

**UNIVERSIDAD DE NAVARRA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA DESDE  
LA ANTROPOLOGÍA TRASCENDENTAL DE  
LEONARDO POLO**

Cómo la sindéresis clásica resuelve un problema  
moderno

JOSU AHEDO RUIZ

Tesis doctoral dirigida por el  
Prof. Dr. D. Alfredo Rodríguez Sedano

PAMPLONA, 2009

Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

ISBN 978-84-8081-314-3



*A mis padres*



## INDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
I. PARTE: LA DISTINCIÓN ENTRE ALGUIEN Y ALGO SEGÚN LOS TRASCENDENTALES PERSONALES .....	15
CAPÍTULO I EL CONCEPTO DE PERSONA EN LA ANTROPOLOGÍA TRASCENDENTAL .....	17
1. La persona humana no es idéntica, sino dual.....	20
2. La distinción entre <i>algo</i> y <i>alguien</i> .....	23
3. La imposibilidad de establecer la igualdad entre dos personas.....	35
4. El <i>alguien</i> o el quién que la persona es.....	40
5. Las notas de la persona: los trascendentales personales. ....	45
CAPÍTULO II LOS TRASCENDENTALES PERSONALES .....	55
1. La persona es coexistencia.....	58
1.1. Insuficiencia del planteamiento antropológico de la Filosofía Antigua.....	62

1.2.	La consideración trascendental del sujeto de la Filosofía Moderna.....	68
1.3.	Diferencia entre <i>sí mismo</i> e <i>intimidad</i> . .....	71
1.4.	Dimensiones de la coexistencia. ....	76
2.	Libertad trascendental. ....	80
2.1.	¿Por qué la persona carece de réplica? .....	82
2.2.	Carácter trascendental de la libertad.....	86
2.3.	Consecuencias negativas del olvido del carácter trascendental de la libertad. ....	93
3.	El conocer personal. ....	96
3.1.	La réplica que busca el conocer personal. ....	98
3.2.	Dios es el tema que no alcanza el conocer personal. ....	102
3.3.	El conocer como trascendental personal.....	107
3.4.	Estatuto ontológico del conocer personal. ....	110
4.	La criatura donal y el amar personal. ....	114
4.1.	Carácter trascendental del amar personal. ....	116
4.2.	La previa aceptación personal. ....	121
4.3.	La dualidad aceptación-donación. ....	124
4.4.	El sentido último de la donación. ....	127
5.	La conversión de los trascendentales personales. ....	130

CAPÍTULO III EL HOMBRE COMO SER DUAL..... 137

1. La identidad personal no es alcanzable. .... 138
2. La dualidad como característica del ser humano. .... 141
3. La distinción entre dualidad y dualismo. .... 145
4. La coexistencia humana es dual. .... 149
  - 4.1. La noción de *además* no es *sustancia* ni *sujeto*. .... 151
  - 4.2. La dualidad implica que la persona es *además*. .... 155
  - 4.3. Sentido ascendente de la dualidad. .... 159
5. La dualidad radical humana no culmina. .... 163
6. Carácter trascendental de la diferenciación personal. .... 166

II. PARTE: LA SINDÉRESIS COMO FUNDAMENTO  
ANTROPOLÓGICO DE LA DUALIDAD TIPOLOGÍCA BÁSICA  
HUMANA: VARÓN-MUJER ..... 173

CAPÍTULO I LA ESENCIA, EL DISPONER INDISPONIBLE. 175

1. La esencia como *disponer*. .... 178
  - 1.1. Estatuto ontológico de la esencia humana. .... 180
  - 1.2. La imposibilidad de disponer de la esencia. .... 183
  - 1.3. Problemas antropológicos derivados al disponer de la  
esencia. .... 188
2. La esencia como la manifestación de la persona. .... 191
  - 2.1. Origen de la sociedad. .... 194



2.2.	La solución al <i>problema</i> moderno de la intersubjetividad. ....	197
2.3.	La libertad trascendental posibilita la manifestación personal. ....	202
2.4.	La disposición es según alternativas y oportunidades. ....	204
3.	La noción de tipo humano. ....	208
3.1.	Cada ser humano es un tipo. ....	211
3.2.	La coordinación de los tipos humanos. ....	216
4.	La relación entre el acto de ser y la esencia. ....	218
4.1.	Insuficiencia de la virtud como sentido último de la vida. ....	224
4.2.	La libre destinación de la esencia. ....	227
5.	Relación entre persona, esencia y naturaleza. ....	229
6.	La dualidad de la esencia: vida recibida y vida añadida. ...	234
7.	La naturaleza humana es del orden del <i>tener</i> . ....	237
7.1.	El hábito como la perfección de la naturaleza. ....	240
CAPÍTULO II LA CONEXIÓN ENTRE LA PERSONA Y LA NATURALEZA .....		245
1.	Caracterización del hábito de la <i>sindéresis</i> . ....	247
2.	Notas del hábito de la <i>sindéresis</i> . ....	252
3.	Funciones de la <i>sindéresis</i> . ....	262

3.1.	Conocimiento sindérico de las facultades sensibles.	264
3.2.	Primer principio práctico.	267
4.	La necesidad de la activación de la inteligencia y de la voluntad.	271
4.1.	El primer acto voluntario o el <i>simple querer</i> .	274
4.2.	La activación de la voluntad es mayor que la de la inteligencia.	278
5.	La inteligencia como potencia pasiva.	283
6.	La voluntad como pura potencia pasiva.	285
6.1.	La voluntad como relación trascendental.	287
6.2.	Consecuencias que se derivan de que la voluntad sea una relación trascendental.	292
7.	Dualidad <i>ver-yo</i> y <i>querer-yo</i> .	295
CAPÍTULO III LA DIFERENTE ACTIVACIÓN DE LA SINDÉRESIS EN EL VARÓN Y EN LA MUJER		301
1.	Incidencia del trascendental conocer en la inteligencia.	304
2.	Incidencia del amar personal en la voluntad.	309
3.	Repercusión de la sindéresis en la adquisición de hábitos.	314
4.	Consecuencias de la activación de la inteligencia.	320
5.	Consecuencias de la activación de la voluntad.	326
6.	La justificación de la mayor activación de las potencias en la mujer.	333

6.1. El <i>comportamiento femenino</i> se corresponde con una mayor activación de la sindéresis. ....	336
6.2. El <i>comportamiento masculino</i> confirma la menor activación de sus potencias. ....	355
CONCLUSIONES.....	367
BIBLIOGRAFÍA.....	379
I. BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA.....	379
II. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA .....	383

## INTRODUCCIÓN

La investigación que a continuación se presenta es un intento de arrojar luz sobre la diferenciación entre el varón y la mujer. Poner las adecuadas bases en esta cuestión es algo esencial porque de ello depende que después se pueda acertar en ámbitos tan relevantes como la educación. ¿Son iguales el varón y la mujer? La respuesta a este interrogante no es unánime. Es cierto que una amplia mayoría sostiene que no son iguales, pero tampoco son pocos los que consideran que las posibles diferencias que se pueden establecer son de índole cultural y no natural. Si se pudiera concluir que el varón y la mujer no son iguales, quizá esto sea suficiente para justificar que haya que tratar de modo desigual lo que es desigual.

Esta cuestión es de enorme actualidad porque la sociedad se juega mucho en ello. La principal razón que ha motivado esta investigación es tratar de mostrar que para el desarrollo personal -objetivo de la educación- es preciso responder correctamente a este interrogante. Actualmente el modelo educativo imperante es la coeducación que no establece una diferenciación de los dos sexos en el aula. Hasta ahora el sentir generalizado es que no se cree necesaria la separación en el ámbito escolar. Junto a ello se alzan nuevas voces –pocas y discretas- de educadores que afirman la conveniencia de diferenciar en el trato entre los dos sexos, alegando para ello varios motivos. La mayoría se fundamentan en estudios e investigaciones sobre el rendimiento esco-

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

lar que muestran que las escuelas que sí diferencian en el trato, obtienen, por regla general, mejores resultados.

Los que enarbolan la defensa de la educación diferenciada se apoyan, sobre todo, en argumentos de índole académica, pero falta una fundamentación antropológica de la cuestión. ¿Es realmente beneficiosa para la mujer y para el varón la diferenciación en el aula? ¿En qué términos? Con esta investigación se ha querido aportar esa fundamentación antropológica. El punto de partida es la afirmación de que no hay dos personas iguales porque cada persona es un quien diferente, irrepetible, único e irreductible. Cada persona merece un trato único en cuanto que persona diferente a las demás, sin que se le deje de tratar según su condición personal, puesto que en tal situación se la estaría discriminando. Por tanto, esta tesis abre otra posible investigación futura que justifique la necesidad de una educación personalizada. Entretanto, la afirmación de que no haya dos personas iguales hace imprescindible un análisis a fondo de la persona. Esto es lo que se lleva a cabo en la primera parte de la tesis.

El estudio de la persona, según la propuesta antropológica de Leonardo Polo, corrobora que el ser humano es dual y que la dualidad más radical es la conformada por el acto de ser personal y la esencia. Se apuntará que en el nivel esencial la primera dualidad que aparece es la dualidad tipológica básica, es decir, la dualidad varón-mujer. Esta dualidad implica una diferenciación entre el varón y la mujer que en esta investigación se va a fundamentar en el distinto modo con el que cuentan el varón y la mujer de activar las dos potencias espirituales de la inteligencia y de la voluntad, a cargo del hábito innato de la *sindéresis*. Asimismo, se ha reseñado que la mujer es *capaz* de una mayor activación, lo que significa que es *capaz* de una mayor adquisición de hábitos intelectuales y volitivos, si se lo propone.

Esta aportación es relevante porque la diferenciación trascendental, que indica que cada persona es única e irrepetible, se manifiesta a través de la esencia, en concreto, por medio de los actos de la inteligencia y de la voluntad. De modo que a la mayor activación de estas

## INTRODUCCIÓN

potencias le corresponde potencialmente *más* personalización, lo que hace más patente la diferenciación trascendental.

Como se tratará de explicar, la filosofía moderna no resuelve el problema de la relación entre la persona o acto de ser y la esencia, debido a que la noción de *persona*, que subyace a la antropología moderna, es un simetrización del fundamento, tal y como sostiene Polo porque, en el fondo, caen en la sustancialización de la persona. Con la antropología trascendental se resalta que cada quien es persona y que como tal le corresponde un crecimiento diferente al que le es propio a la esencia. La tesis poliana de la dualidad implica que el miembro superior, la persona, recaba para sí el perfeccionamiento del inferior, la esencia. Además, esto conlleva la dependencia de ésta respecto de aquella, de modo que sea necesario establecer un puente entre ambos. Según Polo, esta conexión es tarea del hábito de la *sindéresis* porque es, a quien atañe activar las potencias espirituales, que son parte de la esencia, para que puedan perfeccionarse, ellas como potencias y, en última instancia, la persona en cuanto que las potencias *son* de ella. Por todo ello, la importancia de este estudio también ha de verse en la actualidad de la tesis que Polo defiende, puesto que, además, se salva la libertad personal, ya que la mayor o menor activación de las potencias es tarea de cada persona.

Para el logro de este objetivo nos hemos basado en la propuesta antropológica de Leonardo Polo. Sin desmerecer las buenas y valiosas aportaciones de otros enfoques, nos ha parecido que lo que llama antropología trascendental es muy válido para el objeto que nos planteamos porque se fundamenta en la concepción dual de la persona humana, reseñando que la dualidad es la principal característica del ser humano.

Desde el punto de vista de la bibliografía nos hemos ceñido al autor principal, especialmente en los dos tomos de la antropología trascendental, en los que Polo expone su propuesta, y de modo menos relevante en aquellos autores secundarios que más han trabajado estos escritos. Sólo al final de este trabajo se acude a otra literatura referida

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

al diferente comportamiento entre ambos sexos, que viene a corroborar lo señalado en capítulos precedentes respecto a la dualidad tipológica básica entre el varón y la mujer.

Metodológicamente, la columna vertebral de este trabajo es la dualidad. La tesis se ha abordado desde la perspectiva que ofrece la dualidad en la antropología trascendental, enfocando todas las cuestiones bajo ese prisma. Damos, por supuesto, la posibilidad de acceder a un conocimiento más profundo de la antropología de Leonardo Polo, que aquí se ha esbozado muy brevemente, ajustándose a la explicación de los trascendentales personales, porque es necesaria dicha profundización para conocer qué entiende el profesor de la Universidad de Navarra por *persona*. Se ha acudido a esta propuesta porque nos ha proporcionado el método necesario para acercarnos a la dualidad tipológica básica, lo que nos ha permitido llegar a las conclusiones que luego se señalarán. Con él ha de quedar claro que, según la antropología trascendental, el concepto de *persona* es independiente de la dualidad tipológica, puesto que tanto el varón como la mujer son una persona de modo irrepetible, pero el modo en que cada quien se personaliza se lleva a cabo a través del hábito de la sindéresis.

En cuanto a las delimitaciones, la primera, apuntar la elección de este modelo antropológico sin desmerecer otros.

La segunda, en cuanto a la bibliografía, nos hemos ceñido, principalmente, al autor de quien se ha tomado la propuesta antropológica. No se ha pretendido establecer una discusión sobre la misma, sino llevar a cabo un desarrollo de esta teoría en un ámbito concreto que no ha sido desarrollado hasta ahora: la diferente activación por parte de la sindéresis de las potencias de la inteligencia y de la voluntad según la dualidad tipológica básica.

La tercera, en la primera parte nos hemos centrado en la persona, en su consideración trascendental como *coexistencia*. Para este empeño es necesaria una exposición de los trascendentales personales porque en el desarrollo metodológico de cualquier dualidad ha de pro-

## INTRODUCCIÓN

cederse por orden. Esto implica que parezca pertinente iniciar la investigación por el miembro superior, puesto que el inferior se explica por aquel. En este sentido nos hemos detenido en mayor medida en el estudio de los trascendentales personales y en la relación entre los dos miembros de la dualidad, recogidas en la primera parte de la tesis.

La cuarta, la dualidad que conforma el acto de ser personal con la esencia humana es un paso previo para comprender que la primera dualidad que aparece en la esencia humana es la tipológica básica conformada por el varón y la mujer.

La quinta, aunque nos hemos apoyado en el método propuesto por Polo del abandono del límite mental, no nos hemos detenido a explicarlo porque esta cuestión no es relevante para alcanzar las conclusiones que esta investigación pretende.

La sexta, en el último capítulo se recoge unas características del comportamiento femenino y masculino. Esta enumeración no pretende ser exhaustiva. Tampoco nos hemos detenido a explicar por qué se atribuyen esas características y no otras a cada sexo. Evidentemente, esta puede ser considerada como una clara delimitación. La justificación que cabe señalar al respecto es que se han recogido estas y no otras porque son las que la mayoría de personas aceptamos *comúnmente* como las características que definen tanto a la mujer como al varón. Además, dar razón con rigor científico de por qué esas y no otras sería objeto de otra investigación.

La última delimitación es que no se ha determinado en qué medida las características generales del comportamiento que se atribuye a cada sexo dependen de la diferente activación de la sindéresis y, en último término de la libertad personal, porque cada quién decide cuánto quiere actualizar la activación de la sindéresis. Tampoco se ha establecido en qué grado afectan las iniciales características naturales de cada persona, el tipo humano, en el comportamiento atribuido a cada sexo. No hay que olvidar que la sindéresis activa lo natural recibido, de modo que a una mejor dotación natural, le debe corresponder -en



## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

potencia- una mayor personalización. En este sentido, tampoco se ha prestado excesiva atención a la distinción entre lo natural y lo cultural porque se ha querido incidir en una de las causas de la mayor personalización que poseen las mujeres y las hace más capaces de adquirir hábitos de la inteligencia y de la voluntad que perfeccionen su naturaleza: nos referimos a la mayor activación de la sindéresis, siendo conscientes de que no es la única.

La tesis se ha estructurado en dos partes. En la primera parte se trata la cuestión antropológica, con un desarrollo de la propuesta poliana que subyace en su antropología trascendental. Principalmente, nos detendremos en la descripción de los trascendentales personales, así como en la consideración del *además*, que implica una caracterización del ser humano como dual. En la segunda parte de la tesis, se toma este desarrollo antropológico como base, con el fin de profundizar en el fundamento antropológico de la primera dualidad que aparece en el orden esencial: la dualidad tipológica básica entre el varón y la mujer.

El propósito del primer capítulo es la exposición del concepto de *persona* planteado por la antropología trascendental porque como el objetivo de este estudio consiste en clarificar cómo es la relación entre la persona y la esencia, es preciso comenzar señalando qué se entiende por *persona*. El análisis de este concepto respalda la distinción entre *alguien* y *algo*, la cual apunta a otra más radical en el ser humano: la conformada por el acto de ser personal y la esencia humana. En este sentido se afirmará el carácter trascendental del *alguien* o *persona*, que se ha de entender como coexistencia porque puede crecer de modo irrestricto a diferencia del *algo* que no crece. La distinción entre *alguien* y *algo* permite sostener que el *alguien* no es un objeto y, por tanto, dado que el *alguien* es la *persona*, es preciso diferenciar *quienes* somos de *lo que* somos, porque la persona es más que su obrar.

A su vez, esta distinción es importante porque indica que la persona se trasciende a sí misma y, de este modo, puede destinar aquello que es. Asimismo, se concluirá que no hay dos personas iguales por-

## INTRODUCCIÓN

que cada una es irrepetible e irreductible a cualquier otra, precisamente porque la distinción apuntada no hace posible la identificación entre *persona* y *yo*. Por último, se introducirán las cuatro notas que caracterizan a la *persona*, según la antropología trascendental; nos referimos a los cuatro trascendentales personales: la coexistencia, la libertad trascendental, el conocer personal y el amar personal. Este estudio sobre la persona sería insuficiente sin la exposición de los trascendentales personales que Polo desarrolla. Dicha explicación es necesaria para entender la incidencia de la persona en la esencia, tema que se expondrá en la segunda parte de la tesis.

El segundo capítulo trata acerca del estudio de estos trascendentales, comenzando por la *coexistencia*. Primeramente, se realizará un breve recorrido histórico para mostrar la insuficiencia de la antropología antigua, que considera a la *persona* como una sustancia. Tampoco la filosofía moderna, que trata de resolver esta insuficiencia, lo consigue, puesto que el *yo moderno*, es un sujeto trascendental, considerado en sentido general, que olvida el carácter irrepetible de la persona. Este planteamiento cae en una simetrización porque utiliza las mismas categorías filosóficas de la metafísica para referirse a la antropología. La insuficiencia de estos modelos antropológicos manifiesta que la *coexistencia* no es un *sí mismo*, sino que es *intimidad*, apertura que no culmina. Por eso, en este punto es imprescindible, señalar la diferencia entre *sí mismo* e *intimidad*. Brevemente se dará cuenta de las tres dimensiones de la coexistencia: la apertura a Dios, a los demás y al universo.

Relativo a la libertad trascendental. Se tratará de mostrar la relevancia de defender un sentido trascendental de la misma, para no quedarse en el categorial, característico de la voluntad. No advertir esta cuestión genera consecuencias negativas, algunas de las cuáles se sugerirán. Asimismo, se indicará que este sentido trascendental de la libertad conforma una dualidad con la coexistencia. Ésta permite describir a la *persona* como una *intimidad* que busca saber quién es porque no se identifica con lo que es. Ese buscar le corresponde al conocer personal: tercero de los trascendentales. En el fondo, se apuntará

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

que se trata de la búsqueda de la réplica personal, porque este es el modo de reconocerse a sí mismo, señalando que la búsqueda no culmina porque nunca nos podemos reconocer en lo que somos. La réplica personal no puede ser uno mismo porque argumentar así implicaría que se estaría postulando la identidad personal. Debe ser, por tanto, otra persona, pero no cualquiera, sino Dios. Se tratará de explicar que esto es así porque sólo Dios conoce en su totalidad quienes somos. Por otro lado, también se afirmará que esta búsqueda de réplica personal no puede ser definitiva porque entonces nunca sabríamos quiénes somos. Esto hace preciso que el conocer sea un trascendental personal.

El último de los trascendentales personales, el amar, es el más radical. La búsqueda de la réplica personal no implica la finalidad sólo de conocerla, sino de amarla porque el querer es propio de la voluntad, mientras que el amar lo es de la persona. Se advertirá que la estructura donal de la persona es dual porque consiste en aceptar y dar. En la búsqueda de aquel quien cada uno es, previamente es necesaria la aceptación personal como don, o sea, como criatura. Posteriormente, tras esa aceptación cabe la donación personal, no de la persona, que no es posible donarla, sino de los dones esenciales. Además, se indicará que no hay dar sin aceptar, puesto que si no hay aceptación del dar, no se puede dar porque no es concebible un dar huérfano de destinatario. En cuanto al sentido último de la donación se apuntará que, por encima de la donación de cosas, acto voluntario, está la donación personal que implica a toda la persona. Finalmente, se hará una breve referencia a la conversión de los trascendentales personales para mostrar que no se convierten según la unidad, como los metafísicos, sino según la dualidad. Esta matización es ineludible para dejar claro que esta convertibilidad implica que todos los trascendentales *son la persona*.

El tercer capítulo se centrará especialmente en el carácter dual del ser humano y su caracterización como *además*. Esta consideración implica que no se puede postular la identidad personal, porque el acto de ser ni se identifica ni se identificará con la esencia. Ello implica que la autorrealización de la persona es una consideración insuficiente para caracterizar el crecimiento personal. Por tanto, este modo de refe-

## INTRODUCCIÓN

rirse a la coexistencia humana como *además* implica que es dual y por ello la dualidad es la principal característica del ser humano hasta el punto que esta consideración, que subyace al planteamiento de la antropología trascendental, es imprescindible para comprender al ser humano. El análisis de esta característica del hombre conlleva que sea conveniente explicar la jerarquía que existe en todas las dualidades y la ascensión como el modo de perfeccionar a lo que es dual. También se indicará el doble sentido del *además*: el primero, el trascendental, porque la persona puede trascenderse y, el segundo, que la persona es *además* de su obrar. Por último, se expondrá que cabe una triple diferenciación entre las personas: la trascendental porque no hay dos personas iguales; la esencial, fruto de la perfección de la naturaleza recibida, y la natural, las características típicas recibidas. Se concluirá que la diferenciación trascendental es la prioritaria porque cada quien es persona irrepetible, previamente a su actuar.

La segunda parte comienza con un capítulo sobre la esencia humana, segundo miembro de la dualidad radical. Todo lo señalado en él es una pertinente aclaración para distinguir entre *persona*, *esencia* y *naturaleza*. Se iniciará con la caracterización de la esencia como el *disponer*, lo que significa que la persona no puede disponer de la esencia, sino *según* ella. Esto es oportuno porque se indicarán los problemas antropológicos que se ocasionan si la persona dispone de la esencia, principalmente, la identificación del sentido de la vida con la autorrealización. También nos detendremos en mostrar que no es posible la disposición de la esencia porque no es plausible la identificación entre acto de ser y esencia por la imposibilidad de equiparar *quiénes* somos con *lo que* somos. En este punto se indicará que la identidad sólo es real en la Identidad Originaria.

La descripción de la esencia como el *disponer indisponible* posibilita comprender que la esencia es la manifestación de la persona porque expresa el ser personal. Se indicará que en esta manifestación se cifra el origen de la sociedad, puesto que si *hay* persona, entonces *hay* sociedad. Por tanto, la sociedad no debe su origen a un pacto social, sino a que la persona es coexistente. Por otro lado, este tratamien-

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

to de la persona como manifestante es la solución al problema de la intersubjetividad, de modo que ésta no es una relación entre sujetos aislados, sino entre personas que se manifiestan. La persona se manifiesta porque es libre y lo lleva a cabo según alternativas y oportunidades. Se explicará brevemente qué se entiende por cada una de ellas. En cuanto a la noción de *tipo*, se distingue la dualidad tipológica básica varón-mujer, sin olvidar que cada persona es un tipo humano que no agota la especie y, justamente, por eso puede crecer *más* como persona.

La dualidad radical conformada por el acto de ser personal y la esencia humana implica que a cada uno de ellos le corresponde un crecimiento lo que significa que ambos son capaces de una mayor perfección. En este sentido, la virtud es el fin de la esencia humana, en cambio, el fin del acto de ser personal hace referencia al sentido último de la vida, en este caso la libre destinación de quiénes somos porque la perfección que cada quien realiza de la naturaleza humana se ha de destinar. La consideración del trascendental amar como la estructura donal implica que el perfeccionamiento personal no es tal si la persona no se acepta para darse o destinarse.

Por último, se expondrá la dualidad de la esencia humana, conformada por la vida recibida (la dotación natural heredada) y la vida añadida (los hábitos que añaden, que perfeccionan lo recibido, que es la naturaleza). Mientras que la persona hace referencia al ser, la esencia, lo hace al tener. En este sentido se indicará que la perfección que le corresponde a la esencia, el hábito, es el modo más excelso que cabe de *tener*. No parece oportuno un estudio exhaustivo del hábito como perfección de la potencia, puesto que no es necesario para el objetivo propuesto para esta investigación.

El quinto capítulo es una caracterización del hábito innato de la sindéresis, cuya importancia estriba en que de él depende la conexión entre la persona y la naturaleza. Se indicarán las cuatro características, que se considera que son las principales, de la sindéresis: su carácter innato, que es cognoscitivo, la caracterización como dual y que es la

## INTRODUCCIÓN

apertura hacia la naturaleza. Respecto a su cometido se indicará que conoce las facultades sensibles, que es el primer principio práctico, aunque dedicaremos más esfuerzo a la principal función: la activación de la inteligencia y de la voluntad, por ser la cuestión que es preciso explicar para poder llegar a las conclusiones que propone esta investigación.

Para explicar la necesidad que tienen estas dos potencias de ser activadas se mostrará la diferencia entre las potencias activas y las pasivas. También en este punto se expondrán las diferencias entre la inteligencia y la voluntad, de modo que se concluirá que la activación que ambas requieren es diferente. En esta dualidad se resaltará que la voluntad es el miembro inferior y por ello precisa de una mayor activación. Esta inferioridad de la voluntad respecto a la inteligencia en su estado nativo es debido a la inexistencia de una voluntad agente que, al igual que el intelecto agente, active la voluntad, una vez constituida como potencia. Esta ausencia de voluntad agente revela que la voluntad es una pura potencia pasiva, entendida como relación trascendental. Por eso se ha considerado pertinente señalar algunas consecuencias que subyacen de esta consideración. El estudio de la *sindéresis* se completa con el análisis de la dualidad *ver yo-querer yo*, siendo el primero el que activa la inteligencia y el segundo la voluntad. Además, también se señalarán algunas diferencias entre ambos.

El sexto capítulo, conclusión de toda la investigación, se expone la tesis con la que se quiere concluir este trabajo que la distinción tipológica básica, varón-mujer, tiene como fundamento antropológico: la diferente activación de la *sindéresis* porque en la mujer se observa una mayor capacidad de activación respecto del varón. Esto se concluye demostrando que las características que *comúnmente* se atribuyen al comportamiento femenino son manifestaciones del ser personal, que se explican por la mayor activación que la *sindéresis* lleva a cabo de las potencias, que la *capacitan* en mayor medida para adquirir hábitos intelectuales prácticos y virtudes morales. Mientras que en el caso del varón su comportamiento es *acorde* y responde a una inferior

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

activación que el varón hace de las potencias espirituales a través de la sindéresis.

Para llegar a esta conclusión se procederá de modo ordenado. En primer lugar, se expondrán las manifestaciones del acto de ser personal, que se manifiestan a través de la inteligencia y de la voluntad. Para ello ha de tenerse en cuenta la incidencia del conocer personal y del amar personal en ambas potencias porque según el principio de jerarquía en toda dualidad el perfeccionamiento del miembro superior redundará en el inferior. Asimismo, se indicarán las repercusiones de la redundancia de la dualidad conformada por el hábito de la sabiduría y el de los primeros principios en la sindéresis por conformar estos una dualidad superior al hábito de la sindéresis. Del mismo modo también se señalarán las consecuencias en el modo de actuar que se derivan de una mayor activación de la inteligencia y de la voluntad. Esta cuestión es sumamente importante porque es necesaria para vislumbrar de qué modo la conexión entre la persona y la naturaleza es mayor o menor según cómo sea la activación de la sindéresis, de modo que la mayor activación posibilita que pueda darse una mayor *personalización*.

En segundo lugar, se indicarán las características *comúnmente* aceptadas como las que se pueden atribuir al comportamiento femenino y al masculino. Por último, se comprobará que las características del comportamiento *generalizado* femenino se explican por la mayor activación de la sindéresis, mientras que en el varón su comportamiento se corresponde con una menor activación. Esta comprobación y explicación satisfactoria es lo que permite afirmar la principal tesis de esta investigación. En este punto se recordará que dado que la persona es el miembro superior de la dualidad conformada con la esencia, la mayor capacitación con la que cuenta la mujer para activar sus potencias no indica que sea *más* persona que el varón, sólo que *si quisiera* podría adquirir más hábitos intelectuales prácticos y más virtudes.

Antes de terminar paso al obligado apartado de agradecimientos. Comienzo expresando un sincero agradecimiento a todos los que me han ayudado con su apoyo. Destacaría especialmente al profesor Al-

## INTRODUCCIÓN

fredo Rodríguez, a quien conozco desde mi juventud, por el tiempo empleado y la paciencia que ha mostrado en la dirección y corrección de esta tesis. Al profesor Ángel Luís González, soy consciente de que sin su oportuna y amable insistencia, probablemente, no me hubiera decidido a realizar los estudios de doctorado. Al profesor Juan Fernando Sellés a quien debo agradecer sus oportunas indicaciones. A José Ignacio Murillo por sus inestimables sugerencias. También quiero hacer una mención concreta a la profesora María Calvo por sus consejos, que han ayudado a enriquecer este trabajo. Extiendo también mi agradecimiento a todos los profesores que tuve en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Navarra de quienes tanto aprendí.

No me olvido de mis amigos porque sus continuos ánimos han resultado imprescindibles para dar fin a este trabajo. En todo momento han comprendido que en ocasiones tuviera que optar por dedicarme al estudio de estas cuestiones con el dolor de verme privado de su insustituible compañía. También quienes pacientemente me han ayudado en las cuestiones técnicas merecen un recuerdo cariñoso. Por último, una mención especial a mi familia. A mis sobrinos Miren, Maialen, Alex, Xavier y el quinto que está por llegar. A mis queridos hermanos, Iñigo y Mikel, a sus esposas, Liz y Anne, y, por supuesto, a mis padres, Jesús y Paquita, a quienes les debo tanto. Reconozco su incansable enseñanza para que descubriera que el sentido de esta vida consiste en ser mejor hijo y gracias a su paternal cariño he podido, pacientemente, terminar este trabajo.





## **I PARTE**

### **I**

#### **LA DISTINCIÓN ENTRE ALGUIEN Y ALGO SEGÚN LOS TRASCENDENTALES PERSONALES**



## CAPÍTULO I

### EL CONCEPTO DE PERSONA EN LA ANTROPOLOGÍA TRASCENDENTAL

En este capítulo se expondrá la antropología trascendental que propone Leonardo Polo, centrándonos en el concepto de *persona* que sugiere. Esta propuesta es novedosa porque según ella la persona crece, ya que no es un *sí mismo*, no es *identidad*, sino *intimidad*, lo que implica que sea dual. La persona no se identifica con lo que es, es preciso distinguir el quien que la persona es y aquello que es. Esta distinción supone no confundir el acto de ser personal y la esencia humana, de modo que se admita la imposibilidad de que ambas se identifiquen. Con esta distinción lo que se subraya es que la *persona*, el *alguien* que cada quien es, es más que la suma de las características que es, por eso quienes somos no se identifica con lo que somos. Precisamente, esta imposibilidad de identificar *alguien* y *algo* posibilita el crecimiento personal, puesto que la persona es *además* de aquello que es y por ello puede perfeccionarse.

Esta distinción apuntada entre *alguien* y *algo* implica que sea conveniente tener presente que *algo* corresponde al ámbito manifestativo de la persona, es decir, hace referencia a aquello que se es –las diferentes características que conforman un individuo– mientras que *alguien*, designa a la persona, al *quién* que se manifiesta en esas ma-

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

nifestaciones<sup>1</sup>. Por tanto, como señala Yepes, es preciso percatarse que la persona no se agota en su manifestación, en aquello que es, en lo que expresa el ser personal, en el puro manifestarse<sup>2</sup>. El *alguien* –la persona– es más que aquello que es, aunque para describir a una persona enumeramos habitualmente las características principales que la distinguen –que conforma el *algo* que cada uno es–.

Sólo si se admite que la persona es más que esas características, que manifiestan lo que es, está en condiciones de cambiarlas. Si se aceptara una identificación entre *algo* y *alguien*, ¿Cómo explicar que *alguien* puede modificar aquello que es?<sup>3</sup> ¿De qué modo cabría hablar de un perfeccionamiento de la persona? ¿Cómo afectaría el perfeccionamiento de aquello que cada uno es a su ser personal? Además, la identificación implica no atender a la distinción entre la persona y su manifestación personal<sup>4</sup>. Por eso la distinción entre *algo* y *alguien*, que tiene su origen en la distinción radical entre el acto de ser personal y la esencia humana, es clave para una adecuada comprensión de la persona.

La confusión de la persona con la esencia acarrearía no alcanzar la consideración de la persona como coexistencia o *además*<sup>5</sup>, concepción que caracteriza la antropología trascendental<sup>6</sup> de Polo y que va a

---

<sup>1</sup> Cfr. Polo, L., *Sobre la existencia cristiana*, (ed.), Eunsa, Pamplona, 1996, 187.

<sup>2</sup> Cfr. Yepes, R., “Persona: intimidad, don y libertad nativa. Hacia una antropología de los trascendentales personales”, *Anuario Filosófico*, 1996, (29/2), 1077.

<sup>3</sup> Cfr. Polo, L., *La libertad trascendental*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 178, Pamplona, 2005, 117.

<sup>4</sup> Cfr. Polo, L., *Sobre la existencia cristiana*, 187.

<sup>5</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, (ed.), Eunsa, Pamplona, 2003, 191: “El carácter de *además* es puro sobrar”. La expresión *además* es utilizada por Polo para explicar que la persona es más que su manifestación, o sea, más que su operar y que, por tanto, el ser personal no comparece plenamente en su obrar. Sus manifestaciones nos dicen algo de él, pero no expresan el *alguien* que cada uno es porque no puede manifestarse totalmente.

<sup>6</sup> Según Polo hay un sentido de lo trascendental que no pertenece a la metafísica, sino a la antropología y de ahí su propuesta de una antropología trascendental. Cfr. Polo, L., *Presente y futuro del hombre*, (ed.), Rialp, Madrid, 1993, 156: “Así pues, con una antropología trascendental se consiguen dos cosas. Por un lado, una amplia-

servir de base de toda esta investigación porque va a permiternos mostrar que la *sindéresis* es el puente de unión entre ambas realidades. Esta noción de *coexistencia* es una característica exclusiva de las personas<sup>7</sup> de suma importancia porque implica que el hombre no debe limitarse, exclusivamente a ser *algo*, es decir, a alcanzar unos objetivos plasmados en un proyecto de vida, porque eso sería afirmar que el fin del ser humano es la autorrealización de ese proyecto, cuando, precisamente, lo que se va a sostener en esta investigación, siguiendo a Polo, es que lo propio del hombre es *crecer*<sup>8</sup> de modo irrestricto<sup>9</sup>, sin fin. Entre otras cosas “crecer como ser humano implica aumento de la capacidad de acción”<sup>10</sup>.

La aceptación de esta distinción entre *alguien* y *algo* significa que el sentido de la vida humana no sea la autorrealización, es decir, la identificación entre el *alguien* y el *algo*, porque crecer como persona no significa adscribirse a unas características dadas de antemano. Si vivir no es autorrealizarse, con ello se está afirmando que la identidad personal no es el fin del crecimiento personal, precisamente porque la identidad sólo se puede entender en sentido originario.

En el siguiente epígrafe se tratará la caracterización de la persona humana como dual, al mismo tiempo se pretende dejar claro que no es idéntica y que, por tanto, cualquier consideración de la misma que vaya en esta línea, es inadecuada, puesto que no expresa con exactitud que la persona es un *alguien* y no un *algo*.

---

ción del planteamiento trascendental, que es justificada. Por otro, combatir la filosofía moderna en su propio terreno, y no desde la metafísica”.

<sup>7</sup> Cfr. *Ibíd.*, 159.

<sup>8</sup> Cfr. Polo, L., *Ayudar a crecer. Cuestiones de Filosofía de la Educación*, (ed.), Eunsa, Pamplona, 2006, 41.

<sup>9</sup> Cfr. Polo, L y Llano, C., *Antropología de la acción directiva*, (ed.), Unión editorial, Madrid, 1997, 109.

<sup>10</sup> *Ibíd.*, 109.

## 1. La persona humana no es idéntica, sino dual.

En atención a la distinción radical entre acto de ser y esencia, la persona no es su esencia<sup>11</sup>. Esta distinción es prioritaria, ya que establece el estatuto ontológico de la criatura humana: la dualidad<sup>12</sup>, lo que indica que el acto de ser no se identifica con la esencia, puesto que esto sería postular la identidad de la persona humana. Ahora bien, esto no es posible porque, como señala Sellés, ninguna persona es *idéntica*<sup>13</sup>, sino dual. La identidad, como origen originario, sólo se puede predicar de Dios. El ser humano no puede aspirar en un futuro a esa Identidad Originaria. La pretensión humana de alcanzar la Identidad Originaria sería como decir que el hombre tiene que llegar a ser Dios, lo cual es incompatible porque, como se ha dicho, la Identidad o es Originaria<sup>14</sup> o no es verdadera Identidad<sup>15</sup>. Por eso es válida la conclusión a la que llega Falgueras: “el hombre no es un ser idéntico consigo mismo, ni está llamado a serlo. Solo Dios es idéntico”<sup>16</sup>. Si el hombre no es un ser idéntico es porque es un ser dual y, por tanto, lo que es dual no puede ser idéntico.

Sobre el sentido de la Identidad Originaria, que se predica exclusivamente de Dios, Esquer aclara que “origen no significa origen-de, pues esta noción también supone a Dios y a la criatura. Que Dios es Origen significa directamente y nada más que Origen: ser originario; aquel sentido del ser que nada necesita para ser, puesto que es

---

<sup>11</sup> Cfr. Polo, L., *La esencia humana*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 188, Pamplona, 2006, 10.

<sup>12</sup> Polo, L., *El hombre en la historia*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 207, Pamplona, 2008, 91.

<sup>13</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, (ed.), Rialp, Instituto de Ciencias para la familia, 2006, 406.

<sup>14</sup> Sólo el Origen es Identidad. Cfr. Polo, L., *El acceso al ser*, (ed.), Eunsa, 2ª ed., Pamplona, 2004, 258.

<sup>15</sup> Cfr. Polo, L., *La libertad trascendental*, 41.

<sup>16</sup> Falgueras, I., “Persona, sexualidad y familia”, *Metafísica de la familia*, (ed.), Eunsa, Pamplona, 1995, 151.

originariamente”<sup>17</sup>. Según él “Origen significa *fons*. Nótese la diferencia con las nociones de ‘máximo pensable’ o ‘infinito’. Es la exclusión *a radice* de la suposición y de la idea de identidad como constitución terminal”<sup>18</sup>. Entendida de este modo la Identidad permite aclarar que el ser humano no es la Identidad, lo cual implica que su acto de ser no es su esencia. Esta distinción entre la Identidad Originaria y el ser humano le permite a Polo concluir que esa distinción radica en el carácter de criatura del hombre por lo que “las criaturas se asemejan por depender de Dios, y se distinguen por la intensidad de la dependencia”<sup>19</sup>. Además, según él, sólo si se admite este sentido creacionista de la persona humana es posible llegar a la consideración del acto de ser personal como distinto del sentido del ser que estudia la metafísica<sup>20</sup>.

Todavía se puede decir algo más de la consideración de la dualidad entre esencia y acto de ser. Polo sostiene que la persona humana no dispone de su esencia<sup>21</sup>, sino de acuerdo con ella. Por tanto, la esencia no es el cauce de manifestación de la existencia personal<sup>22</sup>. Es preciso aclarar que la esencia no puede ser el cauce de la existencia personal porque si así lo fuera, sería como tratar de explicar la existencia personal en términos de identidad con la esencia, lo cual no es posible si se quiere estar de acuerdo con la condición de criatura<sup>23</sup>. Este modo de considerar a la persona como diferente de su esencia remarca que Polo no entienda la identidad como Hegel, es decir, como

---

<sup>17</sup> Cfr. Esquer, H., *El límite del pensamiento. La propuesta metódica de Leonardo Polo*, (ed.) Eunsa, Pamplona, 2000, 192.

<sup>18</sup> *Ibíd.*, 170. Un desarrollo de esta cuestión puede verse en García-Valdecasas, M., *Límite e Identidad. La culminación de la filosofía en Hegel y Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie de Filosofía española, nº 6, Pamplona, 1998.

<sup>19</sup> Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 137.

<sup>20</sup> Cfr. Polo, L., *La esencia humana*, 23.

<sup>21</sup> Cfr. *Ibíd.*, 14.

<sup>22</sup> Cfr. Polo, L., *Presente y futuro del hombre*, 190. Esta cuestión se ampliará en el capítulo tercero de esta primera parte al tratar la esencia como el *disponer*.

<sup>23</sup> Cfr. Soto, M. J., “La criatura como distinción”, *Studia Poliana*, 2002, nº 3, 148.



## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

autoconciencia<sup>24</sup>, sino que, como se ha apuntado, la Identidad –según Polo- o lo es en sentido originario o no es Identidad<sup>25</sup>.

Consistentemente con la postura de Polo, al no entender la identidad como autoconciencia, no cabe hablar de identidad personal<sup>26</sup> en la criatura, ya que ésta hace referencia a una necesaria identificación de la persona consigo mismo y como consecuencia se ha de entender como un *sí mismo*. Así concebida la identidad se interpreta como fundamento<sup>27</sup>. Si en el pensamiento clásico el papel de principio o fundamento se otorgaba a la naturaleza, la creciente conciencia de la autonomía y subjetividad, en el pensamiento moderno, hace que sea el espíritu humano quien tome ese protagonismo. De este modo, el hombre es pensado en términos de fundamento. Polo sostiene que esta versión moderna cae en una interpretación simétrica porque el trascendental primero se entiende como fundamento, no externo, sino vertido en la subjetividad<sup>28</sup>.

El error radica en trasladar las categorías centrales de la metafísica antigua a la especulación antropológica. Y así, “en Espinosa la noción central es la *causa sui*, fundamento. La clave del pensamiento de Leibniz es el *principio de razón suficiente* confundido con el de identidad. El sujeto trascendental kantiano cumple la noción de fundamento real en la *Crítica de la razón práctica*, y la condición última de posibilidad en la *Crítica de la razón pura*. El sistema de Hegel se estructura fundiendo la identidad con la causalidad”<sup>29</sup>.

---

<sup>24</sup> Cfr. Esquer, H., *El límite del pensamiento. La propuesta metódica de Leonardo Polo*, 51.

<sup>25</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 206.

<sup>26</sup> Cfr. *Ibid.*, 183.

<sup>27</sup> Esa interpretación tiene lugar cuando se entiende “la identidad como nexo del sujeto con el objeto lo que comporta, por un lado, que el objeto es construido y, por otro, que el sujeto se reconoce en él, esto es, que se recobra en el modo de volver a tener lugar como objeto. Esta versión de la identidad sólo se explica si la pretensión de sí mismo se eleva a postulado absoluto”, Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 14.

<sup>28</sup> Cfr. Polo, L., *La libertad trascendental*, 15.

<sup>29</sup> Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 91, nota 90.

Esta cuestión de la identidad se ha traído a colación para hacer notar el reduccionismo que conlleva la identificación entre ser *alguien* y ser *algo*, en la medida en que dicha identificación considera a la persona como un *sí mismo*. Sostener la no identidad equivale a entender que la identidad en la persona no es fundamento. Obviamente, esta diferente consideración de la identidad implica también un modo distinto de entender a la persona.

Es preciso, por consiguiente, detenernos en la distinción entre *algo* y *alguien* para abundar en la idea de que la persona es dual. En el siguiente epígrafe abordaremos esta cuestión que nos acercará a la consideración de qué es la persona.

## 2. La distinción entre *algo* y *alguien*.

Esta distinción ya advertida es sumamente necesaria para entender qué es la persona. Reducir el *alguien* -el *quién* que cada uno es- al *algo* -las notas significativas de ese *quién*, lo que el *quién* es- conlleva cercenar desde el inicio la posibilidad de sostener una ampliación trascendental del ser, al identificar el ser personal con su manifestación. La cuestión que subyace en esa identificación es la incompreensión de que la persona implica un crecimiento irrestricto<sup>30</sup>. Abordaremos más en profundidad esta cuestión cuando se trate la noción de carencia de réplica<sup>31</sup> y la necesidad de buscar esa réplica, así como de la búsqueda de la aceptación personal que nos conduce a la Identidad Originaria.

---

<sup>30</sup> Para profundizar en esta cuestión: Cfr. Riaza, C., “Crecimiento irrestricto y libertad en el pensamiento de Leonardo Polo”, *Anuario Filosófico*, (29/2), 1996, 985-991.

<sup>31</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 172. La carencia de réplica significa la carencia de culminación, es decir, que la coexistencia está siempre por alcanzar: la persona es *además*. No es, sino que será, puesto que nunca

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

Sostener ese crecimiento irrestricto de la persona conlleva que el acto de ser en el hombre es la persona<sup>32</sup>. Desde la distinción entre *alguien* y *algo* es posible establecer una antropología trascendental<sup>33</sup>, tal y como Polo afirma, como ampliación de la antropología clásica<sup>34</sup>, a la que considera consistente pero insuficiente por tratar a la persona como un *sí mismo*<sup>35</sup>. Una visión igualitaria que entiende la identidad personal como identificación del acto de ser personal y de la esencia humana está olvidando que el ser personal se caracteriza por ser *alguien*. Además, desde esta perspectiva, la persona perdería su consideración trascendental.

