonar la crisis significa intentar averiguar su valor trascendental, antropológicamente hablando. Por eso si no cabe una consideración metódica, la crisis no tendrá ningún interés antropológico.

En cambio, el tratamiento propuesto de la crisis antropológica reduce la distancia entre método y tema, mostrando la dualidad *crisis-crecimiento* personal. La reducción de esta diferencia expresa la convicción de que el ser personal humano es '*además que ademasea*': o sea, crecimiento personal. Este crecimiento es la *metalógica de la persona*, pues el conocimiento de la persona se asimila al ser personal. Que la persona humana es *además que ademasea*, y que la antropología trascendental es un método esperanzado, se mostrará a lo largo de este estudio, partiendo de la desesperación existencial.

A mi modo de ver, la innovación poliana se contiene en los siguientes puntos: a) una solución original a la crisis antropológica, la cual es el problema histórico más grande al que la humanidad se ha enfrentado; b) dicha solución es metódica y consiste en el abandono de la desesperación como límite al crecimiento personal; c) este método permite abordar temáticamente el ser de la persona humana de modo controlado, lo cual es inédito.

La presente investigación busca justificar esta interpretación respondiendo a las siguientes preguntas:

- 1) ¿Cuál es el estatuto de nuestra situación crítica?
- 2) ¿Qué motivó la crisis? ¿Cuál es el origen del oscurecimiento del ser personal?
- 3) ¿Cómo es que ha adquirido dimensiones colectivas? ¿Cómo se describe el proceso?
- 4) ¿Cómo se comprende la crisis desde la antropología trascendental? ¿Cómo se puede describir metafísicamente? ¿Por qué la crisis es antropológica?

5) ¿Es posible el abandono de dicha crisis? ¿En qué consiste el método de tal abandono?

6) ¿Qué rendimiento tiene el método del abandono? ¿Cuál es su despliegue? ¿Cómo se puede proseguir?

7) ¿Es posible crecer sin detenerse? ¿Qué es la esperanza en el orden del amor?

En la última pregunta se concentra toda la intención de esta investigación, y consiste fundamentalmente en la cuestión de si es posible vivir esperanzado y cómo se puede conseguir. El *establishment* intelectual postula que para crecer hay que detenerse. Esta investigación trata de rectificar este error y propone: ¡Conviene crecer sin detenerse! Las correspondientes respuestas a estas cuestiones radican en la accesibilidad, tanto al ser universo como al ser personal humano, a través del método poliano del *abandono del límite mental* y la constante renovación en el ser de la persona humana por parte del Ser Personal Originario como ser donal puro. Por eso, no es parte de este proyecto intelectual el estudio de la teoría del conocimiento que fundamenta dicho acceso, ni tampoco el sentido del ser del universo, ni la intimidad Originaria. Sí, en cambio, busca mostrar la importancia del ser personal humano para el estudio de estas cuestiones a través del problema de la crisis antropológica. Esta investigación es, por tanto, un ensayo del método de la antropología trascendental que, en el intento por solucionar el problema de nuestra situación histórica, busca proseguir dicho método.

De alguna forma esta investigación se inserta en un deseo que Polo tenía de realizar una exposición de las distintas crisis del pensamiento: “Sería muy interesante exponer ahora con suficiente extensión las distintas crisis occidentales. Pero a falta de una tesis historiográfica bien fundada, cabe decir que las principales de la historia europea son cuatro”⁸. Este trabajo no aborda las cuatro crisis mencionadas, sino sólo la crisis moderna –que Polo considera la más grave–, la que va desde la Baja Edad Media hasta nuestros días; tampoco pretende ser una investigación de corte historiográfico. A pesar de esto sí responde en buena medida al interés de Polo al respecto, pues aquí se presenta una síntesis de corte metafísico de la crisis moderna en la línea del oscurecimiento de la trascendentalidad del ser personal humano, y se ofrece una propuesta de abandono.

Al leer esta investigación se podría pensar que carece de una valoración crítica del pensamiento de Polo. Sin embargo, si se considera lo que afirma

⁸ POLO, L., “La sofística como filosofía de las épocas de crisis”, *Acta Philosophica: revista internazionale di filosofia*, vol. 18, n° 1, 2009, p. 114.

Leibniz de que “toda filosofía es verdadera en lo que afirma y falsa en lo que niega”⁹, puede decirse que esta investigación es crítica en la medida en que se ha hecho cargo de las verdades descubiertas por Polo y, en la medida de sus posibilidades, las ha ampliado para iluminar sus omisiones.