No tener en cuenta este sentido trascendental de la persona empobrece su propia comprensión. Por eso, lo primero que se ha de advertir de la distinción entre *alguien* y *algo* es el carácter trascendental de la persona. Dicho carácter manifiesta que la persona ha sido creada. De ahí que incidiéramos, anteriormente, en la condición de criatura que se desprende del respeto a la distinción entre acto de ser y esencia en el ser humano.

Ese olvido del sentido trascendental del ser personal comienza con la identificación entre *alguien* y *algo* porque se considera a la persona como un *sí mismo*. Por lo tanto, si se entiende de modo correcto la distinción entre *algo* y *alguien* se comprenderá que la pretensión de extender la igual consideración de los dos sexos como personas, es decir, como coexistencia, no es posible. Por el contrario, extenderla al ámbito de la manifestación –del *algo*– implicaría olvidar que las manifestaciones de la persona son diferentes en función de que cada perso-

---

es lo que es, sino que siempre es *además* de lo que es, porque puede seguir creciendo.

<sup>32</sup> La *Antropología Trascendental I* de Polo está dedicada a esta cuestión.

<sup>33</sup> Para profundizar en esta cuestión: Cfr. Piá, S., “Hacia una antropología distinta de la metafísica”, *Themata*, Sevilla, 28, (2002), 265-75.

<sup>34</sup> La ampliación clásica consiste en considerar a la libertad como trascendental del mismo modo que el ser. Cfr. Polo, L., “Libertas trascendentalis”, *Anuario Filosófico*, 1993, (26/3), Pamplona, 710, nota 9.

<sup>35</sup> Cfr. Polo, L., *La persona humana y su crecimiento*, (ed.), Eunsa, 2ª ed, Pamplona, 1999, 35.

na es diferente. Por eso tampoco en cuanto a sus manifestaciones puede establecerse una igualdad en términos absolutos entre las personas.

Tener como cierta esta distinción –entre *algo* y *alguien*- conlleva un modo de entender la persona, diferente al que hasta el momento se ha acuñado. Es una consideración trascendental de la persona, que abre la puerta a una antropología del mismo cuño: trascendental. Las diferencias entre esta propuesta antropológica y la existente consisten en que el acto de ser admite más de un sentido, puesto que el ser del universo no es el mismo que el ser de la persona. El ser que estudia la metafísica –ser del universo- es diferente al que estudia la antropología –ser personal- y por eso se denomina a esta nueva metodología como trascendental<sup>36</sup>. Esta conclusión es la primera que se advierte de la distinción entre *alguien* y *algo*.

Prosiguiendo en el análisis de esta distinción pueden ser de interés los diferentes modos en los que puede ser tratada la distinción entre *alguien* y *algo* que ofrece Spaemann<sup>37</sup>:

1. Atendiendo al concepto de persona. "Persona" no designa nada específico. Nadie responde a la pregunta ¿qué es esto? diciendo persona. "Persona" no designa un *algo*, sino un *alguien*.
2. *Quiénes somos* no se identifica con *lo que somos*<sup>38</sup>, puesto que las cualidades específicas propias de la naturaleza humana no se identifican con la *persona* que cada hombre es. El *alguien* designa una realidad superior al *algo*, ya que no se puede reducir aquél a éste.

---

<sup>36</sup> Para profundizar en esta cuestión Cfr. García, J. A., "Un nuevo planteamiento del saber: la metafísica", *Anuario Filosófico*, Pamplona, 25-1, (1992), 125-143.

<sup>37</sup> Cfr. Spaemann, R., *Personas. Acerca de la distinción entre algo y alguien*, (ed.), Eunsa, Pamplona, 2000, 32.

<sup>38</sup> Esta expresión "*Quiénes somos* no se identifica con *lo que somos*" tiene el mismo significado que esta: "Nadie es pura y simplemente lo que es". Cfr. Spaemann, *Personas. Acerca de la distinción entre algo y alguien*, 19.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

3. *Agere sequitur esse*<sup>39</sup>. El ser del hombre es más que su obrar, porque su ser no se agota en el obrar. Lo que se quiere señalar es que el *algo* es un *algo* porque previamente es y en el caso de la persona su ser es previo a ser *algo* porque no se reduce a ser *algo*, sino que es más: es un *alguien*.

Respecto al primer modo señalado, el concepto de *persona* no designa nada específico porque “*persona*” no es un objeto, no es algo puesto ahí delante (*ob-iectum*)<sup>40</sup>. La consideración de la *persona* como un objeto es un reduccionismo del cientificismo u objetivismo que reduce el saber a la ciencia empírica, en la medida en que sostiene que sólo lo objetivo es real<sup>41</sup>. Asimismo afirma que el ser del hombre no se conmensura con *objeto* porque es coexistencia, *además*<sup>42</sup>. Reducir la persona a objeto es cosificarla, tal y como sostiene Falgueras, “lo primero y más obvio que debe decirse de la persona es que no se trata de objeto o *cosa* alguna. De ello no se deriva la descalificación moral de toda práctica objetivante o cosificante sobre la persona, sino también la imposibilidad real de entenderla como objeto o cosa”<sup>43</sup>.

Es el mismo Polo quien indica la clave para no confundir a la persona con un *objeto* o con una *cosa*. Según él *cosa* equivale a *en sí*<sup>44</sup> y considerar a la persona como un *en sí* es tratarla como un *algo*, pero ya se ha reseñado que la persona es un *alguien*, pero no es un *algo*. Precisamente por la imposibilidad de tratar a la persona como un *algo* no es factible que comparezca ante la operación cognoscitiva como un *objeto*, porque el *objeto* es un *en sí* que, por lo dicho, no es un modo

---

<sup>39</sup> Cfr. *Ibíd.*, 32.

<sup>40</sup> Cfr. García, J. A., *Principio sin continuación*, Universidad de Málaga, 1998, 128.

<sup>41</sup> Cfr. Polo, L., *Curso de Teoría del conocimiento*, I, (ed.), Eunsa, 2ª ed., Pamplona, 1987, lección 4ª. En esta lección Polo sostiene que el objeto no es real, sino intencional.

<sup>42</sup> Cfr. Polo, L., *Presente y futuro del hombre*, 199.

<sup>43</sup> Falgueras, I., *Hombre y destino*, 48.

<sup>44</sup> Cfr. Polo, L., *El conocimiento racional de la realidad*, Cuadernos de Anuario filosófico, nº 169, Pamplona, 2004, 47.

adecuado de caracterizar a la persona. Por tanto, es preciso concluir que el conocimiento de la persona no es exclusivamente racional, sino que conocerla requiere otro tipo de conocimiento porque *persona* no es una realidad objetivable.

La identificación entre *alguien* y *algo*, tratando a la persona como un *en sí*, adolece de lo que Falgueras señala: “no sólo el yo de los demás, mi propio yo, en la medida que lo hago objeto de mi pensamiento, no es el yo que está pensado, sino un yo pensado que, en cuanto que pensado, no piensa”<sup>45</sup>. El yo pensado es un *algo*, un *objeto*, pero el yo real, la persona, es un *alguien*, que no se puede reducir al *yo pensado* porque hay una diferencia neta entre el *alguien* que piensa y el *yo pensado* –objetivado según la operación cognoscitiva– que éste no piensa. En esta línea, Sellés sostiene que “si el yo pensante y el yo pensado se identificaran, cada quien se autoconocería completamente, es decir, podría dar razón completa de sí, asunto que no acaece, puesto que no está en manos del hombre”<sup>46</sup>. Esta distinción es relevante para comprender la distinción entre persona y yo<sup>47</sup>.

En el carácter de *además* el *yo pensante* es más que el *yo pensado*, no sólo porque el *yo pensado* no piensa, mientras que el *yo pensante* sí, sino que será necesario sostener que ese *yo pensante* no es un *en sí*, es decir, no es un simple sujeto pensante, sino que es más que pensar<sup>48</sup>. Por eso Polo dirá que la persona es *además*<sup>49</sup>, es más que el yo<sup>50</sup>. Por tanto, la persona no es el yo porque éste es la cuarta dimen-

<sup>45</sup> Falgueras, I., *Hombre y destino*, 53.

<sup>46</sup> Sellés, J. F., “El yo”, Estudio introductorio, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 170, Pamplona, 2004, 14.

<sup>47</sup> Para profundizar en esta cuestión puede consultarse: Cfr. Polo, L., “El yo”, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 170, Pamplona, 2004.

<sup>48</sup> Del carácter de *además* trata Polo en *Presente y futuro del hombre*, sobre todo en 197-203. En la *Antropología trascendental. La persona humana*, dedica un apartado (apartado IV de la 2ª parte, 190-200), para indicar este carácter de *además* como método y tema: “es un método que es un tema y un tema que es un método” (Ibíd., 197).

<sup>49</sup> Cfr. Polo, L., *Presente y futuro del hombre*, 183.

<sup>50</sup> Cfr. Polo, L., *La persona humana y su crecimiento*, 27.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

sión del abandono mental, el ápice de la esencia humana, que depende de la persona<sup>51</sup>. Esta distinción entre la persona y el yo es clave porque sólo si se admite puede defenderse el carácter trascendental de la libertad, ya que la persona es libre pero el yo no lo es. El yo es un modo de ser –un *algo*–, pero no señala el *alguien* porque el yo es la puerta de la intimidad de la persona, pero no su intimidad<sup>52</sup>.

Que el *yo pensado* no piensa permite sostener, por un lado, que la persona no es un *objeto* porque éste se conmesura con la operación, pero la persona no se conoce con la operación cognoscitiva<sup>53</sup>, precisamente por ello se puede sostener que la persona es trascendental<sup>54</sup>. Trascendental se ha de entender como un trascender no en la línea del objeto, que lleva a lo metafísico o extramental, sino de la operación<sup>55</sup>. Por otro lado, precisamente porque la persona no es un *objeto* no se puede conocer de manera objetiva. Por eso la persona es una realidad trascendental, inalcanzable con el conocimiento objetivo, que conoce objetos. Por tanto, la operación cognoscitiva no es el conocimiento más alto, porque hay un conocimiento que consiste en trascender la operación. Este conocimiento es necesario para conocer la persona. Con el conocimiento operativo se llega a lo extramental, pero no se *alcanza*<sup>56</sup> la persona porque no es real como el objeto, no es –según Polo– una *quidditas sensibilis*<sup>57</sup>.

La persona no se conoce porque conocer sólo se conocen objetos, el conocimiento objetivo es el abstractivo, pero con este tipo de conocimiento no se pueden conocer las realidades que no son objetivables, es preciso otro tipo de conocimiento. Por eso para hablar sobre

---

<sup>51</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 178.

<sup>52</sup> Cfr. Polo, L., *Persona humana y su crecimiento*, 155.

<sup>53</sup> Cfr. Polo, L., *El yo*, 36.

<sup>54</sup> Cfr. Polo, L., *Presente y futuro del hombre*, 199. La persona no se conmesura como el objeto con la operación porque es *además*.

<sup>55</sup> Cfr. *Ibíd.*, 152.

<sup>56</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 234.

<sup>57</sup> Cfr. Polo, L., *Presente y futuro del hombre*, 152.

el modo de conocer la persona, Polo usa el verbo *alcanzar*<sup>58</sup>. Esto es importante porque con ese verbo destaca que para conocer la persona hay que superar el límite impuesto por el conocimiento objetivo, que precisa de la presencia del objeto, de modo que sea coherente sostener que hay pensar porque hay pensado -entendido como objeto- por eso sólo superando ese límite de la presencia mental podrá *alcanzarse* la persona, que no es un objeto, sino una realidad trascendental. Según Polo para alcanzar la intimidad personal es preciso abandonar el límite mental porque ésta es más radical que la inmanencia cognoscitiva<sup>59</sup>.

En consonancia con lo apuntado por Polo en cuanto al conocimiento de la persona, Yepes sostiene que no se puede objetivar el *alguien*<sup>60</sup> –entendido como sujeto- como un *algo* –el objeto- porque es un error identificar el sujeto, en cuanto que pensado como objeto, con el sujeto pensante, puesto que aquél no piensa y éste sí. En el fondo, se trata de negar que la persona pueda ser considerada como objeto pensado, ya que equivale a *además*. En el tercer capítulo, al abordar la coexistencia como *además*, se observará que el binomio sujeto-objeto, característico de la filosofía moderna, pierde su sentido con la aparición del carácter de *además*<sup>61</sup>, porque el sujeto es además del objeto, además de lo pensado.

En este punto hay que añadir que “la relación sujeto-objeto es una manera desviada y derivada de referirse a la intimidad, porque ningún objeto es persona”<sup>62</sup>. En esa relación el sujeto carece de intimidad, puesto que el sujeto lo es en relación al objeto, pero eso impide tratarlo como si fuera la persona, como si fuera una intimidad abier-

---

<sup>58</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 208.

<sup>59</sup> Cfr. *Ibíd.*, 201.

<sup>60</sup> Cfr. Yepes, R., “Persona: intimidad, don y libertad nativa. Hacia una antropología de los trascendentales personales”, 1077. Indica que la persona no comparece en el escenario de la objetividad abstracta de la razón.

<sup>61</sup> Cfr. Polo, L., *El ser. La existencia extramental*, (ed.), Eunsa, 2ª ed, Pamplona, 1997, 307.

<sup>62</sup> Polo, L., *Introducción a la filosofía*, (ed.), Eunsa, 2ª ed., Pamplona, 228.



## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

ta<sup>63</sup>. Y no cabe considerarlo como fundamento porque “el fundamento funda, pero lo fundado es inferior a él: la causa es superior al efecto: el fundamento es superior a lo fundado. En cambio, la persona es respectiva a lo inferior a ella, porque su intimidad queda inédita en tanto que se abre a lo inferior”<sup>64</sup>, sólo de este modo se puede defender que la persona *es* libertad.

Si el *alguien* se objetualiza como objeto, deja de ser *alguien* y se convierte en objetivo, o sea, en un *algo*. Esta imposibilidad metafísica resalta que todo lo que significa *alguien* es más que *algo* y, por tanto, se ha de concluir que *alguien* denomina una realidad superior a la referencia objetiva que señala el *algo*. En conclusión, partiendo de lo apuntado por Polo, no se puede objetivar el *alguien* si se quiere dar explicación última de éste, porque considerarlo como un *objeto* es un reduccionismo. De esto se dieron cuenta los modernos. Por tanto, debe quedar claro que la persona no se puede conocer de manera objetiva porque el *quién* que una persona es no comparece como objeto de la operación cognoscitiva, porque “lo conocido por las *operaciones* de la inteligencia es un ‘que’, un ‘objeto’, no el ‘quien’ que se es”<sup>65</sup>.

En resumen, el *quien*, el ser personal, no puede ser pensado como un *objeto*, porque la persona no comparece plenamente en el objeto pensado y, por consiguiente, puede concluirse que si no comparece es porque es más que él. Queda pendiente la cuestión acerca del conocimiento de la persona. Ésta se conoce mediante el *hábito de la sabiduría*<sup>66</sup>, que es innato, y se distingue de la persona<sup>67</sup>. Profundizar en el estudio del conocimiento de la persona excede el propósito de esta tesis, ya que sería lo propio del hábito de la sabiduría; en cambio, lo

---

<sup>63</sup> “Definiré la intimidad como el modo de ser que no necesita asimilar elementos exteriores ni poseerlos para mantenerse”, Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 156.

<sup>64</sup> Polo, L., *Introducción a la filosofía*, 229.

<sup>65</sup> Polo, L., *El yo*, 36.

<sup>66</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 174.

<sup>67</sup> Cfr. Polo, L., *El yo*, 37.

importante es reseñar qué se entiende por *persona* para entender el alcance del hábito de la *sindéresis*.

En segundo lugar, el *alguien* se distingue del *algo* porque *quiénes somos* no se identifica con *lo que* somos, ya que el *qué*, las características específicas de la persona, no son el *quién*. Polo aclara que *persona* no puede ser tomado como un término común: “Si se toma ‘persona’ como un término común, entonces todos somos ‘eso’ que se llama persona: yo soy persona, tú eres persona, él es persona; pero si la persona se predica, se pierde de vista el ‘quién’, es decir, la irreducibilidad a lo común (a lo general o a lo universal). La persona como ‘cada quién’ se distingue de los demás por irreductible”<sup>68</sup>.

Entonces, ¿qué realidad nombra el *quién* que no se puede objetivar en el *qué*? El *quién* sólo puede ser *recogido* por un nombre propio inconfundible. Tomás de Aquino dice que ese nombre propio es “aquello por lo cual esa persona se distingue de todas las demás”<sup>69</sup>. A este propósito Spaeman señala que “persona” no es un concepto de clase, sino un “nombre propio general” porque no son meramente “casos de...”<sup>70</sup>. Polo concluye que esta realidad no está en condiciones de ser otorgada por el lenguaje humano, pues “persona es un nombre común, pero como nombre común no significa lo que significa ser. Por persona hay que entender aquí *cada quién*”<sup>71</sup>. En el fondo, la distinción hasta ahora mantenida implica que el *alguien* nombra una persona y por tanto no es un nombre genérico.

También, en esta línea, Sellés sostiene que no es posible identificar *quiénes* somos con *lo que* somos porque “sabemos qué somos, pero no alcanzamos a saber enteramente quién somos”<sup>72</sup> por la ausencia de identidad real entre conocer-conocido en la intimidad del núcleo personal humano. Es preciso concluir, entonces que el modo de

<sup>68</sup> Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 85.

<sup>69</sup> *S. Th.*, I, q. 33, a. 2.

<sup>70</sup> Cfr. Spaemann, R., *Personas. Acerca de la distinción entre algo y alguien*, 50.

<sup>71</sup> Polo, L., *El yo*, 112.

<sup>72</sup> Sellés, J. F., *El conocer personal*, 76.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

conocer *quién* somos y *lo que* somos es diferente, lo cual evidencia que son dos realidades diferentes.

Por otro lado, Polo sostiene que cada quien es irreductible<sup>73</sup>, esto implica, como señala Falgueras, que el *alguien* es irreductible a un *algo*<sup>74</sup> y, por tanto, no se puede identificar con *algo*. Polo en su empeño de aclarar esta cuestión apunta que *alguien* o persona “alude a muchos significados –todos ellos trascendentales-, pero ante todo significa *irreductibilidad*, es decir, *quién*. *Quién* es coexistir irreductible”<sup>75</sup>. La persona humana es irreductible, lo cual no significa que sea aislada o independiente de las demás, sino que su individualidad no es reducible a otra, es única, sin que ello implique que sea solitaria.

Esa irreductibilidad<sup>76</sup>, o no identificación entre el *alguien* y el *algo*, permite que la persona –el *alguien*- posea la capacidad de trascenderse a sí misma<sup>77</sup>. Esa capacidad de trascenderse a sí mismo sólo es posible si hay una trascendencia absoluta, es decir, un más allá de nosotros hacia el que nos podamos abrir, en concreto, un infinito en acto que pueda acoger nuestro crecimiento. Por eso ese trascenderse consiste, según Falgueras, en “abrirse al destino. Por decirlo con términos menos apropiados pero más sugerentes, la alteridad trascendental que es la persona está llamada a vivir una vida infinita, sin que sea vaciada o anulada su diferencia radical”<sup>78</sup>. De modo que, por destino entiende “la inclusión activa en el ámbito de la amplitud irrestricta”<sup>79</sup>, o sea, que cada uno debe buscar el sentido de su crecimiento irrestricto como persona. En este punto puede concluirse que el destino de la vida es no dejar de crecer como persona en busca de aquel quien cada uno está llamado a ser. Por eso Falgueras aclara que “no se puede ser más de lo que se es, si no hay un más allá que me permita

---

<sup>73</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 85.

<sup>74</sup> Cfr. Falgueras, I., *Hombre y destino*, 61.

<sup>75</sup> Polo, *Presente y futuro del hombre*, 167.

<sup>76</sup> Cfr. Polo, L., *La esencia humana*, 62.

<sup>77</sup> Cfr. Polo, L., *La persona humana y su crecimiento*, 52.

<sup>78</sup> Falgueras, I., *Hombre y destino*, 63.

<sup>79</sup> *Ibíd.*, 59.

crecer y no quede mermado por mi crecimiento”<sup>80</sup>. Para Sellés “la respuesta a esta apertura –se trata de la apertura al Origen- permite a cada persona fraguar su destino. La apertura a ese destino es la libertad radical de la persona, y la respuesta a él es su responsabilidad, perfectamente compatible, por tanto, con su libertad”<sup>81</sup>.

Esta cuestión del modo de trascenderse a sí misma, como característica propia de la persona, se abordará con más detalle al tratar del *disponer* y de *lo disponible*. Baste, por ahora, que la consideración de la persona como un *alguien*, irreductible a un *algo*, posibilita que el hombre pueda dar un sentido –destinar- todo aquello que es, es decir, que sólo de ese modo puede encontrar un sentido a su ser *alguien* y no limitarse a ser, sin saber para qué.

La distinción entre *alguien* y *algo* implica que, mientras *alguien* se trasciende, el *algo* no puede trascenderse porque no puede ser más de lo que es, sin dejar de ser ese *algo*. *Algo*, que se caracteriza por su acabamiento<sup>82</sup>, no puede crecer sin dejar de ser ese *algo*. No cabe crecimiento, ni amplitud en el *algo*. Precisamente lo que caracteriza al *algo* es su carácter de ya dado, su inamovilidad, su condición estricta; es lo que es y no puede ser más que lo que es. Por tanto, identificar el *alguien* con el *algo* es negar el carácter de crecimiento que le es propio al *alguien*, al ser personal y, por tanto, negar su carácter trascendente. La cuestión es porqué al ser personal le es propio un crecimiento irrestricto. Esta cuestión se resuelve en el hecho de que por su carácter de *además*, la *persona*, el *alguien*, es *además*, es apertura<sup>83</sup>.

<sup>80</sup> Falgueras, I., “Persona, sexualidad y familia”, *Metafísica de la familia*, 149.

<sup>81</sup> Sellés, J.F., *La persona humana: Introducción e Historia*, Universidad de La Sabana, Colombia, 1998, 300.

<sup>82</sup> Cfr. Polo, L., *La libertad trascendental*, 75. En cambio, el carácter de *además* va en contra del acabamiento.

<sup>83</sup> La persona es apertura. Con esto lo que se quiere afirmar es que la persona no puede existir aislada, es decir, la existencia de una única persona es algo absurdo. Puesto que la persona es coexistencia se puede decir que no vive sola, sino que está abierta a otras personas porque no es posible que se abra a la nada. Cfr. Sellés, J. F., “¿Personalización o despersonalización del intelecto agente”, *Studia Poliana*, 2003, nº 5, 165.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

En conclusión, identificar *alguien* con *algo* es negar la trascendentalidad del ser personal, pues se estaría negando la capacidad de trascenderse a sí mismo. Esta capacidad, que caracteriza al *alguien*, equivale a la consideración de la persona como *además*.

La caracterización de la persona como *además* permite comprender el tercer modo que Spaemann destaca para establecer la distinción entre el *alguien* y el *algo*; cuando afirma que la persona es más que su obrar, porque el *alguien* –la persona– no se agota en sus manifestaciones. Esto implica darse cuenta de que hay que distinguir entre acto –entendido como el ser personal– y actualidad –donde entraría el acto de conocer o el obrar–. Polo advierte esta distinción<sup>84</sup> al señalar que el acto de pensar es actualidad y porque es actual no es constituyente, eliminando así la simetría moderna<sup>85</sup>. A lo actual le compete el estatuto ontológico de la mismidad, de lo que es en sí mismo, esto es entender el acto como actualidad, es decir, como dado en presente. Este carácter de la actualidad le compete a la operación cognoscitiva, a lo pensado<sup>86</sup>, pero, atendiendo a la antropología trascendental, el acto de ser personal no es la actualidad.

Respecto a por qué la filosofía moderna cae en la simetría Polo señala que considera la radicalidad humana como fundamento<sup>87</sup>, lo cual significa que se pierde el carácter trascendente de la persona. Por eso la simetría con el fundamento es una ampliación frustrada, frente a ella, Polo propone la dualidad<sup>88</sup>. Esta simetría no es adecuada porque el fundamento no lo es sin algo fundado porque se considera *principio* a aquello que lo es de algo principiado. Esta consideración no puede ser atribuida a la persona porque no podría ser libre. En la medida en que el fundamento no es libre, no puede dejar de ser fundamento; lo

---

<sup>84</sup> Según García la principal aportación de Polo a la metafísica generada a partir de Aristóteles es esta distinción entre acto y actualidad. Cfr. García, J. A., *Después de Husserl. Estudios sobre la filosofía del siglo XX*, (ed.), LibrosEnRed, 2006, 82.

<sup>85</sup> Cfr. Polo, L., *La libertad trascendental*, 19.

<sup>86</sup> Pía, S., *El hombre como ser dual*, (ed.), Eunsa, Pamplona, 2001, 51.

<sup>87</sup> Cfr. Polo, L., “Libertas transcendentalis”, 708.

<sup>88</sup> Cfr. Polo, L., *El hombre en la historia*, 96.

mismo cabría decir del principio. Asimismo, el fundamento carece de intimidad en su interior<sup>89</sup>, por tanto no está abierto a sí mismo, no co-existe. Por otro lado, según Sellés, esta consideración de la persona como fundamento o principio es insuficiente porque la persona no es independiente o autónoma<sup>90</sup>.

En este apartado hemos indicado la confusión que existe entre *algo* y *alguien*, con la consiguiente consecuencia de pérdida del carácter trascendental de la persona. Si la persona no es trascendente no es *además*, luego tampoco es coexistencia, lo cual implica que no es capaz de destinarse. Además, por consiguiente desaparece la consideración de la libertad trascendental, reduciéndola a una simple libertad de ejercicio o de elección. El error se comete porque no se parte de la distinción radical de Tomás de Aquino<sup>91</sup> y porque no se respeta que el hombre es un ser dual.

Ahora es necesario, una vez explicada la distinción entre *alguien* y *algo*, que tratemos de manifestar hasta qué punto es importante esta distinción.

### 3. La imposibilidad de establecer la igualdad entre dos personas.

De acuerdo con lo que se ha venido exponiendo la persona como *además* es la razón última para no admitir la identificación entre *alguien* y *algo*; lo cual implica el carácter irrestricto del *alguien* frente al acabamiento del *algo*. Teniendo presente ese crecimiento, que le es propio a la persona, la igualdad no es predicable ni del *algo* ni del

---

<sup>89</sup> Cfr. Polo, L., *Introducción a la filosofía*, 227.

<sup>90</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 307.

<sup>91</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 1 a.1 ad.s.c.3: “Ad tertium dicendum, quod cum dicitur: diversum est esse, et quod es, distinguitur actus essendi ab eo cui ille actus convenit”.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

*alguien*. Como ya se ha avanzado, algunos pueden empeñarse en buscar la igualdad a nivel esencial, ámbito manifestativo de la persona, o a nivel del ser personal.

Respecto al nivel esencial puede decirse que dos personas son hijos del mismo padre –tienen una misma nota en común- y, por consiguiente, merecen ser tratados igualmente como hijos, según su condición, porque realmente lo son, pero no hay que confundir su igual condición filial con que el trato que se les deba dar a cada uno de ellos, que son personas distintas, deba ser igual. En este caso es erróneo confundir el *algo* –la característica de ser hijo del mismo padre- con el *alguien*, puesto que hay otras características que permiten no identificar a los hijos y, atendiendo a la consideración trascendental de la persona, cada hijo es un quien irrepetible.

En la realidad se puede comprobar cómo el modo en que un padre trata a sus hijos no es igual porque hay momentos en los que alguno de los hijos requerirá más atención y como buenos padres se la dé. En cualquier caso esto no implica que esté discriminando al otro hijo, sólo está tratando de modo desigual lo que considera que es desigual, puesto que ambos son hijos, pero no son el *mismo* hijo. Pedirles a unos padres que traten a sus hijos de modo *igualitario* no es factible. Sí se les puede pedir que traten a todos sus hijos según su igual condición de hijo, porque si no lo hicieran así, estarían discriminándoles. Por tanto, la discriminación se presenta cuando se dispensa un trato inferior a una persona del que se merece como tal.

Pretender que un padre, con el pretexto de no caer en la discriminación de poder llegar a tratar a un hijo de modo inferior a su condición filial, deba por tanto proporcionar un trato *igualitario* a todos sus hijos, como garantía que evite el riesgo de la discriminación, no parece del todo sensato. Si la precaución para evitar la discriminación es proporcionar un trato *igualitario*, es decir, no diferenciar, entonces estaremos soslayando que cada persona crece de modo irrestricto, olvidando que ese crecimiento en ningún caso es equiparable a otro, puesto que no hay dos personas iguales.

Por tanto, la igualdad en el nivel esencial entre dos personas no es posible puesto que, aunque sean hijos del mismo padre, no lo son del mismo modo, ya que hay otras notas, otras manifestaciones personales, que hacen que esas personas no puedan ser iguales; nos referimos al sexo, a la fecha de nacimiento, a su carácter, a su temperamento, etc. Esto muestra que cada persona es un *quien*, de modo que sus características manifiestan cómo es la persona, pero no son la persona porque ésta no se reduce a ellas. Esta conclusión está en consonancia con la antropología trascendental que sostiene que la manifestación es la expresión del ser personal, pero no la es<sup>92</sup>.

Tampoco es factible establecer esa igualdad en el ámbito personal porque no hay dos personas iguales, cada *quién* es irreductible. En este punto la confusión es doble: en primer lugar, porque se cree que el fundamento de la igual consideración que merecen todas las personas, en cuanto que son personas, procede de una consideración a nivel esencial y no a nivel del acto de ser. Esto ha llevado en el ámbito jurídico a que algunos afirmen que la igualdad “es un carácter que no les corresponde en cuanto personas sino en cuanto ciudadanos”<sup>93</sup>. Esto implica una confusión entre el *algo* –ser ciudadanos- y el *alguien* –ser personas-. En este modo de argumentar, aunque se parte de una verdad, que todas las personas son igualmente personas porque todas tienen el mismo origen, puesto que son creadas<sup>94</sup>, es decir, que son “del mismo rango ontológico”<sup>95</sup>, se cae en el error de pretender ampliar esa igualdad del ámbito del acto de ser al nivel esencial. Por eso es erróneo concluir que dado que las personas son igualmente personas, deban ser personas iguales en todas sus manifestaciones. En este sentido, la igualdad no procede del reconocimiento otorgado por haber nacido en un país o por el hecho de poseer una nacionalidad determinada, sino que dos personas son igualmente personas porque se caracterizan por ser un *quién* irreductible<sup>96</sup> que se concreta en que todas las

<sup>92</sup> Cfr. Polo, L., *Sobre la existencia cristiana*, 187.

<sup>93</sup> Castro, B., *Manual de Teoría del derecho*, (ed.), Universitas, Madrid, 2004, 347.

<sup>94</sup> Cfr. Polo, L., *Presente y futuro del hombre*, 172.

<sup>95</sup> Castilla, B., “Persona y modalización sexual”, *Metafísica de la familia*, 105.

<sup>96</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 85.



## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

personas *tienen* la naturaleza humana. El fundamento de la consideración de las personas como *igualmente personas* no es porque tengan la misma esencia humana, lo cual no es cierto, como se explicará, sino porque su acto de ser es irreductible.

En segundo lugar, la confusión del fundamento que permite tratar igualmente a todas las personas como personas provoca que quiera extrapolarse esa igualdad y lograrse a nivel esencial. Ciertamente es la primera tipología que aparece en el ser humano: varón y mujer, ambos son igualmente personas pero no son personas iguales. El varón y la mujer son iguales en cuanto que ambos son personas, que ambos tienen una naturaleza y una esencia común, pero eso no implica que se les pueda considerar como *iguales*. Tienen en común que son *alguien*, pero en cuanto al *algo* no son iguales, puesto que las notas que caracterizan ese *alguien* son distintas. Además, en cuanto *alguien* tampoco son iguales.

Podemos concluir que la igualdad que se trata de advertir en el orden del acto de ser, es decir, en el ámbito de la persona, quienes somos, o en el ámbito de la esencia, de las manifestaciones personales, en cuanto a lo que somos, olvida que no hay dos personas iguales, por eso no es apropiado establecer la igualdad en ninguno de los dos ámbitos. Según lo explicado, dos personas pueden ser iguales en cuanto a una manifestación de la persona, puesto que ambas pueden caracterizarse por ser hijos del mismo padre, pero no son la misma persona. En este caso se está admitiendo una igualdad en función de una nota, es decir, que estoy tratando a la persona como un *algo*, pero ya ha quedado claro que esto es un reduccionismo. Sobre todo, habría que tener en cuenta que esa persona no se caracteriza sólo por ser hijo de ese padre, hay otras notas que expresan el ser personal, otras manifestaciones, que en ningún caso serán la persona, porque ésta es *además* de sus manifestaciones.

La característica de *ser persona* es una condición que se predica tanto del varón como de la mujer, pero esto sería reducir la persona a *algo*, a su condición de *ser persona*. Pero que sean igualmente *per-*

*sona* no permite considerarlas iguales en cuanto a las manifestaciones, puesto que no se puede extrapolar esa igualdad, dado que la persona no es un *algo*, sino un *alguien* y la esencia es *de* cada quien porque depende del ser<sup>97</sup>. De modo que no hay dos esencias iguales como tampoco hay dos personas iguales. Por otro lado, la afirmación de que el varón y la mujer son iguales es válida en cuanto que ambos son personas, un *alguien*, un *quién*. Sin embargo, la validez de esta afirmación desaparece si *alguien* se identifica con *algo*. Por otro lado, pretender establecer la igualdad entre personas es intentar considerarlas como individuos<sup>98</sup>, pero la caracterización de la persona como tal es insuficiente.

Los varones y las mujeres son personas, y eso significa que disponen según su modo de ser esencial, pero no son su esencia, no son la manifestación de lo que son, porque la manifestación pertenece al ámbito de la esencia. Si la igualdad sólo se puede establecer en cuanto que son personas y no por el *lo* de lo que son, entonces discriminar significaría tratar a cada hombre como *no-persona*. Pero en la diferenciación que se produce en las manifestaciones particulares de cada persona no existe tal discriminación. No existe discriminación en el diferente modo de manifestarse de cada persona, puesto que esto muestra que cada persona es un *quién* irreductible y no se agota en su manifestación, que pertenece al ámbito de lo esencial.

Por tanto, atender de modo diferente al hombre o a la mujer, no es una discriminación, sino distinguir según la realidad. Esta conclusión se fundamenta en la afirmación poliana de que cada persona es irreductible<sup>99</sup>, o sea, diferente y por tanto no es posible establecer que haya dos personas iguales. Quienes consideran que tratar de modo diferente a las personas es una discriminación, en el fondo, no están teniendo en cuenta la distinción entre ser *alguien* y ser *algo*, porque no

---

<sup>97</sup> Cfr. Polo, L., *La libertad trascendental*, 73.

<sup>98</sup> Cfr. Polo, L., *Ricos y pobres. Igualdad y desigualdad*, Cuadernos de Empresa y Humanismo, n° 11, Pamplona, 1987, 8.

<sup>99</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 85.

entienden que cada *quien* sea diferente, como así lo confirman sus manifestaciones.

Tras haber analizado la importancia que conlleva aceptar la distinción entre *algo* y *alguien*, es pertinente adentrarnos en la explicación de qué se entiende por *alguien*. Se verá que el *alguien* y el *quién* expresan lo mismo: la *persona*.

#### 4. El *alguien* o el *quién* que la *persona* es.

Parece oportuno detenernos en qué se entiende por ser *alguien* porque, en el fondo, es acercarnos al concepto de *persona*. En primer lugar, Polo advierte que no es posible definir *persona* porque “el ser personal es el *quién* o *cada uno*”<sup>100</sup>, lo cual supone la imposibilidad de dar una definición general o universal, puesto que ser *persona* es mucho más que esas notas características que la pudieran definir. Por eso, en este sentido, Sellés indica que caben definiciones de *hombre*, pero no de *persona* porque sería preciso una para cada *quién*, puesto que no hay dos personas iguales<sup>101</sup>. Para él *hombre* es una denominación genérica que designa tanto el tipo varón como el tipo mujer y se refiere a la realidad que engloba a la naturaleza, la esencia y el acto de ser personal, por tanto no debe confundirse el significado de *hombre* con el de *persona* porque todos los hombres son personas, pero no todas las personas son hombres, como acontece con la persona angélica y con las divinas<sup>102</sup>.

Teniendo presente lo que Falgueras sostiene cuando afirma que *persona* “es una realidad radicalmente originaria y que, por ello mismo, no es susceptible de ser definida ni aclarada desde instancias ante-

---

<sup>100</sup> Polo, L., *Presente y futuro del hombre*, 166.

<sup>101</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 34.

<sup>102</sup> Cfr. *Ibíd.*, 496.

riores; todo lo más, cabe describirla por comparación negativa con otras instancias y por enumeración positiva de sus características”<sup>103</sup>, es posible un doble acercamiento a la realidad de la *persona*; negativo, indicando lo que la persona no es y otro positivo, enumerando sus características. Comenzaremos con la comparación negativa para lo cual se acudirá a autores secundarios, puesto que Polo no se detiene en esta cuestión.

Inicialmente, no es una cualidad de una cosa ni de un ser vivo, ya que *persona* no es algo previamente identificado<sup>104</sup>. Tampoco es un atributo ni un rasgo descriptivo<sup>105</sup> porque no es algo predicamental – accidental-, sino que designa al *ser* que ostenta esas cualidades. El *quien* o el *alguien*, que la persona es, no se puede describir porque no forma parte esencial de una descripción. De otra parte, no es un caso general, ya que ese estatuto “de ser *mero caso de...*, sólo conviene, en sentido estricto, a las cosas inanimadas”<sup>106</sup>. El nombre del resto de animales designa un concepto específico, pero cada hombre no agota el nombre específico de hombre, puesto que hay algo más que hombre, hay *persona*<sup>107</sup>. No existe ninguna cualidad que signifique ser personal<sup>108</sup>.

Tampoco es una idea general<sup>109</sup>. Lo general es lo común a los hombres, que es su naturaleza humana, pero *persona* no es lo común. Si *persona* fuera un término común, entonces todos seríamos ‘*eso*’ que se llama *persona*. En cambio, Polo aclara que “la persona es el ‘quien’, es decir, la irreductibilidad a lo común (a lo general y a lo universal) por coexistir. La persona que soy yo se distingue de la persona que es usted: somos irreductibles. Hablar de persona de modo

---

<sup>103</sup> Falgueras, I., *Hombre y destino*, 47.

<sup>104</sup> Cfr. Spaemann, R., *Personas. Acerca de la distinción entre algo y alguien*, 228.

<sup>105</sup> Cfr. *Ibíd.*, 48.

<sup>106</sup> *Ibíd.*, 84.

<sup>107</sup> Cfr. *Ibíd.*, 40.

<sup>108</sup> Cfr. *Ibíd.*, 28.

<sup>109</sup> Cfr. Piá, S., *El hombre como ser dual*, 133.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

común, o en sentido general, es una reducción”<sup>110</sup>. Menos aún es un universal porque lo universal es la personalidad, pero la personalidad no significa irreductibilidad, no significa cada *quién*. Por último, la “*persona* no es un rasgo de la esencia”<sup>111</sup>. Si así fuera, se identificaría ser *alguien* con ser *algo*, pero “la persona es *alguien*, no *algo*, no un mero caso de una esencia indiferente frente a él”<sup>112</sup>. Y, por ésa razón, *quiénes somos* no se identifica con lo *qué somos* porque “no definimos la identidad personal por sus rasgos cualitativos, aunque sean rasgos cualitativos de la especie hombre los que nos permiten hacer esta abstracción”<sup>113</sup>. Definir la *persona* según los rasgos cualitativos sería confundir ser *algo* con ser *alguien*.

En resumen, en sentido negativo *persona* no es una cualidad, ni un caso general, ni una idea, ni tampoco un concepto universal. En cambio, en sentido positivo el único significado que recoge toda la profundidad de lo que es *persona* es *además*, el *quién* que cada uno es, que no se identifica con lo que es. La persona es *además*, es coexistencia porque el hombre no se limita a existir, coexiste<sup>114</sup>. Sólo si el *quién* es más que lo que es, evitando así la identificación entre ser *alguien* y ser *algo*, es admisible concluir que *ser persona* añade algo al existir de la esencia porque, como recuerda Piá, ninguna manifestación de la esencia humana agota el acto de ser personal<sup>115</sup>. Al analizar los trascendentales personales se observará que la coexistencia es el modo de ser que le compete, al *alguien*, al *quién*, a la *persona*. Puesto que no es posible definir *persona* porque su caracterización como *además* implica que crece sin término<sup>116</sup>, sí que se puede señalar las notas que caracterizan a la persona. Antes de desarrollar esta cuestión se va a señalar la importancia de esta distinción en el ámbito educativo.

---

<sup>110</sup> Polo, L., *Presente y futuro del hombre*, 166.

<sup>111</sup> Spaemann, R., *Personas. Acerca de la distinción entre algo y alguien*, 82.

<sup>112</sup> *Ibíd.*, 48.

<sup>113</sup> *Ibíd.*, 32.

<sup>114</sup> Cfr. Polo, L., *Presente y futuro del hombre*, 167.

<sup>115</sup> Cfr. Piá, S., *El hombre como ser dual*, 283.

<sup>116</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 181.

La consideración de la persona como *alguien* y no como *algo* implica, como consecuencia principal en el terreno de la educación, que la tarea que debe desempeñar el educador debe fundamentarse en esta caracterización trascendental de la persona porque el educando es, principalmente, una persona, no es un sujeto general<sup>117</sup>. Por eso como el educando es persona y no sólo individuo, según la propuesta poliana, entonces no vale cualquier educación. En este sentido es preciso que el modelo educativo tenga presente que el sujeto de la educación es una persona, puesto que si no fuera así se estaría limitando la educación a una mera transmisión de conocimientos<sup>118</sup> o a una simple socialización, entendida como preparación para la vida de adulto, concretada en la meta de adscribirse a unos valores tenidos como generales –por ejemplo, ser un buen ciudadano– que les son presentados como modelos a imitar. Ahora bien, esto sin ser falso es insuficiente, y en su insuficiencia manifiesta la reducción de lo que pretende, ya que ignoraría el crecimiento propio de la persona, el carácter trascendente de la persona y, por tanto, de la educación. Asimismo, reduciría la libertad a simple ejercicio de elección, obviando la libertad trascendental y, por último, relegaría el verdadero sentido trascendental de la dimensión formativa de la educación.

En este sentido, conviene recordar que un tipo de enseñanza que no busca promover una acción formativa o perfectiva del sujeto que aprende, se queda en una mera transmisión de conocimientos que conlleva, a su vez, unas consecuencias, tanto para la persona, como para la educación, que conviene resaltar. Altarejos y Naval señalan algunas de éstas<sup>119</sup>, por ejemplo:

---

<sup>117</sup> Cfr. Altarejos, F y Naval, C., *Filosofía de la educación*, (ed.), Eunsa, Pamplona, 2000, 156.

<sup>118</sup> Cfr. Polo; L., *La persona humana y su crecimiento*, 134. Polo sostiene que la educación no es limitarse a transmitir, porque lo básico es el aprendizaje, la actividad del alumno en tanto que de ella derivan los hábitos. Por tanto, lo importante en la educación es la adquisición de hábitos.

<sup>119</sup> Cfr. Altarejos, F y Naval, C., *Filosofía de la educación*, 48-49.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

1. Reducir la educación a enseñanza, cifrando la eficacia educativa en la eficacia docente, concibiendo la respuesta del aprendiz como un efecto unívoco y necesario de la enseñanza; esto es, sin tener en cuenta la libertad originaria del educando que modula dicha respuesta.
2. La reducción de la lección –producto de la enseñanza- a presentación de datos, hechos o conceptos: en suma, a exposición de meros elementos cognoscitivos que justifican su pretendido valor educativo en el rango formal del saber o ciencia que se enseña; los contenidos de la enseñanza se aprecian por su valor científico, intrínseco al saber, pero extrínseco al perfeccionamiento personal de quien aprende.
3. La consideración funcional de la personalidad del educando: se educa mejor quien mejor sabe realizar unas actividades de aprendizaje que están en función del resultado, como en toda actividad; dicho de otro modo: se supone que ha aprendido más quien mayor rendimiento ha obtenido en las pruebas de evaluación; lo cual es una trampa conceptual, pues no se trata de aprender más, sino de aprender mejor.
4. La pérdida de la noción de hábito, que expresa con toda propiedad el desarrollo perfectivo de la persona en términos de acción formativa, mientras que otras nociones –destrezas, capacidades, actitudes, etc.- se definen transitivamente, según la actividad a realizar.
5. El olvido, por fin, del fundamento ético de la actuación educativa, que sólo puede establecerse desde la afirmación de la prioridad de la dimensión de acción en la actuación educativa. Y hablar del fundamento ético no es designar indirectamente ningún código moral de comportamiento, sino referirse directamente a la libertad humana como germen esencial de la dignidad personal.

De acuerdo con las consecuencias señaladas, el modelo educativo que se proponga, si verdaderamente quiere ser educativo, ha de tener como fundamento esta consideración trascendental de la persona. Por tanto, un adecuado modo de entender la persona supone – necesariamente- un modelo educativo que mira a la perfección del educando, buscando su propia excelencia mediante el obrar feliz, que es la finalidad de la educación. Resulta conveniente y necesario para la educación “plantearse el fin final en términos de obrar feliz, pues de lo contrario acabaría negándose a sí misma su posibilidad de ser”<sup>120</sup>.

Resaltada la incidencia que tiene para la educación una correcta concepción de la persona, conviene que sigamos avanzando en lo ya señalado. El siguiente paso sería determinar cuáles son las notas que caracterizan a la persona. No ha de entenderse estas notas en sentido categorial, como propiedades que se pueden predicar de la persona, sino en sentido trascendental, por eso hablar de las notas de la persona es lo mismo que describir cuáles son los trascendentales personales.

## **5. Las notas de la persona: los trascendentales personales.**

El propósito de este último epígrafe es señalar cuáles son los trascendentales personales, reseñando las dualidades que conforman entre ellos, con el fin de tratar con más extensión cada una de estas notas en el siguiente capítulo. Previamente a esta consideración de los trascendentales personales hay que detenerse en afirmar que el conocimiento de la persona sólo se *alcanza* tras el abandono del límite mental. Esto subraya que la persona no es el ser que estudia la metafísica porque no es fundamento que funda, precisamente, porque el fundamento no es libre de no fundar, en cambio, la persona, en su sentido trascendental, se caracteriza por ser libre.

---

<sup>120</sup> *Ibíd.*, 108.



## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

Procedamos por orden. El primer paso, antes de la enumeración de los trascendentales personales<sup>121</sup>, sería abordar cómo se llega al conocimiento de la persona, sin perder de vista lo ya apuntado anteriormente: la persona no es reducible a un *objeto* y, por tanto, no es cognoscible como tal. Por eso, la persona no se conoce, sino que se *alcanza*. Este verbo es el que mejor define el propósito de conocer la persona porque se llega a ella mediante una superación del límite impuesto por la operación cognoscitiva que sólo conoce objetos y que, por tanto, no está capacitada para conocer la persona: realidad no objetivable. El ser personal puede conocerse si se supera el límite que impone la operación objetivadora del conocimiento, que considera lo pensado como un objeto<sup>122</sup>. Esta *superación* del límite es lo que Polo llama el abandono del límite mental<sup>123</sup>. Esta propuesta metodológica se presenta como necesaria para *alcanzar* la persona<sup>124</sup>.

Es pertinente subrayar que este método que expone Polo consiste en resaltar la insuficiencia de la metafísica para *alcanzar* la persona, puesto que ésta escapa al estudio de la metafísica<sup>125</sup>. Polo afirma que el hombre es dual y que para adentrarse en la antropología es necesario estudiar la dualidad<sup>126</sup>. La metafísica es insuficiente para la comprensión de la dualidad porque la metafísica trata del *monon* y la persona no es *monon*, sino dualidad. Por eso la propuesta de Polo es la *ampliación* del planteamiento trascendental<sup>127</sup> cuya justificación es compleja y consiste en distinguir la metafísica de la antropología en el plano trascendental porque el ser del hombre no es el ser del que se

---

<sup>121</sup> En esta enumeración seguiremos la propuesta que Polo hace en su antropología trascendental. Llama indistintamente a estos trascendentales personales o antropológicos. Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 195-237.

<sup>122</sup> Cfr. Polo, L., *Presente y futuro del hombre*, 188. Hay un conocimiento superior al operativo, que es un conocimiento de objeto, se trata del conocimiento trascendental, que se caracteriza por ser un trascender en la línea de la operación.

<sup>123</sup> Cfr. Polo, L., *Presente y futuro del hombre*, 162. Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 107-117.

<sup>124</sup> Cfr. Polo, L., *Presente y futuro del hombre*, 154.

<sup>125</sup> Cfr. *Ibíd.*, 150.

<sup>126</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 142.

<sup>127</sup> Cfr. *Ibíd.*, 154.

ocupa la metafísica<sup>128</sup>. La ampliación trascendental supone que es preciso admitir la existencia de una antropología trascendental distinta de la metafísica. Polo señala que esta ampliación no es estrictamente necesaria, porque afirmar su necesidad sería achacar a la filosofía clásica un *lapsus*, lo cual no está dispuesto a aceptar; aunque sí conviene hacerla porque es el modo de superar y corregir el intento de la filosofía moderna de llevar a cabo una antropología trascendental<sup>129</sup>.

Polo se detiene en explicar la distinción entre el ser que estudia la metafísica, el ser como principio, o el sentido principal del ser<sup>130</sup>, mientras que el ser personal es *además*<sup>131</sup>. Pero ser principio no significa ser libre<sup>132</sup>, porque el principio no incluye la libertad. El principio es primero, pero la prioridad en el ser o en el obrar no implica libertad en sentido trascendental, entendida como posibilidad de trascenderse a sí misma. Lo que es principio no cambia, no deja de ser principio; en cambio, lo trascendental, precisamente se caracteriza por la capacidad de trascenderse. El principio se entiende como fundamento, pero el fundamento no es libre porque no hay fundamento sino hay algo fundado, de modo que el fundamento si lo es no puede dejar de serlo, puesto que si dejara de fundar no podría ser considerado fundamento. El estatuto ontológico del fundamento no se puede separar de lo fundado, de modo que no puede decidir dejar de ser fundamento y por eso no se puede considerar libre. Por tanto, la libertad no es principio. Entender la libertad desde el ser principal es considerarla como fundada, como una propiedad de un cierto tipo de actos, los actos voluntarios. Pero entenderla así, según Polo, es considerar la libertad en sentido categorial y, por tanto, insuficiente<sup>133</sup>. La libertad más bien hay que ponerla en el plano trascendental.

---

<sup>128</sup> Cfr. *Ibíd.*, 150.

<sup>129</sup> Cfr. Polo, L., *Presente y futuro del hombre*, 154.

<sup>130</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 150.

<sup>131</sup> Cfr. Polo, L., *Presente y futuro del hombre*, 184.

<sup>132</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 151.

<sup>133</sup> Cfr. *Ibíd.*, 151.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

La diferencia entre el ser que estudia la metafísica y el de la antropología se presenta, desde esta perspectiva, más nítida. En efecto, el acto de ser personal es libre porque la libertad está en nivel del *esse* y no sólo en el orden de la esencia –como propiedad de la voluntad-. Es preciso, por tanto, establecer que quien *es* libre es la persona. De ahí que el ser personal no debe ser considerado como principio o fundamento, tal y como la metafísica considera el ser, sino que es mucho más, se caracteriza por ser libre. Es necesario afirmar, si se quiere ser consecuente con la ampliación trascendental que recoge la propuesta de Polo, que la persona no sólo *tiene* libertad, sino que *es* libertad<sup>134</sup>.

Trascender la operación para llegar a lo trascendental es la propuesta metodológica que sugiere Polo: el abandono del límite mental<sup>135</sup>. Lo interesante es que este modo concreto de *alcanzar* lo trascendental, tras abandonar el límite mental, sirve para comprender que el ser personal es trascendental. Pues bien, de esta ampliación surgen los trascendentales personales. El estudio de éstos y su conversión equivale a la investigación de la intimidad<sup>136</sup> porque para él, intimidad equivale a persona o a coexistencia<sup>137</sup> y a partir del estudio del acto de ser personal van surgiendo los demás trascendentales. Por eso “el acto de ser que somos no es un acto, sino un *co-acto* conformado por diversos radicales o trascendentales personales”<sup>138</sup>.

Polo distingue cuatro trascendentales personales que son: “el acto de ser personal, al que llamo co-existencia, intimidad o ser segundo<sup>139</sup>; la transparencia intelectual, que denomino *intellectus ut co-actus*<sup>140</sup>; el amar que acepta, es decir, la estructura donal de la perso-

---

<sup>134</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 26.

<sup>135</sup> Cfr. Polo, L., *Presente y futuro del hombre*, 162.

<sup>136</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 196.

<sup>137</sup> Cfr. *Ibid.*, 195.

<sup>138</sup> Polo, L., *El yo*, 38.

<sup>139</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 29. Que el ser humano es ser segundo significa que no puede ser único.

<sup>140</sup> Cfr. *Ibid.*, 216.

na; y la libertad”<sup>141</sup>. Estas notas no pueden ser consideradas como categorías predicamentales, sino que son *persona* porque la ampliación, en sentido trascendental, es propia de lo que amplía<sup>142</sup>, pero esta ampliación es posible si el hombre la recaba para sí. Por tanto, cada uno de los trascendentales son la *persona*, pero no la agotan.

El primero de los trascendentales es la coexistencia<sup>143</sup>. La persona no es un acto en sentido metafísico porque este estatuto le compete al ser que estudia la metafísica, al ser como principio; la persona es un *co-acto*. Que sea *co-acto* significa que es más que acto, que no es un mero *existir*, porque si lo fuera la persona sería única, como es único el ser que estudia la metafísica. Pero la persona no es única, puesto que esto sería una tragedia<sup>144</sup> que consistiría en la incapacidad para coexistir con sus iguales, con las otras personas. En otras palabras, es una tragedia porque aboca a la nada, conduce a la soberbia, al aislamiento. El egoísmo y la soberbia son contrarios al ser donal. La coexistencia implica un “respecto a” porque la persona no existe, sino que coexiste con *otros*, que al igual que ella también son personas. Esa respectividad es intrínseca<sup>145</sup> a la persona y por eso no aparece en el ser de la metafísica, puesto que éste no coexiste.

Según lo apuntado que la persona coexiste significa que no es única<sup>146</sup>, o sea, que es en compañía. El co- de la coexistencia añade la compañía a la pura existencia extramental metafísica. Por eso, según

---

<sup>141</sup> *Ibíd.*, 195.

<sup>142</sup> Cfr. Polo, L., *Presente y futuro del hombre*, 159. Es una ampliación porque no es una eliminación de la metafísica como ocurre con la filosofía de Kant.

<sup>143</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 195.

<sup>144</sup> Cfr. Polo, L., *Presente y futuro del hombre*, 175.

<sup>145</sup> Cfr. *Ibíd.*, 176.

<sup>146</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 196. Polo justifica que la persona no es única porque es intimidad en su apertura hacia dentro descubre que no es “dos personas” y que no es única. Una persona única no sería coexistencial y, por tanto, no sería persona humana.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

Sellés, “co-existencia designa el ser personal como acompañante”<sup>147</sup>. Dado que la coexistencia es existir en compañía, es un *co-ser*, o un *ser-con*, no es uno, como el ser metafísico, sino que es segundo. Polo sostiene que dado que la coexistencia es ser segundo se secundariza, se dualiza<sup>148</sup> porque no es sólo existir, es más que el existir, o sea, es *además*. Por tanto, se puede concluir que lo propio de la coexistencia es que es dual, mientras que el existir es *monon*.

Que la persona es *además* es condición suficiente para garantizar la intimidad. Si la persona es coexistencia, no es una persona única, está abierta porque no está cerrada en sí misma. La persona crece, no está acabada. Coexiste porque está abierta a otras realidades, lo cual implica que crece en ese continuo relacionarse con lo otro. La persona está abierta a las tres dimensiones que son propias de la coexistencia. Afirmar que la persona coexiste significa sostener que es *además*, que no se limita a existir, sino que tiene el encargo<sup>149</sup> de crecer para ser mejor persona. En el análisis del *además* Polo subraya que conforma una doble apertura del ser personal, interior y hacia dentro<sup>150</sup>. En la apertura interior el hombre descubre que la coexistencia se dualiza con la libertad<sup>151</sup> porque la condición de posibilidad de la coexistencia es la libertad trascendental. En este sentido, sólo se puede afirmar que el hombre coexiste si *es* libertad.

La pregunta obligada ahora es la siguiente: ¿por qué la coexistencia se dualiza con la libertad? Sencillamente porque ese modo de existir que es un *existir-con* implica que *sea* libre. Coexistir supone que la persona se perfecciona en su coexistir con el universo, las demás personas y Dios, éstas son las tres dimensiones de la coexisten-

---

<sup>147</sup> Sellés, J. F., *La persona humana. Núcleo personal y manifestaciones*, III, Universidad de la Sabana, Colombia, 1998, 26. *Coexistencia* significa *co-ser*; acompañamiento del ser; apertura hacia la *intimidad*.

<sup>148</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 196.

<sup>149</sup> Cfr. Polo, L., *La persona humana y su crecimiento*, 40. Polo hablará de tarea, término anejo a encargo.

<sup>150</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 196.

<sup>151</sup> Cfr. *Ibíd.*, 197.

cia<sup>152</sup>. Ahora bien, es la persona la que libremente decide, de modo que puede perfeccionarse con la adquisición de las virtudes o empeorar mediante los vicios. La persona no puede elegir cómo perfeccionarse porque eso no depende de él<sup>153</sup>. Sin embargo, la persona dispone de su naturaleza que es lo que perfecciona, pero no dispone de su esencia, que es la perfección de la naturaleza; disponer de su esencia sería como pretender la identificación entre el *alguien* y el *algo*. Según Polo, el hombre no dispone de su esencia “pues no posee instancia dispositiva ulterior, o bien porque la libertad trascendental se distingue de la esencia del hombre”<sup>154</sup>.

Cada persona puede optar entre adquirir virtudes o vicios y eso entraña que la coexistencia se convierta con la libertad, es decir, que la persona *sea* libre y no sólo que *tenga* libertad. En este punto se está subrayando la distinción entre la libertad trascendental y la libertad de ejercicio. Ahora es suficiente con destacar que la coexistencia es libre, lo cual implica un sentido trascendental de la libertad, no sólo como dueña de sus actos<sup>155</sup>, sino que le permita a la persona trascenderse a sí misma.

La dualidad de la coexistencia y la libertad que constituyen la apertura interior<sup>156</sup>, como se verá, es insuficiente porque la persona descubre que carece de réplica en su interior, puesto que en su intimidad no encuentra aquel que es, porque no sólo es aquello que es, sino que es *además*. Descubre la ausencia de réplica; es decir, que no conoce la persona que es porque no se identifica con su yo porque la persona es el acto de ser, mientras que el yo, según Polo, es el ápice de

---

<sup>152</sup> Cfr. Polo, L., “La coexistencia del hombre”, en *Inmanencia y trascendencia, Actas de las XXV Reuniones Filosóficas*, Facultad de Filosofía de la Universidad de Navarra, 1991, vol. I, 34-46.

<sup>153</sup> Cfr. Polo, L., *La esencia humana*, 14.

<sup>154</sup> Polo, L., *El hombre en la historia*, 101.

<sup>155</sup> Ser dueño de sus actos es el sentido que corresponde a la libertad de ejercicio; es la característica de los actos voluntarios, pero este sentido es insuficiente porque no permite explicar la capacidad de la persona de trascenderse a sí misma.

<sup>156</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 196.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

la esencia<sup>157</sup>. Por tanto, se percata de que su ser no coincide con su esencia, es decir, que *quién es* no se identifica con el *lo* de lo que es y, por consiguiente, cae en la cuenta de la distinción apuntada en este capítulo. Esta carencia de réplica, según Polo, no es definitiva porque se dualiza con la apertura hacia dentro, momento en el que descubre que es conocer personal y amar personal<sup>158</sup>.

La persona ante la percepción de la carencia de réplica no puede quedarse sin saber quién es, por eso inicia una búsqueda de su réplica. Es decir, inicia la búsqueda para conocer quién es. Esa búsqueda le corresponde a la apertura hacia dentro. De este modo, tanto el conocer personal como el amar personal son quienes se encargan de esa búsqueda. El conocer personal busca la réplica porque para conocerse a sí mismo pretende conocer su réplica, pero esto no es posible totalmente, porque la *persona conocida* no es la réplica de la persona que conoce. No puede identificarse lo conocido con el quién que conoce, de modo que hay que reivindicar que dado que esa identificación no es posible la persona humana nunca alcanzará a saber del todo quién es, lo cual implica que la persona no es un *sí mismo*, acabado, sino que siempre crece, que no siempre es la misma.

La persona descubre que no puede encontrar la réplica de aquel quien es, pero para no caer en la frustración de una búsqueda sin hallazgo, esa carencia de réplica no puede ser definitiva<sup>159</sup>. Esa búsqueda consiste en descubrir de quién se es réplica. En otras palabras, dado que uno no es la réplica de sí mismo, debe descubrir cuál es su réplica, para darse cuenta de que sólo puede buscarla en el Origen, en la Identidad Originaria.

---

<sup>157</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, (ed.), Eunsa, Pamplona, 2003, 45.

<sup>158</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 195-198.

<sup>159</sup> Cfr. *Ibid.*, 202.

En cuanto al análisis del amar personal la persona descubre que es un don, que es criatura, que ha sido creada<sup>160</sup> y, por tanto, que se debe aceptar a sí misma como el don que es. Esa aceptación comporta que al ser un don, la persona se caracteriza porque da. Si se es don cerrado, es decir, si no es un don destinado a darse, entonces no cabe conocerse como un don. Por tanto, el carácter de don implica un dar y un darse. Que la persona sea *dar* exige que ese *dar* sea correspondido, es decir, que ese *dar* debe ser aceptado, puesto que sino quedaría malogrado. La persona busca esa aceptación del don que ella es en la segunda y primera dimensión de la coexistencia.

En el próximo capítulo se tratarán con más detenimiento estos cuatro trascendentales. El objetivo de este epígrafe era justificar de qué modo se *alcanzan* y reseñar la importancia que tienen para la consideración de la persona como coexistencia, los trascendentales señalados. En cuanto a la conversión de los trascendentales personales la diferencia respecto a los trascendentales metafísicos<sup>161</sup> estriba en que aquellos se convierten según la dualidad y éstos acorde con la unidad. Esta cuestión la abordaremos con mayor profundidad en el siguiente capítulo.

---

<sup>160</sup> Cfr. nota a pie de página 19, Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 53.

<sup>161</sup> Los trascendentales metafísicos se convierten en el ser según la unidad porque el ser del universo es único, o sea, principio, y, por tanto, fundamento.





## CAPÍTULO II

### LOS TRASCENDENTALES PERSONALES

En el capítulo anterior al tratar de la persona, y más en concreto de la distinción entre *alguien* y *algo*, concluíamos con la presentación de los trascendentales personales que Polo sugiere en su *Antropología Trascendental*, lo cual viene muy a propósito para la cuestión que se pretende abordar ahora. En este capítulo, nos proponemos continuar con la profundización del estudio del *alguien* para descubrir el panorama que abre la distinción entre el *alguien* y el *algo*.

La consideración del *alguien* nos ha llevado a que el ser de la persona es coexistencia, *intimidad* o ser segundo<sup>1</sup>. La justificación de esta afirmación radica en que el ser primero, entendido como principio, es el ser del universo, que no necesita de otra criatura para *persistir*, puesto que es un comienzo que no cesa<sup>2</sup>; mientras que la coexistencia es ser segundo<sup>3</sup> porque no es principio<sup>4</sup> y, también, porque, como señala Piá, el ser humano requiere de otra criatura para ser ya que “su código genético no es creado de forma directa por Dios, sino que es donado por los padres”<sup>5</sup>. Del análisis de la coexistencia sur-

---

<sup>1</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 195.

<sup>2</sup> Cfr. *Ibíd.*, 224.

<sup>3</sup> Cfr. *Ibíd.*, 202.

<sup>4</sup> Cfr. *Ibíd.*, 195.

<sup>5</sup> Piá, S., *El hombre como ser dual*, 220.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

girán los otros tres trascendentales: la libertad, la transparencia intelectual (*intellectus ut co-actus*<sup>6</sup>) y el amar que da y acepta, es decir, la estructura donal de la persona. Antes de proseguir con el análisis de los trascendentales es conveniente advertir que no es la intención de esta investigación llevar a cabo una exposición detallada de la antropología trascendental que Polo propone, sino destacar aquellos aspectos que posibiliten adentrarnos en el hábito de la sindéresis.

Según la antropología trascendental los trascendentales, que se alcanzan una vez abandonado el límite mental, son: la coexistencia, la libertad, el conocer personal y el amar personal<sup>7</sup>. Respecto a la coexistencia se señalará que la consideración de la persona como coexistencia es la distinción más clara entre la persona y el individuo, puesto que coexistir implica crecimiento del acto de ser personal, mientras que individuo no. Ese crecer de la persona no culmina. Precisamente si la persona no sólo existe, sino que coexiste, esto posibilita distinguir entre el acto de ser que estudia la metafísica, que es la *persistencia*<sup>8</sup> y el acto de ser personal cuyo estudio le corresponde a la antropología<sup>9</sup>. Esta novedad que supone el acto de ser personal<sup>10</sup> nos va a permitir concluir que esto implica una ampliación antropológica respecto de la filosofía antigua y de la filosofía moderna.

Por otro lado, en cuanto al trascendental libertad, se va a señalar, siguiendo a Polo, que se dualiza con la coexistencia<sup>11</sup>; lo que conlleva concluir que la libertad no es sólo una propiedad de la voluntad, sino que hay un sentido superior a la libertad de ejercicio que es la libertad

---

<sup>6</sup> Polo llama *intellectus ut co-actus* al intelecto agente o intelecto personal porque propone entenderlo como persona. De modo que lo considera trascendental y no *quidditatio* o actual. Cfr. Polo, L., “El descubrimiento de Dios desde el hombre”, *Studia Poliana*, 1999, nº 1, 22.

<sup>7</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 195.

<sup>8</sup> La persistencia es “el acto de ser como primer principio creado se describe como comienzo que ni cesa ni es seguido”. Cfr. Polo, L., *El conocimiento del universo físico*, (ed.), Eunsa, Pamplona, 2008, 452.

<sup>9</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 205.

<sup>10</sup> Cfr. *Ibíd.*, 205.

<sup>11</sup> Cfr. *Ibíd.*, 197.

trascendental. Por este motivo se defenderá que la persona es libre porque *es libertad*. Esta distinción entre estas dos concepciones de la libertad, postulada por Polo<sup>12</sup>, posibilita que la persona pueda destinarse y pueda, gracias a ello, encontrar el verdadero sentido de su vida.

La dualidad conformada por la coexistencia y la libertad trascendental, que constituye la apertura interior de la persona, implica, según Polo, que la persona no encuentre en su intimidad la réplica de aquel quien es<sup>13</sup>. Esta carencia de réplica significa que la persona humana no debe desistir en la búsqueda de réplica, puesto que sería renunciar a conocer el sentido de su vida, por eso debe seguir buscando. Esta búsqueda se realiza mediante la inteligencia y la voluntad, pero no en su plano esencial, como potencias constitutivas de la esencia, sino en su sentido trascendental. De este modo aparecen el conocer personal y el amar personal que conforman, según la propuesta poliana, la apertura hacia dentro<sup>14</sup>, que están en consonancia con las tres dimensiones de la coexistencia.

La réplica que busca la persona no la encuentra en su interior porque nadie puede reconocerse en sí mismo. Por ello está obligado a buscarla en otra persona, ya que, como advierte Polo, no es sostenible una carencia de réplica definitiva<sup>15</sup> porque sería renunciar a saber quién deberíamos ser. En el análisis del trascendental conocer personal se señalará que la réplica de cada persona se encuentra en Dios, puesto que el conocimiento pleno personal es el conocimiento que Dios tiene de nosotros. Por otro lado, también se va a concluir que la búsqueda de la réplica consiste en conocer-*se* más y en amar más. Pero en este punto es preciso advertir que el crecimiento de las dos potencias espirituales humanas sólo es posible si se admite la consideración trascendental de ambas.

---

<sup>12</sup> Cfr. Polo, L., *La libertad trascendental*, 10.

<sup>13</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 197.

<sup>14</sup> Cfr. *Ibíd.*, 197.

<sup>15</sup> Cfr. *Ibíd.*, 197.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

En la explicación de qué entiende la antropología trascendental por *persona* la primera consideración es que es coexistencia. Éste es, según Polo, el primer trascendental personal que cabe destacar.

### 1. La persona es coexistencia.

La ampliación trascendental que propone Polo se asienta en mostrar que no se puede reducir el acto de ser de la persona humana al acto de ser del universo, que estudia la metafísica, puesto que éste se caracteriza porque existe, mientras que, por el contrario, la persona no sólo existe, sino que coexiste<sup>16</sup>. Por consiguiente, habrá que mostrar que coexistir es más que el simple existir porque la noción de *existencia* se queda corta para referirse a la persona<sup>17</sup>. Apuntar que la persona coexiste implica que carece de réplica, puesto que no es posible la identidad entre el *quien* que la persona es y *lo que es* porque *quien es* supone más que *aquello que es*. Por ello y, como consecuencia de la imposibilidad de establecer esta identificación, se podrá concluir que la persona coexiste-con, es decir, que es coexistencia.

La coexistencia se puede definir de dos modos. En sentido negativo coexistir no es simplemente existir<sup>18</sup> porque es preciso distinguir el ser que estudia la metafísica, el existir, del que estudia la antropología trascendental, la coexistencia. Esto significa que la coexistencia no es pura inmanencia porque ésta es una “característica de las operaciones que presentan: pienso y tengo lo pensado”<sup>19</sup>. En atención a esta característica la inmanencia es esencial, mientras que la coexistencia

---

<sup>16</sup> Cfr. Polo, L., *Presente y futuro del hombre*, 158-159.

<sup>17</sup> Cfr. Polo, L., *Persona y libertad*, (ed.), Eunsa, Pamplona, 2007, 144.

<sup>18</sup> Para una profundización en la cuestión se puede acudir a Polo, L., *Presente y futuro del hombre*, 164-178.

<sup>19</sup> Polo, L., *La libertad trascendental*, 124.

es el *actus essendi hominis*<sup>20</sup>. En esta diferencia entre el existir, que es el *esse* del universo, y el *esse* de la persona humana estriba la ampliación trascendental<sup>21</sup>. No pueden ser el mismo *esse* porque el acto de ser<sup>22</sup> personal es coexistencia -no se limita a existir-, le es intrínseco coexistir<sup>23</sup>. Es una ampliación porque coexistir es *más* perfecto que existir<sup>24</sup>. Si el *esse* tuviera sólo un único sentido, identificando el acto de ser de la persona con el del universo, se concluirían al menos que de una parte no cabe una ampliación del ser porque coexistir se reduce a existir. Éste es el monismo propio de la filosofía antigua. De otra parte, no sería posible sostener una antropología trascendental, porque el hombre no podría trascenderse. Éste es el monismo propio de la filosofía idealista moderna, que se queda en la inmanencia<sup>25</sup>. Y de este modo, el principio de inmanencia es la interpretación de la conciencia como principio que funda y supone una sustitución simétrica del universo por la conciencia, porque se concibe el *esse* como principio, sin ninguna otra acepción: no se contempla la coexistencia.

Según lo apuntado por la antropología trascendental, el acto de ser personal no puede reducirse al del universo porque su *ser* consiste en coexistir. Lo que significa de un lado, que el acto de ser personal o coexistencia, no es único ni aislado porque coexiste con otros actos de ser personales; además, implica que es compatible con otros actos de ser -el ser que estudia la metafísica-, salvando así el monismo que se debe excluir de la antropología<sup>26</sup>. En esta línea, Polo concluye que “la antropología, más bien, ratifica la metafísica, no se opone a ella o la sustituye”<sup>27</sup>.

---

<sup>20</sup> Cfr. *Ibíd.*, 124.

<sup>21</sup> Cfr. Polo, L., *Presente y futuro del hombre*, 158.

<sup>22</sup> Acto de ser y *esse* son términos equivalentes.

<sup>23</sup> Cfr. Polo, L., *Presente y futuro del hombre*, 158-159.

<sup>24</sup> Cfr. *Ibíd.*, 161.

<sup>25</sup> Cfr. Polo, L., “La coexistencia del hombre”, 40.

<sup>26</sup> Cfr. Piá, S., *El hombre como ser dual*, 300.

<sup>27</sup> Polo, L., *Presente y futuro del hombre*, 161.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

En sentido positivo, la coexistencia es una ampliación del existir porque “co-existencia designa el ser del hombre como un ser que no se reduce a existir”<sup>28</sup> porque la coexistencia humana se describe como el carácter de *además*<sup>29</sup>. En este sentido, Sellés sostiene que la persona sea *además* “significa que no es limitada, sino que es un constante añadirse y, por tanto, la persona es irreductible a su esencia. En otras palabras, que es *añadidura de ser*”<sup>30</sup>. Asimismo, *coexistencia* también significa que la persona es capaz de crecer<sup>31</sup>. Igualmente, significa que es irreductible porque “la persona que soy yo se distingue de la persona que es usted”<sup>32</sup>; por eso cada persona es un *quien*<sup>33</sup>. Por otro lado, es inadmisibles una consideración general de la persona; de modo que es *ser-con* porque *coexistir* es *existir-con* otros actos de ser, lo que indica que la persona se acompaña a sí misma<sup>34</sup>. Finalmente, coexistencia de igual forma significa *dependencia* porque la persona depende de Dios, puesto que sin Él no puede ser coexistencia<sup>35</sup>.

Es pertinente ahora dar razón de por qué la persona coexiste. En esta cuestión, Polo afirma que la persona coexiste porque la coexistencia o acto de ser segundo es la dualidad radical<sup>36</sup>, lo que implica que el acto de ser es dual con su esencia y nunca se llegará a la identificación entre ambos. Esta dualidad en el hombre implica que es una criatura creada porque no es “idéntica u originaria, y esto, tanto en términos de *ser* como en términos de *libertad*”<sup>37</sup>. La persona es creada porque el acto de ser personal y la esencia, que constituyen una unidad, son distintos en el hombre. Pero para explicar cómo lo que no puede existir separado comienza a hacerlo en una realidad que llama-

---

<sup>28</sup> *Ibíd.*, 158.

<sup>29</sup> Cfr. *Ibíd.*, 184.

<sup>30</sup> Sellés, J. F., *La persona humana*, III, 29.

<sup>31</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 236.

<sup>32</sup> Polo, L., *Presente y futuro del hombre*, 161.

<sup>33</sup> Cfr. *Ibíd.*, 167.

<sup>34</sup> Cfr. Polo, L., *La libertad trascendental*, 123.

<sup>35</sup> Cfr. *Ibíd.*, 122.

<sup>36</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 196.

<sup>37</sup> Piá, S., *El hombre como ser dual*, 185.

mos *hombre*<sup>38</sup> requiere Alguien distinto a él y, por tanto, superior como explicación de esa unidad. Si el hombre es persona, con todo lo que eso significa, es preciso concluir que ese Ser superior, *causa* del ser del hombre, sea también *Persona* porque sólo de este modo puede darse razón del carácter personal del hombre.

La caracterización de la persona como coexistencia implica, en primer lugar, que no puede ser única porque o se coexiste con otras personas o no se puede entender que la persona sea coexistencia, por eso una persona única no es trascendental<sup>39</sup>. En este punto se van a distinguir tres dimensiones de la coexistencia: con Dios, con los demás y con el universo. Del mismo modo, implica que hay un crecimiento del acto de ser personal, o sea, que la persona se puede trascender a sí misma porque, precisamente, ese crecer consiste en la capacidad que la persona tiene de trascenderse, o sea, de ser más que el *lo* que es.

En definitiva, que la persona sea coexistencia indica que no sólo existe, puesto que no se puede identificar el *quien* que cada uno es con *lo que es*; *alguien* no es solamente un *algo*, sino que es *además*: no es un *en sí*<sup>40</sup>, *algo* acabado. Se ha dado cuenta de que *coexistir* es más que existir y en esto consiste la ampliación trascendental, en distinguir el ser del universo físico del ser personal. Asimismo, que la persona humana coexiste implica que no es única y por ello no coexiste sola, sino con otras personas.

La novedad que presenta la antropología trascendental respecto a la filosofía antigua y moderna en cuanto a la consideración de la persona humana es lo que se va a tratar a continuación.

---

<sup>38</sup> Cfr. *Ibíd.*, 149.

<sup>39</sup> Cfr. Polo, L., *La libertad trascendental*, 119.

<sup>40</sup> Cfr. Corazón, R., “¿Advertencia o concepto de existencia?”, *Futurizar el presente*, Universidad de Málaga, 2003, 28: “La fórmula *en-sí*, en cambio, es propia de la filosofía moderna”.



### 1.1. Insuficiencia del planteamiento antropológico de la Filosofía Antigua.

En la medida en que el ser personal se identifica con el ser del universo, se contempla sólo en sentido del acto de ser. Este es el planteamiento de fondo de la filosofía antigua que no permite comprender que el ser del hombre es coexistencia. Ciertamente la filosofía antigua no alcanza la distinción entre la existencia, que caracteriza al ser del universo, y la coexistencia, que caracteriza al ser personal. Distinción sutil pero necesaria para la comprensión del ser personal. De un lado, lo que existe es la persistencia lo que Polo llama el acto de ser-creado-del universo que describe “como comienzo que ni cesa ni es seguido. Es el primer principio de no contradicción”<sup>41</sup>. De otro, *lo que coexiste* se caracteriza por la apertura<sup>42</sup>. La confusión de estos dos sentidos en uno, implica el monismo del acto de ser, consideración insuficiente del ser personal porque ignora el carácter trascendental de la persona.

El monismo de la filosofía antigua sustancializa la persona, pero la persona no puede ser sustancia. Efectivamente, “la persona no es sustancia porque es apertura, libertad; y no requiere de accidentes, porque ya es abierta (hacia su intimidad y hacia la trascendencia) sin ellos”<sup>43</sup>. Decíamos que la persona no puede ser sustancia porque la sustancia tiene como característica existir como subsistencia<sup>44</sup>. De modo que si la persona fuera sustancia entonces viviría aislada porque lo propio de la sustancia es vivir separadamente, lo cual implicaría que la persona no es coexistencia. Puede apreciarse entonces que, mientras

---

<sup>41</sup> Polo, L., *Presente y futuro del hombre*, 182. Para profundizar en el estudio de este principio de no contradicción se puede acudir a: Cfr. Vanney, C. E., *Principios reales y conocimiento matemático. La propuesta epistemológica de Leonardo Polo*, (ed.), Eunsa, Pamplona, 2008, 355-358.

<sup>42</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 196.

<sup>43</sup> Cfr. Sellés, J. F., *El conocer personal*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 163, Pamplona, 2003, 53.

<sup>44</sup> Cfr. Polo, L., *Presente y futuro del hombre*, 169.

la sustancia es cerrada y por eso no puede crecer, la coexistencia se abre en una apertura interior, en lo íntimo, al dualizarse con la libertad, y en una apertura hacia dentro, según la cual “se alcanzan los trascendentales en los que el carácter de *además se trueca* en búsqueda, a saber, el intelecto personal y el amar trascendental”<sup>45</sup>. En este sentido Piá describe a la primera como la *apertura íntima*<sup>46</sup>, que según Polo es el *co-* de la coexistencia<sup>47</sup>. Y a la segunda como la *apertura hacia fuera*<sup>48</sup>, porque la persona no es la pura inmanencia, puesto que es capaz de trascenderse porque coexiste. En este sentido, *trascender* significa que la persona no se queda en un puro sujeto que actúa porque *persona* equivale a *libertad* en sentido trascendental<sup>49</sup>. Sólo de ese modo la persona humana, según Sellés, puede disponer y destinarse a la búsqueda de un fin que acepte de modo pleno la enteriza entrega que el hombre hace de sí<sup>50</sup>.

Cuando la apertura que la persona *es* se refiere a *sí misma* entonces es la *intimidad* y se habla de *trascendencia* cuando esa apertura se refiere a lo trascendente<sup>51</sup>. Por encima de este doble sentido de la apertura humana se halla la apertura trascendental con la que la persona se abre al Origen. Se expresa como un *co-ser-con*, en la que el *co-* expresa la dualidad de la *apertura íntima* de cada persona humana y el *-con* indica la dualidad de la apertura de la co-existencia hacia los otros actos de ser<sup>52</sup>.

Tal y como hace la filosofía antigua, considerar la persona como una sustancia equivale a entenderla como un *sí mismo*, como algo que se caracteriza porque es idéntico consigo mismo, algo ya dado de antemano. De este modo si la persona fuera un *sí mismo* tendría asegu-

---

<sup>45</sup> Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 196.

<sup>46</sup> Cfr. Piá, S., *El hombre como ser dual*, 185.

<sup>47</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 185.

<sup>48</sup> Cfr. Piá, S., *El hombre como ser dual*, 185.

<sup>49</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 226

<sup>50</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 548.

<sup>51</sup> Cfr. *Ibíd.*, 545.

<sup>52</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 185.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

rada la identidad *a priori* porque el estatuto ontológico que le correspondería sería el de la sustancia, es decir, ser *en sí* o *per se*. Lo que es en sí se caracteriza porque no crece, ya no puede ser más que lo que es: está cerrado. En cambio, la persona crece porque está abierta a sí misma y a otros como ella.

Este tratamiento que la filosofía antigua realiza de la persona considerándola como sustancia conlleva unas consecuencias que no son compatibles con la caracterización del acto de ser personal como coexistencia. En primer lugar, la noción de *persona* se reduce a *individuo* porque éste se caracteriza por ser *sí mismo* y, por tanto, no crece, ni se trasciende, no puede ser más individuo, no cabe un crecimiento de su individualidad. *Individuo* proviene de *indivisum*, que significa indiviso y “designa a un sujeto aislado, particular y concreto sin referencia a nada. Sin embargo, la persona es apertura (a Dios, a otras personas y al mundo)”<sup>53</sup>. Por tanto, *individuo* significa ser cerrado en sí mismo y éste es el modo común para definir la sustancia<sup>54</sup>.

La confusión conceptual entre *persona* e *individuo* supone que no se distingue entre *alguien* y *algo*, puesto que *individuo* equivale a lo que es *-algo-* y no puede ser más que lo que ya es. La persona no es un individuo porque “el hombre no es un singular ni un universal, sino persona, es decir, enteramente irreductible. Persona no significa *unum in multis*, sino lo radicalmente superior”<sup>55</sup>. La irreductibilidad de la persona, como nota característica, implica que cada persona es diferente a cualquier otra, mientras que *individuo* es lo común a muchos, es una consideración general del hombre.

Esta confusión conceptual estriba en que para el pensamiento tradicional *ser real* equivale a subsistir por sí mismo y en sí mismo<sup>56</sup>. Lo que subsiste por sí mismo es aquello que no puede ser de otro mo-

---

<sup>53</sup> Sellés, J. F., *La persona humana*, III, 185.

<sup>54</sup> Cfr. *Ibíd.*, 21.

<sup>55</sup> Polo, L., *Presente y futuro del hombre*, 168.

<sup>56</sup> Cfr. Piá, S., *El hombre como ser dual*, 108.

do, que ya está dado<sup>57</sup>, no puede crecer. Este tipo de acto de ser no es el que le corresponde a la persona porque si se quiere distinguir *alguien* de *algo*, es preciso considerar el acto de ser personal como *además*, no como un puro *ser en sí* o *ser por sí*, estatuto ontológico que se predica de la sustancia. En resumen, como señala Sellés, la principal diferencia entre *individuo* y *persona* está en que la persona por ser intimidad es apertura porque “si una persona no fuera abierta a otras no sería persona”<sup>58</sup>, mientras que el individuo por ser un *sí mismo* no es apertura y no se abre a Dios, ni a los demás, ni al mundo.

Asimismo, confundir la persona con individuo es entender el acto de ser de la persona en sentido metafísico, es decir, como lo que es subsistente. Este sentido del ser –como sustancia- es exiguo si se quiere explicar el ser personal, porque reducir el acto de ser personal al ser del ente metafísico impide la consideración trascendental de la persona. Esta confusión conlleva no tener en cuenta que ser *sí mismo* no significa lo mismo que *ser íntimo*, porque aquel implica la unidad y éste la dualidad.

Por último, para que quede claro, la persona no puede ser un *sí mismo* porque entonces no podría crecer, anulándose el sentido de la vida entendido como la tarea<sup>59</sup> de buscar aquel Acto de ser del que depende el acto de ser personal<sup>60</sup>. Al exponer la apertura interior de la persona constituida por los trascendentales el conocer personal y la estructura donal se comprenderá mejor porqué la tarea del hombre consiste en una búsqueda. Ahora es imprescindible indicar que “la

---

<sup>57</sup> Cfr. *Ibid.*, 109. Piá señala que la sustancia es ya algo en sí mismo actual. A esto nos referimos cuando decimos que ya está dada.

<sup>58</sup> Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 391.

<sup>59</sup> Polo afirma que la tarea del hombre consiste en cargar con su propio ser, asumiéndolo en una dirección o en otra y eso es la libertad. Cfr. Polo, L., *La persona humana y su crecimiento*, 40.

<sup>60</sup> Cfr. Posada, J. M., “Trascender la presencia”, *Studia Poliana*, 2000, nº 2, Pamplona, 42.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

noción de búsqueda es una exigencia de la índole del primer radical personal, la coexistencia”<sup>61</sup>.

En segundo lugar, la consideración de la persona como una sustancia implica que es solitaria, pero “una coexistencia sin un *quien* con el que coexistir es un contrasentido, al igual que una libertad sin un *para*, o un amar personal sin *amante* que nos otorgue su amor y acepte el nuestro. Esto indica que toda persona es *co-personal*, es decir, que una persona no puede ser *personalmente* aislada”<sup>62</sup>. Por consiguiente, una persona sola es imposible porque no sería persona<sup>63</sup>.

Por último, la concepción del ser personal como sustancia, no permite distinguir más de un único sentido del ser, que es lo propio del monismo; es decir, considerar que todas las criaturas en cuanto que son, lo son del mismo modo y, por tanto, el *esse* como acto sería el mismo en todas las criaturas: a este respecto, Polo advierte que el carácter unívoco desaparece con la distinción entre el *esse* de la metafísica (sustancia) y el *esse* de la antropología (persona)<sup>64</sup>. Esta concepción monista obvia que cada persona es un *quien* irreductible, de modo que cada persona es un acto de ser diferente al de las demás personas. Por eso se afirma que es coexistencia porque coexiste con sus iguales, en cuanto que también son personas como él.

La insuficiencia del planteamiento de la filosofía antigua, que considera la persona como sustancia, radica en que trata de un modo lógico la persona y esto, como indica Polo, es un reduccionismo<sup>65</sup>. Se entiende el ser humano como inferior al ser principal –ser como fundamento– y, por ende, la antropología pierde su sentido trascendental, para pasar a ser considerada como una filosofía segunda, mientras que la metafísica sería la filosofía primera<sup>66</sup>. Sin embargo, la antropología

---

<sup>61</sup> Sellés, J. F., *El conocer personal*, 150.

<sup>62</sup> Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 590.

<sup>63</sup> Cfr. *Ibíd.*, 550.

<sup>64</sup> Cfr. Polo, L., *Presente y futuro del hombre*, 160.

<sup>65</sup> Cfr. *Ibíd.*, 109.

<sup>66</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 80-81.

trascendental tiene un tema diferente a la metafísica porque ésta trata de los primeros principios, pero el ser personal no es un primer principio, es una ampliación que se abre más allá de sí, y en ese sentido se trasciende<sup>67</sup>. La propuesta poliana es una ampliación del sentido del ser personal entendido como sustancia<sup>68</sup>. Sólo de este modo puede llegarse a Dios como Persona, puesto que la metafísica no llega a esta consideración del ser divino. Como luego se explicará ésta es una de las dimensiones de la coexistencia: la apertura al Origen<sup>69</sup>.

Para finalizar este análisis los antiguos sólo elevan el acto de ser al plano trascendental, por eso no intuyen que la *libertad* es un trascendental antropológico de la persona e ignoran el significado de amar y conocer como ser. Según ellos la libertad es accidental<sup>70</sup>. En contraposición con eso, está la propuesta de Polo contempla que los trascendentales personales son cuatro, que se dualizan: la coexistencia que es dual con la libertad y el conocer personal que es dual con la estructura donal de la persona: el amar personal.

La coexistencia es mucho más que existir. Esto implica que no pueda considerarse la persona como una sustancia, algo que subsiste, que es un *en sí* o *para sí*. Principalmente, este modo de entender la persona conlleva una confusión terminológica con individuo. Pero la diferencia estriba en que la persona crece y el individuo está terminado. Por eso, cada persona es distinta porque es irreductible, mientras que *individuo* es un concepto generalizado.

---

<sup>67</sup> Cfr. *Ibíd.*, 81.

<sup>68</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 199-200. Polo indica que la persona es hipóstasis (lo que está debajo de) en la medida que asume el cuerpo, pero de este modo la persona no se considera según la co-existencia, sino la *ratio totius*. La hipóstasis no es la unión sustancial de alma y cuerpo.

<sup>69</sup> Cfr. Polo, L., *El acceso al ser*, 257. El panteísmo no alcanza a Dios como Origen porque no se percata de que el sentido de Dios no es adverbial –*además*– sino es el Verbo –el ser–. Cfr. Polo, L., *Presente y futuro del hombre*, 182. El Origen es el acto de ser divino.

<sup>70</sup> Cfr. Piá, S., *El hombre como ser dual*, 111.

La filosofía antigua no se despegaba del monismo porque sustancializa a la persona. Pero también la filosofía moderna<sup>71</sup> es monista respecto a su consideración del ser porque postula una consideración trascendental del sujeto<sup>72</sup>; esta es la pretensión kantiana, que trata de superar el monismo de los antiguos, incurriendo en una simetrización del fundamento.

## 1.2. La consideración trascendental del sujeto de la Filosofía Moderna.

La filosofía moderna toma como punto de partida, el *cogito*<sup>73</sup> cartesiano: “*pienso, luego existo*”. De este modo no descubre el ser de la persona, haciendo depender la existencia del pensar y considerando a la persona como sujeto que piensa<sup>74</sup>, pero ya se explicó que la persona no puede ser concebida como un objeto. Como señala Polo: “yo puedo hacer de mi pensar un contenido de mi pensar: pero no como pensar existente, sino como pensar pensado. Pero un pensar pensado no es un pensar real; en rigor, el *yo pienso* pensado carece de lo que se llama *yo*”<sup>75</sup>. Hay que distinguir convenientemente el yo que piensa del yo pensado, como objeto del pensar, para afirmar que no es posible la identificación del sujeto con el objeto porque aquel no comparece co-

---

<sup>71</sup> Polo apunta que el verdadero lastre de la antropología moderna es la interpretación genética de la reflexión de la conciencia porque no reconoce la distinción de la conciencia como operación “pienso algo” con la conciencia como hábito “pienso que pienso algo”. Cfr. Polo, L., “La coexistencia del hombre”, 38.