Sobre la metodología y la exposición conviene indicar lo siguiente:

a) Si bien esta investigación acude al método analítico en varias ocasiones –para la concentración de la atención en puntos relevantes y para evitar confusiones interpretativas– no es éste método la herramienta central de la investigación.

b) Es sabido que la práctica común en la investigación contemporánea es el análisis –si cabe– filosófico, que, con frecuencia, es más bien un trabajo hermenéutico-filológico. Como se expondrá más adelante, el uso excesivo de este método en filosofía, y más aún en los temas antropológicos, es reduccionista, insuficiente y clave central de la crisis antropológica en la que nos encontramos.

c) Desde este método analítico es imposible siquiera alcanzar las condiciones para la consideración filosófica de un pensador, y mucho menos abordar el tema que aquí se investiga, pues el hombre no es analizable, y mucho menos su intimidad.

d) Esta investigación se ocupa de penetrar en el *busilis* de nuestra situación histórica, pero también intenta una visión global del asunto descubriendo sus relaciones; por eso el análisis no satisface, sino que se aspira a la síntesis. En consecuencia, el método central de esta investigación es el *sistémico*, el cual permite una comprensión sintética o, si se prefiere, epagógica. La crisis de Occidente es una realidad sumamente compleja que no acepta una analítica válida, y dado que en el hombre lo pertinente son todos los factores, no cabe más que intentar una síntesis, pero a sabiendas que no cabe decir una última palabra, y que sí caben múltiples rectificaciones y ampliaciones, porque nunca habremos considerado la totalidad de los factores. El método sistémico siempre es ampliable.

e) Acudir a este método es propio de un vivir esperanzado que renuncia a decir basta y, por lo mismo, el propio método tiene carácter abierto, tanto a la *ocurrencia* como, sobre todo, a la *donación* de quien le trasciende. Por eso, al método analítico y al sistémico se añade en esta investigación el ac-

⁹ *Ibidem*, p. 114.

ceso esperanzado a la *transparencia* personal como método donal de conocimiento. La transparencia es una sabiduría personal que, lejos de cualquier reflexión, consiste básicamente en la apertura del conocer personal (aceptación y donación) a recibir un don personal: una luz intrínsecamente atravesada de luz. La consecuencia obvia del acceso a este método es *jugársela* al pensar.

f) Lo propio de la investigación moderna es el análisis; lo propio de la metafísica, la advertencia de los fundamentos necesarios; y lo propio de la antropología, la transparencia. Si, además del análisis –propio de una tesis doctoral–, se acepta el método sistémico y también la transparencia, la estructura del trabajo no debe ser indiferente, sino que debe reflejarlo¹⁰.

g) Por lo anterior, la exposición sigue una penetración progresiva en el núcleo de la crisis antropológica como problema y, asimismo, en la solución propuesta desde el pensamiento poliano, abordando las preguntas troncales de la investigación. Simultáneamente, se ha procurado examinar pequeñas problemáticas que han surgido al paso, con el fin de que sirvan sistémicamente lo mejor posible a la cuestión central.

h) En esa misma línea la exposición ha buscado proponer una solución a la crisis moderna en sus mismos términos sin reducirse a ellos; por esto, no responde propiamente a los planteamientos de la filosofía tradicional, sino a los que la misma modernidad presenta.

i) Más concretamente, la exposición se dirige al pensamiento crítico contemporáneo, situado conscientemente en la desesperación ante una complejidad inabarcable. Quien no se encuentre en la fase de la conciencia crítica, o bien no comprenderá el propósito de esta investigación, o bien su aportación. Por su parte, quien conozca la propuesta antropológica de Polo (no digo su metafísica o su teoría del conocimiento, sino su antropología), no tendrá problema en valorar esta investigación. Por la fuerte carga de pensamiento poliano que contiene, no dudo que para cualquiera será al menos una invitación a pararse a pensar.

j) Por lo anterior, la exposición del problema va *in crescendo*, procurando llevar al lector por un plano inclinado que le disponga a adquirir una conciencia crítica en condiciones de abandonar la desesperación y abrirse a la propuesta poliana. Se busca que el lector consiga comprender la profun-

¹⁰ Cfr. LEIBNIZ, G. W., *Principios de la Naturaleza y de la Gracia*, G. P., VI, 603, n. 10.

didad de una *crisis antropológica* distinguiéndola de otras nociones. Aquí se ofrece una exposición del pensamiento poliano en diálogo con muchos de los autores modernos y especialmente contemporáneos. En esta investigación se acude no sólo a las obras cumbre de Polo, sino que también hay un intento de solución por elevación del problema de la crisis antropológica. La solución es la persona y ésta es trascendental; de modo que lo que aquí se presenta es netamente una investigación sobre antropología trascendental. La investigación termina con un *Epílogo* que contiene una propuesta de ampliación filosófica de las tesis antropológicas centrales descubiertas por Polo.