<sup>72</sup> “El sujeto trascendental es un olvido de la noción de persona”. Cfr. Polo, L., *Lo radical y la libertad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 179, Pamplona, 2005, 29.

<sup>73</sup> Para profundizar en esta cuestión: Cfr. Merino, M., “*Cogito ergo sum* como conculcación al axioma A”, *Anuario Filosófico*, 1996, (29/2), 741-750.

<sup>74</sup> Polo distingue el *sum* del *cogito* y el *sum* como acto, es decir, que no es lo mismo el yo que piensa que la persona, que es el ser como acto. Cfr. Polo, L., “El yo”, 127.

<sup>75</sup> Polo, L., “Un punto de partida para el planteamiento de la existencia humana”, *Studia Poliana*, Pamplona, 2006, nº 8, 47.

mo objeto al conocimiento, debido a que *haber* “es aparecer ante la mirada”<sup>76</sup>, con lo que se concluye con Polo que “el haber del pensar es distinto de la existencia”<sup>77</sup>.

La filosofía moderna no se percata de que no es lo mismo la persona y el yo, porque ese yo es “la idea que la persona tiene de sí”<sup>78</sup>. Por eso el subjetivismo moderno imposibilita la consideración del ser de la persona al margen del pensar. Reducen la persona al sujeto que piensa, reducen el *quién*, al *algo* -un sujeto pensante-, pero este modo de razonar es erróneo porque un sujeto pensante debería ser pensado, pero no se puede pensar el yo porque el yo pensado no piensa, con lo que no es idéntico el yo-pensado y el yo-pensante, puesto que debe quedar claro que “el yo no es objeto y que el haber del pensar es distinto de la existencia humana”<sup>79</sup>. Como consecuencia no se entiende la persona como apertura, por tanto, no es coexistencia porque no es una ampliación del existir.

Kant incurre en el mismo error porque no comprende que la trascendencia del sujeto no consiste en que si hay pensamiento hay sujeto que piensa, sino en que si pienso me distingo de lo que pienso<sup>80</sup>. Ignora que el acto de ser personal es *además* del pensar, el ser como acto<sup>81</sup>. Al final postula el subjetivismo<sup>82</sup>; es decir, que, a diferencia de la filosofía antigua, lo que es trascendental es el sujeto, no el ser. A este respecto, Polo sostiene que el subjetivismo es una tragedia porque es una interrupción del proceso de maduración dado que se paraliza en el yo y obvia todo el progreso que corresponde al ser personal. Se queda en el momento *egótico*, en el momento del descubrimiento del yo. Además, afirma que quien se queda en el yo, retrocede

---

<sup>76</sup> García, J. A., *Principio sin continuación*, 135.

<sup>77</sup> Polo, L., “La persona humana como ser cognoscente”, *Studia Poliana*, Pamplona, 2006, nº 8, 57.

<sup>78</sup> Sellés, J. F., *El conocer personal*, 112.

<sup>79</sup> Polo, L., “La persona humana como ser cognoscente”, 57.

<sup>80</sup> Cfr. Polo, L., *La libertad trascendental*, 26.

<sup>81</sup> Cfr. *Ibíd.*, 113.

<sup>82</sup> Cfr. Polo, L., *La persona humana y su crecimiento*, 28.



## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

hasta el sí mismo, olvidando el ser personal como coexistencia. El intento kantiano induce al solipsismo<sup>83</sup>, entendido como la idea de persona única<sup>84</sup>, y, por tanto, es una vuelta al monismo, porque vuelve a reducir el *esse* a un único sentido. Por eso el subjetivismo moderno es erróneo porque “entiende la identidad como la relación del sujeto con el objeto”<sup>85</sup>.

La persona sigue siendo considerada –tal y como ocurre en la filosofía antigua– como aquello que es *en sí mismo*, algo ya dado: un sujeto pensante. Ahora bien, esta consideración de la persona no pasa de ser un monismo, en la medida en que el ser personal se reduce al ser del sujeto que piensa. Por eso el *sujeto* de la filosofía moderna no designa a la persona, sino al hombre<sup>86</sup>. De acuerdo con lo que se viene señalando, Polo advierte que la filosofía moderna incurre en simetría<sup>87</sup> con la filosofía antigua porque pretende sustituir la metafísica por una antropología, pero, al fin y al cabo, se produce una simetrización del fundamento<sup>88</sup>. Esta particularidad se debe a que se entiende el trascendental primero de modo lógico en términos de fundamento. Sin embargo, mientras que para los clásicos el fundamento es trascendente, es decir, exterior al hombre, para los modernos el fundamento se vierte en la estructura misma de subjetividad. En el fondo caen en una simetrización de la metafísica porque introducen la estructura causa-

---

<sup>83</sup> Cfr. Yepes, R., “Persona: intimidad, don y libertad nativa. Hacia una antropología de los trascendentales personales”, 1091. Sostiene que toda actitud solipsista que pretenda construir la realidad personal, aislada y única es ininteligible.

<sup>84</sup> Cfr. García, J. A., *Principio sin continuación*, 71.

<sup>85</sup> Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 32.

<sup>86</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 499.

<sup>87</sup> Esta simetría se refiere a que la filosofía moderna ha trasladado las categorías centrales de la filosofía antigua a la consideración antropológica del sujeto. Esa simetría se soluciona con la distinción que Polo establece entre el acto y la actualidad. El acto de pensar es la actualidad, por eso no es constituyente, mientras que la persona es el acto. Cfr. Polo, *La libertad trascendental*, 19.

<sup>88</sup> Esa simetrización se produce porque los modernos entienden que el conocimiento es constituyente, es decir, es causa de lo conocido. Cfr. Polo, *La libertad trascendental*, 15.

efecto en el conocimiento<sup>89</sup>, pero el *objeto* no es un efecto, no es constituido, aunque pueda creerse que sí al darse en simultaneidad con el acto de conocer<sup>90</sup>.

Por tanto, el proyecto básico de la filosofía moderna no alcanza su objetivo, esto es, no logra distinguir adecuadamente la antropología de la metafísica porque, como concluye Sellés, no prescinde en la antropología de nociones que pertenecen a la metafísica<sup>91</sup>. Según la filosofía moderna no cabe una concepción de la persona distinta del ser de la metafísica, de ahí que, según Polo, “no logra distinguir adecuadamente la antropología de la metafísica”<sup>92</sup>. Además, otra consecuencia que se deriva de la filosofía moderna, aparte de la ya apuntada, es que eliminan la metafísica<sup>93</sup>.

En definitiva, tampoco la filosofía moderna alcanza el sentido del ser personal como coexistencia; se queda en *ser sí mismo*. La consideración trascendental del sujeto no permite distinguir la persona del yo. Los modernos caen en el inmanentismo porque la persona no se trasciende a sí misma. No distinguen el *sí mismo* de la *intimidad* y, por tanto, no comprenden que lo íntimo es dual.

### 1.3. Diferencia entre *sí mismo* e *intimidad*.

Parece conveniente tener presente la distinción entre *sí mismo* y la *intimidad* porque considerar la *persona* como *individuo*, como un *algo*, implica tomarla como un *sí mismo* y no como un *alguien*: una

---

<sup>89</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 90-102.

<sup>90</sup> Cfr. Padial, J. J., *La antropología del tener según Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 100, Pamplona, 2000, 89.

<sup>91</sup> Cfr. Sellés, J. F., *El conocer personal*, 87.

<sup>92</sup> Polo, L., *La libertad trascendental*, 15.

<sup>93</sup> Cfr. Polo, L., *Presente y futuro del hombre*, 159.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

*intimidad* que pueda crecer en su ser personal. No tener en cuenta el ser personal conlleva consecuencias que señala Sellés como ignorar el perfeccionamiento de la persona y soslayar el sentido personal de la vida porque se prescinde de la coexistencia, se encapota la libertad, se ofusca el conocer y se mata el amar<sup>94</sup>. En este sentido se desatiende el para qué de la libertad. Por tanto, el objetivo no debe ser llegar a ser *algo*, sino ser mejor *alguien*, crecer como persona<sup>95</sup> porque estamos llamados a crecer<sup>96</sup>.

Como ya se ha advertido el punto común a la filosofía antigua y moderna es el monismo en la medida en que no intuyen que el acto de ser personal no es el mismo que el acto del ser del ente ni el del sujeto pensante. En ambos casos no se tiene presente la distinción entre lo que es *sí mismo* y lo *íntimo*. La diferencia está en que mientras el *sí mismo* es cerrado, unitario, lo *íntimo* es dual porque la intimidad es coexistencia y ésta es dual. Efectivamente, la intimidad es dual porque nadie encuentra en su intimidad la réplica que él es. De modo que la intimidad crece, no es la misma, no está dada, no es algo acabado o terminado, es mucho más que el *sí mismo*, es un acompañarse<sup>97</sup>.

Ya se ha señalado que la coexistencia designa al ser en compañía. Este sentido de la coexistencia, en cuanto que compañía, equivale a la *intimidad*<sup>98</sup>, es decir, al ser ampliado por dentro, el acompañarse<sup>99</sup>. Por tanto, *además*, la ampliación del ser, del mero existir, es el ser en compañía, es *intimidad*<sup>100</sup>. Entendida como la apertura del ser en sen-

---

<sup>94</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 588.

<sup>95</sup> Crecer como persona equivale a mejorar como persona. Lo propio de la persona es crecer, que es más que perfeccionarse porque lo que se perfecciona es la naturaleza y lo que crece la persona.

<sup>96</sup> Cfr. Polo, L., *Lo radical y la libertad*, 51.

<sup>97</sup> Cfr. Polo, L., *La libertad trascendental*, 124.

<sup>98</sup> Cfr. Polo, L., *La persona humana y su crecimiento*, 157.

<sup>99</sup> Cfr. Polo, L., *La libertad trascendental*, 124.

<sup>100</sup> Cfr. Polo, L., "La radicalidad de la persona", *Thémata*, 12, 1994, 223. Polo define la intimidad como el modo de ser que no necesita asimilar elementos exteriores ni poseerlos para mantenerse. El ser de la intimidad no es mantenerse porque la intimi-

tido trascendental. Este acompañarse, que caracteriza a la intimidad, es lo que permite distinguir el yo de la persona, ya que el yo no se acompaña, es un yo puntual, no es un ser consigo<sup>101</sup>.

En atención a esta caracterización del coexistir como ser en compañía o ser acompañándose, cabe concluir que no es un *sí mismo* porque coexiste con otros. De ahí que el ser en compañía, la *intimidad*, es dualidad: respectividad. En primer lugar, respecto de sí mismo, puesto que la coexistencia es *además*, es más que su operar<sup>102</sup>, y esto es lo que significa *intimidad*. En segundo lugar, respecto de los demás con los que coexiste<sup>103</sup>. La persona está abierta en su intimidad, es decir, crece con su actuar y con su relación con las demás personas. Su intimidad no está acabada, no es la misma, sino que crece. Por eso cada uno de nosotros somos personas, pero con nuestro actuar nos hacemos mejores o peores personas. Eso es posible porque el acto de ser personal se distingue de la esencia: *quiénes somos* no se identifica con *lo que somos*.

En cuanto a la *intimidad* que se abre es pertinente señalar que esta no es una mera apertura hacia el exterior, como si para afirmar un yo fuera necesario un tú, tal y como postula la filosofía personalista. En este sentido, Piá aclara que “el sentido radical de la co-existencia no equivale a co-existir *hacia fuera*. El hombre –cualquier ente- no puede ser mera *relación*: si el tú sólo es tú en tanto que hace referencia a un yo, y el yo requiere del tú para ser yo, tanto el yo como el tú se desvanecen en la *relación*”<sup>104</sup>. La persona no se puede entender como una relación respecto a otras<sup>105</sup> porque “la distinción yo-tú no es de orden trascendental, sino esencial”<sup>106</sup>. Por tanto, se puede concluir que

---

dad excluye la consumación en su propio orden. No es posible el automantenimiento de la persona.

<sup>101</sup> Cfr. Polo, L., *La libertad trascendental*, 124.

<sup>102</sup> Cfr. Polo, L., *Presente y futuro del hombre*, 198.

<sup>103</sup> Cfr. Polo, L., “La coexistencia del hombre”, 46.

<sup>104</sup> Piá, S., *El hombre como ser dual*, 131.

<sup>105</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 515.

<sup>106</sup> Piá, S., *El hombre como ser dual*, 379.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

la diferencia entre el planteamiento personalista y la coexistencia, radica en percatarse que la propuesta del personalismo no rebasa el plano de la naturaleza humana, es decir, no alcanza el ser personal<sup>107</sup>.

En este punto Sellés establece una doble diferencia entre la antropología de Polo y los planteamientos personalistas<sup>108</sup>:

1. En cuanto al método cognoscitivo, Polo admite una dualidad en el conocimiento humano; uno esencial que da cuenta de la naturaleza y la esencia; otro trascendental que sirve para *alcanzar* el acto de ser personal.
2. Respecto al tema investigado, Polo resalta las dualidades que conforman la esencia humana y las dualidades trascendentales que hacen lo propio con el ser personal, que hasta el momento eran inéditas.

La coexistencia implica dualidad<sup>109</sup>, pero no solamente dualidad con los otros, con lo externo, sino principalmente dualidad en el interior. Por eso, en primer lugar, la *apertura*<sup>110</sup> es el modo de expresar que el ser del hombre es dual en su interior porque coexistencia es *además* y esto, a diferencia con el personalismo, es lo que nos permite concluir que el ser personal en su dualidad con la libertad es *intimidad*<sup>111</sup>, porque *es* en compañía y no en solitario, por eso se caracteriza como dual. Por tanto, la persona humana es coexistente aunque sólo existiese ella sola<sup>112</sup>. Y una intimidad que “es apertura tanto hacia dentro como hacia fuera; y eso es el ser personal, no el ente en cuanto ente. Por eso, persona no significa supuesto (conocimiento objetiva-

---

<sup>107</sup> Cfr. Rodríguez, A., “Coexistencia e intersubjetividad”, *Studia Poliana*, Universidad de Navarra, Pamplona, 2001, nº 3, 28.

<sup>108</sup> Cfr. Sellés, J. F., “El yo”, Estudio introductorio, 16.

<sup>109</sup> Cfr. Polo, L., *Presente y futuro del hombre*, 161.

<sup>110</sup> La *apertura* significa también coexistencia. Cfr. Yepes, R., “Persona: intimidad, don y libertad nativa. Hacia una antropología de los trascendentales personales”, 1089.

<sup>111</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 197.

<sup>112</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 516.

do), pues el supuesto ya está consumado, y lo que sustenta le es añadido”<sup>113</sup>. Según esto, la persona es intimidad abierta. Y de acuerdo con la dualidad la intimidad permanece abierta. Por todo lo dicho se concluye que la *intimidad* es trascendente, a diferencia de la inmanencia, que necesita un aporte precedente –el objeto-, puesto que el sujeto *es* porque hay un objeto, no hay sujeto sin objeto, mientras que la *intimidad* por ser trascendental no necesita de ese aporte, es independiente<sup>114</sup>.

En resumen, el *sí mismo* se caracteriza como lo que está cerrado, lo que es un supuesto, lo que ya es todo lo que puede llegar a ser, de modo que no crece en cuanto a su ser *sí mismo*. Además, sólo si el hombre es intimidad puede dar de sí mismo, darse<sup>115</sup>. Por otro lado, lo íntimo es justamente lo contrario, lo que está abierto, no sólo a lo exterior, sino a lo interior, *es* abierto y por eso está abierto hacia afuera. Al afirmar que *es* abierto estamos queriendo subrayar que es dual, o sea, que todavía no es todo lo que puede llegar a ser; en definitiva, que puede ser más de lo que es, que en su ser puede crecer como ser, que puede ser más íntimo. La clave de la filosofía antigua y moderna es que no se percatan del valor de la dualidad.

Esta apertura del ser personal, entendido como coexistencia, se abre a tres realidades diferentes. Se abre a los demás seres: al ser del universo, al ser personal de las demás personas y a Dios. Con estas aperturas se conforman las tres dimensiones de la coexistencia que indican que no es un *sí mismo*, sino *intimidad*, porque lo *íntimo* es abierto.

---

<sup>113</sup> Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 79. Este modo de entender el ser personal es radicalmente distinto a la “Autoconciencia” en Hegel o al “Yo legislador” en Kant, cuyas propuestas carecen precisamente de ese carácter de apertura -se trataría más bien de una ampliación de la limitación-, por lo que no acaban de alcanzar el ser personal, aunque su intento no deje de ser una interesante aportación. Este mismo enfoque que incide en el carácter personal del hombre es central en la enseñanza de Juan Pablo II. Véase en la *Laborem exercens* el n. 15.

<sup>114</sup> Cfr. *Ibíd.*, 201.

<sup>115</sup> Cfr. Polo, L., *La libertad trascendental*, 123.

#### 1.4. Dimensiones de la coexistencia.

Lo que coexiste, no existe sólo, sino que coexiste con otros, por eso la persona es *co-existencia-con*, que significa que ser persona es estar abierta, y a quien radicalmente se abre es al que da razón de su apertura, al que la ha constituido como tal, a Dios. Esta es la primera de las tres dimensiones de la coexistencia.

En este punto debe recordarse que la identidad es Origen<sup>116</sup> y Origen significa *fons*. La persona se abre al Origen en busca de su réplica<sup>117</sup>, teniendo presente que “buscar tiene en sí mismo sentido coexistencial. Más aún, equivale a coexistencia no idéntica. De aquí que el ser humano, considerado en su radicalidad, no pueda ser considerado en equilibrio, asentado ya, sino intrínsecamente en tensión coexistencial”<sup>118</sup>. En otras palabras, “el hombre coexiste con el Absoluto en la forma de una búsqueda de aceptación personal”<sup>119</sup>. Ahí encuentra verdadero sentido su pregunta sobre quién es, pues en el Origen está el ser y destino de cada persona. En este sentido “la respuesta a esta apertura permite a cada persona fraguar su *destino*. La apertura a ese destino es la *libertad* radical de la persona y la respuesta a él es su responsabilidad, perfectamente compatible, por tanto, con su libertad”<sup>120</sup>. Esta dimensión de la coexistencia “es la forma suprema de reconocimiento: la ratificación del *esse* humano, libertad creada, por

---

<sup>116</sup> Cfr. Piá, S., *El hombre como ser dual*, 72 “Origen significa *Simplicidad Originaria*.” Ser Origen no significa ser origen de algo, puesto que en este caso se estaría estableciendo una dualidad entre lo originario y lo originado y con ello se perdería la simplicidad.

<sup>117</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 208.

<sup>118</sup> Esquer, H., *El límite del pensamiento. La propuesta metódica de Leonardo Polo*, 207.

<sup>119</sup> Polo, L., “La coexistencia del hombre”, 46.

<sup>120</sup> Sellés, J.F., *La persona humana. Introducción e Historia*, 300.

Quien es capaz de refrendar en lo más alto el donar humano que el hombre ha de refrendar”<sup>121</sup> con su respuesta.

La segunda dimensión es “el coexistir con los otros”<sup>122</sup> porque como indica Sellés “la *coexistencia* es la relación que cada persona mantiene con cada otra, no con la *especie*, sino con cada *quién*, para aportar y para recibir mejora personal. No se trata sólo de mantener un *diálogo* con los *otros*. No se trata sólo de que “el hombre es un ser social por *naturaleza*” (como dijeron los antiguos), ni de que “pertenece a su *esencia* vivir en sociedad” (como dicen los modernos), sino algo más profundo, a saber, que su *ser* es *ser-con*, o *co-ser*. *Persona* no significa aislamiento, sino más bien -como mínimo- *bi-persona*; como *libertad* tampoco significa indeterminación, sino *apertura* exhaustiva a quien pueda desarrollar, perfeccionar, a uno completamente como persona; y como existir personal no significa segregarse, sino *co-existir*”<sup>123</sup>.

Esta segunda dimensión de la coexistencia viene marcada por la mutua condición personal y se encauza “en la forma de un perfeccionamiento común de la esencia humana y, en la Historia, en la forma de satisfacción de las necesidades propias y ajenas”<sup>124</sup>. Para la persona ser plenamente es *ser-con*, por eso la relación con otras personas no es algo que se añade desde fuera como un suplemento, sino que la persona exige la respectividad a otras personas como coexistencia que es<sup>125</sup>.

La coexistencia no consiste, por consiguiente, en un mero *estar con*, es una ampliación del existir porque “el hombre añade al existir precisamente el co-existir, pero bien entendido: lo añade en tanto que lo recaba para sí, porque dicha ampliación es propia del hombre en estricta compatibilidad con el universo”<sup>126</sup>. De este modo, tenemos la

<sup>121</sup> Polo, L., “La coexistencia del hombre”, 46.

<sup>122</sup> *Ibíd.*, 46.

<sup>123</sup> Sellés, J.F., *La persona humana*, III, 185-186.

<sup>124</sup> Polo, L., “La coexistencia del hombre”, 46.

<sup>125</sup> Cfr. Altarejos, F., y Rodríguez, A., “Identidad, coexistencia y familia”, 111.

<sup>126</sup> Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 33.



## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

tercera dimensión de la coexistencia, derivada de la segunda<sup>127</sup>, “cuyo sentido es en cierto modo más impropio pero no independiente: coexistir con el universo. En algún lugar he denominado al hombre como el perfeccionador que se perfecciona<sup>128</sup>. Es perfeccionador del universo en dualidad. Este es el ámbito de la *praxis* técnico-productiva. Y es perfeccionante de sí también en dualidad, en coexistencia con sus semejantes: ámbito de la *praxis* ética”<sup>129</sup>.

La vinculación entre estas tres dimensiones de la coexistencia es correlativa: “el perfeccionamiento del universo se endereza al perfeccionamiento social de la esencia humana. Ahora bien, el sentido último y el valor definitivo de todas las posibilidades humanas sólo se desvela en la estructura última de la coexistencia humana”<sup>130</sup>, con el Absoluto.

De acuerdo con esas dimensiones, tres son las características que se desprenden de la persona como coexistencia<sup>131</sup>:

1. No cabe hablar de identidad personal porque no se puede alcanzar, ya que la Identidad sólo puede ser Originaria<sup>132</sup>. Por eso tampoco es posible considerar a la sociedad como la instancia última en la que la persona encuentra su identidad personal porque “la mejoría social no es fin en sí, sino que es el medio que facilita o impide que cada persona mejore co-

---

<sup>127</sup> Cfr. Polo, L., “La coexistencia del hombre”, 46.

<sup>128</sup> Polo describe al hombre como el perfeccionador perfectible en Cfr. Polo, *La esencia humana*, 89: “¿Qué quiere decir perfeccionador perfectible? Perfeccionador, porque su relación con el universo es perfecta y, es perfectible, porque esa perfeccionabilidad es la esencialización, es decir, sus hábitos, sus virtudes”.

<sup>129</sup> *Ibíd.*, 46. Referencias al “perfeccionador que se perfecciona” pueden encontrarse, entre otras, en *Antropología trascendental. La persona humana*, 207; *Ética socrática y moral cristiana*, julio 1994, 14, (pro manuscrito) y *Sobre la existencia cristiana*, 91.

<sup>130</sup> Polo, L., “La coexistencia del hombre”, 46.

<sup>131</sup> Cfr. Rodríguez, A., “Coexistencia e intersubjetividad”, 27.

<sup>132</sup> Cfr. Polo, L., *La libertad trascendental*, 115.

mo tal en orden a su fin último”<sup>133</sup>. Por ese motivo no es la persona para la sociedad, sino al revés, más bien la persona es tanto el origen de la sociedad como su *fin*<sup>134</sup>.

2. Comunicabilidad y relacionabilidad. El hombre es un ser social porque primeramente es un ser abierto a los otros “capaz de expresar lo que piensa a los demás y establecer así una red comunicativa”<sup>135</sup>. De ahí que la comunicabilidad y relacionabilidad caractericen el modo de ser de la sociabilidad<sup>136</sup>, por cuanto que su carencia conlleva la crisis de la sociedad humana<sup>137</sup>.
3. Coexistencia designa inagotabilidad<sup>138</sup> de la persona. La inagotabilidad de la persona –que expresa la coexistencia– conlleva que las relaciones interpersonales “son el verdadero

---

<sup>133</sup> Sellés, J. F., *La persona humana*, III, 197. “El hombre coexiste con el *alter*, precisamente por su mutua condición personal, en la forma de un perfeccionamiento común de la esencia humana”, Polo, L. “La coexistencia del hombre”, 46.

<sup>134</sup> Cfr. Polo, L., *La esencia humana*, 87.

<sup>135</sup> Polo, L., *Ética*, (ed.), Aedos, 2ª ed., Madrid, 1997, 65.

<sup>136</sup> “La relacionabilidad, comunicabilidad o trascendencia de la persona no son sino diferentes nombres de su apertura constitutiva, que puede también denominarse como *coexistencia*, término especialmente significativo frente al de *subsistencia*”, Cfr. Altarejos, F y Naval, C., *Filosofía de la educación*, 175.

<sup>137</sup> Cfr. Polo, L., *Ética*, 65. Señala Polo que “el espléndido aislamiento, que no es ningún inconveniente para el fundamento, para la persona sí lo es. Si la persona es radical y está sola, se destruye su carácter dialógico. La persona, que es intimidad, lleva consigo comunicación. O la persona encuentra a otra, es con otra, o es una pura desgracia”, Polo, L., *Introducción a la Filosofía*, 228. En otra de sus obras afirma que “para el ser personal ser único sería la tragedia pura. La espontaneidad moderna comporta solipsismo. Hay una omisión constante de la intersubjetividad: Descartes y el *sum*, Kant y el sujeto trascendental, Hegel y el sujeto absoluto –autoconciencia–. Desde estos planteamientos la intersubjetividad no se puede ni siquiera vislumbrar”, *Antropología trascendental. La persona humana*, 66.

<sup>138</sup> Cfr. Polo, L., *Presente y futuro del hombre*, 202. Según Polo la inagotabilidad de la persona humana expresa libertad. Porque ser *además* es no depender de la necesidad, no estar atado.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

escenario de la existencia humana y por eso constituyen uno de los núcleos centrales de la educación”<sup>139</sup>.

De acuerdo con estas características, como ya se ha señalado, la persona no es *individuo*, sino *coexistencia*. Individuo designa a un sujeto aislado, particular y concreto sin referencia a nada. La persona, en contraposición es apertura, por su carácter de *además*. De acuerdo con estas características la persona no es *individuo* sino *coexistencia*, por eso “la apertura interpersonal de cada quien coincide de alguna manera con el *ser* que la persona humana es”<sup>140</sup>.

La coexistencia, la consideración del hombre como ser dual, nos conduce a la libertad en su sentido trascendental. La *apertura* es libre porque la libertad es un trascendental personal que se convierte con la coexistencia, como veremos a continuación.

### 2. Libertad trascendental.

Uno de los trascendentales personales señalados por Polo es la libertad<sup>141</sup>. No es una libertad entendida en el orden de la esencia, sino

---

<sup>139</sup> Naval, C., “En torno a la sociabilidad humana en el pensamiento de L. Polo”, *Anuario Filosófico*, (29/2), 1996, 872.

<sup>140</sup> Sellés, J. F., *La persona humana*, III, 185. En esa misma referencia, en la nota 1, añade que “*individuo* (de *indivisum*, indiviso) designa a un sujeto aislado, particular y concreto sin referencia a nada. Sin embargo, la persona es apertura (a Dios, a otras personas y al mundo). La consideración aislada de una persona no deja de ser una abstracción mental que no cala en la realidad personal”. Y en la nota 2 de esa misma referencia, “*intersubjetividad* es palabra moderna derivada de concebir a la persona humana como *sujeto*”. Ahora bien, desde una perspectiva personal, “*intersubjetividad* indica que el hombre *coexiste con* las demás personas humanas para perfeccionar su *esencia*, no su *acto de ser* (eso, sólo Dios lo puede), y también para satisfacer las necesidades propias y ajenas a lo largo de la Historia”, Sellés, J. F., *La persona humana*, I, 300.

<sup>141</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 195.

en el orden del ser<sup>142</sup> porque los cuatro trascendentales deben convertirse unos en otros. Por consiguiente, hablar de libertad como trascendental es lo mismo que decir *persona*<sup>143</sup>. La libertad trascendental está, por consiguiente, en el orden del *esse* y no el de la esencia.

Al tratar de la libertad el objetivo prioritario es la justificación de su carácter trascendental y su consideración como uno de los trascendentales personales. Para este empeño es preciso manifestar la diferencia entre la libertad trascendental y la libertad como propiedad de la voluntad. De ahí que en el primer capítulo se indicara que la persona *es* libertad y no sólo que *tiene* libertad. Como expone Lombo “si aceptamos que, para el hombre, ser libre no tiene carácter categorial es mucho más que ser alto o ser bajo, entonces debemos plantearnos la siguiente cuestión: ¿cómo es el hombre para que pueda ser libre?”<sup>144</sup>. A esta cuestión responde que “la idea de Polo sobre la persona pretende responder a este interrogante”<sup>145</sup>.

De acuerdo con el carácter trascendental de la libertad, el punto de partida debe ser la co-existencia. La persona coexiste porque es intimidad y lo es porque intimidad significa apertura que manifiesta la carencia de réplica: la persona no encuentra en su interior, en su intimidad, la réplica de aquel quien es. Descubre que carece de réplica porque “su obrar, y el término de su obrar, nunca serán equivalentes a su ser”<sup>146</sup>.

Previamente a justificar el carácter trascendental de la libertad, hay que explicar qué significa la carencia de réplica, que la réplica no puede ser uno mismo y que hay un deber de buscar la réplica, lo cual es posible porque la persona coexiste. Luego se deberá explicar que la

---

<sup>142</sup> Cfr. Polo, L., *La libertad trascendental*, 10.

<sup>143</sup> Cfr. *Ibíd.*, 26..

<sup>144</sup> Lombo, J. A., “La persona y su naturaleza: Tomás de Aquino y L. Polo”, *Anuario Filosófico*, 1996, (29/2), 722.

<sup>145</sup> *Ibíd.*, 722.

<sup>146</sup> García, J. A., “La libertad personal y sus encuentros”, *Studia Poliana*, Pamplona, 2003, nº 5, 18.

búsqueda de esa réplica es libre y que esa libertad hay que situarla en el orden del ser y no en el de la esencia.

## 2.1. ¿Por qué la persona carece de réplica?

La persona no tiene una réplica porque la persona es irreductible y no hay otra igual a ella y no puede *reconocerse*<sup>147</sup> en otra persona porque el prójimo también es creado<sup>148</sup>. Ese *reconocerse* no es una objetivación, sino un buscar<sup>149</sup> quién se es, lo cual no es posible hacerlo en una réplica humana porque eso entrañaría la reduplicación de la persona. Por un lado, la persona que busca *reconocerse* y, por otro lado, la réplica –ella misma– en quien quiere *reconocerse*. Esto no es posible porque sería como afirmar que la persona tiene una copia, una réplica de sí misma. Pero lo que no se puede olvidar es que la persona desea saber quién es, por eso busca su réplica, es decir, quiere encontrar quién es. Esta cuestión se tratará con más profundidad en el estudio del trascendental conocer personal ya que esa réplica es el tema<sup>150</sup> que busca, pero no lo alcanza porque la persona crece de modo irrestricto, de modo que ninguna persona puede conocer plenamente quién es porque la persona no es, sino que será, ya que como coexiste sigue creciendo.

---

<sup>147</sup> El simple reconocimiento no es lo propio de la coexistencia, sino que es mucho más, ser aceptada en réplica. Cfr. Polo, L., “La coexistencia del hombre”, 46.

<sup>148</sup> Cfr. Piá, S., *El hombre como ser dual*, 452.

<sup>149</sup> Cfr. Esquer, H., *El límite del pensamiento. La propuesta metódica de Leonardo Polo*, 205.

<sup>150</sup> En la terminología propia de la antropología trascendental Polo usa el término *tema* para referirse al correlato que busca el conocer personal. Lo que conoce no es un objeto porque eso es lo propio de la operación cognoscitiva, pero dado que la persona no es un objeto, Polo prefiere utilizar un término distinto.

Tras esta breve aclaración procedamos por orden. En esta cuestión antes de explicar por qué la persona carece de réplica es preciso recordar brevemente tres cuestiones:

1. La persona coexiste porque es intimidad.
2. La persona es apertura porque es intimidad.
3. Que sea apertura implica la carencia de réplica.

Sólo lo íntimo coexiste porque sólo lo íntimo es dual y que sea dual significa que no es *monon*, que no es uno. La intimidad entraña dualidad porque nadie encuentra dentro de sí la réplica de aquel quien es y por eso debe buscarla. Esto no significa que deba buscar fuera de sí. Más bien, lo que se quiere indicar es que la consideración de la coexistencia implica que la persona es intimidad.

La persona es intimidad y por ello es apertura porque sólo lo íntimo se abre: es apertura. Si nadie encuentra en su intimidad su réplica entonces no es *monon*, algo cerrado, algo ya dado, algo ya terminado, sino que es abierto, es decir, que no está terminado. Sólo lo dual está abierto, que es lo mismo que decir que crece, pero crece porque no puede ser *monon*. De ahí que “el ser humano, considerado en su radicalidad, no pueda ser considerado en equilibrio, asentado ya”,<sup>151</sup>.

Al tratar la distinción entre *sí mismo* e *íntimo* se mencionó que la intimidad es *apertura*. Que sea apertura significa que no es *sí mismo* porque la persona crece y con ello mejora. Pero es pertinente que la perfección en la que consiste la mejoría sea recabada por la persona. Si la persona no crece no hay ampliación trascendental. Por eso se puede afirmar que lo dual es abierto porque lo dual es un *respecto a*: es respectividad.

---

<sup>151</sup> Esquer, H., *El límite del pensamiento. La propuesta metódica de Leonardo Polo*, 203-204.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

Al considerar la *intimidad* como *apertura* interior, surge la dualidad entre la coexistencia –entendida como *además-* y la libertad trascendental, porque toda apertura implica libertad, en cuanto que el abrirse no se detiene<sup>152</sup>. Por eso la coexistencia no se detiene porque es ampliación del ser. De este modo, “para la criatura humana, la dualidad del carácter de *además* y la libertad se corresponde con la *actuosidad* de su intimidad”<sup>153</sup>. Cuando Polo habla de *actuosidad*<sup>154</sup> se refiere a que hay que distinguir entre el acto que actúa, que es la persona, y la actividad que realiza. Por tanto, no es el mismo acto el ser de la persona y el acto que aquella realiza porque sólo si se acepta esta distinción es posible que la persona se perfeccione con su actuar. Al mismo tiempo, sólo si se admite esta distinción puede establecerse la ampliación trascendental.

La apertura interior quiere decir que el ser personal no es *monon*, sino que es un acompañarse del ser en lo más íntimo, pero ese acompañamiento es interno<sup>155</sup>, puesto que “cada quién se acompaña. No se trata directamente, pues, de la compañía de la comunidad o de las relaciones entre las personas, sino de la apertura de uno a su interior. Además, nuestro *ser* personal no es aislado, sino que es compañero inseparable de nuestra *naturaleza*. Es otorgante respecto de ella, pero es irreductible a ella. Sin embargo no co-existe con ella, porque ella no es *persona*”<sup>156</sup>.

Por último, la persona está abierta, lo que implica que carece de réplica que, según Pía, significa que “el ser humano *carece de identidad*, pues es criatura. Ahora se esclarece el sentido de tal carencia: coexistir equivale a *persona humana* en tanto que el *co-* de la coexistencia designa una libertad *creada*. Ser persona creada equivale a no ser idéntica u originaria, y esto, tanto en términos de *ser* como en

---

<sup>152</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 520.

<sup>153</sup> Pía, S., *El hombre como ser dual*, 284.

<sup>154</sup> Cfr. Polo, L., *Presente y futuro del hombre*, 203. Según Polo una metáfora de la actuosidad es la llama que no se consume.

<sup>155</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 517.

<sup>156</sup> Sellés, J. F., *La persona humana*, III, 26-27.

términos de *libertad*; ello significa, en última instancia, que el *co-* de la co-existencia muestra que la persona creada *carece de réplica personal* en su intimidad –esto es, que el hombre no encuentra en su intimidad una persona distinta con la que coexistir–<sup>157</sup>. Afirmar que la persona es creada y que, por tanto, la libertad en sentido trascendental es creada supone afirmar que esta libertad “no es principiada, ni causada, así como, tampoco, menos aún, fundada”<sup>158</sup>, porque implica ser creado por una persona libre. Por eso la libertad trascendental indica que la persona es criatura.

Por todo lo dicho hasta ahora se puede afirmar, de una parte, *el carácter de criatura de la persona*. Además, también que el ser personal en su interior *carece de réplica*, lo que implica que es dual; por eso su identidad personal, descubrir quién es, no es una cuestión respondida desde su inicio<sup>159</sup>. Que la identidad no esté dada en el comienzo quiere decir que el ser personal *es* libertad y esto subraya su carácter de criatura. Y, de otra, que la persona no carece de identidad en sentido absoluto. La *carencia de réplica* equivale a la carencia de culminación –de término o detención– de la coexistencia, es decir, que para saber quién soy no puedo detener mi búsqueda de la réplica de quien verdaderamente soy. En definitiva, la carencia de réplica significa que carece de identidad<sup>160</sup>.

En resumen, la persona carece de réplica porque coexiste. La coexistencia implica que sea intimidad y que, por tanto, sea abierta, puesto que lo íntimo se caracteriza por estar abierto a otras realidades, es decir, que no se limita a existir; lo que significa que crece en ese abrirse a los otros. Por tanto la carencia de réplica evidencia que la persona es *además*, es coexistencia. La coexistencia se dualiza con la libertad trascendental porque la coexistencia o es libre o no es verdadera libertad, puesto que no tiene sentido una intimidad abierta de

<sup>157</sup> Piá, S., *El hombre como ser dual*, 137.

<sup>158</sup> Posada, J. M., “Libertad como ser”, *Studia Poliana*, Pamplona, 2006, nº 8, 192.

<sup>159</sup> Cfr. *Ibíd.*, 183.

<sup>160</sup> Cfr. Polo, L., *Persona y libertad*, 139.



modo necesitante porque la persona al abrirse puede crecer más o menos y ahí es donde entra en juego la libertad en sentido trascendental.

## 2.2. Carácter trascendental de la libertad.

Una vez aclarado por qué la persona carece de réplica en su interior, estamos en condiciones de explicar porqué la libertad es un trascendental personal. Lo hemos avanzado ya, la persona es *además* de su actuar. La persona no se puede *reconocer* como quien es en aquello que hace porque los actos son de la persona, pero no son la persona, precisamente porque más allá de cada actuación está la persona, por eso cada acto es una manifestación de la persona, pero la persona no es sólo su manifestación: es *además*. La carencia de réplica realza que el acto de ser personal no es la esencia, es decir, que *quién* somos no se puede identificar con *lo que* somos porque no es posible personificar la esencia porque nadie es idéntico con ella<sup>161</sup>. Esto se advierte en la medida en que “el hábito de sabiduría manifiesta que la esencia del hombre no es la réplica de la persona humana, así como la ausencia de identidad que ello comporta”<sup>162</sup>. Se hace preciso, por tanto, respetar la distinción real apuntada por Tomás de Aquino<sup>163</sup>, el acto de ser personal es *además* de la esencia. Esto no significa que la esencia esté subordinada al *esse*, sino que depende de él<sup>164</sup>.

La búsqueda de la réplica que la persona protagoniza para saber quién es, no se encuentra desde sí<sup>165</sup> porque no puede ser su réplica.

---

<sup>161</sup> Cfr. Sellés, J. F., “El hábito de la sabiduría según Leonardo Polo”, *Studia Poliana*, 2001, nº 3, 93.

<sup>162</sup> Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 129.

<sup>163</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 1 a.1 ad.s.c.3.

<sup>164</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 128.

<sup>165</sup> Cfr. Polo, L., *La persona humana y su crecimiento*, 158: “Estrictamente, desde sí el significado de la persona se ignora”.

Esto sería una pretensión de identidad de sí mismo, una búsqueda de autorrealización<sup>166</sup>, pero este empeño es *ateísmo*, ya que supone la pretensión de ser autosuficiente sin contar con Dios<sup>167</sup>. Esta actitud conlleva que cada quien se considere a sí mismo como *fundamento* independiente y aislado<sup>168</sup>, abdicando de alcanzar el sentido de su ser<sup>169</sup>. Esta pretensión de identidad finaliza en el solipsismo, la existencia de una única persona<sup>170</sup>. La autorrealización<sup>171</sup>, en el fondo, es un conato de identidad personal, de reconocimiento<sup>172</sup> de uno mismo, de identificación entre la esencia y el acto de ser personal, es un intento de *disponer* de la propia esencia<sup>173</sup>. La imposibilidad de identificar el acto de ser personal y la esencia implica que la persona es dual, lo que equivale a afirmar que la persona no puede ser idéntico. La dualidad pone de manifiesto que la persona es criatura, es un ser creado<sup>174</sup>, un ser dependiente porque su esencia depende de su ser personal. Ese depender significa que la persona puede perfeccionarse según hábitos, lo que implica libertad.

Si la persona no encuentra la réplica en sí mismo, ni tampoco la esencia lo es, sólo queda sostener que debe ser otra persona<sup>175</sup> porque no es posible que esa carencia sea definitiva<sup>176</sup>. Si lo fuese, como con-

---

<sup>166</sup> Cfr. Sellés, J. F., “El hábito de la sabiduría según Leonardo Polo”, 82. Si la búsqueda de réplica fuera una autorrealización se anularía la noción de *criatura* y de *Creador*.

<sup>167</sup> Cfr. Polo, L., *El yo*, 122.

<sup>168</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 63.

<sup>169</sup> Cfr. *Ibíd.*, 589.

<sup>170</sup> Cfr. Piá, S., *El hombre como ser dual*, 116.

<sup>171</sup> La inconveniencia de la *autorrealización* como término para nombrar el crecimiento personal se explica en. Polo, L., *Presente y futuro del hombre*, 189-197.

<sup>172</sup> El reconocimiento de uno mismo sólo se encuentra en Dios. Cfr. García, J. A., *Principio sin continuación*, 188.

<sup>173</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 17.

<sup>174</sup> Cfr. Polo, L., *La esencia humana*, 28.

<sup>175</sup> Cfr. Polo, L., “La coexistencia del hombre”, 33.

<sup>176</sup> Postular que la carencia de réplica es definitiva es un absurdo puesto que sería afirmar que la persona está abocada a la frustración a no saber quién es. Además, sería como afirmar que el intelecto personal no alcanza su tema, lo cual no significa

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

secuencia, no seríamos *persona*<sup>177</sup> y permaneceríamos sin saber *quiénes* somos<sup>178</sup>. Pero la réplica no se puede encontrar en cualquier otra persona, porque nadie puede ser la réplica de otro; por eso ha de buscarse en el Origen<sup>179</sup>, como se explicará al tratar el trascendental personal del conocer personal.

Descubrir la libertad como trascendental es percatarse de que la búsqueda de la réplica es libre, no según una libertad de ejercicio, en el sentido de que se pueda elegir entre buscar la réplica o renunciar a ello, sino que hay que dar cuenta de que si la quiero buscar y puedo hacerlo es porque *soy* libertad. Si hay libertad de ejercicio es porque hay libertad trascendental. La dualidad que se puede establecer entre estas dos libertades supone, como en toda dualidad, que uno de los miembros es superior al otro, en este caso la libertad trascendental. Por eso quien busca es la persona y sólo puede hacerlo si la persona *es* libertad, es decir, si hay una libertad en el nivel del *esse* y no sólo exclusivamente en el nivel de la esencia, entendida como una libertad de ejercicio. Por eso se puede concluir que *tenemos* libertad en las potencias porque previamente *la somos*<sup>180</sup>.

Otra razón que justifica que la persona es libertad en sentido trascendental es la existencia de hábitos porque a través de ellos lo disponible que se perfecciona se hace libre<sup>181</sup>. De este modo la persona dispone de la naturaleza y de sus perfecciones de modo libre, hasta el punto de que no es posible otro modo de disponer porque si la persona dispone es porque lo hace libremente<sup>182</sup>, en caso contrario no se puede afirmar que disponga. Por eso cada persona se la juega porque o

---

que nunca lo alcance puesto que un conocer sin algo que conozca no podría ser tenido por un conocer. Cfr. Sellés, J. F., *El conocer personal*, 51.

<sup>177</sup> Cfr. Piá, S., *El hombre como ser dual*, 137.

<sup>178</sup> Cfr. *Ibid.*, 309.

<sup>179</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 208.

<sup>180</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 543.

<sup>181</sup> Cfr. Polo, L., *La libertad trascendental*, 70.

<sup>182</sup> El abandono del límite mental según las cuatro dimensiones apuntadas por Polo sólo se puede ejercer libremente. Cfr. Sellés, J. F., “El hábito de la sabiduría según Leonardo Polo”, 84.

adquiere hábitos o no se esencializa, ya que ser esencia y perfeccionarse corre a su cargo<sup>183</sup>. Está claro que “el hombre que posee un hábito conserva la capacidad de actuar en sentido contrario”<sup>184</sup>, pero esto es posible si realmente existe la libertad trascendental. En definitiva, la persona cuenta con la alternativa de adquirir virtudes o vicios y esa alternativa presupone la libertad trascendental<sup>185</sup>.

El hábito es la perfección de la naturaleza<sup>186</sup>, pero este modo de perfeccionarse no es la perfección de la persona porque ésta no se agota en su *disponer*<sup>187</sup>. En este punto podemos afirmar que la libertad trascendental implica que la perfección es intrínseca, es decir, que quien se perfecciona es el ser humano, lo cual sólo es posible porque la persona *es* libertad, que quiere decir que “la esencia es *de*, depende del ser. Si es esencia, si es susceptible de perfección intrínseca, será debido a que depende del ser”<sup>188</sup>. Ese *de* es lo que permite describir la esencia como el disponer indisponible. La persona no dispone de la esencia porque el *disponer* es indisponible, ya que “no está a disposición de la persona aunque sea de la persona pero no es persona. Se trata de disponer en coherencia con la libertad, pero no de un disponer del que se disponga”<sup>189</sup>.

Otra razón para sostener el carácter trascendental de la libertad es que es acto respecto de la naturaleza y de la esencia. De modo que la inteligencia y la voluntad son activadas si la persona decide hacerlo. Pero la libertad sólo puede ser acto que actualice las potencias espirituales si es superior, tanto a la naturaleza como a la esencia y, por tanto, o la libertad es el acto de ser de la persona o no podría afirmarse

---

<sup>183</sup> Cfr. Polo, L., *La libertad trascendental*, 72.

<sup>184</sup> González, A. M., “Persona y naturaleza en la ética de Leonardo Polo”, *Anuario Filosófico*, 1996, (29/2), 688.

<sup>185</sup> Cfr. Polo, L., *La esencia humana*, 70.

<sup>186</sup> Cfr. Polo, L., “La coexistencia del hombre”, 44.

<sup>187</sup> Cfr. García, J. A., *Principio sin continuación*, 70.

<sup>188</sup> Polo, L., *La libertad trascendental*, 73.

<sup>189</sup> *Ibíd.*, 73.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

que sea acto respecto de lo natural y de lo esencial. La persona es acto y la libertad es acto porque es *persona*<sup>190</sup>.

La libertad trascendental es necesaria si se pretende admitir la existencia de cualquier tipo de dualidad trascendental porque la *libertad* equivale a la *apertura* –íntima y hacia fuera- del *además*<sup>191</sup>. Esto enlaza con una de las consecuencias que reseñábamos al principio: sin libertad trascendental no tiene sentido la búsqueda y sin ésta desaparecen los trascendentales personales el conocer personal y la estructura donal porque sería ignorar que buscar es no detenerse en sí mismo<sup>192</sup>. Por eso “la noción de *búsqueda* equivale, pues, al valor metódico de dos radicales personales humanos superiores, el conocer y el amar”<sup>193</sup>.

Por último, la persona puede trascenderse porque *es* libertad<sup>194</sup>. La capacidad de la persona de trascenderse sólo es posible si la libertad tiene carácter trascendental. ¿Qué significa trascenderse? No sólo que la persona es dueña de sus actos –libertad esencial-, sino que puede dar un significado a ese dominio, que puede destinarlo dándole un sentido. Esto es admisible debido a que la libertad trascendental es superior a la libertad de ejercicio. La diferencia entre una y otra estriba en que la segunda es una búsqueda de la autonomía o independencia absoluta, estar libre de ataduras, mientras que la primera es auto-trascenderse<sup>195</sup>. Esta es la única manera de dar un sentido completo al actuar y, por tanto, en, última instancia, al vivir. Esta capacidad de trascenderse implica que la persona está abierta de un modo irrestricto, sin límite, “pues si alguien es capaz de actuar superándose a sí mismo y abriéndose a lo que está más allá, no podrá quedar atrapado por nada, será un ser ilimitadamente abierto”<sup>196</sup>.

---

<sup>190</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 543.

<sup>191</sup> Cfr. *Ibid.*, 344.

<sup>192</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (II), 63.

<sup>193</sup> Sellés, J. F., *El conocer personal*, 159.

<sup>194</sup> Cfr. Polo, L., *La persona humana y su crecimiento*, 52.

<sup>195</sup> Cfr. Polo, L., *Lo radical y la libertad*, 60.

<sup>196</sup> Falgueras, I., *Esbozo de una filosofía trascendental*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 36, Pamplona, 1996, 20.

Esta caracterización de la persona como libertad trascendental implica apuntar su distinción con la libertad de elección, porque toda elección se realiza en función de un motivo<sup>197</sup>. En cambio, la libertad trascendental se abre irrestrictamente a quien la acepte como tal<sup>198</sup>, por eso no es una característica de la voluntad, tampoco pertenece exclusivamente al orden de la naturaleza, sino que es preciso admitir que el ser personal del hombre *es* libertad. En conclusión, la libertad es trascendental por la trascendentalidad del ser<sup>199</sup>.

La distinción entre la libertad trascendental y la de ejercicio debe quedar clara porque *ser libre* no consiste en estar desligado, sin tener ninguna conexión con nada, es decir, como si fuera “dueño de sí mismo en el sentido de no estar condicionado, en el sentido de no estar interesado más que por lo que uno haga, por lo que se le ocurra”<sup>200</sup>. No parece oportuno identificar la libertad del hombre con la ausencia de obligación, porque sería olvidar el sentido trascendental de la libertad. Precisamente este sentido permite hablar de un crecimiento de la libertad. La libertad, al igual que los demás trascendentales, por convertirse con la persona crece porque siempre cabe ser más libre. Ese crecimiento de la libertad radica en que su dominio sobre el cuerpo, la *psique* y las operaciones puede crecer de modo reflexivo<sup>201</sup> ya que no es una libertad *de* sino una libertad *para*.

Esta consideración de la libertad trascendental implica tener en cuenta dos aspectos importantes, que conviene tener presentes. De una parte, la distinción entre coexistir y el existir como fundamento, porque la coexistencia no es un *esse* que funda como principio, que fundó en pasado y se resuelve con lo fundante. La libertad no se equipara al fundamento porque lo fundado es necesario porque depende del fundamento que lo funda necesariamente, por lo que en este caso desapa-

<sup>197</sup> Cfr. Polo, L., *Presente y futuro del hombre*, 202.

<sup>198</sup> Sólo un ser irrestricto puede aceptar irrestrictamente una libertad personal humana irrestricta. Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 544.

<sup>199</sup> Cfr. Polo, L., *La libertad trascendental*, 13.

<sup>200</sup> Polo, L., *La persona humana y su crecimiento*, 47.

<sup>201</sup> Cfr. *Ibíd.*, 49.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

recía el carácter de libertad<sup>202</sup>. De otra, que el hombre es capaz de asumir en forma de destinación y otorgamiento su esencia<sup>203</sup> y su acto de ser personal. La esencia humana –según Polo– se puede describir como el *disponer* porque hay un ser que es *libertad* en sentido trascendental<sup>204</sup>.

En conclusión, la libertad es un trascendental personal, porque la persona se trasciende dado que carece de réplica y debe buscarla. Por eso libertad se define como la *posesión del futuro que no lo desfuturiza*<sup>205</sup>, de algo que no es todavía, que no es presente, y que no dejará de ser futuro<sup>206</sup>. La persona *es* libertad, en tanto que la esencia del hombre, considerada como *disponer*, depende de la libertad<sup>207</sup>. Se ha anunciado que la esencia se considera como *disponer* porque el *quién* que dispone es libertad en sentido trascendental y, según Polo, es ésta la que permite la distinción entre la coexistencia y la esencia<sup>208</sup>.

La búsqueda de la réplica para saber quiénes somos corresponde al conocer personal y al amar donal. Por consiguiente, la libertad se ha de convertir con esos trascendentales. Según esa conversión, la libertad puede entenderse como la actividad que anima la búsqueda, porque tanto la búsqueda de réplica como la búsqueda de aceptación, son activamente libres<sup>209</sup>.

A continuación, se señalarán algunas de las implicaciones que conlleva no tener presente este carácter.

---

<sup>202</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 542.

<sup>203</sup> Cfr. Polo, L., “La coexistencia del hombre”, 45.

<sup>204</sup> Cfr. Polo, L., *Presente y futuro del hombre*, 200.

<sup>205</sup> Cfr. Polo, L., *El hombre en la historia*, 60.

<sup>206</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 222.

<sup>207</sup> Cfr. *Ibíd.*, 222.

<sup>208</sup> Cfr. *Ibíd.*, 222.

<sup>209</sup> Cfr. *Ibíd.*, 226.

### 2.3. Consecuencias negativas del olvido del carácter trascendental de la libertad.

La consideración de la libertad exclusivamente como una propiedad voluntaria, omitiendo el carácter trascendental implica diferentes consecuencias antropológicas. En primer lugar, se olvida que la persona es coexistencia y, por tanto, se la considera como un individuo. En este caso no se respeta la distinción apuntada en todo el primer capítulo entre *alguien* y *algo*. En segundo lugar, la persona es reducida a un sujeto inmanente, sin tener en cuenta que la persona está abierta también a lo trascendente. Esto supone un reduccionismo en la concepción de la persona porque soslaya el carácter trascendental de la persona.

En tercer lugar, la vida consiste en una autorrealización de la identidad personal<sup>210</sup>, pero este objetivo no es realizable porque la persona descubre en su intimidad la carencia<sup>211</sup> de réplica. Este descubrimiento le notifica que es *además* de su actuar o de su manifestación porque la persona se manifiesta, pero no es su manifestación porque está más allá de su manifestación. Por eso vivir no es autorrealizarse, sino más bien crecer, sin perder de vista que el crecimiento es irrestricto puesto que nunca acabamos de ser hombres; siempre podemos serlo más<sup>212</sup>. En este sentido, crecer implica más que autorrealizarse porque autorrealizarse es poner el absoluto en el término, mientras que crecer conlleva estar más allá del término<sup>213</sup>.

En cuarto lugar, sólo si se admite la libertad trascendental puede hablarse de la esencia como un *disponer indisponible*. De la esencia

---

<sup>210</sup> Con el proyecto de autorrealización se pretende lograr una identidad, pero en el fondo se logra una *pseudoidentidad*. Cfr. Polo, L., *La libertad trascendental*, 60.

<sup>211</sup> Carencia es la expresión que emplea Polo para expresar que el ser humano es *además* y no es identidad originaria. Cfr. *Ibíd.*, 115.

<sup>212</sup> Cfr. *Ibíd.*, 84.

<sup>213</sup> Cfr. Polo, L., *Presente y futuro del hombre*, 200.



## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

no se dispone, de lo que se dispone es de la naturaleza. El disponer no es disponible, porque no se dispone del *disponer*, sólo se puede disponer de lo disponible porque no se puede disponer del propio *disponer*. De modo que la persona dispone *según* su esencia, no dispone *de* ella y lo hace libremente y no de modo necesario. Quien dispone es la persona, pero sólo puede disponer si se distingue de lo que dispone. Pero no dispone de lo disponible de cualquier modo, sino según su modo de ser, es decir, según su esencia. Establecer esta distinción entre *persona*, *disponer* y *disponible* es necesario porque sólo de este modo se vislumbra la importancia del hábito como aquello que permite la perfección de lo disponible, ya que la naturaleza se perfecciona según los hábitos.

Dado que se expondrá más detenidamente cómo se perfecciona la naturaleza, ahora baste con señalar que este modo de perfeccionar la naturaleza es intrínseco, es decir, que mejorar lo natural recibido implica ser más humano. Según esto “en el hombre la perfección es intrínseca. La perfección no es la ordenación de su naturaleza, sino una cosa distinta. En el hombre la perfección no es la causa final ordenadora: el hombre es esencia de otra manera. ¿Y cuál es esa otra manera? El hombre es susceptible de *hábitos*, y el hábito es la perfección intrínseca; no es la ordenación cósmica de las naturalezas intras-cósmicas, sino el perfeccionamiento que cada hombre proporciona a su naturaleza humana, el perfeccionamiento intrínseco de la *natura*: eso es el hábito”<sup>214</sup>. Asimismo, el disponer es libre porque la persona puede disponer de los hábitos según su libertad de modo gradual<sup>215</sup>. A su vez, la distinción entre hábitos buenos y malos tiene sentido porque el hombre *es* libertad<sup>216</sup>.

En quinto lugar, sin libertad trascendental no tiene sentido la búsqueda de la réplica que cada persona no encuentra en su intimidad y, por ende, no se puede *alcanzar* el trascendental conocer personal y

---

<sup>214</sup> Polo, L., *La libertad trascendental*, 49.

<sup>215</sup> Cfr. Polo, L., *Hegel y el posthegelianismo*, (ed.), Universidad de Piura, 1985, 379.

<sup>216</sup> Cfr. Polo, L., *La esencia humana*, 70.

la estructura donal, dar-aceptar, o amor personal. Soslayar estos dos trascendentales es reducir el sentido de la vida del hombre. El vivir es un crecer para buscar, pero “en el nivel personal, buscar es buscarse”<sup>217</sup>, por eso si no hay búsqueda se renuncia al sentido del vivir. La persona se busca en el Origen, en la Identidad Originaria, en Aquel que da razón del existir, pero esta búsqueda sólo es posible si la libertad es trascendental.

En sexto lugar, no se distingue el yo de la persona. Polo explica esta distinción señalando que “la persona es la intimidad de un *quién*. Y esto es más de lo que se llama un yo. Por decirlo así, el yo es la primera persona, pero no lo primero *en* la persona, sino más bien una puerta de su intimidad”<sup>218</sup>. La distinción es clara, ya que la persona *carece de réplica* por lo que no culmina en su crecer<sup>219</sup>, mientras que el yo está culminado.

En séptimo lugar, no se abandona el límite mental porque si la libertad no es trascendental es imposible el abandono del acto actual<sup>220</sup> de la operación cognoscitiva<sup>221</sup>. Por eso quedarse en el límite, en la actualidad<sup>222</sup>, implica no percatarse de que la persona es *además* de la actualidad, es decir, es coexistencia.

Estas son algunas de las insuficiencias que pueden apreciarse de los planteamientos que no *alcanzan* la libertad trascendental. La correcta comprensión de este trascendental personal es imprescindible para darse cuenta de que si no se capta a la persona como coexistencia no se estaría promoviendo el crecimiento de las personas y se estaría

---

<sup>217</sup> Polo, L., *La voluntad y sus actos* (II), Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 60, Pamplona, 1998, 63.

<sup>218</sup> Polo, L., *La persona humana y su crecimiento*, 155.

<sup>219</sup> Para una mayor profundización en esta cuestión puede acudir a Polo, L., *El yo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 170, Pamplona, 2004.

<sup>220</sup> Cfr. Polo, L., *La libertad trascendental*, 111. El abandono de la actualidad es libre.

<sup>221</sup> Cfr. *Ibíd.*, 21.

<sup>222</sup> La actualidad es la unicidad, pero el acto de ser personal no es la unicidad porque cada persona es irrepitable, es *además*. Cfr. *Ibíd.*, 19.

reduciendo la vida a un mero existir carente de sentido pleno porque rechazaría la búsqueda de lo trascendente. No se puede confundir la búsqueda de aquel quien cada uno es con un proyecto de autorrealización de aquel quien cada uno le gustaría ser o cree que debería ser, porque eso nos lleva a una concepción de la vida valorada en el éxito de lo alcanzado, en la lógica de los resultados, tergiversando la moral al tecnificarla, desligándola de la ética que se deriva de los trascendentales personales<sup>223</sup>.

En el siguiente epígrafe, se expondrá el conocer personal, el tercero de los trascendentales personales.

### 3. El conocer personal.

El conocer personal es dual con el amar donal, siendo el intelecto el miembro inferior de esa dualidad porque el conocer personal depende del amar personal. La razón está en que la persona ha sido creada no sólo para ser conocida, sino también para ser amada, pero que sea conocida, depende de que acepte ser conocida, porque si no acepta, entonces no es conocida<sup>224</sup>. Este trascendental, que también es conocido por el hábito de la sabiduría<sup>225</sup>, aparece cuando la persona descubre que carece de réplica en su interior, en su intimidad, y entonces surge la apertura hacia dentro de la persona. Esta apertura está constituida por los dos trascendentales: el conocer personal y el amar personal. El fundamento estriba en que al carecer el hombre de réplica

---

<sup>223</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 220.

<sup>224</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 591.

<sup>225</sup> Con el hábito de la sabiduría se *alcanza* el acto de ser personal, dado que el conocer personal es la persona, puesto que se convierte con ella, entonces también es el hábito de la sabiduría el que *alcanza* el *intellectus ut co-actus*. Para profundizar en esta cuestión: Cfr. García, J. A., *Teoría del conocimiento humano*, (ed.), Eunsa, Pamplona, 1998, cap. VI, B: La sabiduría sobre la propia existencia cognoscente.

debe buscarla; al no encontrarla en su interior la busca en su apertura hacia dentro. Por tanto, el conocer personal es quien se encarga de buscar la réplica. Mientras que la tarea que le corresponde al amador es amar esa réplica.

Esta tarea de búsqueda es posible porque si el hombre coexiste es porque no es cerrado sino abierto y, de ese modo, surgen las tres dimensiones de la coexistencia (apertura al universo, a las demás personas y a Dios). Al dar razón de la trascendentalidad de la libertad se ha argumentado porqué la persona no tiene réplica. Ahora es pertinente justificar la necesidad de buscar esa réplica porque este es el modo de explicar por qué el conocer personal es un trascendental personal.

Se quiere proceder del mismo modo que en los dos trascendentales personales estudiados hasta el momento, ya que la cuestión más importante es dar razón de por qué se ha de considerar que el conocer personal está en el orden del *esse*. Este particular modo de considerar al conocer personal implica que ha de ser tratado de un modo superior a la inteligencia. Por eso es oportuno recordar que, tal y como sucede con los trascendentales personales, alcanzar el conocer personal exige el abandono del límite mental impuesto por la operación cognoscitiva.

La persona no alcanza la réplica puesto que no es posible una identificación entre su acto de ser y su esencia. Alcanzar la réplica implicaría un conocimiento pleno de quién se es, pero este conocer no culmina. Por eso la réplica que se busca debe ser otra persona en la que nos podamos reconocer. Dado que no es posible la identificación de quien se es con lo que se es, entonces esa réplica, que no debe ser inferior a la persona, ha de ser otra persona. En este caso se señalará que es Dios.

Por último el intelecto es libre conceptualización que es posible porque el conocer como trascendental personal se convierte con la persona y con los otros trascendentales personales. Se explicará qué significa que sea libre. Por último, se aclarará qué es el intelecto agente y que la caracterización del conocer personal añade algo al intelecto

agente de la filosofía antigua. Este análisis del conocer personal se va a iniciar señalando cuál es la réplica que busca el conocer personal.

### 3.1. La réplica que busca el conocer personal.

Tras esta oportuna aclaración, y antes de justificar porqué el conocer personal es la persona, es conveniente detenerse a explicar con un poco más de profundidad qué es la réplica. Polo afirma que “el intelecto personal no alcanza su tema”<sup>226</sup> porque es más alto que él<sup>227</sup> y no lo alcanza, sino que más bien debe afirmarse que lo alcanzará en el futuro. Se refiere a que el tema del intelecto personal, que es la réplica de la que carece la intimidad personal, no es, sino que será<sup>228</sup>. Si fuera en presente sería algo acabado, con ello se quiere dejar claro que considerar a la persona como *además* impide establecer una identidad entre el quién, susceptible de crecimiento irrestricto, y lo que somos –el disponer, la detención-, lo dado en presente. Por tanto, lo que propiamente le compete a la persona es buscar quién es<sup>229</sup>. Pero no alcanzará este conocimiento porque esta pretensión apunta a una identidad que no le corresponde al hombre por su carácter de criatura<sup>230</sup>, lo que justifica que el método nunca alcance la identidad con su tema<sup>231</sup>.

Pero ¿por qué no puedo conocer mi persona de modo total? En primer lugar, porque la persona no es algo ya dado, acabado, sino que se caracteriza por su continuo e irrestricto crecimiento, de modo que no es posible que la persona tenga una réplica porque no se puede

---

<sup>226</sup> Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 212.

<sup>227</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 188.

<sup>228</sup> Cfr. *Ibíd.*, 202.

<sup>229</sup> Cfr. Sellés, J. F., *El conocer personal*, 38

<sup>230</sup> Cfr. García, J. A., *Principio sin continuación*, 68.

<sup>231</sup> Cfr. Piá, S., *El hombre como ser dual*, 305.

producir una identificación entre el quién que cada uno es y aquello que es. En otras palabras, la esencia no se identifica con el acto de ser personal. En segundo lugar, porque no es idéntico, sino dual. Esta dualidad del intelecto personal se caracteriza porque “el miembro inferior de la dualidad (método) es el propio hábito de sabiduría, y el miembro superior (tema), es el propio intelecto agente”<sup>232</sup>. Por tanto, si la réplica es aquel quien que cada uno debe ser, entonces no es posible encontrar la réplica que cada uno es, puesto que afirmar ese encuentro sería postular la identificación entre *essentia* y *esse*. Pero esto sería incompatible con el crecimiento irrestricto de la persona. Dado que la persona carece de réplica, ésta tampoco puede ser conocida, por eso el intelecto personal no alcanza su tema<sup>233</sup>.

En este punto es pertinente la aclaración que señala Sellés, puesto que con el hábito de la sabiduría “sabemos que somos conocer a nivel de ser personal, pero no sabemos aún enteramente a qué ser personal remite nuestro conocer personal”<sup>234</sup>. Esto es así, porque el tema del conocer personal es la réplica de aquel quien somos, pero no puede ser alcanzada puesto que la persona carece de réplica, es decir, que no se puede identificar el quién que conoce con el quién que es alcanzado por el hábito de la sabiduría. Por tanto, la existencia personal se conoce no como *algo* que es *en sí*, sino como un acompañar<sup>235</sup>. Por eso se puede concluir que “somos más que lo que alcanzamos a conocer de nuestro ser personal. Y ello indica que cada uno de esos trascendentales personales no es idéntico, sino dual, no es divino, sino creado”<sup>236</sup>.

Por tanto, esto es compatible con que nuestro conocer busque “denodadamente una *réplica* personal capaz de desvelar el sentido personal que uno es, una persona que le dote a él de sentido completo,

<sup>232</sup> Sellés, J. F., *El conocer personal*, 75.

<sup>233</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 218.

<sup>234</sup> Sellés, J. F., *El conocer personal*, 124.

<sup>235</sup> Cfr. Falgueras, I., García, J. A y Yepes, R., *El pensamiento de Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 11, Pamplona, 1991, 55.

<sup>236</sup> Sellés, J. F., *El conocer personal*, 137.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

pero no sabemos a ciencia cierta quién es esa persona”<sup>237</sup>, porque “nadie es lo que de sí sabe”<sup>238</sup>. La carencia de réplica que busca el conocer personal no puede ser definitiva porque “la persona quedaría sin saber su verdadero ser, o su verdadero nombre, esto es, su sentido personal completo”<sup>239</sup>. Según Piá “el hombre por sí mismo nunca podrá llegar a saber plenamente quién es”<sup>240</sup> porque el intelecto personal, como ya se ha indicado, no alcanza su tema, pero no le puede faltar el tema “porque un conocer sin conocer nada no es tal, ya que es absurdo”<sup>241</sup>. Con esto lo que se quiere subrayar es que la carencia de réplica no puede ser definitiva. Entonces cuál es el tema del intelecto personal: la *réplica*<sup>242</sup>. Por tanto, la pregunta por el tema remite a la pregunta de cuál es esa réplica que el conocer personal busca.

Quizá alguno desista en la búsqueda. Con esta actitud, en el fondo, estaría renunciando a saber quién es, perdiendo la esperanza<sup>243</sup> y pactando con la carencia de sentido<sup>244</sup>. La renuncia a buscar implica la dejación de saber qué debemos hacer porque “o sabemos quiénes somos o no estaremos en disposición de podernos dirigir hacia donde debemos”<sup>245</sup>. La búsqueda es una pretensión por encontrarse a uno mismo<sup>246</sup>. En este sentido no hay que olvidar que “la búsqueda por definición no es definitiva, pues se busca en función del encuentro”<sup>247</sup>. De acuerdo con lo señalado, el intelecto personal no debe conformarse

---

<sup>237</sup> *Ibíd.*, 124.

<sup>238</sup> *Ibíd.*, 139.

<sup>239</sup> *Ibíd.*, 153.

<sup>240</sup> Piá, S., *El hombre como ser dual*, 305. La razón que arguye es que el método nunca alcanzará la identidad con su tema.

<sup>241</sup> Sellés, J. F., *El conocer personal*, 150.

<sup>242</sup> Cfr. *Ibíd.*, 42.

<sup>243</sup> La libertad personal humana reclama la esperanza porque todavía no se ha destinado plenamente y tampoco su aceptación ha sido ratificada totalmente. Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 553.

<sup>244</sup> Cfr. Sellés, J. F., *El conocer personal*, 134.

<sup>245</sup> Yepes, R., *La persona y su intimidad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 48, Pamplona, 1998, 12.

<sup>246</sup> Cfr. Polo, L., *La persona humana y su crecimiento*, 157.

<sup>247</sup> Sellés, J. F., *El conocer personal*, 160.

con buscar la réplica de la que carece porque es posible un conocimiento de la réplica más alto que el simple buscarla: el encuentro con la réplica.

Ese encuentro se alcanzará en la visión beatífica, de modo que, según Polo, “la expresión más acertada del conocimiento superior a la búsqueda se encuentra en san Pablo: *Conoceré como soy conocido*”<sup>248</sup>. Pero si la persona humana en sí misma es incapaz de saber quién es porque nunca ningún acto cognoscitivo es reflexivo<sup>249</sup>, necesita que se lo revele otra persona superior a ella: Dios<sup>250</sup>. Por eso se afirma que después de la muerte se podrá conocer como Dios nos conoce<sup>251</sup>. Sin duda es el conocimiento más pleno que cabe tener ya que sólo Él puede manifestar a cada uno quién es, pero no lo hará plenamente en esta vida, porque todavía no vamos a llegar a ser quiénes estamos llamados a ser, por eso nos queda aún la esperanza de que en el futuro nos manifestará quién seremos<sup>252</sup>.

En esta clarificación de cuál es el tema del intelecto personal que nos llevará a descubrir cuál es la réplica de la persona hay que proceder por orden. En primer lugar, “es imposible que la persona humana sea tema para sí”<sup>253</sup> porque el tema está más allá de sí, ya que el intelecto personal no es ni iluminante<sup>254</sup>, ni reflexivo<sup>255</sup>. Es transparente porque es una “luz intrínsecamente atravesada de luz”<sup>256</sup> y, por

---

<sup>248</sup> Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 226. La cita de san Pablo puede localizarse en I Corintios, cap 13, vs. 12.

<sup>249</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 175, nota 37.

<sup>250</sup> Cfr. Piá, S., *El hombre como ser dual*, 312.

<sup>251</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 566.

<sup>252</sup> Cfr. *Ibid.*, 632.

<sup>253</sup> Sellés, J. F., *El conocer personal*, 161.

<sup>254</sup> El intelecto personal no es luz iluminante porque no puede iluminarse a sí mismo para conocerse, sino que es transparente, porque sólo de ese modo se puede *alcanzar*. Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 208.

<sup>255</sup> El intelecto personal no puede ser sujeto y objeto del conocimiento, puesto que la persona no se conoce, se *alcanza*, para lo cual es preciso abandonar el límite de la presencia mental, puesto que la persona no se presenta al conocimiento operativo.

<sup>256</sup> Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 216.



## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

tanto, no puede llegar a su tema desde sí mismo o con sus solas fuerzas. Por eso si su tema excede de sí mismo, por un lado, su tema no es el mismo y, por otro lado, al exceder a la persona no puede alcanzarlo por sí mismo. Dado que el tema es imposible de alcanzar, la persona descubre que le excede porque ese tema es Dios<sup>257</sup>.

La búsqueda de la réplica personal implica que con ella lo que se pretende es saber quiénes somos, por eso quien renuncia a buscarla, en el fondo, estaría desistiendo a descubrir el sentido último de su vivir. Esa réplica es el tema del conocer personal que lo excede, puesto que no la puede alcanzar, ya que el crecimiento irrestricto de la persona implica que no se puede producir una identificación entre el ser personal y su réplica. Esta imposibilidad de alcanzar la réplica no conlleva que esa carencia sea definitiva, puesto que todo hombre quiere saber quién está llamado a ser. Pero la réplica excede el conocer personal, sólo Dios puede conocernos totalmente.

### **3.2. Dios es el tema que no alcanza el conocer personal.**

Ahora hay que dar respuesta de la cuestión siguiente: ¿por qué el tema del conocer personal es Dios? Es decir, ¿por qué la réplica que se busca es Dios? Por un lado, nadie puede ser réplica de sí mismo porque la persona es dual, no se puede prescindir de la distinción radical, y, por otro lado, tampoco otra persona humana puede ser la réplica, porque aunque conocerlas “comporta para mí saber mejor *de quién soy* réplica, sin embargo, como las demás personas humanas también carecen de réplica en su interior, en su conocimiento no puedo llegar a auto-trascenderme en cuanto tal, es decir, no puedo conocer plena-

---

<sup>257</sup> Cfr. *Ibid.*, 218.

mente *de quién soy* réplica, por el simple motivo de que ninguna persona humana es la réplica de una persona distinta”<sup>258</sup>.

El tema del intelecto personal es la réplica que se busca y el método para alcanzarla es el hábito innato de la sabiduría, por tanto la réplica es inalcanzable por la insuficiencia del método porque no se puede conocer lo personal plenamente más que desde lo personal, lo que conlleva que la solución al desvelamiento de quién soy yo sea “encontrar la *persona de quién soy réplica intelectual* –y que no se encuentra en mi intimidad-”<sup>259</sup>. Por tanto, cuál es esa réplica que se busca, inalcanzable con el método –hábito de la sabiduría-, parece que, debido a la dualidad entre método y tema, el conocimiento pleno sobre la persona humana corre a cargo de una persona distinta en la que no exista esa dualidad de método y tema, pero eso sólo es posible en la Identidad Originaria por lo que se puede concluir que esa réplica es Dios<sup>260</sup>.

Por tanto, sólo Él puede dar razón del carácter dual de la criatura y sólo la Identidad Originaria<sup>261</sup>, que no es dual, sino originariamente simple<sup>262</sup>, puede ser quien ha creado a la persona como coexistencia<sup>263</sup>; es decir, como un ser dual. Esa búsqueda del Origen nos traslada al futuro, por eso buscar la réplica que soy es darse cuenta de que la persona *no es*, sino que *será*<sup>264</sup>. Esto permite sostener que para describir a la persona es preferible “el *todavía no* que el *ya*; el *será* que el *es*, es decir, lo que está llamado a ser que lo que es”<sup>265</sup>. Por eso, tam-

<sup>258</sup> Sellés, *El conocer personal*, 152.

<sup>259</sup> Piá, S., *El hombre como ser dual*, 311.

<sup>260</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 218.

<sup>261</sup> La identidad originaria no comienza, no tiene punto de partida. Precisamente el además con el que se caracteriza a la persona, sí que tiene un comienzo. Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 183.

<sup>262</sup> Cfr. Polo, L., *Persona y libertad*, 96.

<sup>263</sup> Crear a la persona como coexistencia implica que es distinto de su esencia. Cfr. Polo, L., *La esencia humana*, 28.

<sup>264</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 210: “El co-acto de ser humano *no es*, sino que *será*”.

<sup>265</sup> Sellés, J. F., *El conocer personal*, 78.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

bién se dice “que el intelecto personal no acaba de ser”<sup>266</sup> y, por tanto, “del mismo modo que el *será* describe mejor que el *es* a la persona humana, el *será libre* la describe mejor que el *es libre*, y el *conocerá* y *amará* que el *conoce* y *ama*”<sup>267</sup>.

Es muy interesante esta cuestión porque como indica Piá “si se prescinde del carácter *creado* del hombre –al vivir instalados en la *detención* que introduce el conocimiento intencional- no se vive una vida cabalmente *humana*”<sup>268</sup>. Cualquier profundización en esta línea excede el propósito de esta investigación, pero es oportuno detenerse en las implicaciones positivas que conlleva que el tema del conocer personal sea Dios.

Sólo si se acude a Dios como tema del conocer personal la coexistencia adquiere su verdadero sentido, porque la persona coexiste, principalmente porque es apertura hacia Dios, dado que “el carácter sobrante del *además* apunta a Dios”<sup>269</sup>. Por eso, “prescindir de Dios equivale a ignorar que la persona humana es un *quien*”<sup>270</sup> porque la búsqueda de la réplica, si Dios no existe, se frustra, al no darse el encuentro.

Además, el sentido de la persona humana es Dios porque sin Él “la intimidad humana no se entiende”<sup>271</sup>. Sólo puedo saber quién soy si no prescindo de Dios<sup>272</sup>. Y es que, según Polo, quién soy sólo lo sabe Dios<sup>273</sup>. En este sentido ignorar a Dios supone no sólo la pérdida del sentido de la vida natural, sino también la pérdida del sentido del ser personal<sup>274</sup>. La persona es coexistencia y es intimidad si Dios exis-

---

<sup>266</sup> Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 208.

<sup>267</sup> Sellés, J. F., *El conocer personal*, 153.

<sup>268</sup> Piá, S., *El hombre como ser dual*, 202.

<sup>269</sup> Sellés, J. F., *El conocer personal*, 151.

<sup>270</sup> Polo, L., *La persona humana y su crecimiento*, 157.

<sup>271</sup> Sellés, J. F., *El conocer personal*, 123.

<sup>272</sup> Cfr. Sellés, J. F., *La persona humana. Naturaleza y esencia humanas*, II, Universidad de la Sabana, 1998, 273.

<sup>273</sup> Cfr. Polo, L., *La persona humana y su crecimiento*, 156.

<sup>274</sup> Cfr. Sellés, J. F., *El conocer personal*, 135.

te. Quiénes dan otro sentido a su vida diferente a éste son gente sin nombre propio<sup>275</sup>, que no saben quiénes son ni quiénes están llamados a ser<sup>276</sup>. Por tanto, el sentido de la vida es llegar a Dios. Lo cual implica, como se verá, una actitud antropológica de aceptar o rechazar libremente el don recibido de Dios. Esta no es una decisión ética, puesto que ésta se refiere a las manifestaciones humanas, al ámbito de la esencia<sup>277</sup>, mientras que quien decide la aceptación de la vida recibida es la persona. También el olvido de Dios acarrea consecuencias negativas en el ámbito social porque significa el olvido de las virtudes sociales<sup>278</sup>.

Otra implicación es que para conocerme debo *reconocerme* en Dios, conocer mi réplica es conocer como soy conocido, por eso el conocimiento más alto que de mí puedo alcanzar es aquel que Dios tiene de mí. Para Polo quién soy sólo lo sabe Dios, por eso no es correcta la afirmación: yo sé quién soy<sup>279</sup>. Por eso que Dios sea la réplica que se busca es la razón de que la libertad de destinación sea el miembro superior de la dualidad que comporta la libertad<sup>280</sup>. Por eso el sentido de la libertad de destinación es dirigirse al *encuentro futuro* con una persona distinta de uno mismo<sup>281</sup>. ¿Por qué distinta? Porque como el hombre no es la Identidad Originaria y no es *bi-personal*<sup>282</sup> nadie es réplica de sí mismo<sup>283</sup>. Por tanto, es pertinente subrayar que la vida consiste en destinarse, es decir, en *darse* libremente a Aquel quien es mi réplica. Por otro lado, quien prescinde de esta responsabi-

---

<sup>275</sup> Cfr. *Ibíd.*, 135.

<sup>276</sup> Cfr. *Ibíd.*, 134.

<sup>277</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 360.

<sup>278</sup> Cfr. *Ibíd.*, 403.

<sup>279</sup> Cfr. Polo, L., *La persona humana y su crecimiento*, 156.

<sup>280</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 216: “La libertad de destinación se convierte con la búsqueda intelectual y con la búsqueda amorosa”.

<sup>281</sup> Cfr. Piá, S., *El hombre como ser dual*, 300.

<sup>282</sup> Cfr. *Ibíd.*, 311.

<sup>283</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 173.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

lidad de destinarse, manifiesta una libertad paupérrima porque ignora el *para qué* último de la libertad<sup>284</sup>.

Por último, el hombre no está aislado<sup>285</sup> en este mundo porque “el aislamiento libre de Dios en esta vida conlleva la propia pérdida de sentido personal, el no saber quién se es y quién se está llamado a ser”<sup>286</sup>. Por eso “no hemos sido creados para ser, sino para ser-con. En rigor, con Dios”<sup>287</sup>. Por eso Polo sostiene que el hombre depende en su ser de Dios, precisamente por ello se puede decir que *es libre*<sup>288</sup>. ¿Cómo se conoce esa dependencia? En palabras de Sellés, “porque notamos que nuestro ser no depende de nosotros, lo poseemos recibido, no es propio. Pero notarlo recibido, es notar a quien lo da”<sup>289</sup>. También el hombre es eternizable porque al hacer coincidir el conocer personal con el acto de ser personal el tema de aquel es lo eterno. Pero eterno sólo es Dios, y como, por otro lado, la persona no puede quedarse sin alcanzar su tema, esto implica que, de alguna manera, es *eternizable*<sup>290</sup>, en cuanto que es Dios mismo quien le *eleva*. Por tanto, según lo indicado, la teoría de conocimiento sin Dios es insuficiente porque no se puede axiomatizar<sup>291</sup>.

Con esto concluimos que el intelecto personal sin Dios es inexplicable<sup>292</sup>. No sólo eso, sino que para explicar la persona se requiere a Dios porque sin Él le falta la respuesta al quién del conocer, pero “también le falta el *Quien* respecto del cual la persona humana es *co-existencia*, el *Para* respecto del cual es apertura irrestricta o *Libertad*

---

<sup>284</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 489.

<sup>285</sup> El hombre se aísla cuando se considera como primero o fundamento, perdiendo su índole de criatura y, por tanto, desistiendo de la búsqueda.

<sup>286</sup> Sellés, J. F., *El conocer personal*, 134.

<sup>287</sup> *Ibíd.*, 137.

<sup>288</sup> Cfr. Polo, L., *La persona humana y su crecimiento*, 159.

<sup>289</sup> Sellés, J. F., *La persona humana. Naturaleza y esencia humanas*, 273.

<sup>290</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 558.

<sup>291</sup> Cfr. Sellés, J. F., *El conocer personal*, 136.

<sup>292</sup> Cfr. *Ibíd.*, 141.

personal, la *Verdad* respecto de la cual es conocer; y, en definitiva, el *Amante* respecto del cual uno es *amar*”<sup>293</sup>.

Pero es preciso retomar la cuestión de por qué el intelecto personal es la persona. Al tratar la libertad trascendental se indicó que la persona debe buscar la réplica y que precisamente la vida consiste en ese buscar, que no es otra cosa que un *buscar-se*<sup>294</sup>. Es decir, un intento de reconocerse, de saber quiénes somos. Es a la persona a quien le corresponde esa búsqueda y los medios que tiene para hacerlo son las dos potencias humanas por excelencia: la inteligencia y la voluntad. Según esta conclusión apuntada si quien busca es la persona y lo hace a través de estas dos potencias espirituales, es decir, la inteligencia y la voluntad, ambas deben ser consideradas convertibles con la persona, es decir, no pertenecientes a la esencia, sino tratadas a nivel del *esse*.

En el siguiente epígrafe, tras la caracterización de la réplica es pertinente aclarar por qué el conocer personal es un trascendental y, por tanto, es persona.

### 3.3. El conocer como trascendental personal.

Polo sostiene que “sólo el ser conoce el ser: por eso conviene poner el intelecto agente en el orden del *esse hominis*”<sup>295</sup>. Ha quedado suficientemente reseñado que no sería lógico sostener que no somos capaces de conocer quiénes somos porque equivaldría a sostener que la carencia de réplica es definitiva. Si toda persona sabe que es persona, pero esta realidad no es posible conocerla mediante una facultad

---

<sup>293</sup> *Ibíd.*, 123.

<sup>294</sup> Cfr. Polo, L., *El acceso al ser*, 110. No es la búsqueda de algo, es un buscar-se.

<sup>295</sup> Polo, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, III, (ed.), Eunsa, Pamplona, 1999, 2ª ed., 17.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

inferior a la persona, parece estrictamente necesario que el conocer sea *persona*<sup>296</sup>, porque sólo así sería posible afirmar que se puede conocer la persona. Además, si la verdad es un trascendental metafísico es preciso que el intelecto, que conoce esa verdad, también sea trascendental<sup>297</sup> porque sólo lo trascendental puede conocer lo trascendental, puesto que postular una verdad trascendental que no pueda ser conocida, tampoco es posible porque no sería una verdad trascendental<sup>298</sup>.

Otra razón que justifica el carácter personal de este trascendental es que sin el conocer personal no se puede conocer nada porque el conocer personal es lo intelectual en acto en el hombre. Pero, como afirma Polo, lo intelectual en acto, si es estrictamente acto, tiene que asimilarse al *esse*, puesto que sólo el *esse* es estrictamente acto<sup>299</sup>. Para conocer es preciso una previa iluminación de la inteligencia que corre a cargo del hábito innato de la *sindéresis*<sup>300</sup>. La función de hacer inteligible lo sensible siempre se ha atribuido al intelecto agente, pero sólo puede llevarlo a cabo si se asimila al *esse*<sup>301</sup>. Por tanto, si el conocer personal constituye la inteligibilidad en acto, entonces es acto de la inteligencia. En definitiva es una potencia que pertenece a la naturaleza humana, pero cuál es el acto respecto de la naturaleza humana: la persona humana<sup>302</sup>.

Asimismo la persona dispone de la inteligencia, a través, del conocer personal<sup>303</sup>, porque puede disponer que se ejerzan unos actos u otros. Por eso Polo afirma que “poner un acto u otro significa que la

---

<sup>296</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 559.

<sup>297</sup> Cfr. *Ibid.*, 580.

<sup>298</sup> Cfr. Polo, L., “El descubrimiento de Dios desde el hombre”, 23.

<sup>299</sup> Cfr. Polo, L., *El orden predicamental*, Cuadernos de Anuario filosófico, nº 182, Pamplona, 55.

<sup>300</sup> Cfr. Padial, J. J., *La antropología del tener según Leonardo Polo*, 112.

<sup>301</sup> Cfr. Polo, L., *Curso de Teoría del conocimiento IV*, vol. 2, (ed.), Eunsa, Pamplona, 1996, 143.

<sup>302</sup> Cfr. Sellés, J. F., *El conocer personal*, 72.

<sup>303</sup> Cfr. Padial, J. J., *La antropología del tener según Leonardo Polo*, 119.

libertad llega a la facultad”<sup>304</sup>. A través de los hábitos la persona dispone de las operaciones.

Una vez que se han aportado algunas razones que permiten considerar al conocer personal como el acto de ser personal es preciso explicar que la condición de posibilidad de que el conocer personal sea el *esse* es que la libertad sea, a su vez, un trascendental personal porque “no está referido a él nativamente de tal modo que lo alcance necesariamente y, además, sólo lo alcanzará si libremente se empeña en su búsqueda”<sup>305</sup>. Por tanto, sólo si se admite el sentido trascendental de la libertad se puede sostener que existe la búsqueda de la réplica, puesto que quien busca es la persona y ésta es libre.

Esto implica que el conocer personal es libre porque “no se puede conocer personalmente a una persona por necesidad. Nadie está obligado a ello”<sup>306</sup>. Por eso el conocer personal añade a la libertad que esa apertura es continuada por el intelecto como *búsqueda*<sup>307</sup>. El conocer, entendido no como la potencia intelectual que conoce, sino como conocer personal, se convierte con la persona, por lo que el conocer debe ser considerado como un trascendental personal.

Se han reseñado algunas razones por las que el conocer debe ser tratado como un trascendental personal. La condición de posibilidad de que el conocer sea personal es la libertad, que se dualiza con la coexistencia constituyendo la apertura interior.

A continuación se tratará el conocer personal desde su caracterización como trascendental, señalando su estatuto ontológico.

---

<sup>304</sup> Polo, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, III, 29.

<sup>305</sup> Sellés, J. F., *El conocer personal*, 39.

<sup>306</sup> *Ibíd.*, 147.

<sup>307</sup> Cfr. *Ibíd.*, 146.



### 3.4. Estatuto ontológico del conocer personal.

Polo sostiene que el estatuto ontológico del conocer personal es lo que Aristóteles llamaba intelecto agente<sup>308</sup>, aunque su “estatuto ontológico es notoriamente modificado respecto de lo que pensó Aristóteles”<sup>309</sup>, porque lo trata no como netamente metafísico, sino como una noción en el seno de la antropología<sup>310</sup>. La diferencia radica en que Aristóteles cree que el intelecto agente es iluminante de los fantasmas<sup>311</sup>, mientras que Polo también considera que ilumina las operaciones, puesto que éstas no son reflexivas, no se conoce objetivamente<sup>312</sup>.

Antes de nada Polo distingue “tres sentidos del intelecto: *intellectus ut potentia*, que se suele llamar facultad intelectual o inteligencia; *intellectus ut habitus*: es el hábito de los primeros principios; *intellectus ut actus*: es el llamado intelecto agente, que en el planteamiento propuesto se entiende como un trascendental personal humano. Desde luego, el *intellectus ut potentia* y el *intellectus ut actus* son innatos, pero no en el mismo sentido: el primero lo es esencialmente, y el segundo en el orden del acto del ser humano”<sup>313</sup>. Se trata de ver cómo el *intellectus ut actus* es la caracterización que corresponde al conocer personal que no debe confundirse con la inteligencia, ni con el *intellectus ut potentia*.

Lo primero es explicar que el conocer personal no puede ser la inteligencia porque aquél es acto, mientras que ésta es potencia. La inteligencia crece porque es potencia; su crecimiento es por medio del

<sup>308</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 216: “el *intellectus ut co-actus* es la elevación al nivel trascendental de lo que en la tradición se llama intelecto agente”.

<sup>309</sup> Polo, L., *El orden predicamental*, 52.

<sup>310</sup> Cfr. Polo, L., “*Libertas transcendentalis*”, 711.

<sup>311</sup> Cfr. Aristóteles., *De anima*, III, 5, 430 a 10-25.

<sup>312</sup> Cfr. Polo, L., *Persona y libertad*, 80.

<sup>313</sup> Polo, L., *El orden predicamental*, 52.

contacto con un acto superior, que permite ponerla en marcha. Si fuera una inteligencia autónoma al estilo kantiano, entonces no podría defenderse su crecimiento<sup>314</sup>. Por eso se postula que la inteligencia es una potencia infinita, no porque lo sea ópticamente, ya que esto es incompatible con su carácter de potencia, sino porque su operatividad es infinita, es decir, que su capacidad de crecimiento es irrestricta; pero lo es, porque el conocer personal está en el orden del *esse*.

Otra razón para no identificar el intelecto personal con la inteligencia es que “el intelecto agente es más que inmortal, porque no pertenece a la naturaleza o esencia humana, sino que es eternizable porque su tema es eterno. El intelecto agente es, como veremos, uno de los radicales de la persona humana. Y como un radical personal es un co-acto, no puede ser una facultad o potencia”<sup>315</sup>. Por tanto, el intelecto agente es el acto de los inteligibles en acto<sup>316</sup>. No es potencia porque no pertenece a la esencia, sino al acto de ser.

Tampoco el conocer personal puede ser el *intellectus ut potentia* porque éste no está en el nivel del *esse*, ya que no es acto y según la propuesta de Polo el conocer personal es “el acto radical del que dependen los otros actos intelectuales”<sup>317</sup>. Es el núcleo del saber “desde el cual –radicalmente– se ejercen las operaciones y los hábitos; pero él no es estrictamente ninguno de ellos, por ser el acto intelectual superior”<sup>318</sup>. Por eso ninguno de los actos intelectuales puede conocer el conocer personal por ser inferiores a él. En conclusión, sólo queda que el conocer personal se identifique con el *intellectus ut co-actus* y que sea considerado como un trascendental personal.

Para adentrarnos en la caracterización del conocer personal es preciso hablar de lo que le es propio: la búsqueda<sup>319</sup>. Se tratará ahora

---

<sup>314</sup> Cfr. Sellés, J. F., *El conocer personal*, 93.

<sup>315</sup> *Ibid.*, 92.

<sup>316</sup> Cfr. Polo, L., *El orden predicamental*, 51.

<sup>317</sup> Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 224.

<sup>318</sup> Sellés, J. F., *El conocer personal*, 78.

<sup>319</sup> Cfr. *Ibid.*, 39.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

de caracterizar cómo es esa búsqueda. En primer lugar, como no cabe identificar a la persona con su réplica, la búsqueda no culmina nunca. En este sentido, esa búsqueda no culmina porque “nunca llegamos a saber completamente quien somos mientras vivimos. En efecto, la persona que ahora somos desborda siempre nuestro propio conocimiento cumplido de ella”<sup>320</sup>. No termina porque la persona crece y continúa creciendo porque no acaba de ser quién esta llamada a ser. La búsqueda de la persona es buscar quien está llamada a ser no adherirse a la persona que se quiere ser. Por eso la persona no es fundamento de sí, lo que implica que no sea ni autónoma ni independiente, en definitiva, no se puede desvincular de Dios<sup>321</sup>. En este sentido, el conocer personal no alcanza en la vida presente el sentido que será, lo cual indica su *carácter futurizante*, es decir, que se caracteriza por el *será* en lugar de por el *es*.

En segundo lugar, es una búsqueda de *alguien*<sup>322</sup>, no de *algo* porque si fuera de *algo* se podría establecer que se pudiera alcanzar, lo cual no es compatible con la carencia de réplica que caracteriza a la coexistencia. Ese empeño por buscar la réplica es, en resumen un buscarse porque la búsqueda implica un querer saber quien soy. En tercer lugar, la búsqueda es libre, no desesperada, es decir, sin saber a quién se debe buscar, sino que hay una guía. Por eso no basta con sostener que el hombre tiene una libertad *de*, sino que es preciso que exista una libertad en sentido trascendental, es decir, una libertad *para*. Por eso el hombre ha de buscar el sentido de su libertad *para* y que “sólo podrá encontrar en una persona que sea originaria, esto es, eterna”<sup>323</sup>. Este

---

<sup>320</sup> *Ibíd.*, 75.

<sup>321</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 307.

<sup>322</sup> Cfr. Sellés, J. F., *El conocer personal*, 41. La búsqueda no culmina porque mientras vivimos no alcanzamos a Dios de modo pleno y por eso se puede afirmar que esta vida no es la definitiva, sino que hay otra donde se sabrá quienes somos, por eso la carencia de réplica no es definitiva, es decir, no estamos abocados al absurdo de nunca saber quienes somos, ni a la impotencia de no *reconocernos*.

<sup>323</sup> *Ibíd.*, 518.

sentido del vivir lo reclama el conocer personal porque no es posible un conocer que carezca de tema<sup>324</sup>.

En cuarto lugar, teniendo en cuenta lo que anteriormente se advirtió de que uno mismo no es la réplica de su persona porque la coexistencia es dual y lo dual no puede dar sentido a lo dual, lo cual implica que la réplica buscada no puede ser otra persona creada ya que no lograría su completo conocimiento, esto pone de manifiesto la diferencia entre la afiliación y la filiación, entre lo general y lo universal. Según esto “la diferencia entre “universal” y “general”, especialmente en el presente contexto, no es de matiz, sino de esencia conceptual y extramental. “Lo general” es lo común a un género; y todo género tiene sustancia lógica, aunque no desligada de lo real concreto. “Lo universal”, como indica el propio término en su etimología, es la unidad que se realiza en la diversidad de la realidad (*unum in diversis*). Para la generalidad, la diversidad es un estorbo, pues siempre presenta rasgos singulares que obstruyen la consideración genérica y se separan de ella. La universalidad, en cambio, es un concepto vacío si se abstrae de la diversidad, a la cual acoge y afirma como senda de búsqueda de la unidad. Desde la aspiración a la universalidad –si ésta es realmente tal– se afirma lo singular y lo particular, pues en su diversidad se manifiestan pistas valiosas para el encuentro en lo profundamente común, en la unidad integradora que, para el género humano, es la humanidad en su radicalidad, esto es, en el ser personal. De este modo, identidad y universalidad se establecen como polos complementarios de la relación humana”<sup>325</sup>.

De acuerdo con la distinción advertida entre lo general y lo universal, la afiliación es adscribirse a unos rasgos generales; se pierde, por tanto, la referencia al Origen que comparece con la filiación<sup>326</sup>. Lo cual justifica que *quién soy* se desvela desde la filiación que indica a

<sup>324</sup> Cfr. Sellés, J. F., *El conocer personal*, 57.

<sup>325</sup> Altarejos, F., y Rodríguez, A., “Identidad, coexistencia y familia”, 108-109.

<sup>326</sup> Cfr. Altarejos, F., “El problema de la identidad en la praxis social: afiliación y filiación”, *Studia poliana*, 2002, nº 4, 61-80.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

su vez la respectividad de la persona respecto del Origen<sup>327</sup>. Según Polo sólo el hombre tiene conciencia de la filiación<sup>328</sup>, lo que indica el sentido trascendental de la filiación<sup>329</sup>; si el hombre no es hijo, entonces se cierra la radicalidad personal<sup>330</sup>, entendida como coexistencia.

El conocer personal es acto, por lo que no puede confundirse con la potencia de la inteligencia, ni con el *intellectus ut habitus*. Es el acto de los inteligibles en acto cuya función consiste en buscar la réplica personal de la cual cada persona carece. Esta búsqueda no culmina porque es libre, por eso la réplica buscada no puede ser otra criatura dual: es una búsqueda que se refiere al Origen porque lo radical personal implica que somos hijos. Por último, esa búsqueda no se puede confundir con una pretensión de identidad intelectual<sup>331</sup> porque la persona no se puede conocer a sí misma como idéntica.

El cuarto trascendental es el amar personal que se diferencia del conocer personal porque el aquel tiene que completarse con las obras a nivel esencial<sup>332</sup>. El amar es darse, pero como la persona no puede darse lo que se da son dones, que están en el nivel esencial<sup>333</sup>. La persona no puede dejar de dar; está obligada a completarse con las obras.

### 4. La criatura donal y el amar personal.

Este último trascendental personal es el más importante. Es la razón última que explica por qué el ser de la persona es coexistencia,

---

<sup>327</sup> Cfr. Yepes, R., "Persona: intimidad, don y libertad nativa. Hacia una antropología de los trascendentales personales", 1098.

<sup>328</sup> Cfr. Polo, L., *Ayudar a crecer*, 42.

<sup>329</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 228.

<sup>330</sup> Cfr. Polo, L., *La persona humana y su crecimiento*, 158.

<sup>331</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 216.

<sup>332</sup> Cfr. *Ibíd.*, 216.

<sup>333</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 23.

justificando, así, la ampliación trascendental propuesta por Polo. Del mismo modo que hemos procedido en los anteriores trascendentales en esta ocasión la cuestión más oportuna será explicar por qué el amar personal es un trascendental personal. También parece conveniente abordar la diferencia entre el conocer personal y el amar personal como trascendental y precisar que el elemento superior de esa dualidad es el amar personal<sup>334</sup>. La profundización en esta cuestión contribuirá a la aclaración de que el amar personal sea considerado el más importante de los trascendentales.

En el estudio de este trascendental parece oportuno detenerse en aclarar que esa búsqueda es coherente porque el amar personal corrobora que la actitud propia de quien busca su réplica es la aceptación de aquel quien es con el consiguiente compromiso de darse como una donación que busca ser aceptada. Lo propio de la persona es amar, que se concreta en darse, como el ser personal no se da, la persona se da a través de su esencia, es decir, según las obras.

El amar personal se constituye en la dualidad aceptar y dar. Por eso este trascendental también recibe el nombre de estructura donal que implica aceptarse<sup>335</sup>, como paso previo, para luego dar, que no sería dar sino fuera aceptado, porque si no hay aceptación del dar implica que el hombre está avocado a la desesperación.

Como paso previo a dar, la persona debe aceptarse como quien es. Dicha aceptación manifiesta que la persona, principalmente, es hijo porque así ha sido creado por Dios y de este modo nos acepta Dios. Advertir las consecuencias negativas de que la persona no se acepte como hijo arroja luz sobre este trascendental.

---

<sup>334</sup> Para profundizar en el amar personal se puede acudir a Cfr. Posada, J. M., “La índole intelectual de la voluntad y de lo voluntario en distinción con el amar”, *Futurizar el presente*, 283-302.

<sup>335</sup> Si al hombre se le quita la propia aceptación como paso previa al actuar, al darse, entonces se le está considerando como un esclavo. Cfr. Polo, L., *La libertad trascendental*, 127.

Iniciamos el estudio de este trascendental personal señalando, precisamente, su carácter trascendental.

#### 4.1. Carácter trascendental del amar personal.

Al exponer el significado de la carencia de réplica se indicó que la búsqueda le corresponde al intelecto personal, pero “la búsqueda puede ser doble: o bien búsqueda de réplica para el trascendental conocer, o bien búsqueda de aceptación para el trascendental amar”<sup>336</sup>. Ya ha quedado claro porqué es necesaria la búsqueda de la réplica. Ahora es pertinente explicar porqué hay que buscar la aceptación.

Lo primero será esclarecer porqué la persona da. Esta cuestión nos lleva a la consideración de la persona como coexistencia, ya que “el principio de la dación ha de ser más radical que la inmanencia, e incluso que la virtud. Es lo que se llama *intimidad*. Esto determina estrictamente la noción de persona. El hombre es un ser personal porque es capaz de dar”<sup>337</sup>. La coexistencia es apertura, pero, ¿a qué se abre la persona? La apertura de la persona manifiesta las tres dimensiones de la coexistencia (apertura al universo, a los demás y a Dios). Ahora bien, no cabe una apertura que no se abre a ninguna parte, por eso si “la persona co-existe, necesita otra persona a la que entregar su intimidad, o sea, su ser”<sup>338</sup>. Es oportuno dejar claro que la persona no puede entregar su intimidad a alguien que no sea persona como él porque no puede darse a alguien inferior a él.

---

<sup>336</sup> Sellés, J. F., *El conocer personal*, 153.

<sup>337</sup> Polo, L., *Sobre la existencia*, 131-132.

<sup>338</sup> Corazón, R., “Eudaimonía y destino”, *Studia Poliana*, Pamplona, 2000, nº 2, 165-189.

La característica que mejor describe a la persona, según Polo, es el dar, que la distingue de lo que sólo existe porque no se da<sup>339</sup>: por tanto, el sentido más alto del ser es dar<sup>340</sup>. Esta caracterización de la persona como dar implica que debe aceptarse<sup>341</sup>. Para la persona aceptar el propio ser se traduce en dar<sup>342</sup> y de este modo no se paraliza la donación divina. Que la persona es un don que da, conlleva que es criatura<sup>343</sup>, por eso debe aceptar ese don recibido, si pretende darse y con ello crecer como persona.

Afirmar la condición de criatura de la persona implica admitir que Dios nos ha creado, lo que entraña que hemos sido aceptados por Dios. Coexistir como personas implica que Alguien, que es Persona, nos ha aceptado y su Aceptación es de tal índole que supone darnos el ser<sup>344</sup>. La creación es libre, lo cual implica que Dios al crear al hombre sólo busca aceptarle<sup>345</sup>. En esta línea, la persona busca la aceptación más alta que es la aceptación divina<sup>346</sup>.

En cuanto a la cuestión de qué es lo que la persona da hay que dejar claro que no puede dar el ser porque esto es una acción que corresponde exclusivamente al Absoluto, en la medida en que para Él crear significa dar el ser<sup>347</sup>. Dar el ser no es lo mismo que crear el ser, puesto que en el primer caso se trata a Dios como Persona y en el segundo exclusivamente como una causa eficiente. Esta diferenciación es pertinente para la comprensión de este trascendental<sup>348</sup>.

---

<sup>339</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 212.

<sup>340</sup> Cfr. *Ibíd.*, 210.

<sup>341</sup> Cfr. *Ibíd.*, 210.

<sup>342</sup> Sostener esto es necesario si se quiere defender que el hombre ha sido creado a imagen de Dios. Cfr. *Ibíd.*, 210.

<sup>343</sup> Cfr. *Ibíd.*, 210.

<sup>344</sup> Cfr. Polo, L., *La libertad trascendental*, 17.

<sup>345</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 215.

<sup>346</sup> Cfr. *Ibíd.*, 210.

<sup>347</sup> Cfr. *Ibíd.*, 210.

<sup>348</sup> Cfr. Polo, L., *Presente y futuro del hombre*, 175: “La visión donal de la creación es mucho más que la artesanal”.



## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

La persona se da, dona su intimidad, pero esa entrega, -que es libre, puesto que uno decide a quien entregarla- se realiza a través del disponer, de la esencia, ya que la persona en sí no se entrega, puesto que no se dispone de ella. Lo que se da son dones<sup>349</sup>, que manifiestan a la persona. Mientras en Dios el Amor es personal, en el hombre el amor reside en sus obras<sup>350</sup>, que son manifestaciones de la persona. La donación es libre, ya que quien decide es la persona y es libre de elegir a quien la entrega. Por este motivo se puede sostener que el amar personal también se convierte con la libertad trascendental, lo cual implica que el amar personal también está en el nivel del *esse* y no en el de la esencia. Del mismo modo sucede con el aceptar, puesto que quien acepta es libre de hacerlo o no, es decir, que el aceptar es trascendentalmente libre en tanto que se refiere al dar<sup>351</sup>.

Es pertinente precisar que el amar es personal porque quien entrega es la persona, aunque no sea ella misma la que se entrega. Precisamente su carácter dual, que distingue entre el quién es y lo que es, hace imposible que la persona entregue la propia persona porque “al dar no da el *quién* –no se da el acto de ser-, sino los dones”<sup>352</sup>, por lo que la persona no deja de ser al dar porque no se da el *quién* que cada uno es, sino los dones, que son esenciales. Ese don que se entrega al otro no *agota* el dar personal<sup>353</sup>, ya que no se puede dar el propio dar, precisamente porque lo que se otorga son dones y no el propio dar de modo que se puede seguir dando<sup>354</sup>. El aceptar, el dar y el don conforman una tríada trascendental. Es preciso recurrir al don esencial porque no cabe dar y aceptar sin el don<sup>355</sup>. Sólo el dar y el aceptar son personales si existe la *mediación del don*<sup>356</sup>, que está a nivel esencial.

---

<sup>349</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 213.

<sup>350</sup> Cfr. *Ibid.*, 214.

<sup>351</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 212.

<sup>352</sup> Piá, S., *El hombre como ser dual*, 333.

<sup>353</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 489.

<sup>354</sup> Cfr. Piá, S., *El hombre como ser dual*, 361.

<sup>355</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 612.

<sup>356</sup> Cfr. Piá, S., *El hombre como ser dual*, 335.

Por tanto, debe quedar claro que el acto de ser no se puede dar<sup>357</sup> y que la donación se realiza a través de la esencia<sup>358</sup>.

La afirmación de que la persona da a través de su esencia implica que no es capaz de dar su propio acto de ser<sup>359</sup> porque eso sería dar otra persona, pero no debe olvidarse que la persona carece de réplica<sup>360</sup>. Por eso el don, lo que se da, como indica Polo, no puede ser trascendental, sino que está en el nivel esencial<sup>361</sup>, ya que si lo fuera se perdería la dualidad y se precisaría una tercera persona<sup>362</sup>, que acepte la persona que le entrega *otra persona*. Serían tres personas, por tanto, la dualidad implica que el don es esencial. Por eso el don “ha de entenderse como expresión o manifestación operativa, perfeccionable según los hábitos adquiridos, es decir, en el nivel de la esencia”<sup>363</sup>.

¿Se puede conformar la persona con darse a otra persona? En otras palabras, ¿hay alguna persona que colme el dar personal o hay que afirmar que, al igual que en los otros tres trascendentales, su crecimiento es irrestricto? Parece que sí, puesto que el horizonte del dar humano es infinito<sup>364</sup>. El hombre no puede conformarse con darse a otra persona, sino que su amar está destinado a amar a Aquel que lo ha creado, de modo que “el dar implica la destinación”<sup>365</sup>. Por tanto, ni el perfeccionamiento del mundo, ni el de otras personas puede colmar la persona<sup>366</sup> porque, como señala Polo, está abierta al Origen<sup>367</sup>; por eso sólo puede saber quién es preguntando al Origen<sup>368</sup>.

---

<sup>357</sup> Cfr. *Ibíd.*, 334.

<sup>358</sup> Cfr. *Ibíd.*, 359.

<sup>359</sup> Cfr. Piá, S., “La antropología trascendental de Leonardo Polo”, *Studia Poliana*, 1999, nº 1, 113.

<sup>360</sup> Cfr. Padiál, J. J., *La antropología del tener según Leonardo Polo*, 137.

<sup>361</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 215.

<sup>362</sup> Cfr. *Ibíd.*, 215.

<sup>363</sup> *Ibíd.*, 215.

<sup>364</sup> Cfr. Padiál, J. J., *La antropología del tener según Leonardo Polo*, 137.

<sup>365</sup> *Ibíd.*, 137.

<sup>366</sup> Cfr. *Ibíd.*, 137.

<sup>367</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 214. Buscar la identidad significa que la persona busca saber quién es, ya que la distinción radical

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

Aunque ya se ha explicado que no es posible la identidad personal, queremos detenernos brevemente en recordar que en el hombre no se puede hablar de identidad porque su ser, la coexistencia, implica dualidad, o sea, dependencia en el Origen. Esa dependencia en el origen expresa que la persona humana es una criatura. Pero es creada de un modo distinto al de las esencias extramentales; ha sido creada como don. Otro modo de entender la dependencia en el Origen es que para saber quién soy debo mirarme en el Origen; la identidad se busca en el Origen. Dependencia en el Origen también significa que depende de la aceptación divina.

Que el hombre es dual significa, entre otras cosas, que la identidad no está dada de antemano ni puede alcanzarse porque la persona carece de réplica y se dedica a buscarla. Una definición que enfatiza lo dicho hasta ahora es la descripción del hombre como un *buscador que se busca*<sup>369</sup>.

En resumen, el amar personal implica la estructura donal, que consiste en un dar y un aceptar. El hombre se da porque es coexistencia y como consecuencia está abierto a los demás, al universo y a Dios. Lo que se da no es el dar –la persona– sino el don, que está a nivel de la esencia. El dar tiene como destino último a Dios. La identidad humana no es posible, por eso el dar se refiere al Origen.

A continuación abordaremos cómo la búsqueda de aquel quien que cada uno es implica la aceptación de aquel que se es.

---

implica que la persona es dual y que, por tanto, no puede establecerse la identidad entre quien es y lo que ese quien es.

<sup>368</sup> Cfr. Polo, L., *El acceso al ser*, 258. Origen es el significado, según Polo, del modo de ser de Dios, que no tiene un sentido adverbial –*además*– como la coexistencia, sino el sentido de *ser*.

<sup>369</sup> Cfr. Sellés, J. F., *La persona humana*, III, 36.

#### 4.2. La previa aceptación personal.

La búsqueda de réplica, en el fondo, es un buscar-se, es decir, un querer saber quién se es. Del mismo modo la búsqueda de aceptación supone, en primer lugar, averiguar quién se es. Esa aceptación previa de uno mismo se requiere para aceptar a cualquier otra criatura distinta<sup>370</sup> porque “sólo se da como persona quien se acepta como quien es”<sup>371</sup>. Por eso lo primero en la persona es aceptarse como amante, como hijo, aceptar el don que se le otorga<sup>372</sup>, porque “somos las personas que Dios ha pensado que sean”<sup>373</sup>. Precisamente porque “el hombre es *creado* como *hijo*”<sup>374</sup> debe aceptarse como hijo, que, en el fondo, implica aceptar la condición de criatura. Soy persona porque soy reconocida como tal por Dios, soy aceptado por Él, lo que significa que soy elevada como persona<sup>375</sup>. De ahí que Dios nos crea por amor porque “uno es criatura de Dios, que es *objeto de una predilección divina*”<sup>376</sup>. Entonces soy persona en tanto en cuanto que alguien-persona me reconoce como tal, es decir, me acepta<sup>377</sup>.

Esa aceptación divina conlleva que cada uno acepte esa donación de Dios, que nos da el ser. Puede decirse entonces que “el hombre coexiste con el Absoluto en la forma de una búsqueda de aceptación personal”<sup>378</sup>, lo que implica la aceptación de Aquel que me da el ser. Si Dios nos acepta nos está elevando, divinizando<sup>379</sup>. Por eso lo

---

<sup>370</sup> Cfr. Piá, S., *El hombre como ser dual*, 357.

<sup>371</sup> Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 489.

<sup>372</sup> Cfr. *Ibid.*, 612.

<sup>373</sup> González-Umeres, L., “Ayudar a crecer. Notas sobre la educación en el pensamiento de Leonardo Polo”, *Anuario Filosófico*, 1996, (29/2), 708.

<sup>374</sup> Piá, S., *El hombre como ser dual*, 389.

<sup>375</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 490.

<sup>376</sup> Polo, L., *Ayudar a crecer*, 220. El sentido etimológico de predilección es *predilectio*, que significa elegido con anterioridad.

<sup>377</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 591.

<sup>378</sup> Polo, L., “La coexistencia”, 46.

<sup>379</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 616.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

primero es aceptarse como quien se es, es decir, como un hijo. Mediante esa aceptación la persona comprende que es un don que se entrega. Aún más que está destinado a entregarse enteramente<sup>380</sup>. Por tanto, aceptarse significa aceptar que somos un quien que se caracteriza por su falta de identidad y que debe buscar-se, puesto que no sabe quién es.

Admitir que la persona es un don creado, que se estructura en un dar que debe ser aceptado, significa vislumbrar que la vida es una tarea que consiste en la búsqueda de quién soy en el Origen, porque sólo Él puede ayudarme a reconocer quién soy. La *identidad* entendida según la estructura donal –búsqueda en el Origen- es totalmente diferente a la identidad propuesta por la antropología moderna que se asemeja más a una *adaptación*<sup>381</sup> o afiliación, que nada tiene que ver con la filiación. Por eso Polo sostiene que “la antropología moderna yerra, sobre todo, porque se olvida de que el hombre es hijo”<sup>382</sup>. Ignorar “que se nace como hijo”<sup>383</sup> supone no reconocer su carácter de criatura y la “consecuencia más problemática de la renuncia a ser hijo es el individualismo”<sup>384</sup>. El individualismo es entender a la persona como individuo, separada, no como coexistencia o *ser-con*<sup>385</sup>.

Las ideologías modernas no quieren admitir la condición filial porque creen que es una deuda intolerable; no aceptan que para saber quiénes somos sea imprescindible ese reconocimiento<sup>386</sup>. Por eso hoy en día hay una crisis de identidad cuya causa está, principalmente, en que *el hombre no quiere ser hijo*<sup>387</sup>. Es oportuno en este punto el reproche de Polo: “estamos haciendo una sociedad sin saber quiénes somos y, por tanto, estamos haciendo una sociedad sin saber para

---

<sup>380</sup> Cfr. *Ibíd.*, 616.

<sup>381</sup> Cfr. Altarejos, F., y Rodríguez, A., “Identidad, coexistencia y familia”, 110.

<sup>382</sup> Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 212.

<sup>383</sup> Polo, L., *¿Quién es el hombre?*, (ed.), Rialp, 5ª ed., Madrid, 2003, 211.

<sup>384</sup> Polo, L. y Llano, C., *Antropología de la acción directiva*, (ed.), 192,

<sup>385</sup> Cfr. Polo, L., *Persona y libertad*, 146.

<sup>386</sup> Cfr. Polo, L., “El hombre como hijo”, *Metafísica de la familia*, 320.

<sup>387</sup> Cfr. Polo, L., *Ayudar a crecer*, 44.

quién. Pretender dirigir la historia con esa ignorancia es un disparate”<sup>388</sup>.

Soslayar que lo fundamental del ser humano es ser hijo<sup>389</sup> comporta consecuencias negativas que conviene señalar, sin pretender una enumeración exhaustiva. Ahora bien, el motivo para detenerse en esta cuestión estriba en que quien piensa en términos mecanicistas, afirmando que somos únicamente una casualidad, rechazando que somos fruto de la predilección divina, renuncia a saber quién es<sup>390</sup>: La renuncia a la filiación y a la paternidad, es renunciar al Origen, instalándonos en la soledad. Si aceptamos la creación a imagen de Dios, dado que Dios es persona, se comprende que su imagen, el hombre, también lo sea, por eso somos fruto de su predilección<sup>391</sup>. De otro modo no sería posible dar cuenta de nuestro carácter personal.

Además, el hombre, a diferencia de los animales, es capaz de darse fines, pero estaría frustrado si tuviera esa capacidad y no supiera para qué, es decir, si se prescinde de Dios se estaría renunciando a saber cuál es el fin último del ser humano. Asimismo, la consideración de la persona tendría un sentido diferente si el hombre se lo debiera todo a sí mismo y no fuera dependiente de Dios<sup>392</sup>. Por otro lado, si no está presente el carácter de filiación, desaparece el agradecimiento, ya que si no hemos recibido nada no hay obligación de agradecimiento. La virtud de la piedad pierde su sentido; desaparece también la virtud de la humildad que está consolidada con la predilección<sup>393</sup>.

A su vez, sin el sentido de pertenencia al Origen la persona ignora que es aceptada por Dios<sup>394</sup> y, por tanto, la búsqueda de la aceptación personal se trueca absurda, puesto que desaparece Dios como

<sup>388</sup> Polo, L., *El profesor universitario*, Universidad de la Sabana, Bogotá, 1997, 59.

<sup>389</sup> Cfr. Polo, L., *¿Quién es el hombre?*, 211: “Hijo es el nombre personal”.

<sup>390</sup> Cfr. Polo, L., *Ayudar a crecer*, 221.

<sup>391</sup> Cfr. *Ibíd.*, 223.

<sup>392</sup> Cfr. Altarejos, F., Introducción a Polo, L., *Ayudar a crecer*, 25.

<sup>393</sup> Cfr. Polo, L., *Ayudar a crecer*, 223.

<sup>394</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 591.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

Aquel que nos ha aceptado. ¿Para qué sirve el dar, si no hay un aceptar? Se trataría de un dar infructuoso que se clausura en su propia mismidad. Por eso sin Dios las preguntas ¿quién soy?, ¿por quién soy?, no tienen sentido, lo que supone desconocer que no es posible que uno se genere a sí mismo como causa de su ser<sup>395</sup>.

La persona que quiera saber quién es no puede prescindir de Dios ya que sería como prescindir de uno mismo<sup>396</sup>. Además este modo de proceder implica olvidar que somos fruto de la predilección divina y por ello “el hombre se define como hijo”<sup>397</sup>. Asimismo su crecimiento es irrestricto porque siempre se puede ser mejor hijo y, por ello, esta consideración de la persona es compatible con todo lo indicado hasta ahora, pero incompatible con la posibilidad de alcanzarse en identidad. Mientras la filosofía moderna sustenta una identidad en sentido general, que consiste en un autorrealizarse; la antropología trascendental propone el crecimiento irrestricto porque la Identidad es Originaria y, por tanto, para saber quiénes somos debemos mirarnos en el Origen. Por tanto, la identidad es exclusiva de Dios porque lo creado no es idéntico<sup>398</sup>.

En el siguiente epígrafe se explicará la dualidad aceptación- donación puesto que esa es la estructura donal del amar personal.

### 4.3. La dualidad aceptación-donación.

La dualidad aceptación-donación se alcanza en la antropología trascendental porque “son propios del co-existir personal humano”<sup>399</sup>,

---

<sup>395</sup> Cfr. Polo, L., *Ayudar a crecer*, 222.

<sup>396</sup> Cfr. *Ibíd.*, 224.

<sup>397</sup> *Ibíd.*, 42.

<sup>398</sup> Cfr. García, J. A., *Principio sin continuación*, 143.

<sup>399</sup> Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 215.

en la medida en que la creación es la donación del ser y el ser creado se dobla en dar y aceptar; dado que Dios da el ser y al darlo acepta de modo pleno a aquel a quien entrega el ser<sup>400</sup>. Tanto el aceptar como el dar son “dos dimensiones inseparables y muy difícilmente discernibles de la coexistencia”<sup>401</sup>. De nuevo hay que recordar que la coexistencia significa apertura y que la persona se abre en busca de la réplica y de la aceptación. Pero la capacidad de dar exige otro que acepte<sup>402</sup>, porque el amor unilateral –un amor que no es aceptado- es cosificante, aunque hay que tener presente que la correspondencia del amor que se da no tiene por qué ser actual, se puede esperar<sup>403</sup>.

En cuanto a cuál es superior en la dualidad dar-aceptar, según Polo, no se puede establecer una superioridad entre ellos porque ambos son donales<sup>404</sup>. Sí que distingue entre el dar y el recibir. En este caso el recibir sí que es inferior al dar<sup>405</sup>, puesto que lo que se recibe es un don, que está en el nivel esencial, pero quien da y quien acepta lo hacen como personas y por eso no se debe establecer una superioridad de uno de los elementos sobre el otro.

Esto puede contradecir el carácter de la dualidad que distingue en ella un miembro superior. Pero esta posible aporía desaparece si se percata uno de que no hay dar, sino hay un aceptar y, por tanto, hay que ponerlos al mismo nivel<sup>406</sup>. En este punto hay que distinguir que la persona al ser coexistencia implica que la donación es libre y que también lo es la aceptación, de modo que alguien libremente puede rechazar la donación y no aceptarla. Lo cual no puede suceder en Dios, puesto que Él no es dual, sino simple: no está obligado a crear; Dios no necesita donar el ser porque la creación no añade nada a Dios.

---

<sup>400</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 489.

<sup>401</sup> Altarejos, F., y Rodríguez, A., “Identidad, coexistencia y familia”, 111.

<sup>402</sup> Cfr. Yepes, R., “Persona: intimidad, don y libertad nativa. Hacia una antropología de los trascendentales personales”, 1091.

<sup>403</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 205.

<sup>404</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 210.

<sup>405</sup> Cfr. *Ibíd.*, 210.

<sup>406</sup> Cfr. *Ibíd.*, 212.



## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

Esta estructura donal supone que la persona no es solitaria porque no se puede concebir a la persona como un dar que no está destinado a ser aceptado porque esto sería una tragedia<sup>407</sup>. Por eso el hombre no puede prescindir de ser aceptado<sup>408</sup>. Rechazar la aceptación sería rechazar el dar y, por tanto, rechazar la coexistencia y convertir a la persona humana en un yo solipsista: un yo solitario, que no es aceptado por nadie. Sin aceptación no hay darse y, por ende, se rechaza la estructura donal, se obvia el amar como trascendental personal y se reduce el ser personal a un subsistir en sí mismo, a una relación subsistente que no necesita ser aceptado. Se rechaza el sentido del ser como coexistencia.

Además, si la aceptación faltase se derivarían dos graves consecuencias, en opinión de Polo<sup>409</sup>:

1. Dios no *crearía personas*.
2. La persona no sería imagen de Dios<sup>410</sup>.

Lo primero para la persona es aceptar el don recibido porque si no lo acepta, no entiende lo que hace porque sólo lo entiende si se compromete<sup>411</sup>. Luego ese don recibido debe darse porque la aceptación personal se traduce en dar<sup>412</sup>. Por eso es preciso percatarse de que “*dar* es correlativo de *aceptar*, y en el hombre, segundo respecto de *aceptar*. En efecto, sólo puede darse quien se acepta como quién es y quién acepta a los demás como quiénes son. A la par, sólo puede darse si a uno se le acepta como quien es”<sup>413</sup>.

---

<sup>407</sup> Cfr. *Ibíd.*, 210.

<sup>408</sup> Cfr. *Ibíd.*, 214.

<sup>409</sup> Cfr. *Ibíd.*, 210.

<sup>410</sup> No es que ahora seamos imagen y semejanza de Dios, sino que más bien lo *sere-*  
*mos* si nos dejamos elevar por Él y de ese modo ser partícipes de su vida íntima y  
divina. Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 547.

<sup>411</sup> Cfr. Polo, L., *La libertad trascendental*, 129.

<sup>412</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 210.

<sup>413</sup> Sellés, J. F., *La persona humana*, III, 36.

En conclusión, la justificación de la estructura donal estriba en que el hombre es un don creado, lo cuál indica su condición de criatura y, por ello, que su acto de ser no es originario. Por tanto, es preciso que se distinga de su esencia, que no pertenece al orden trascendental<sup>414</sup>. En cuanto al carácter dual de la estructura donal se ha especificado que el aceptar no es menos que el dar. Sólo en el caso de la aceptación divina<sup>415</sup> del dar humano se puede afirmar que el aceptar es superior. Por otro lado, el dar y el aceptar comportan el don porque la estructura del dar es trina ya que la persona humana es dual por lo que el hombre necesita de su esencia para completar la estructura donal. Por eso sólo puede dar dones a través de su esencia<sup>416</sup>.

Seguidamente se explicará el sentido último de la donación, cuestión que evidencia que no hay persona humana que colme la donación humana. Se ha querido profundizar en este asunto porque es pertinente aclarar que la donación humana es una respuesta porque la persona está destinada a amar a Aquel que le ha dado el ser.

#### 4.4. El sentido último de la donación.

Ha quedado justificado que “el hombre es un ser personal porque es capaz de dar”<sup>417</sup>, siendo su carácter de coexistencia el motivo que explica la estructura donal, pero ahora es oportuno esclarecer en qué consiste ese dar. Desentrañar esto nos servirá para dilucidar que la donación humana, en su sentido último, es una respuesta que radica en amar a quien nos ha amado primero<sup>418</sup>.

---

<sup>414</sup> Cfr. *Ibíd.*, 66.

<sup>415</sup> Cfr. Polo, L., “La coexistencia del hombre”, 45.

<sup>416</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 213.

<sup>417</sup> Polo, L., “Tener y dar”, *Estudios sobre la Encíclica “Laborem Exercens”*, (ed.), BAC, Madrid, 1987, 226; Ética, 75.

<sup>418</sup> Cfr. Polo, *Presente y futuro del hombre*, 66.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

El sentido último de la donación no consiste en dar cosas porque eso es un acto de la voluntad, sino que se trata de darse. Por eso la donación más completa implica que la persona entera se da mediante las cosas que da<sup>419</sup>. Esa es la plenitud del amor: darse uno mismo<sup>420</sup>, lo cual es posible porque la persona es libre, aunque es oportuno recordar que la persona no dispone de sí porque no se puede entregar a otro la persona que uno es. Pero ese darse es un dar sin perder<sup>421</sup>. Es decir, que la persona no deja de ser persona cuando se dona, sino que mejora porque el destino de lo que hacemos tienen que ser los demás<sup>422</sup>. Es importante reseñar que el amor es personal, es decir, que la persona no sólo ama –acto de querer- o posee amor en su voluntad –virtud-, sino que *es* amor<sup>423</sup>. Por eso al amar no se ama *algo* de *alguien*, su apariencia o su simpatía, sino se ama a *alguien*, que tiene un aspecto determinado y unas cualidades concretas<sup>424</sup>.

La diferencia entre el querer, propio de la voluntad, y el amar está en el compromiso. Cuando alguien ama, es la persona entera la que ama porque en ese amar está comprometido todo su ser. Por el contrario, el querer admite grados porque depende de la facultad de la voluntad y “esta potencia no se puede despotencializar enteramente en la presente situación”<sup>425</sup>. Por eso el amor es más que el bien como trascendental metafísico porque se fundamenta en el amar personal<sup>426</sup>. Otra diferencia entre la voluntad y el amar personal está en que la facultad volitiva es posesiva porque tanto los *actos* como los *hábitos* de ella tienden a ser posesivos<sup>427</sup>, pero la “persona no necesita poseer nada porque es *donación, efusión*”<sup>428</sup>. En definitiva, la voluntad nece-

---

<sup>419</sup> Cfr. Altarejos, F., y Rodríguez, A., “Identidad, coexistencia y familia”, 112.

<sup>420</sup> Cfr. Yepes, R., *La persona y su intimidad*, 29.

<sup>421</sup> Cfr. Polo, L., *Sobre la existencia cristiana*, 130.

<sup>422</sup> Cfr. Yepes, R., *La persona y su intimidad*, 29.

<sup>423</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 331.

<sup>424</sup> Cfr. *Ibíd.*, 334.

<sup>425</sup> *Ibíd.*, 597.

<sup>426</sup> Cfr. *Ibíd.*, 597.

<sup>427</sup> Cfr. *Ibíd.*, 611.

<sup>428</sup> *Ibíd.*, 611.

sita querer para crecer, mientras que el amar no es necesitante, sino sobreabundante<sup>429</sup>.

Al explicar el amar personal se ha señalado que nada ni nadie puede colmar el dar personal lo cual supone que “la libertad sólo tiene sentido pleno si se juega enteramente respecto de Dios, si a él se entrega y destina, pues ninguna instancia inferior colma la libertad humana”<sup>430</sup>. Por eso el sentido último de la donación del ser humano es destinarse a Aquel que sólo puede colmar de modo pleno la coexistencia de la persona, dado que como subraya Polo “la persona humana no puede tener como destino a sí misma, ni a otra persona humana, ya que la intimidad humana no encuentra en su propia órbita efusiva su réplica, puesto que es creada y, por tanto, no creadora de sí misma”<sup>431</sup>. Esa destinación ha de entenderse como un compromiso que adquiere la persona<sup>432</sup>.

Sólo la persona en cuanto que es intimidad “puede destinarse a la trascendencia absoluta”<sup>433</sup> y el modo en que la persona se destina es un responder a Quien nos entrega el ser. La creación es una dación del ser por parte de Dios. A nosotros nos corresponde responder a ese don que somos, principalmente aceptándolo para después destinarlo, dándolo a Quien nos ha dado el ser. Por eso la tarea de la vida consiste en un “otorgamiento amoroso”<sup>434</sup>, es decir, en un darse, pues en eso radica la apertura amorosa personal<sup>435</sup>.

El sentido último de la donación es darse a otra persona. Dar cosas es un dar inferior que corresponde al nivel esencial. En este punto se ha distinguido el dar propio de la voluntad del dar personal. No hay

---

<sup>429</sup> Cfr. *Ibid.*, 611.

<sup>430</sup> Sellés, J. F., *El conocer personal*, 148.

<sup>431</sup> Polo, L., *Sobre la existencia cristiana*, 262.

<sup>432</sup> Cfr. Falgueras, I., *Hombre y destino*, 64 “Subsistencia no significa, pues, substantialidad, sino, en el caso de la persona humana actividad sin término relativa al destino”.

<sup>433</sup> Polo, L., *Sobre la existencia cristiana*, 261.

<sup>434</sup> *Ibid.*, 132.

<sup>435</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 599.

ninguna otra persona que colme ese dar, sólo cuando se dona destinándose al Origen, la persona se da plenamente. Este darse es una respuesta amorosa a Aquel que nos ha dado el ser.

Por último, queda explicar brevemente la conversión de los trascendentales. Se quiere concluir que los cuatro trascendentales se convierten unos en otros, pero previamente es preciso determinar en qué se distinguen, sin desdeñar que los cuatro equivalen a la persona. Además el modo de convertirse no puede ser el mismo que se sostiene para los trascendentales metafísicos, puesto que estos se convierten según el ser, que es el radical de todos. También se va a sostener una jerarquía en los trascendentales personales.

## 5. La conversión de los trascendentales personales.

Este tema no ha sido profundizado por Polo, por eso nos hemos centrado en dos autores como Sellés y Piá. Los trascendentales personales son cuatro, pero queda abierta la posibilidad a que puedan ser descubiertos más<sup>436</sup>. Ninguno se puede dar por aislado porque los cuatro se convierten entre sí<sup>437</sup>. La investigación de estos radicales personales descubre que están conformados por dualidades en las que hay un miembro inferior y otro superior. El inferior de la coexistencia “es el *co-comenzar* con el ser del universo y con el ser de las demás personas; y el superior, la *carencia de réplica personal*. De la libertad el inferior es la *libertad nativa* y el superior la *libertad de destinación*. Del conocer el inferior es la *transparencia* y el superior la *búsqueda de réplica personal*. Del amar, según Piá, el inferior es el *aceptar* y el superior el *dar*”<sup>438</sup>.

---

<sup>436</sup> Cfr. *Ibíd.*, 141.

<sup>437</sup> Cfr. Piá, S., *El hombre como ser dual*, 263.

<sup>438</sup> Sellés, J. F., “La unidad de las dualidades humanas”, *Studia Poliana*, Pamplona, 2002, nº 3, 202.

Ha de quedar claro desde el principio que los trascendentales personales no se convierten según la Identidad, como sucede en Dios, ni tampoco se convierten del mismo modo que los trascendentales metafísicos<sup>439</sup>. Esto se debe a que hay que evitar la simetrización entre la metafísica y la antropología<sup>440</sup>. Si no se convierten según la identidad ni la unidad se han de convertir según la dualidad<sup>441</sup>.

La dificultad está en sostener que los trascendentales son distintos y, por tanto, plurales, inidénticos y jerárquicos<sup>442</sup>, sin perder de vista que los cuatro son *persona*. Por eso los trascendentales personales no son distinciones reales externas, puesto que no existen como cosas en sí, sino que son *distinciones reales* internas<sup>443</sup>. Por eso son más radicales que las distinciones existentes entre los demás actos de ser el cósmico, el personal, el Origen. Son distinciones internas o íntimas del acto de ser, es decir, *intra-trascendentales*<sup>444</sup>. Esto significa que al *alcanzar* el ser personal se alcanzan los cuatro trascendentales personales que equivalen a la *persona* y que entre ellos se establecen distinciones.

La distinción entre los trascendentales es jerárquica<sup>445</sup> porque no son idénticos y, por tanto, se distinguen<sup>446</sup>, lo cual implica que si son distintos, necesariamente por el carácter dual de lo creado, se ha de establecer un orden jerárquico, que uno es superior al otro. Esta jerarquía se caracteriza porque “al superior no le puede faltar lo que aporta el inferior, pero que el superior añade su carácter específico sobre el inferior, y de ese modo, lo amplía”<sup>447</sup>. Por tanto, para explicar el inferior no se puede prescindir del superior<sup>448</sup>. El orden que se establece

<sup>439</sup> Cfr. Sellés, J. F., *El conocer personal*, 143.

<sup>440</sup> Cfr. Piá, S., *El hombre como ser dual*, 277.

<sup>441</sup> Cfr. *Ibid.*, 272.

<sup>442</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 509.

<sup>443</sup> Cfr. Piá, S., *El hombre como ser dual*, 270.

<sup>444</sup> Cfr. *Ibid.*, 276.

<sup>445</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 341.

<sup>446</sup> Cfr. Sellés, J. F., *El conocer personal*, 143.

<sup>447</sup> *Ibid.*, 148.

<sup>448</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 513.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

“de menos a más son: coexistencia, libertad, conocer personal y amar personal”<sup>449</sup> porque se subordinan al amar<sup>450</sup>.

Brevemente hay que dar razón de por qué el amar es el trascendental superior. Procedamos por orden. Que un trascendental sea superior indica que añade algo al anterior. De este modo, la libertad añade a la coexistencia su carácter de no necesario; la inteligencia añade que la libertad es cognoscitiva porque una libertad ignorante es un absurdo; y el amar “añade la *generosidad* o donación personal y la *aceptación* del ser personal de los demás”<sup>451</sup>.

¿Por qué amar, darse como persona, es más que buscar o que ser libre o que coexistir? Porque hay dos dualidades y en cada dualidad el miembro inferior está subordinado al superior. En el caso de la dualidad coexistencia-libertad está supeditada a la dualidad conocer-amar personal y el conocer al amar. Con la exposición de lo que cada trascendental añade y la relación que existe entre ellos se puede responder a esta cuestión. Se percibe la relación entre los cuatro trascendentales de modo que “el conocer y el amar requieren de la coexistencia, pues sin ella no cabe conocerse y amarse. Requieren también de la libertad, pues sin ella no se puede conocer y amar a los demás y a Dios. Pero añaden sobre los anteriores lo radical suyo: el conocimiento y el amor hacia los demás. El conocer personal tiene que ser coexistente y libre. Pero añade sobre aquellos la transparencia, el sentido. Añade el ser abierto de modo cognoscente.

Esta apertura cognoscitiva personal se da, sobre todo –como se ha visto– respecto de la réplica divina. En este sentido el conocer se dice *búsqueda*. A su vez, el amor personal no puede ser coexistente, libre y transparente. Dos dimensiones del amar personal son *dar* y *aceptar*. El dar es coexistente con el aceptar y viceversa; el dar está

---

<sup>449</sup> Sellés, J. F., *El conocer personal*, 117.

<sup>450</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 592.

<sup>451</sup> *Ibíd.*, 588.

abierto al aceptar y viceversa; y ambos son transparentes<sup>452</sup>. Pero el amar añade a los trascendentales precedentes la *generosidad* o donación personal y la *aceptación* del ser personal de los demás, en especial, del divino. Obviamente, ser generosidad es ser más que búsqueda. También ser aceptación es más que ser búsqueda, porque denota cierto encuentro<sup>453</sup>.

Que sean distintos comporta que sean jerárquicos porque toda dualidad implica una jerarquía interna entre sus miembros<sup>454</sup>, pero no significa que uno es primero respecto a los otros, puesto, que son equivalentes, ya que se convierten y, por tanto, “en el núcleo personal no existen dualidades sino que hay que hablar de *simplicidad*”<sup>455</sup>. La jerarquía que se establece entre los trascendentales implica que el superior es más *co-acto*, más *íntimo*, por lo que contribuye de un modo más *eficaz* a que cada persona sea más íntima<sup>456</sup>. Por eso la conversión “debe ser según el servicio del inferior al superior y el beneficio del superior al inferior”<sup>457</sup>.

En cuanto a las distinciones “la libertad trascendental se distingue de los otros trascendentales personales por no remitir a un tema propio”<sup>458</sup>. La libertad como tema no es dual. Quién busca es la persona, esa búsqueda le corresponde al conocer personal y al amar personal que buscan porque la persona en su intimidad, como coexisten-

---

<sup>452</sup> Que el amar personal sea transparente significa que se convierte con el conocer personal y que, por tanto, ambos trascendentales son la persona. Que sean transparentes indica que la persona no se puede conocer con nada inferior a ella. Por eso con el hábito de la sabiduría se conoce a la persona pero no plenamente, sino que este hábito innato posibilita que se alcance la persona, por lo que también puede concluirse que no es la persona. Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 512.

<sup>453</sup> Sellés, J. F., *El conocer personal*, 149.

<sup>454</sup> Cfr. Piá, S., *El hombre como ser dual*, 310.

<sup>455</sup> Sellés, J. F., “La extensión de la axiomática según Leonardo Polo”, *Studia Poliana*, 2000, nº 2, 107.

<sup>456</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 515.

<sup>457</sup> Sellés, J. F., *El conocer personal*, 144.

<sup>458</sup> Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 216.



## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

cia, carece de réplica. Pero la búsqueda es libre porque la libertad anima la búsqueda.

Otro modo de distinguir los cuatro trascendentales personales es su apertura al futuro, que implica que sea jerárquica, porque “es mayor en la medida en que el trascendental sea superior”<sup>459</sup>. Según lo apuntado antes, sin prescindir de la jerarquía, es pertinente advertir que “el superior no puede estar abierto al futuro prescindiendo de la apertura al futuro del inferior”<sup>460</sup>. Se puede ser persona, coexistencia, olvidando la libertad y no buscando, aunque defender esto es un absurdo<sup>461</sup>, porque si se nota la carencia de réplica y no la busca, entonces la persona rechaza el sentido pleno de su vivir; la persona no deja de ser libre si no busca, aunque sería un modo reducido y no pleno de ser libre, sería rendirse al olvido y al desprecio<sup>462</sup>.

También se puede buscar la réplica sin buscar la aceptación, pero lo que no es posible es buscar la aceptación prescindiendo del conocer, de la libertad y de la coexistencia personal. Lo cual indica también que los cuatro son trascendentales porque si falta “alguno de ellos no se salva la trascendentalidad de los demás. O si se quiere, sin alguno de ellos una persona no sería persona”<sup>463</sup>. Por eso ninguno es explicable por separado<sup>464</sup> y el inferior requiere del superior para ser explicado. Por tanto, no se entiende la coexistencia sin la libertad personal y sería “absurda una apertura íntima que no fuese cognoscitiva y amante”<sup>465</sup>. Del mismo modo una libertad que no conoce, no es personal y una libertad que no ama tampoco<sup>466</sup>.

---

<sup>459</sup> Sellés, J. F., *El conocer personal*, 116.

<sup>460</sup> *Ibid.*, 117.

<sup>461</sup> Cfr. *Ibid.*, 150.

<sup>462</sup> Cfr. Sellés, J. F., “El carácter *futurizante* del entendimiento agente según Leonardo Polo”, *Futurizar el presente*, 318.

<sup>463</sup> Sellés, J. F., *El conocer personal*, 146.

<sup>464</sup> Cfr. Sellés, J. F., “El carácter *futurizante* del entendimiento agente según Leonardo Polo”, 312.

<sup>465</sup> Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 513.

<sup>466</sup> Cfr. *Ibid.*, 513.

## LOS TRASCENDENTALES PERSONALES

Se ha querido profundizar en este segundo capítulo en una exposición de los trascendentales personales porque parece pertinente desentrañar qué implicaciones conlleva olvidar la consideración del carácter trascendental de la persona. Si se respeta la trascendentalidad de la persona, entonces es posible admitir que no hay dos personas iguales. A su vez, la persona crece de modo irrestricto porque es más que aquello que es.

En el próximo capítulo se abordará con detenimiento la cuestión de la dualidad, asunto que es crucial para la comprensión del hombre, puesto que en ella, según Polo, reside la clave de la antropología<sup>467</sup>. Esta es la principal característica del ser humano y puesto que el hombre es un ser dual, todas sus dimensiones también lo son. Esa dualidad implica un crecimiento, en la medida en que el miembro superior favorece al inferior y hay siempre un sobrante en ese redundar que provoca que a su vez cada dualidad sea dual con otra y de ese modo se produce el camino ascendente en la perfección.

---

<sup>467</sup> Cfr. Polo, L., *El hombre en la historia*, 91



### CAPÍTULO III

#### EL HOMBRE COMO SER DUAL

Tras los dos primeros capítulos en los que se han ido analizando los diferentes conceptos propuestos en la Antropología Trascendental de Leonardo Polo, en este capítulo se incidirán en tres cuestiones pertinentes para el objeto de esta investigación. La primera, la caracterización del hombre como ser dual<sup>1</sup>. Después, nos detendremos en la consideración de la persona como *además*. Por último, se abordará la cuestión sobre la diferencia entre las personas incidiendo en que la principal diferenciación no es la natural o la esencial, sino la trascendental porque las personas no son iguales, en cuanto que cada persona es irreductible. En este sentido el varón y la mujer no son iguales aunque haya dos personas que coincidan en el tipo varón o en el tipo mujer<sup>2</sup>.

El hombre es un ser dual, precisamente, porque no es la Identidad, en el sentido de que la esencia humana depende del acto de ser personal. Lo dual crece porque los dos miembros de la dualidad crecen, de modo que el superior redonda en el inferior y aquel recaba para sí el crecimiento del inferior, de modo que éste se subordina al superior. Por eso “las dualidades se deben entender en sentido ascendente. A su vez, dicha ascensión significa no sólo que las diversas

---

<sup>1</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 142.

<sup>2</sup> Cfr. Polo, L., *La esencia humana*, 85.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

dualidades son de distinto nivel, sino también que, por lo común, uno de los miembros de cada dualidad es superior al otro por lo que no se agota en un respeto mutuo y se abre a una dualidad nueva. Precisamente por esto, la cuestión del uno o de la identidad no se debe plantear de inmediato”<sup>3</sup>. Por tanto, para comprender qué significa que el ser humano es dual, es necesario detenerse en explicar el sentido ascendente de la dualidad porque este es el modo de crecer de lo que es dual.

El carácter dual de la persona se debe a que la persona es *además*, es decir, que es coexistencia. Esta caracterización de la persona es importante porque con ella debe quedar claro, en primer lugar, que no es originariamente<sup>4</sup>, luego comienza a ser. En segundo lugar, que se distingue del ser fundamental que no es *además* porque no es libre. En tercer lugar, que sea *además* implica que crece, es decir, que no está acabada. Por tanto, que la persona sea *además* implica que en él hay distinción real entre el acto de ser y la esencia, por eso coexiste.

Deteniéndonos en el estudio de la dualidad, procede que abordemos en el siguiente epígrafe la imposibilidad de que se pueda alcanzar la identidad personal, ya que el mismo carácter dual de la persona manifiesta que no es idéntica.

### **1. La identidad personal no es alcanzable.**

El estudio de los trascendentales personales llevado a cabo en el capítulo segundo ha servido para poner de manifiesto que el hombre es un ser dual porque su acto de ser es la coexistencia, que es el ser segundo, que se secundariza. Que el hombre no sólo exista, propio del ser de la metafísica, sino que coexista según las tres dimensiones de la

---

<sup>3</sup> Polo, L., “La coexistencia del hombre”, 34.

<sup>4</sup> Cfr. Polo, L., *La libertad trascendental*, 109.

coexistencia implica la dualidad<sup>5</sup> porque lo que coexiste es dual. Lo dual es aquello que no es idéntico y, por tanto, si el hombre es un ser dual no parece oportuno sostener la identidad personal como dada de antemano, *a priori*, sin que tenga que realizar ninguna acción para lograrla<sup>6</sup>, como plantea la antropología de los antiguos, porque la persona sería una sustancia. Ni tampoco es alcanzable mediante la acción como postulan los modernos.

La identidad no es el resultado de un proceso, tal y como la entiende Hegel. Para él la identidad “consiste en la asignación a lo pensado como tal (a la objetividad) de una integridad de principio, de acuerdo con la cual lo pensado equivale al lugar propio de la comparecencia. Comparecer es ser-pensado, de tal manera que lo que no es pensado no es; o bien lo que no está ahí, en el lugar de pensado, no está en el mundo o en ninguna otra parte en general”<sup>7</sup>. Hegel entiende la identidad como Absoluto porque el único modo de resolver la dualidad es mediante la identidad, aunque es una resolución prematura.

Polo afirma que los modernos advierten la dualidad en el hombre y pretenden trascenderla en términos de identidad, empeño que se concreta con la noción de *Absoluto*<sup>8</sup>. Es cierto que la filosofía moderna se percató de que el ser del hombre no era el ser del universo, por eso no cae en el monismo griego; pero no es correcto que el hombre sea una réplica de sí mismo en la forma de la autoconciencia, como defendía Hegel; ni es aceptable la simetrización del universo en la conciencia con el yo legislador kantiano<sup>9</sup>. Este sentido de la identidad equivale a la *identificación*, entendida como una adscripción subjetiva a unos referentes objetivos, diluyéndose la persona porque se evapora en elementos abstractos<sup>10</sup>.

---

<sup>5</sup> Cfr. Polo, L., *Presente y futuro del hombre*, 161.

<sup>6</sup> Cfr. Piá, S., *El hombre como ser dual*, 111.

<sup>7</sup> Polo, L., *El acceso al ser*, 217.

<sup>8</sup> Cfr. Polo, L., “La coexistencia del hombre”, 41-42.

<sup>9</sup> Cfr. *Ibid.*, 36-37.

<sup>10</sup> Cfr. Altarejos, F., y Rodríguez, A., “Identidad, coexistencia y familia”, 107-108.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

Los antiguos al concebir la persona como una sustancia sostienen una identidad que se caracteriza como lo que es idéntico consigo mismo. El *sí mismo* es lo ya dado, el estatuto ontológico que le corresponde a *lo pensado*, que es estático, no puede crecer, no es más que *pensado*. Esta consideración de la identidad como una pretensión de *sí mismo* no equivale a la identidad personal porque “entender la identidad como nexo del sujeto con el objeto comporta, por un lado, que el objeto es construido y, por otro, que el sujeto se reconoce en él, esto es, que se recobra en el modo de volver a tener lugar como objeto. Esta versión de la identidad sólo se explica si la pretensión de *sí mismo* se eleva a postulado absoluto”<sup>11</sup>. La dualidad no puede ser pensada, es decir, conocida mediante el conocimiento objetivo ya que el sujeto no se recobra en el objeto, sólo se puede alcanzar si se produce el abandono del límite mental. Ese abandono cuenta con cuatro dimensiones<sup>12</sup>:

1. Despejar, apartar el haber<sup>13</sup>, para abrirse fuera. El tema accesible entonces es la *existencia extramental*.
2. Eliminar el haber de aquello que el haber nos da, para realizar plenamente su devolución. El tema es la *esencia extramental*.
3. Dejar estar el haber, para superarlo y alcanzar lo que es *además*. Se trata de la *existencia humana*.
4. Eliminar la reduplicación del haber, para llegar a su intrínseco carácter de *no-sí-mismo*. Es el tema de la *esencia humana*.

De este modo, el abandono del límite mental indica que se va más allá del límite impuesto por la presencia de lo mental: se abandona la mismidad. *Lo mismo* es lo idéntico consigo mismo, pero este no es el estatuto ontológico que le corresponde a la persona. Por tanto, la dualidad pone de manifiesto la distinción apuntada en el primer capítulo entre *alguien* y *algo*. El estatuto ontológico que le corresponde al *algo* es el de *sí mismo*, o bien como la sustancia de la filosofía antigua,

---

<sup>11</sup> Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 14.

<sup>12</sup> Cfr. Polo, L., *El acceso al ser*, 298.

<sup>13</sup> Cfr. *Ibíd.*, 298: “El haber es el límite del pensar no es un carácter propio de la realidad”.

o bien como el sujeto pensante de la moderna. No respetar la dualidad o intentar convertirla en unidad de modo demasiado prematuro es obviar la distinción apuntada desde el inicio.

Ni la identidad está dada de antemano, como si la persona fuera una sustancia, un sí mismo; ni tampoco es alcanzable como la adscripción a unas características que se logra a modo de una autorrealización. Por tanto, la persona humana es dual, lo que significa que no es idéntica.

## 2. La dualidad como característica del ser humano.

Lo primero que es preciso señalar es que la clave de la antropología trascendental es su planteamiento dual<sup>14</sup>. Con esto lo que se quiere indicar es que el hombre es un ser dual como también son duales todas las dimensiones humanas<sup>15</sup>. Esta dualidad caracteriza tanto a la persona, con la doble dualidad ya apuntada, coexistencia-libertad trascendental y conocer personal-amar personal, como a la esencia humana<sup>16</sup>.

Respecto a las razones que permiten caracterizar la dualidad como la principal característica del hombre se pueden indicar, en primer lugar, que la dualidad no es la *Identidad* porque, como ya se ha señalado, ésta o es Originaria o no es *Identidad*. En este sentido, el hombre es un ser que comienza a ser y, por tanto, no puede ser idéntico ya que la dualidad, que implica el comenzar a ser, de ningún modo es originaria<sup>17</sup>. El *co* de la coexistencia es el “carácter distintivo del hombre respecto de la criatura cósmica y de Dios. Ni la actividad per-

---

<sup>14</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 128.

<sup>15</sup> Cfr. Piá, S., *El hombre como ser dual*, 146.

<sup>16</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 128.

<sup>17</sup> Cfr. Piá, S., *El hombre como ser dual*, 368.



## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

sistente ni la Originaria son duales, pues mientras que la primera es *sencilla*, la segunda es *simple*”<sup>18</sup>.

La composición de alma y cuerpo no es suficiente motivo para hablar de la dualidad. Tampoco la distinción real entre la *persona*, la *naturaleza* y la *esencia* humana es la razón última que explica el carácter dual del hombre. Habría que señalar que el hecho de que el *acto de ser* personal humano está conformado por dualidades *intra-trascendentales*, inseparables entre sí e irreductibles una a otra, es el motivo más concluyente de la dualidad humana. Esas dualidades intra-trascendentales son la apertura interior conformada por la dualidad entre la coexistencia y la libertad y la apertura hacia dentro que es la dualidad que conforman el conocer personal y el amar personal. A su vez cada uno de los trascendentales personales es dual, porque la coexistencia es apertura interior y trascendente; la libertad se dualiza en libertad nativa y de destino; en el conocer personal se distingue la ausencia de réplica y la búsqueda de réplica; y el amar personal es la estructura dual entre dar y aceptar<sup>19</sup>.

Por otro lado, Polo afirma que la vida humana se organiza según dualidades<sup>20</sup> porque el hombre es una realidad compleja<sup>21</sup> que también se organiza según dualidades. Este carácter dual se aprecia en las diferentes dimensiones humanas: el cuerpo-el alma; la voluntad-la inteligencia; la interioridad-la exterioridad; el sujeto-el objeto<sup>22</sup>. Si las dimensiones humanas son duales, parece claro que el hombre también lo sea.

El ser personal es incompatible con el monismo, como ya se ha advertido. Hemos visto que el acto de ser personal carece de réplica.

---

<sup>18</sup> Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 128.

<sup>19</sup> Cfr. Sellés, J. F., “El carácter *futurizante* del entendimiento agente según Leonardo Polo”, *Futurizar el presente*, 308.

<sup>20</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 157-160.

<sup>21</sup> Cfr. Polo, L y Llano, C., *Antropología de la acción directiva*, 104.

<sup>22</sup> Cfr. Polo, L., “La coexistencia del hombre”, 33. También se recoge una afirmación similar en Polo, L., *El acceso al ser*, 165.

Sólo otra persona puede ser su réplica. Sostener entonces la existencia de una única persona -el solipsismo- significa condenar a la persona a carecer de réplica de modo definitivo, lo cual no permitiría explicar porqué existe la persona. Si la dualidad es una característica de la persona humana la coexistencia no es *monon*, ni es identidad. Que no es *monon*, conlleva que “la dualidad tiene valor trascendental, y como tal es una ganancia”<sup>23</sup>. Sostener la tesis de una persona única sería una tragedia, por condenarla a carecer de réplica de manera definitiva y cercenar la búsqueda de aquel *quién cada uno es*. En este sentido, Polo advierte que “la persona sola es la desgracia pura, pues su efusividad se dirigiría a la nada”<sup>24</sup>. La persona dona, pero si no hay nadie a quien destinar esa donación es una desgracia.

Que la dualidad no es la identidad se explica por la distinción real *esse-esentia*. En el hombre no es posible establecer la identidad de esta distinción, por consiguiente, “en Antropología las dos formulaciones filosóficas del Absoluto –la griega, como *Ente*, y la moderna, como *Causa sui*- son formulaciones apresuradas y por ello incorrectas, puesto que parten de dualidades que no son radicales: el ente es la identidad correspondiente a la coactualidad, y la *causa sui* la correspondiente a la absolutización de la simetría”<sup>25</sup>. No es posible la identidad porque “el acto de ser humano es *dual* o *co-existente*, ser y esencia forman una dualidad en el hombre”<sup>26</sup>.

Si se quiere avanzar en la cuestión habrá que dar respuesta a la pregunta siguiente: ¿de qué modo se resuelve la dualidad? En otras palabras, ¿cómo lo dual, sin dejar de ser dual, se conforma en la unidad? Según Piá ha habido tres intentos de resolver la dualidad del hombre en unicidad<sup>27</sup>:

---

<sup>23</sup> Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 31.

<sup>24</sup> Polo, L., *Sollicitudo Rei Socialis*, (ed.), Unión editorial, Madrid, 1990, 84.

<sup>25</sup> Polo, L., “La coexistencia del hombre”, 43.

<sup>26</sup> Piá, S., *El hombre como ser dual*, 140.

<sup>27</sup> Cfr. *Ibíd.*, 129-135.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

1. El concepto de ente del mundo antiguo: se entiende la dualidad como la conjunción de dos miembros que forman una unidad. El *lo que* y el *es* son co-principios del ente.
2. El dualismo que acude a un tercer elemento -la totalidad- que relacione los dos elementos de la dualidad. Es el modo de proceder de la dialéctica. Es la relación entre dos miembros previamente opuestos y separados. Cada miembro es un *sí mismo*. Incorre en el problema de todos los dualismos: cómo resolver o compatibilizar la *inseidad* con la relación – pues estos dos conceptos son también en sí mismos opuestos-. Se debe acudir a otro *sí mismo* que relacione los otros dos *sí mismos* por eso “el dualismo es una interpretación reduccionista de la dualidad por no abandonar el *lo* de *lo pensado*”<sup>28</sup>. En definitiva, no se vislumbra la propuesta metodológica del abandono del límite mental.
3. La filosofía personalista no entiende que el ser del hombre es dual en su interior porque es un modelo relacionista. En este sentido, afirma Piá que “el sentido radical de la coexistencia no equivale a co-existir *hacia fuera*. El hombre – cualquier ente- no puede ser mera *relación*: si el *tú* sólo es *tú* en tanto que hace referencia a un *yo*, y el *yo* requiere del *tú* para ser *yo*, tanto el *yo* como el *tú* se desvanecen en la *relación*”<sup>29</sup>. La persona como es intimidad es coexistencia en su interior, es el ser acompañándose, que primeramente se abre a sí mismo y sólo después se abre a los demás. Por tanto, primero es intimidad, apertura hacia el interior, y luego es apertura al exterior.

El error de estos tres intentos es que pretenden alcanzar el ser del hombre desde la *mismidad*, pero éste es el estatuto ontológico que le compete a *lo pensado*. Por eso “si el *lo* de *lo mismo* es sólo mental,

---

<sup>28</sup> *Ibíd.*, 131.

<sup>29</sup> *Ibíd.*, 131.

no es acertado extrapolar su estatuto –la *mismidad*- a la realidad extramental; visto al revés, se tiene que abandonar la consideración de la realidad como si ésta fuera un *lo*, como si fuera un *algo*, en rigor, *algo* no es denominación de realidad, sino de objeto pensado en tanto que pensado”<sup>30</sup>.

En definitiva, al querer explicar la unidad, que es el hombre, sin perder de vista la dualidad se trata de averiguar cómo se supera el dualismo en la persona humana sin menospreciar el ser personal –*alguien*- en el sentido radical. Dicho de otro modo, ser capaz de argumentar por qué la dualidad radical *esse-esentia*, sin dejar de ser dual, característica del ser personal, constituye la unidad humana: el hombre, que “designa la *dualidad del co-acto de ser con la esencia acto potencial*”<sup>31</sup>. Estos tres intentos no son consistentes al no alcanzar a la persona como coexistencia.

En el siguiente epígrafe se abordará la distinción entre dualidad y dualismo. La dualidad en el hombre no se ha de concebir como una coprincipialidad de dos principios como si fuera un acto de ser coprincipial<sup>32</sup>, como lo entiende el dualismo, sino que la dualidad ha de entenderse como un ser que es *además* o apertura.

### 3. La distinción entre dualidad y dualismo.

Polo explica esta distinción de manera gráfica del siguiente modo: “en el dualismo se admiten dos términos: A y B. Sin embargo, A es A por su cuenta, al igual que B, de modo que se da una escisión entre las dos. Pero como esa disociación no puede ser definitiva, un

---

<sup>30</sup> *Ibíd.*, 193.

<sup>31</sup> *Ibíd.*, 149.

<sup>32</sup> Cfr. Piá, S., *El hombre como ser dual*, 135.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

tercer elemento hace de puente: se confunde el uno con la totalidad<sup>33</sup>. En el fondo, la síntesis dialéctica es pensada así; en el estructuralismo se formula de un modo todavía más neto.

Frente al dualismo, propongo lo siguiente: A es real como distinta en dualidad con B, pero B es superior a A, de modo que se abre a una nueva dualidad, en la cual un nuevo miembro, C, es superior a B, y se abre, asimismo, a una dualidad aún más alta. El intento de totalizar cualquier dualidad esencial en su propio nivel comporta la amputación del indicado carácter ascendente<sup>34</sup>. En lugar del dualismo, que requiere de un tercer elemento que explique la relación entre los dos miembros de la dualidad, Polo propone una concatenación de dualidades organizadas de modo jerárquico, sin perder de vista que cada dualidad se dualiza con otra superior<sup>35</sup>.

Esta distinción es pertinente porque el dualismo plantea un problema muy actual: la identidad<sup>36</sup>. La dualidad, a diferencia del dualismo, permite la apertura a la trascendencia. Lo que caracteriza a la dualidad es su *inagotabilidad*<sup>37</sup>, que significa que no se agota en ser, que es *además*, que cabe perfección porque la esencia no es la perfección de la existencia. En otras palabras, “la dualidad en el hombre tiene el sentido de resurgir y redundar: que no se agota”<sup>38</sup>. Por el contrario, dualismo significa que las dos realidades se absolutizan, lo cual precisa recurrir a un tercer elemento para sostener la unidad; como consecuencia pierden ese carácter de respecto mutuo entre los dos elementos que conforman la dualidad. Ese respecto mutuo, propio de la dualidad, significa que para comprender al miembro inferior en su totalidad es necesario el superior, pero no sucede a la inversa porque el superior es comprensible sin necesidad del inferior. Por el contrario,

---

<sup>33</sup> Para profundizar en la cuestión de la totalidad en Polo Cfr. Haya, F., “Totalidad y causalidad en Polo”, *Anuario Filosófico*, 1996, (29/2), 709-720.

<sup>34</sup> Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 162-163.

<sup>35</sup> Cfr. *Ibíd.*, 161.

<sup>36</sup> Cfr. Rodríguez, A., “Coexistencia e intersubjetividad”, 18.

<sup>37</sup> Cfr. Polo, L., *El hombre en la historia*, 92.

<sup>38</sup> Polo, L., “La coexistencia del hombre”, 36.

el dualismo considera cada uno de los miembros de la relación como independiente al margen del otro -se sustancializan-, dotando a cada miembro de subsistencia separada, sin que necesite del otro.

El dualismo considera las dos realidades de la dualidad como dicotómicas, escindidas y separadas, lo cual hace imposible la complementariedad. Por eso, con la consideración del ser del hombre como dual, este modelo antropológico no es ni sustancialista ni relacionista<sup>39</sup>. Esta distinción entre dualidad y dualismo resalta que lo correcto no es *sustancializar* cada elemento de la dualidad. El error de la filosofía moderna es tratar de establecer la unidad de los elementos de la dualidad en el mismo nivel. Esta prematura intención de alcanzar la identidad antes de tiempo evidencia el olvido de que la Identidad es Originaria y acaba en el solipsismo, en la tragedia de una única persona. Según Polo la defensa de la persona única significa la renuncia de la aceptación y por ello amputar su donación, puesto que no tiene sentido una donación que no es aceptada<sup>40</sup>. Por eso se pregunta: “¿no será mejor demorarse un poco más en el tema de la dualidad, y no apresurarse a establecer rápidamente un dualismo desde el que acceder a una identidad, que es por fuerza confusa?”<sup>41</sup>.

Los modernos creen que es posible alcanzar la identidad personal. Sin embargo, lo propio de la persona es la dualidad, la búsqueda de la réplica que no encuentra en su intimidad, en esto consiste su vida. Es un buscar que no culmina, es un *buscar alcanzar que no alcanza* lo buscado. Ese *buscar que no alcanza* es el verdadero significado de la carencia de réplica: “La carencia de culminación o de réplica no se entiende como falta de algo debido: significa que la co-existencia está siempre por alcanzar”<sup>42</sup>.

Según este modo de proceder, la vida no consiste en un adscribirse a una identidad anticipada o dada, sino en una apertura al Origen

---

<sup>39</sup> Cfr. *Ibíd.*, 34.

<sup>40</sup> Cfr. *Ibíd.*, 45.

<sup>41</sup> *Ibíd.*, 41.

<sup>42</sup> Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 172.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

en busca de la réplica personal<sup>43</sup>. Al querer encontrar la unidad antes de tiempo los modernos sostienen un sentido de la identidad como general<sup>44</sup>, de modo que confunden la búsqueda de la réplica, que sólo puede ser otra persona, con el logro de la autorrealización. Esto acarrea consecuencias porque se oculta la condición de criatura, que manifiesta el modo de ser dual de la persona. No se entiende la esencia como *disponer* y, por tanto, la persona ya no dispone según ella. Además, al no entender la esencia como el *disponer* desaparece la libertad trascendental, porque la persona deja de disponer de aquello que ella no es. Por último, se ignora que el crecimiento de la esencia, el perfeccionamiento a través de los hábitos intelectuales y las virtudes<sup>45</sup> es inferior a la optimización de la persona.

Concebir la unión del ser compuesto que es el hombre según el dualismo es netamente diferente a cómo lo comprende la antropología trascendental que considera al ser humano como dual. Por eso “la dualidad es una característica humana que el dualismo no entiende porque ignora su riqueza”<sup>46</sup>. En esta línea, prescindir del carácter dual de la persona implica rechazar el sentido ascendente de la dualidad, necesario para explicar el crecimiento del ser personal. El dualismo, como se ha apuntado, precisa un tercer elemento que dé razón de la relación entre los dos miembros, pero esto nada tiene que ver con la dualidad.

El dualismo y la dualidad entienden la identidad de un modo diferente. El dualismo sostiene que cada miembro es separado y existe en sí mismo. La dualidad no ha de ser entendida en este sentido porque existe una relación entre los dos miembros: uno subordinado al otro. Por eso, desde el dualismo la identidad es entendida en sentido general, mientras que desde la dualidad la identidad es entendida en sentido Originario.

---

<sup>43</sup> Cfr. Rodríguez, A., “Coexistencia e intersubjetividad”, 25.

<sup>44</sup> Cfr. Esquer, H., *El límite del pensamiento. La propuesta metódica de Leonardo Polo*, 169. Esquer explica qué entiende Hegel por identidad como valor general.

<sup>45</sup> La esencia puede perfeccionarse porque es dual. Cfr. Piá, S., *El hombre como ser dual*, 143.

<sup>46</sup> Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 163.

La caracterización del hombre como un ser dual implica, asimismo, que la persona también lo sea.

#### 4. La coexistencia humana es dual.

En el estudio de la coexistencia como trascendental personal quedó claro que se puede admitir que la persona coexiste con otras porque en su interior es intimidad, es decir, que coexiste, en primer lugar, consigo misma. Esto implica que es dual porque lo que coexiste no existe sólo, sino con otro. Esta forma de presentar a la coexistencia como dualidad comporta que lo íntimo –la coexistencia- no está acabado y, por consiguiente, no es un sí mismo culminado. Por eso aquello que no está consumado, le es susceptible seguir creciendo más, lo que supone que no es *monon*, sino dual. Por tanto, si es consustancial con el ser personal la posibilidad de un crecimiento irrestricto es porque el estatuto ontológico que le compete no es el de la sustancia ni tampoco el del sujeto.

Es preciso sostener que la coexistencia es dual, no es *monon* como lo es la sustancia, que es un sí mismo, con una identidad ya dada antes de cualquier posible actuación. De igual modo cabe sostener que el sujeto es un intento de alcanzar la unidad, de llegar a ser *monon*, un sí mismo, como resultado de la actividad humana. Por tanto, la filosofía moderna, que mantiene esta noción de sujeto para referirse a la persona, concurre en una simetría con la pretensión de la filosofía antigua. La diferencia entre ambas consiste en que los modernos creen que la identidad personal es fruto de un proceso de autorrealización que culmina con la identidad, el *monon*; mientras que los antiguos creen que está dada antes de cualquier actividad.

La noción de *además* que Polo propone es mucho más sugerente porque no es un conato prematuro de alcanzar el *monon*. La conside-



## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

ración de la persona como *además* es referirse a ella como coexistencia. Si lo propio de lo que coexiste es ser dual, el adverbio *además* es la mejor noción para expresar este modo de ser de la persona. Lo que coexiste es dual y, por tanto, *además*. Con la caracterización de la persona como *además* se admite, en primer lugar, que es *además* de su actuar y, en segundo lugar, que es *además* en el sentido de que puede seguir creciendo, lo que implica que hay un sobrante, porque no es posible una identificación entre el quién que cada uno es y aquello que es.

Parece claro, entonces, que la principal característica del ser humano es la dualidad. Al propugnar la dualidad se está aseverando la imposibilidad metafísica de la identidad personal humana porque la dualidad más radical, la que conforman la esencia y el acto de ser nunca llegará a ser una unidad. Este modo de caracterizar a la persona como dual exige una distinción entre la dualidad y el dualismo ya que los dos miembros de la dualidad, según la antropología trascendental, no son dicotómicos o separados, como si precisaran una tercera realidad que diera razón de la relación existente entre ellos. Por tanto, la relación que existe entre los dos miembros de una dualidad no puede ser la coprincipialidad.

En el dualismo, al proceder por análisis, los extremos de la dualidad son pensados negativamente en términos de disociación, escisión o dicotomía, necesitando de un tercer elemento para resolver esa dualidad en identidad<sup>47</sup>. Consecuentemente el método es dialéctico. A lo que se puede aspirar es a alcanzar a la persona como yo, sujeto o individuo.

Por el contrario, la consideración del ser humano como dual, al proceder por síntesis, los extremos de la dualidad son pensados positivamente, resaltando las diferencias, de modo que la resolución de una dualidad se establece en otra posterior y así sucesivamente hasta alcanzar la dualidad radical. El carácter ascendente de la dualidad, en el

---

<sup>47</sup> Cfr. Polo, L., *El hombre en la historia*, 92.

hombre, tiene el sentido de resurgir y redundar<sup>48</sup>. A diferencia del dualismo, la consideración dual del ser humano se entiende como método que equivale a acto intelectual, lo que permite un mantenimiento de la apertura a lo real para no detenerse en el ascenso de las dualidades. La dualidad, a diferencia del dualismo, no tiene prisa en resolver la complejidad<sup>49</sup>.

Por tanto, este progresar en el crecimiento de las dualidades implica que la dualidad radical no culmina lo que significa que la identidad no es un ideal plausible en el ser humano porque, como ya se ha reiterado en otras ocasiones, a la Identidad le compete el estatuto ontológico de ser Origen. Sólo lo Originario es Idéntico.

Es preciso detenernos en subrayar la distinción entre la consideración de la persona como además, respecto a la noción de *sustancia* y de *sujeto*.

#### **4.1. La noción de *además* no es *sustancia* ni *sujeto*.**

La noción de *sustancia* y de *sujeto* no parece ser suficiente para caracterizar a la persona. En efecto, con la noción de *sustancia* se pierde el carácter dual de la persona y, por tanto, la consideración del hombre como un ser dual. Al mismo tiempo, la persona no es coexistencia, sino es un sí mismo, aislado. Con la pérdida del carácter de *además*, la identidad ya está dada de antemano, desde el principio, la persona no está obligado a actuar para asegurarla<sup>50</sup>. Por consiguiente,

---

<sup>48</sup> Cfr. *Ibíd.*, 93.

<sup>49</sup> Es ilustrativo recordar cómo Descartes alude a “la precipitación de nuestros juicios” como una de las principales causas de error. Cfr. Descartes, R.: *Discours de la méthode*, 2, A.T. VI, 18. Cfr. también *Réponses aux II des Objections*, A.T. IX, 113.

<sup>50</sup> Cfr. Piá, S., *El hombre como ser dual*, 111.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

no hay un *ir a más* personal. Se ignora la vida personal, quedándose en el ámbito manifestativo de la esencia.

Con la pérdida del concepto de *coexistencia* se olvida el carácter creado de la criatura; no se entiende la libertad en sentido trascendental porque si la identidad ya está dada, no hay que buscar la réplica que uno no encuentra en su interior y si se suprime la búsqueda de aquel quien cada uno es, la libertad no se puede considerar en el nivel personal. Truncada la libertad trascendental como consecuencia no se logra abandonar el límite mental: la teoría del conocimiento se queda en la presencia mental del objeto y no se alcanza ni el amar personal ni el conocer personal<sup>51</sup>. El amar se queda en la facultad de la voluntad, pero eso no es amar sino querer; el conocer se queda en la inteligencia como facultad, es decir, en la iluminación de lo inteligible, pero no se alcanza el conocer personal, que es la transparencia. Por tanto, la noción de *sustancia* no permite descubrir a los antiguos el concepto de *persona*.

En cuanto a la noción de *sujeto*, las insuficiencias son las mismas que las señaladas para la *sustancia*. Como ya se hiciera notar, Polo señala que la filosofía moderna cae en simetría respecto a los antiguos. La principal diferencia es que según los modernos la identidad no está dada de antemano, sino que hay que lograrla, como un proceso que culmina en la autorrealización. El sujeto se autorrealiza, llega a ser sí mismo, mediante la acción. En este punto Polo advierte de que no se debe confundir el hombre con la acción<sup>52</sup>. De este modo, la identidad personal no está dada desde el principio como sostiene la filosofía antigua, porque se interpreta como la identidad del sujeto con el objeto. Por tanto, la identidad es un *constructo*, que se entiende “como culminación de *sí mismo* en un *en sí*”<sup>53</sup>. Esta acción se puede desplegar como actividad libre, es el caso de Kant, que para ello preci-

---

<sup>51</sup> Cfr. *Ibíd.*, 111.

<sup>52</sup> Cfr. Polo, L y Llano, C., *Antropología de la acción directiva*, 107.

<sup>53</sup> *Ibíd.*, 114.

sa entender la libertad como autónoma y espontánea<sup>54</sup>; como conocimiento, que es el Absoluto de Hegel y como voluntad que es el superhombre de Nietzsche<sup>55</sup>.

Otra diferencia entre estas nociones propuestas por la filosofía antigua y moderna es que si el hombre es una sustancia, es un en sí en acto, mientras que si es un sujeto, que mediante la acción se recobra en el objeto, el hombre es un en sí en potencia que llegará al acto como término de un proceso. Frente a esto la antropología trascendental propone otra noción diferente: *además*, que indica fundamentalmente que la identidad no está dada y que no se puede alcanzar porque la Identidad o es Originaria o no es, porque lo que comienza a ser, el hombre, no puede ser originario. Ahora bien, es preciso explicar el carácter dual del ser humano.

El modo más sencillo es partir de la dualidad cognoscitiva. La conclusión a la que se llegará es que si el conocimiento humano es dual, el hombre que conoce también lo es, ya que si la potencia es dual parece lógico que el hombre también lo sea. Se habla de dualidad cognoscitiva porque la operación intelectual es *a priori*, no en sentido físico, puesto que es anterior al objeto conocido y, por tanto, no es constituyente. En la operación de conocer la relación entre el objeto conocido y el sujeto que conoce es dual. El sujeto es anterior al objeto y es superior a él y al conocerlo se da la unidad en acto de ambos, pero sin que se pierda la dualidad, puesto que se puede continuar conociendo. No hay una simetrización entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido, no se identifican, eso es lo que se quiere afirmar cuando se sostiene que la dualidad continúa.

---

<sup>54</sup> La afirmación de que la libertad es espontánea implica la confusión de la libertad y la voluntad, de modo que se equiparán. Este error hay que atribuírselo a Kant. La voluntad no es libre, la libertad llega a la voluntad a través de los hábitos. Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (I), Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 50, Pamplona, 1998, 64.

<sup>55</sup> Cfr. Piá, S., *El hombre como ser dual*, 114.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

La unidad de la operación cognoscitiva viene expresada por la frase: *en el conocer está lo conocido* porque no hay “más objeto que operación, ni más operación que objeto”<sup>56</sup>, lo cual implica que el objeto conocido “no tiene un estatuto *en sí*”<sup>57</sup>, como postulaba Platón, sino que es *en una operación cognoscitiva*”<sup>58</sup>. Polo expresa que “lo conocido es coactual, uno en acto: conmensurado”<sup>59</sup>. De este modo, a “tanta operación de conocer, tanto conocido”<sup>60</sup>. Aún así permanece vigente la dualidad cognoscitiva entre la operación y el objeto porque ambos no se identifican. Esta dualidad cognoscitiva implica la existencia de una realidad superior a la propia operación porque la dualidad cognoscitiva manifiesta que el yo pensado no piensa y, por eso, que hay algo sobrante además de la operación: hay *además*. La existencia extramental del sujeto que piensa no comparece en el conocimiento, sólo se alcanza con el abandono del límite mental.

En definitiva, la dualidad cognoscitiva muestra que el ser del hombre es dual, es decir, es *además* de la operación. Esto significa al menos dos cosas:

- 1- Que la persona no comparece en la operación cognoscitiva; es *además* de la presencia mental y, por consiguiente, no le corresponde el estatuto ontológico de la *mismidad*.
- 2- La persona no es sujeto pensante, es *además* de la operación cognoscitiva, pero no sólo eso porque entonces “se definiría por relación a una de las dimensiones esenciales –la *presencia mental*–, y no directamente como co-existencia”<sup>61</sup>.

---

<sup>56</sup> Polo, L., “La coexistencia del hombre”, 40.

<sup>57</sup> El objeto no es real es intencional por eso no existe en la realidad, no es un en sí, caracterización que le corresponde a la sustancia; el objeto es en la operación.

<sup>58</sup> Padial, J J., *La antropología del tener según Leonardo Polo*, 79.

<sup>59</sup> Polo, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, I, 80.

<sup>60</sup> *Ibíd.*, 80.

<sup>61</sup> Piá, S., *El hombre como ser dual*, 321.

La noción de *sustancia* que utiliza la filosofía antigua para denominar a la persona no es apropiada porque la persona no es un *sí mismo*, cuya identidad ya esté asegurada. Se han señalado las principales consecuencias que se derivan de esta consideración. Tampoco la noción de *sujeto*, propia de la filosofía moderna, es adecuada porque la identidad personal no es un término de un proyecto de vida, no es la autorrealización, el sujeto no se recobra en el objeto. La noción más apropiada para tratar al hombre es la dualidad. Se llega a ella mediante el abandono del límite mental y la dualidad cognoscitiva es muestra más que suficiente de la existencia del *además* de la operación, aunque ello no implica directamente que la persona sea coexistencia. En resumen, la persona no es ni sustancia ni sujeto es *además* porque no es un ser clausurado; es inagotable, es una libertad irrestricta, un conocer sin límite y un amor que no se gasta amando<sup>62</sup>.

En el siguiente epígrafe se tratará el carácter de *además*. En el doble sentido, que Polo señala, aunque se prestará mayor atención al sentido trascendental, que permite la equivalencia entre la coexistencia y el *además*, que es lo que justifica que la persona es trascendente.

#### **4.2. La dualidad implica que la persona es *además*.**

La denominación que Polo hace de la persona al llamarla *además*<sup>63</sup> es la más adecuada para respetar el sentido ascendente de la dualidad. Si hay un sobrante es, como ya se ha indicado, porque el miembro superior de la dualidad no se agota en el inferior<sup>64</sup>, por eso el acto de ser personal es *además*. Según el método que permite el abandono del límite mental la coexistencia humana se describe como el

---

<sup>62</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 495.

<sup>63</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 199.

<sup>64</sup> Cfr. Piá, S., *El hombre como ser dual*, 283.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

carácter de *además*<sup>65</sup>. Si coexistencia equivale a *además* es posible sostener el *crecimiento* irrestricto de la persona porque este sentido adverbial del ser es el que mejor expresa la realidad que la persona *es*.

En esta misma línea el *además* es propio de la persona, que es dual, pero éste no es el modo de ser que le corresponde a Dios porque es la Identidad Originaria. Por eso el modo de ser de Dios “no tiene un sentido adverbial, sino el sentido de *ser* y por lo tanto significa Origen. Esto es lo que el panteísmo no alcanza”<sup>66</sup>. Por tanto, *además* se predica de la persona. Lo que expresa el adverbio *además* es que la coexistencia no se detiene, no llega a término, o sea, *carece de réplica*; por eso no es posible postular la identidad personal. ¿Por qué la coexistencia no se detiene? Porque el hombre no se agota en su acción -pensar o querer-, es *además* de las operaciones: el ser no es el operar. La razón está en que “el ser humano se distingue realmente de su esencia, y el pensar operativo es del orden de lo esencialmente manifestado”<sup>67</sup>.

El “*además* equivale a la *dualidad radical* humana”<sup>68</sup>. Esta equivalencia permite afirmar que la coexistencia es ser segundo, lo cual significa que “requiere un ser primero: la persona *humana* exige no estar aislada. En sentido absoluto, la persona humana exige que *primero* sea Dios como *persona*”<sup>69</sup>. En definitiva, el sentido adverbial del *además*, no es el sentido primero del ser –identidad Originaria-, es ser segundo, coexistencia, -*además*-, por eso la persona puede trascenderse a sí misma porque cabe un crecimiento irrestricto en ella. Sólo en ese sentido su esencia no *es* la perfección de la persona, sino que la esencia es el *disponer*. Según lo explicado el adverbio *además* tiene estos sentidos:

---

<sup>65</sup> Cfr. Polo, L., *Presente y futuro del hombre*, 168.

<sup>66</sup> Polo, L., *El acceso al ser*, 257.

<sup>67</sup> Polo, L., *Presente y futuro del hombre*, 189.

<sup>68</sup> Piá, S., *El hombre como ser dual*, 135.

<sup>69</sup> *Ibíd.*, 228.

## EL HOMBRE COMO SER DUAL

1. *Además* de la operación: el abandono del límite mental es necesario para comprender que la persona es *además* de la operación cognoscitiva, porque no es objetivable. Por tanto, *además* no es un añadido del pensar, sino que significa que está más allá del pensar<sup>70</sup>, lo cual expresa que “el hombre no está destinado a pensar”<sup>71</sup>.
2. *Además* como trascendental<sup>72</sup>: lo que manifiesta que la persona *carece de réplica*. Precisamente esto impide la acusación de dualismo, porque carecer de réplica es lo mismo que afirmar la distinción entre *esse* y *esentia*, que no se identifican, por eso el ser del hombre es coexistencia, es dual, y, por lo tanto, es *además*.
3. *Además* según los cuatro trascendentales: En cuanto a la coexistencia la persona no se limita a ser, sino que es *además*, es libertad irrestricta, es el conocer sin límite y es el amor que no se gasta amando<sup>73</sup>.

Ahondando en la misma línea Polo señala que “la esencia del hombre es la perfección de su naturaleza, no del ser personal, que es realmente distinta”<sup>74</sup>. La operación pertenece al ámbito de la naturaleza y la perfección de ésta es la esencia, pero como en el hombre hay que sostener la distinción radical entre *esse* y *esencia* –la esencia es la carencia de réplica<sup>75</sup>–, entonces la esencia nunca será la perfección del acto de ser. La dualidad formada por el acto de ser y la esencia, atendiendo al sentido ascendente de la dualidad, nunca podrá resolverse en el mismo nivel, sólo en un nivel superior. Después de la dualidad radi-

---

<sup>70</sup> Cfr. Polo, L., *Presente y futuro del hombre*, 199.

<sup>71</sup> Polo, L., *El yo*, 133.

<sup>72</sup> El *además* en sentido trascendental no es un mero acto actual como el acto de pensar que se conmensura con el objeto, sino que equivale a coexistir.

<sup>73</sup> Cfr. Rodríguez, A., “Coexistencia e intersubjetividad”, 27.

<sup>74</sup> Polo, L., *Presente y futuro del hombre*, 189.

<sup>75</sup> Cfr. *Ibid.*, 189: “El hábito de la sabiduría manifiesta que la esencia del hombre no es la *réplica* de la persona humana y los problemas que ello comporta”



## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

cal viene la Identidad Originaria. En el caso de Dios la esencia divina es la Identidad, que significa el carácter de Origen<sup>76</sup>.

La distinción entre la esencia y el ser personal no impide el perfeccionamiento de ambos elementos de la dualidad, gracias al carácter ascendente de la dualidad. Sellés lo señala con claridad: “la *naturaleza* humana (el cuerpo, las facultades, las tendencias, etc.) es del ámbito del “tener”, del “disponer” *recibido* como dotación creatural. La *esencia* es del ámbito del “tener” *adquirido*. Es el partido que se saca de la “vida natural”. La *persona* es del ámbito del “ser” recibido, aunque no clausurado, pues este “ser” puede lograr ser “más ser”. Es la “vida personal”. La *esencia* del hombre es incrementable indefinidamente (nociones de *hábito* y *virtud*). Ningún hombre la puede saturar. Por tanto, ningún humano, ni tampoco la totalidad de ellos, coincide con la *humanidad*. Pero también, ningún hombre se reduce, o se subordina, a la humanidad, porque la *esencia*, aun perfecta, es inferior a la *persona*, al *acto de ser* que cada uno es”<sup>77</sup>.

El sentido trascendental del *además* no significa *además de*, como si tuviera una existencia aparte de -algo añadido externamente-; no es una existencia con independencia de. Por eso el co- de la existencia no expresa coprincipialidad, como si fueran dos principios diferentes, sino que el co- es intrínseco a la coexistencia. No es una existencia que además coexiste<sup>78</sup>, sino que más bien se trata de una coexistencia que no sólo existe, sino que coexiste. Sólo de este modo es válida la afirmación de que la coexistencia es dual.

La persona es más que su perfección esencial<sup>79</sup>, por eso la persona no culmina en su búsqueda de la identidad y esto remarca –de nuevo– la imposibilidad metafísica de la identificación de ser *alguien*

---

<sup>76</sup> Cfr. Polo, L., *El acceso al ser*, 258.

<sup>77</sup> Sellés, J. F., *La persona humana*, III, 19.

<sup>78</sup> Cfr. Esquer, H., *El límite del pensamiento. La propuesta metódica de Leonardo Polo*, 202.

<sup>79</sup> Cfr. Rodríguez, A., “Coexistencia e intersubjetividad”, 28. Rodríguez señala que Polo tiene un modo de entender a la persona que está por encima de la esencia.

con ser *algo*. El carácter de *además* es incompatible, según Polo, con el concepto de autorrealización “si, por el contrario, se dice que el ser humano es *además* de la operación, de su dotación natural o de su perfección esencial, entonces no hace falta acudir a la noción de autorrealización. La distinción real *essentia-esse* implica que el hombre esencialmente no se autorrealiza”<sup>80</sup>. La equivocación está en que como se exige actualizar una potencialidad, la autorrealización pone la potencia antes que el acto, pero en realidad “el *además* está más allá de la autorrealización”<sup>81</sup>.

En definitiva, la persona es *además*, lo que supone, primero, que es *además* de la operación cognoscitiva, ya que se requiere el abandono del límite mental para *alcanzar* la persona. Segundo, que es *además* en sentido trascendental, lo que remarca la imposibilidad de la identificación entre acto de ser y esencia y, por último, que el primer trascendental, la coexistencia, sea considerado como *además* implica también un crecimiento irrestricto en los otros tres transcendentales. El sentido adverbial de ser, entendido como *además*, es ser segundo, porque el ser primero es Dios. Si la persona es *además*, entonces no se autorrealiza porque no hay término en su *crecer*.

Es preciso detenerse en el modo en que se relacionan los dos miembros de la dualidad. Dicho de otro modo, cómo es posible que conformen una unidad. Para abordar esta cuestión es pertinente acudir al carácter ascendente de la dualidad.

### 4.3. Sentido ascendente de la dualidad.

El carácter ascendente de la dualidad humana evidencia que los dos miembros no son iguales, sino que uno es superior al otro, de mo-

---

<sup>80</sup> Polo, L., *Presente y futuro del hombre*, 192-193.

<sup>81</sup> *Ibíd.*, 200.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

do que uno está subordinado al otro y sólo de ese modo se puede dar razón del crecimiento de ambos miembros. El sentido ascendente de la dualidad, según la jerarquía propia de las dualidades, es la manera en la que se perfecciona cada uno de los dos miembros de la dualidad. Por eso como lo dual es jerárquico<sup>82</sup> se distingue un miembro superior y otro inferior. A su vez, es importante tener presente que las dualidades humanas no son unívocas, con esto Polo sostiene que “la distinción entre los dos miembros no es la *misma* en las distintas dualidades”<sup>83</sup>. De modo que no sólo existe la jerarquía entre los miembros de la dualidad, sino también entre las dualidades mismas. Por eso cada dualidad se dualiza con otra superior y, así, el ser humano se perfecciona mediante este camino ascendente de las dualidades.

En este sentido Polo afirma que “es propio de las dualidades humanas un sentido ascendente o jerárquico. Dicha ascensión se debe a que uno de los dos miembros de cada dualidad es superior al otro, por lo que no se agota en su respecto a ese otro, sino que se abre a una dualidad nueva. Repito, entender las dualidades en sentido ascendente quiere decir que sus dos miembros son distintos en tanto que uno de ellos es superior al otro, por lo cual no se agota en ese respecto dual, sino que se abre a una nueva dualidad, en la que es el miembro inferior”<sup>84</sup>. Según lo apuntado la dualidad se caracteriza por un triple aspecto, en cuanto a la relación entre los dos elementos de la dualidad:

1. Existe una jerarquía entre los dos elementos, de modo que uno es superior al otro, sin olvidar que no es posible el estudio de un miembro dual en sí mismo, sin contar con el otro<sup>85</sup>.

---

<sup>82</sup> Cfr. *Ibíd.*, 168.

<sup>83</sup> *Ibíd.*, 162.

<sup>84</sup> *Ibíd.*, 167.

<sup>85</sup> Cfr. *Ibíd.*, 221.

2. El inferior depende del superior<sup>86</sup>, no según un sentido causal porque la relación entre ambos no es la misma que se da entre causa y efecto<sup>87</sup>.
3. El superior favorece al inferior y éste se subordina al otro<sup>88</sup>, de modo que el inferior es mejorado por el superior<sup>89</sup>. Por eso “al miembro superior de la dualidad se le llama *favorecedor* y al otro *subordinado*”<sup>90</sup>.

Las dualidades humanas se deben entender según un sentido ascendente<sup>91</sup>, ya que “dicha ascensión se debe a que uno de los miembros de cada dualidad es superior al otro, por lo que no se agota en su respecto a ese otro, sino que se abre a una dualidad nueva”<sup>92</sup>. El carácter ascendente de las dualidades humanas implica que se pueden ver hacia abajo, de modo que el inferior depende del superior y hacia arriba en tanto que el inferior es mejorado por el superior<sup>93</sup>. Por eso, el valor ascendente de la dualidad no permite establecer la unidad en su mismo nivel, ni en un nivel superior, porque entonces no se alcanzaría el nivel superior de la dualidad. Las dualidades se dualizan con otras porque lo que sobra del miembro superior de una, a su vez, se dualiza con otra dualidad, siendo una superior y otra inferior<sup>94</sup>, y de ese modo ascendente se *escala* hasta la dualidad más radical. Esta ascensión es la que permite afirmar que así se perfecciona cada uno de los miembros de la dualidad.

Piá sostiene que los axiomas temáticos de la *antropología trascendental* son tres: el axioma de la *radicalidad humana* que se formula así: “para el hombre, ser creado equivale a ser dual”. El de la *duali-*

---

<sup>86</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 293.

<sup>87</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 163.

<sup>88</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 554.

<sup>89</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 293.

<sup>90</sup> Piá, S., *El hombre como ser dual*, 159.

<sup>91</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 168.

<sup>92</sup> *Ibíd.*, 162.

<sup>93</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 293.

<sup>94</sup> Cfr. Piá, S., *El hombre como ser dual*, 151.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

*dad* que afirma que “toda dualidad es dual”. Por último el de la *jerarquía* que se expresa: “las dualidades son jerárquicas”<sup>95</sup>. Es preciso aclarar que las dualidades no se dualizan del mismo modo<sup>96</sup> por eso no es factible “elaborar una idea general de la dualidad, ya que el modo en que se dualiza una dualidad no se puede extrapolar a otra; las dualidades no se dualizan de un *mismo* modo, pues son reales y no mentales”<sup>97</sup>. Por tanto, el sentido de la dualidad no se corresponde con el de la mismidad, entendida como unicidad de lo pensado, porque cada dualidad humana es dual con otras ya que no se encierra en sí misma<sup>98</sup>.

Ahora, parece pertinente centrarnos en por qué las dualidades son duales entre sí. Esto se debe al carácter ascendente de toda dualidad. El hecho de que en toda dualidad un miembro sea superior al otro significa que hay un sobrante<sup>99</sup> en su carácter respectivo hacia el otro. Ese sobrante, que justifica que sea superior, permite establecer el carácter redundante de la dualidad<sup>100</sup>. Ese sobrante en el carácter respectivo de uno de los elementos manifiesta que es necesario sostener un perfeccionamiento de ambos términos de la dualidad radical, tanto de la esencia como del acto de ser personal. Esto es lo que indica que la persona es *además*, o sea, que el adverbio *además* señala el carácter irrestricto de la persona: que no se agota en ser, que coexiste y, por tanto, le compete un crecimiento.

De ahí que si no se quiere cometer el error del antropocentrismo, que sitúa al hombre como el centro del universo, no se debe ignorar el valor ascendente de las dualidades humanas. Esto conlleva que no se puede resolver la dualidad en su mismo nivel, porque esta solución es prematura ya que se considera la identidad como no Originaria, cerce-

---

<sup>95</sup> Cfr. *Ibíd.*, 155.

<sup>96</sup> Cfr. *Ibíd.*, 152.

<sup>97</sup> *Ibíd.*, 160.

<sup>98</sup> Cfr. *Ibíd.*, 149

<sup>99</sup> Que hay un sobrante significa que no se agota.

<sup>100</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 165.

nando de este modo el camino hacia la trascendencia<sup>101</sup>. Definir correctamente la identidad entraña respetar la trascendencia del hombre, que le es propia por su ser personal.

En conclusión, en cada dualidad hay un término superior y uno inferior, dependiente de aquel. El superior favorece al inferior y éste requiere de aquel para ser explicado. A su vez cada dualidad se dualiza con otras dualidades, porque en la redundancia del miembro superior en el inferior hay un sobrante que permite la ascensión en las dualidades de modo que en ese dualizarse también existe una jerarquía entre ambas. Si se quiere respetar el carácter ascendente de la dualidad, la unidad de ésta no se puede resolver en el mismo nivel porque eso sería postular la identidad, lo cual no es posible porque la Identidad sólo puede ser comprendida como Originaria.

En ese camino ascendente de la dualidad no hay término, es decir, que la dualidad radical humana –acto de ser y esencia- no culmina porque ambos elementos nunca se podrán identificar.

## **5. La dualidad radical humana no culmina.**

Que la dualidad radical humana, esencia-acto de ser, no culmina significa que una no es la perfección de la otra y como consecuencia de ello la persona carece de réplica y por eso no está acabada, puesto que tener una réplica significa acabamiento o finitud. En el fondo sería afirmar que es posible esa identidad personal en el encuentro de la réplica. Ahora bien, esto no es posible en el caso de la persona humana, porque no existe posibilidad alguna de *fundirse* con la Identidad Originaria ya que no es factible la identificación entre *essentia* y *es-*

---

<sup>101</sup> Cfr. Rodríguez, A., “Coexistencia e intersubjetividad”, 21.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

*se*<sup>102</sup>. Imposibilidad que pone de manifiesto que tanto la *essentia* como el *esse* conforman una dualidad. Afirmar que la dualidad radical no tiene término implica que ninguna otra dualidad humana lo tiene porque si ésta, que es la radical, no culmina ninguna otra lo hará.

El sentido ascendente de la dualidad expresa la redundancia de uno de los elementos sobre el otro. Debido a esa jerarquía ascendente de la dualidad se puede afirmar que cabe el crecimiento. Lo que ahora se quiere sostener es que ese crecimiento de la persona no culmina porque lo propio de la dualidad es que no tiene término. Lo dual es dual porque no tiene fin, porque lo dual no puede dejar de serlo.

Hegel entiende el *esse hominis* como término o resultado<sup>103</sup> y como consecuencia la vida es una *autorrealización*. Polo habla de *crecimiento*, que lo considera más adecuado porque crecer significa que es posible más<sup>104</sup>. En cambio autorrealizarse es llegar al Absoluto, como culminación, pero después del Absoluto ya no hay más<sup>105</sup>. Ese crecer más en el orden de la esencia humana es la virtud, en el orden del ser, es el *además*. En definitiva, Polo sostiene que “el carácter de *además* permite entender que el ser humano es inagotable como acto. Por tanto, que no se consuma en un resultado, sino que redunda en la esencia como perfección de la naturaleza aunque ésta no es su réplica”<sup>106</sup>.

Que no culmina es lo mismo que decir que la persona humana no se *agota* en la especie y que por ello es metaespecífica. Este modo que tiene Polo de entender a la persona por encima de la esencia<sup>107</sup>, “lejos de atentar contra la realidad social de la persona -o hacerla de

---

<sup>102</sup> Cfr. Polo, L., *La libertad*, Curso de Doctorado, Pamplona, 1990, (pro manuscrito), 79-80.

<sup>103</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 193.

<sup>104</sup> Cfr. Polo, L., *Presente y futuro del hombre*, 200.

<sup>105</sup> Cfr. *Ibid.*, 200.

<sup>106</sup> *Ibid.*, 201-202.

<sup>107</sup> Cfr. Polo, L., “La coexistencia del hombre”, 44: “La esencia del hombre es, en dualidad con su ser-libre-donal, disponer en orden a una destinación, a un otorgamiento”.

menos-, es una forma atinada de mostrarla en todas sus virtualidades, y defenderla frente a falsas alternativas”<sup>108</sup>. La inteligencia y la voluntad son la mejor manifestación de que la persona salta por encima de lo específico, porque son susceptibles de crecimiento, según el impulso personal que reciban. La persona es metaespecífica a diferencia del resto de los animales. Y cuando ésta desarrolla la inteligencia y la voluntad, estas facultades devienen asimismo metaespecíficas, pues “tanto lo voluntario como lo intelectual dependen del ser personal: son su expresión o manifestación esencial”<sup>109</sup>. De ahí que la sociedad implica metaespecificación lo que implica que “la esencia humana es social”<sup>110</sup>.

La antropología trascendental esquiva y supera la simetrización del hombre con el universo. ¿Qué significa la simetrización del hombre con el universo? Entender la identidad como no Originaria, sino *fundante* o constituyente, o sea, sostener que el hombre no es dual. Esta consideración de la persona como no dual implica que no hay progreso en el ser personal. La simetría impide comprender la inagotabilidad de la persona y, por tanto, su trascendencia, porque simetrizar significa equiparar o identificar. El acto del ser humano es inagotable porque la persona humana siempre *sobra* respecto de sus manifestaciones esenciales por eso el *quién* que cada uno es no se agota en ninguna de las acciones humanas<sup>111</sup>. La denominación de *además* es la que mejor expresa esto. En definitiva, ninguna manifestación de la esencia humana agota el acto de ser personal, por eso, en el hombre no es correcto identificar el acto de ser con la esencia.

Por último, se justificará que la principal diferencia entre las personas es la trascendental y no la esencial o la natural.

<sup>108</sup> Múgica, F., “Introducción” a Polo, L., *Sobre la existencia cristiana*, 22.

<sup>109</sup> Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 186.

<sup>110</sup> Polo, L., *La libertad*, Curso de Doctorado, 79-80.

<sup>111</sup> Cfr. Piá, S., *El hombre como ser dual*, 283.



## 6. Carácter trascendental de la diferenciación personal.

Las personas se diferencian, en primer lugar, en cuanto a la dotación natural recibida: la vida recibida. En este sentido cada persona humana es un tipo diferente porque no hay dos hombres iguales<sup>112</sup>. En segundo lugar, en lo que hace referencia al nivel esencial, es decir, respecto a la vida añadida<sup>113</sup>. De este modo la perfección que cada persona logra a través de los hábitos adquiridos tanto de la inteligencia como de la voluntad añade una nueva diferencia a la natural recibida. En este sentido cada persona es responsable de la perfección de su vida añadida<sup>114</sup>. En tercer lugar, la diferencia principal es la diferenciación trascendental por la que cada persona es diferente a las demás<sup>115</sup>. Si se tiene en cuenta la afirmación de Sellés que subraya que “la igualdad es exclusivamente *mental*, nunca real, porque no es intencional respecto de lo real; por eso la igualdad se debe aplicar únicamente a objetos pensados”<sup>116</sup>, se puede concluir que no hay dos hombres iguales en cuanto a los rasgos típicos: la vida recibida; tampoco a nivel esencial, con la destipificación a través de los hábitos. Esto significa que no hay dos personas iguales.

Profundizando en las tres diferenciaciones, respecto a la primera es la que se establece a partir de “sus rasgos típicos, que también tienen que ver con las dimensiones no corpóreas; en el hombre, está tipificada su inteligencia y está tipificada su voluntad humana”<sup>117</sup>. Al nacer las personas se distinguen en función de la vida recibida, es decir, según sus rasgos típicos. Esta comprensión imposibilita que se pueda nivelar los sexos porque la primera diferenciación, la típica,

---

<sup>112</sup> Cfr. Polo, L., *La esencia humana*, 83.

<sup>113</sup> Cfr. *Ibid.*, 37.

<sup>114</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 50.

<sup>115</sup> Cfr. Polo, L., *La esencia humana*, 36.

<sup>116</sup> Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 16.

<sup>117</sup> Polo, L., *La esencia humana*, 95.

impide que pueda lograrse la equiparación igualitaria de los sexos. Algunos han defendido esa igualdad de dos modos diferentes:

1. Negando esa diferenciación típica, es decir, el hombre y la mujer no nacen diferentes, sino que la cultura los hace diferentes<sup>118</sup>.
2. Aceptar esa diferenciación inicial, pero negar que sean diferentes como personas y en función de esa igualdad postular que no deben admitirse las desigualdades en el trato entre los sexos.

La antropología trascendental señala que ambos planteamientos son erróneos porque la diferenciación de las personas no acontece, exclusivamente, en el ámbito de lo disponible, según lo recibido –lo típico-, sino que la diferenciación entre las personas es trascendental porque cada una de ellas es un acto de ser y esta es la diferenciación más radical. Como consecuencia, dado que las personas son diferentes merecen un trato desigual, sin que sea válido un trato discriminatorio, es decir, distinto al que se merecen por ser personas.

La primera diferenciación se acentúa con la vida añadida, de modo que lo recibido se perfecciona o empeora con los hábitos que destipifican los tipos<sup>119</sup>, produciéndose así una segunda diferenciación entre las personas porque los hábitos están en otro nivel por encima de lo natural<sup>120</sup>. El hábito es una perfección de la naturaleza y tiene que ver con la persona porque es ella la encargada “de educir más perfección a la naturaleza de la que ésta es capaz”<sup>121</sup>. Está por encima de la naturaleza porque es el puente entre lo natural y lo personal<sup>122</sup>. Este

---

<sup>118</sup> Cfr. Thornton, M., Sex equality is not enough for feminism, en C. Pateman – E. Gross, *Feminist challenges. Social and political theory*, Sidney, 1986.

<sup>119</sup> Cfr. Rodríguez, A., “La conexión de los tipos ideales sociales”, *Studia Poliana*, 103.

<sup>120</sup> Cfr. Polo, L., *La esencia humana*, 80.

<sup>121</sup> Sellés, J. F., *Hábitos y virtudes*, II, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 66, Pamplona, 1998, 13.

<sup>122</sup> Cfr. *Ibíd.*, 13.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

perfeccionamiento del tipo, lo es, en primera instancia, de la esencia<sup>123</sup>, porque “los hábitos son la esencialización de los tipos específicos”<sup>124</sup>. La perfección esencial adquirida mediante los hábitos “dotan al hombre de unas perfecciones superiores a las tipológicas”<sup>125</sup>. Por eso la esencia está por encima del tipo porque se hace cargo de él<sup>126</sup>. El hecho de que el tipo forme parte de lo disponible supone que “la esencia es normativa; el tipo no lo es”<sup>127</sup>.

Cada tipo humano implica un crecimiento distinto<sup>128</sup> porque según su actuar se va diferenciando de los demás. Precisamente, lo que permite establecer la diferenciación entre los tipos, que no deja de ser otra manera de establecer diferencias entre las personas<sup>129</sup>, es el modo distinto en que cada persona dispone de lo disponible. En otras palabras, el modo particular de perfeccionar la naturaleza -que es personal- porque esta tarea corresponde a cada persona. Por tanto, la esencia, entendida como autoperfección de lo natural, es el segundo nivel de diferenciación entre las personas.

De las tres diferenciaciones señaladas entre las personas la principal es la trascendental porque por la jerarquía de las dualidades el miembro inferior, en este caso, la esencia humana no se explica sin el superior. De este modo las personas se distinguen según su esencia porque las personas se distinguen en primer lugar por sus actos de ser personales<sup>130</sup>. Esto se debe a que cada persona es coexistencia, lo que implica que su modo de coexistir con el universo, con las demás per-

---

<sup>123</sup> Cfr. Polo, L., *Ética*, 79.

<sup>124</sup> *Ibid.*, 77.

<sup>125</sup> Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 405.

<sup>126</sup> Cfr. González, A. M., “Persona y naturaleza en al ética de Leonardo Polo”, 679.

<sup>127</sup> *Ibid.*, 679.

<sup>128</sup> Cfr. Castillo, G., Introducción a *La esencia*, 13.

<sup>129</sup> Es preciso aclarar que toda persona por el hecho de ser persona es diferente a las demás, con anterioridad a cualquier actuar. No es necesario acudir al actuar humano para establecer la distinción entre las personas porque proceder de este modo sería priorizar la acción frente al carácter singular de la persona, que se estudió al tratar la coexistencia.

<sup>130</sup> Cfr. Polo, L., *La esencia humana*, 65.

sonas y con Dios, dependen de él. Asimismo, la diferenciación en el nivel esencial es posible porque la persona es coexistencia que se dualiza con la libertad trascendental. Por eso, gracias a que la persona es libertad dispone según su esencia y con ello puede donar y darse. Esta diferenciación trascendental se hace visible a través de los trascendentales personales porque cada persona coexiste de modo distinto, es libre para disponer de lo disponible recibido distintamente que otras personas humanas, busca la réplica para reconocerse en ella mediante el conocer personal y ama entregándose de modo diferente a las demás personas.

Esta diferenciación trascendental significa que cada persona humana es “una novedad radical porque es creada directamente por Dios, que la crea a ella y no a otras”<sup>131</sup>. Cada persona es irrepetible, por eso el núcleo personal no se hereda, no pasa de padres a hijos<sup>132</sup>. Según esto se concluye que su destinarse es diferente; que, aunque las personas puedan compartir algunas características, no son iguales en cuanto que cada una es un *alguien*. En definitiva, cada persona implica que es fruto de una predilección especial, es decir, que surge como consecuencia de un acto creador<sup>133</sup>.

De esta diferenciación trascendental se desprende que la persona humana posee en sí misma una dignidad especial y, por consiguiente, merece un respeto como persona que es. Esto significa que la persona está por encima de la especie humana porque “cada persona en vez de subordinarse a lo común genérico de los hombres, lo que hace es subordinar a sí misma lo propio de la naturaleza o especie humana”<sup>134</sup>.

Por último, es preciso dejar claro que no sólo la persona es creada, sino que también la esencia lo es<sup>135</sup>. Cada persona no sólo se dis-

---

<sup>131</sup> Polo, L., *La voluntad y sus actos* (II), 65.

<sup>132</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 152.

<sup>133</sup> Cfr. nota a pie de página 19, Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 53.

<sup>134</sup> Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 36.

<sup>135</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 181.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

tingue en cuanto que es una coexistencia que coexiste de modo diferente, sino también en cuanto que cada esencia humana es distinta. Esto significa que la esencia humana *es tenida* por cada persona distintamente, por lo que de la misma manera que no hay dos personas humanas iguales tampoco hay dos esencias humanas iguales. En este sentido, ni la persona ni la esencia de cada hombre mueren<sup>136</sup>.

Con esto se da por terminado la primera parte de esta investigación en la que se ha abordado el estudio de la persona y de los trascendentales personales. En resumen, se ha querido dejar claro que la distinción entre *alguien* y *algo* implica, principalmente, que la persona es coexistencia y por ello *además*. Por eso el *alguien* que la persona es tiene carácter trascendental porque puede trascenderse a sí mismo, mientras que el *algo* no. Esta trascendencia de la persona permite establecer al menos cuatro trascendentales personales que no se alcanzarían si la persona fuera un *algo*.

A su vez que la persona sea un *alguien* significa que crece de modo irrestricto y que su crecer no es el perfeccionamiento de la esencia. De modo que no es posible sostener la identidad personal porque la persona no coexiste con su esencia. Por eso el crecimiento del acto de ser personal es más que el perfeccionamiento de lo natural recibido. El crecimiento de la persona consiste en un destinarse, en un darse para que la persona sea aceptada. La importancia de la consideración de la persona como coexistencia radica en que éste es el fundamento antropológico de la diferenciación trascendental entre las personas.

Lo apuntado en esta primera parte nos permite concluir que las personas son diferentes en cuanto que cada una es un *alguien* irreplicable. Nos hemos detenido en esta primera parte porque la diferencia trascendental es la más importante, puesto que la persona es el miembro superior de la dualidad que conforma con la esencia y su perfeccionamiento redundante en el de la esencia, mientras que el de ésta es recabado por la persona. Además, la diferencia trascendental permite

---

<sup>136</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 16.

## EL HOMBRE COMO SER DUAL

entender la diferenciación esencial, por lo que es preferible explicar primero el miembro superior.

En la segunda parte se tratará sobre el fundamento antropológico de la primera diferenciación que surge en el nivel esencial entre las personas la que distingue entre el tipo varón y el tipo mujer. Esta diferenciación se debe a que la conexión que existe en cada uno de estos dos tipos entre la persona y la naturaleza es diferente, puesto que depende del hábito de la sindéresis que se encarga de la activación de las dos potencias espirituales. De modo que la activación es distinta en el varón y en la mujer. En el sexto capítulo se tratará de dar cuenta de que esa activación es mayor en la mujer que en el varón.



## **II PARTE**

### **LA SINDÉRESIS COMO FUNDAMENTO ANTROPOLÓGICO DE LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA HUMANA: VA- RÓN-MUJER**





## CAPÍTULO IV

### LA ESENCIA, EL DISPONER INDISPONIBLE

El objetivo de este capítulo es el estudio de la esencia humana, así como de la naturaleza y su modo de autoperfección<sup>1</sup>, aunque no nos vamos a extender en el estudio de esta a través de los hábitos. En cuanto a la esencia humana, en primer lugar, se expondrá la caracterización recogida en la antropología trascendental como el *disponer* en su relación con el acto de ser personal. Ahondar en este aspecto implica el estudio de la manifestación, puesto que, como se verá, disponer y manifestar significan lo mismo<sup>2</sup>. En segundo lugar, se expondrá que la persona dispone de su naturaleza con la tarea de perfeccionarla. Descubriremos que la perfección de la naturaleza es la esencia<sup>3</sup>.

Polo denomina a la esencia el *disponer*, que es el término que mejor expresa el carácter manifestativo de la persona humana. Dada la imposibilidad de sostener la identificación entre el acto de ser personal y la esencia, como ya ha quedado mostrado, es preciso distinguir entre

---

<sup>1</sup> Cfr. Polo, L., *La esencia humana*, 79.

<sup>2</sup> Cfr. Polo, L., *La libertad trascendental*, 57.

<sup>3</sup> Cfr. Polo, L., *La esencia humana*, 88.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

el *disponer*<sup>4</sup>, entendido como el modo concreto según el que se dispone, y el *quién*, que dispone, que es la persona.

En cuanto a la manifestación se incidirá en que la persona se manifiesta debido al carácter abierto de su intimidad, esto justifica la insistencia en rechazar la existencia de una única persona. La persona se manifiesta al actuar, pero el hombre actúa según su modo particular de ser, es decir, según su esencia. Si, como sucede con los ángeles, el hombre agotara su especie, se podría afirmar que el hombre no *tendría* esencia, sino que la *sería*, pero ningún hombre agota la especie<sup>5</sup>. El verbo *tener*, en este caso, resalta la *carencia de réplica* de la persona; en definitiva, que la esencia no es su réplica.

Por otro lado, admitir que el hombre dispone de acuerdo con su esencia es otro modo de señalar la radicalidad del acto de ser personal, que no puede confundirse con la esencia –ya que no es su réplica– porque el *quién* –la persona– dispone según el *lo que* –la esencia–. De acuerdo con el carácter dual del hombre, la persona siempre es más que su manifestación. En este punto se señalará que el ápice de la manifestación humana es el hábito innato de la sindéresis, que será el tema central de esta parte de la tesis.

La explicación del carácter manifestativo de la persona sería insuficiente, sin tratar de lo que dispone la persona: *lo disponible*. En cuanto a la caracterización de *lo disponible* cabe afirmar que la persona dispone de su naturaleza, la individualizada en cada ser humano. Dado que cada persona es irreductible, el *modo de disponer de lo disponible* es diferente según cada persona, por eso hay tantos modos de disponer según la esencia como personas hay. En este punto se tratará de la noción de tipo, teniendo presente el planteamiento propuesto por la antropología trascendental. No hay que perder de vista que las personas no disponen de lo mismo, puesto que aunque todos los hombres

---

<sup>4</sup> Cfr. Castillo, G., Introducción a Polo, L., *La esencia humana*, 14. “La palabra *disponer* se puede emplear en dos sentidos. La esencia humana es un disponer *respecto* de lo disponible, y es un disponer *de* lo disponible”.

<sup>5</sup> Cfr. Polo, L., *La esencia humana*, 34.

tienen la naturaleza humana, no la *tienen* del mismo modo, por eso se distinguen por su rasgos típicos<sup>6</sup>. Por tanto, cada ser humano es un tipo humano diferente en función de sus rasgos típicos, es decir, según de lo que disponga. Por eso los seres humanos son iguales en cuanto que son hombres, pero diferentes porque son personas irreductibles y porque se distinguen según lo que dispongan.

Polo también recurre a la noción de tipo humano para afrontar la problematicidad social del hombre<sup>7</sup>. Según él “la sociedad humana es una sociedad de tipos”<sup>8</sup>, porque es la conexión de los diversos tipos humanos. Conexión que no está garantizada de antemano porque la sociedad depende de la persona<sup>9</sup> y, como ésta es libre, la consistencia de aquella no está asegurada, sino que se garantiza con la ética<sup>10</sup>, que es “la clave de la consistencia social”<sup>11</sup>. Una aclaración oportuna: el vínculo de la sociedad no puede ser el amor, que está a nivel personal, sino la ética<sup>12</sup>, que está en el nivel esencial.

En este capítulo con el estudio de la esencia y de la naturaleza humana saldrá a relucir la cuestión de la intersubjetividad que no puede reducirse a una simple relación entre individuos, sino que debe ser entendida como un coexistir entre personas. Esta cuestión es relevante porque no está resuelta por la antropología moderna. Polo la resuelve acudiendo a la consideración trascendental de la persona. La persona no es única porque coexiste con otras, con las que se comunica. Esa comunicación no es entre individuos sino interpersonal porque la coexistencia es entre personas y no entre individuos.

---

<sup>6</sup> Cfr. Polo, L., *La esencia humana*, 95.

<sup>7</sup> Cfr. Polo, L., *Ética*, 80.

<sup>8</sup> Polo, L., *La esencia humana*, 87.

<sup>9</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 392.

<sup>10</sup> Para profundizar en esta cuestión Cfr. Múgica, F., Introducción a Polo, L., *Sobre la existencia cristiana*, (ed.), Eunsa, Pamplona, 2006.

<sup>11</sup> Polo, L., *¿Quién es el hombre?*, 114.

<sup>12</sup> En Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 397-400, puede encontrarse un estudio sobre la insuficiencia de los vínculos sociales en el nivel manifestativo distintos de la ética.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

La consideración trascendental de la persona como coexistencia implica diferentes consecuencias en la relación entre las personas. No se trata de ir enumerándolas ahora, aunque algunas irán surgiendo a lo largo de este capítulo. Sí que es preciso aclarar que la defensa de la relación interpersonal implica que no se trata de una relación propia del ámbito manifestativo, o sea, de la esencia, puesto que así serían las relaciones entre individuos, sino que esas relaciones se dan en el nivel del acto de ser personal, pero se manifiestan en el nivel esencial. Esto es así porque el hombre es un ser dual y la manifestación de la persona expresa la persona, pero no es ella.

Por último, se va a distinguir entre la vida recibida, donde se encuentra lo disponible, y la vida añadida, que es la perfección de lo disponible a través de los hábitos. Brevemente nos detendremos en explicar para qué dispone el hombre de su naturaleza, aspecto en relación con la tarea del hombre de perfeccionarla. En el fondo, se pretende responder a la cuestión: ¿Qué significa *vivir* para el hombre?

Se comenzará con la caracterización de la esencia como *disponer*, lo que indica que la persona dispone según la esencia, pero sin disponer de ella.

### 1. La esencia como *disponer*.

La caracterización de la esencia como *disponer* significa que depende libertad trascendental<sup>13</sup> porque “debido a que la persona es libre, su esencia es disponer”<sup>14</sup>. La cuestión es por qué Polo establece una relación entre la libertad y el *disponer*. En este sentido, afirma que si una naturaleza es susceptible de ser perfeccionada requiere una libertad y como consecuencia la persona es un acto de ser como liber-

---

<sup>13</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 162.

<sup>14</sup> Polo, L., *La esencia humana*, 14.

tad<sup>15</sup>. Profundizando en el sentido del verbo *disponer* cabe precisar que significa que se dispone de algo para realizar con ello lo que se considere oportuno. Esto implica, por un lado, que se puede optar por ejercer ese acto de disposición o por no ejercerlo y, por otro, que caben diferentes modos de disponer según la libertad de quien dispone. Es oportuna esta consideración de la esencia porque permite distinguir el quien que dispone, la persona, aquello de lo que se dispone, la naturaleza, y el modo según el que se dispone la esencia. Por tanto, *disponer* en último término indica que la esencia depende de la persona<sup>16</sup>, en cuanto que es ésta la que dispone.

El punto de partida para esta caracterización de la esencia es la consideración de la persona como coexistencia. Dado que la persona es libertad en sentido trascendental entonces puede afirmarse que la esencia es disponer, puesto que la persona no dispone de cualquier modo. Al hablar de disposición es pertinente preguntarse si cabe una perfección de lo que se dispone. En principio es preciso sostener que es posible una disposición apropiada o inapropiada porque es posible una disposición humana o inhumana, puesto que la persona puede aprovecharse de la disposición de modo perjudicial para sí, sobre todo cuando actúa en contra de su esencia. Esa disposición que la persona realiza no es una imposición despótica, sino una ordenación<sup>17</sup>.

Entonces, ¿cuál es la perfección que la persona puede lograr de lo disponible? Es preciso antes de nada distinguir dos modos de ser perfecto o bien como causa final o bien como perfección intrínseca. El primer modo corresponde a la esencia que llamamos cosmos y el segundo a la esencia humana<sup>18</sup>. Por tanto, la esencia humana es un modo de ser perfecto que le corresponde a la naturaleza humana, por eso la

---

<sup>15</sup> Cfr. *Ibíd.*, 70.

<sup>16</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 118.

<sup>17</sup> Cfr. García-Viudez, M., “Aportaciones de Leonardo Polo para una teoría antropológica del aprendizaje”, *Anuario Filosófico*, 1996, (29/2), 645.

<sup>18</sup> Cfr. Polo, L., *La libertad trascendental*, 88.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

tarea de la persona es la esencialización<sup>19</sup>; es decir, esencializar su naturaleza. Es un quehacer inacabable porque el perfeccionamiento nunca va a llegar a su fin, puesto que la persona carece de réplica, es decir, que no se reconoce en lo que hace, o sea, que su crecimiento según su actuar nunca va a provocar la identificación entre la persona y la esencia humana, puesto que eso sería postular una identidad que no es sostenible en el caso del hombre.

La perfección de la naturaleza consiste en la adquisición de virtudes, pero no es ésta la máxima perfección que cabe esperar al disponer porque por encima del perfeccionamiento de lo disponible está la optimización o la mejora de la persona, que por el carácter dual de la persona no estriba en la adquisición de virtudes, sino que es un modo más elevado de perfeccionarse. En el fondo debe quedar claro que la perfección de la naturaleza es la esencia.

Tras explicar que la esencia es el *disponer*, es preciso aclarar brevemente el estatuto ontológico que le corresponde a la esencia. Para ello hay que acudir al modo en que se conoce la esencia humana.

### 1.1. Estatuto ontológico de la esencia humana.

Hemos señalado que la coexistencia se *alcanza* mediante la tercera dimensión del abandono del límite mental, pero la esencia humana no se *alcanza*<sup>20</sup> mediante esta dimensión. La esencia humana sólo

---

<sup>19</sup> Cfr. Polo, L., *La esencia humana*, 70. La esencialización es la acción que realiza la persona que radica en perfeccionar la naturaleza que tiene. En este sentido se va a utilizar este término a lo largo de la investigación.

<sup>20</sup> Alcanzar es un verbo que Polo utiliza para referirse al modo de llegar a la coexistencia como ser personal; en cambio, la esencia no se *alcanza*, sino que se conoce como la detención. Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 202.

es posible *conocerla*<sup>21</sup> sin abandonar del todo la presencia mental, sino manteniéndola, a través de la cuarta dimensión del abandono del límite mental<sup>22</sup>. Por tanto, para *conocer* la esencia es preciso *detenerse, quedarse o demorarse* en ella<sup>23</sup>.

Polo denomina *detención* al “abandono del límite que permite acceder a la esencia del hombre”<sup>24</sup>. Este límite mental revela que se produce una detención, una barrera que provoca que el pensamiento se detenga, que consista en la presencia del objeto conocido, en el ocultamiento de la operación y, por tanto, en que no se puede objetivar el acto de ser del sujeto que piensa. Esa detención se manifiesta como lo que es en presente y este estatuto ontológico –la presencia en presente- le corresponde a la esencia. Polo indica que detenerse en el límite es “el modo como se pasa desde el límite a los hábitos porque es en los hábitos donde la naturaleza del hombre es esencia”<sup>25</sup>.

Dado que la esencia se conoce como la detención –lo que es en presente- Polo equipara la detención con el *disponer* porque “es preciso detenerse en el disponer para no confundirlo con lo disponible”<sup>26</sup>, por tanto, detención y *disponer* son equivalentes. Establecer esta equivalencia permite distinguir, por un lado, el *disponer* de *lo disponible*, ya que disponer de *lo disponible* implica un modo de *disponer* de ello, que es según la esencia humana, puesto que el hombre es un ser que *tiene* esencia humana. La persona puede disponer de *lo disponible* si el *disponer* es detención, o sea, si le corresponde el estatuto de lo que es en presente, porque es el modo según el que se dispone, según el ahora, por eso siempre que se dispone de *lo disponible* se hace según la

---

<sup>21</sup> El verbo *conocer* no es el más apropiado para hablar del conocimiento de la esencia humana, puesto que se llega a ella no con la operación cognoscitiva, ya que para llegar a ella es preciso también el abandono del límite mental. Tampoco es adecuado el verbo *alcanzar*, porque lo que se alcanza es el acto de ser personal, la esencia no se alcanza, se vislumbra como la detención.

<sup>22</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 178.

<sup>23</sup> Cfr. Polo, L., *El yo*, 17.

<sup>24</sup> Polo, L., *Presente y futuro del hombre*, 185.

<sup>25</sup> *Ibíd.*, 185.

<sup>26</sup> *Ibíd.*, 190.



## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

esencia, que es lo mismo que decir que la perfección de lo disponible es el *disponer*, o sea, la esencia.

Esta consideración de la esencia como la detención permite que no se pueda disponer de la esencia, pero además supone que la perfección de la naturaleza implique la perfección de la persona. Se suscita, por tanto, una cuestión de fondo importante. Por un lado, es preciso sostener que, en el caso del hombre, la perfección es intrínseca, por eso se puede afirmar que la persona se perfecciona porque recaba para sí el perfeccionamiento de la naturaleza debido al carácter dual del hombre. Es cierto que con la perfección de lo natural se perfecciona la persona, pero no en cuanto que persona porque lo que se perfecciona es algo de la persona: la esencia<sup>27</sup>. Pero ese perfeccionamiento esencial no es fin en sí mismo, sino que es *para* la persona, de modo que ésta puede darle un sentido mayor con la destinación.

Por tanto si la esencia es la detención, entonces el *esse hominis* es lo que no se detiene y éste es, según Polo, otro modo de referirse al carácter de *además*<sup>28</sup>. La coexistencia es lo que no se detiene porque sólo de ese modo puede la persona disponer de lo disponible, por eso lo que crece es la persona, la esencia no crece, se detiene. Por tanto, la naturaleza se perfecciona y la persona crece. La consideración de la esencia como la detención permite, precisamente, la distinción entre el ser del hombre y su esencia y hace ilusoria la pretensión moderna de la autorrealización<sup>29</sup> porque la persona no se autorrealiza debido a que es imposible la identificación entre el ser y la esencia<sup>30</sup>.

La esencia es el disponer, la detención, y esta caracterización permite la distinción entre la persona, que es quien dispone; la esen-

---

<sup>27</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Hábitos y virtudes*, II, 63.

<sup>28</sup> Cfr. Polo, L., *Presente y futuro del hombre*, 189.

<sup>29</sup> La persona no se autorrealiza porque esto sería reducir el crecimiento personal del hombre al de la esencia o lo que es lo mismo identificar *ser algo* con *ser alguien*.

<sup>30</sup> Cfr. Urabayen, J., "La esencia del hombre como disponer indisponible", *Anuario filosófico*, 1996, (29/2), 1057.

cia, que es el modo según el que se dispone; y lo disponible, que es aquello de lo que se dispone.

Debe quedar claro que es necesaria la distinción entre la naturaleza humana y la esencia porque no se dispone de la esencia, por eso ésta, según Polo, recibe el nombre del *disponer indisponible*<sup>31</sup>, cuestión que se tratará brevemente en el siguiente epígrafe.

## 1.2. La imposibilidad de disponer de la esencia.

Lo que quiere resaltarse en este epígrafe es que la persona no puede disponer de la esencia porque “un disponer disponible es una anulación del disponer”<sup>32</sup>, por eso el modo correcto de referirse a la esencia es el disponer indisponible. Esta descripción de la esencia implica que la persona “no dispone de su esencia, sino de acuerdo con ella”<sup>33</sup>, porque la esencia es el cauce de la coexistencia. En este punto es preciso dejar claro que considerar la esencia como el cauce<sup>34</sup> por el cual el ser personal dispone de lo disponible, permite distinguir el yo<sup>35</sup> de la persona, ya que el ser personal está en otro orden más allá de la esencia. De este modo, la persona dispone libremente, mientras que el yo no dispone<sup>36</sup>. El yo mira a lo inferior a él, el disponer y no al ser,

---

<sup>31</sup> Cfr. Polo, L., *La libertad trascendental*, 56.

<sup>32</sup> Polo, L., *La libertad trascendental*, 56.

<sup>33</sup> Urabayen, J., “La esencia del hombre como disponer indisponible”, 1057.

<sup>34</sup> No hay que confundir que la esencia sea el cauce con que sea la réplica de la persona, porque la esencia no es la perfección del acto de ser; por el carácter dual del ser humano es pertinente sostener la dualidad entre ambos.

<sup>35</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 178. “Metódicamente, el yo es la cuarta dimensión del abandono del límite, es decir, la demora creciente como esencia del hombre. La esencia del hombre depende de la persona humana. El ápice de esa dependencia se llama yo”.

<sup>36</sup> Cfr. Urabayen, J., “La esencia del hombre como disponer indisponible”, 1057.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

que es lo superior a el yo<sup>37</sup>. Además, la persona es apertura, mientras que el yo es finitud<sup>38</sup>.

La persona dispone de su naturaleza humana para perfeccionarla pero en ese ir perfeccionándose hay un límite impuesto por la esencia. Precisamente por eso se la llama la detención<sup>39</sup>. Como se verá, la esencia pertenece a la vida recibida, pero no por ello ha de incluirse dentro de lo disponible. No puede, por tanto, disponer de todo lo recibido. Hay dos cuestiones que hay que tratar de responder:

1. Por un lado, ¿por qué la esencia es la perfección de lo disponible?
2. Por otro, ¿cómo es posible que la esencia se perfeccione con el perfeccionamiento de lo disponible?

En primer lugar, debe quedar claro que nunca se va alcanzar la perfección absoluta de lo disponible porque eso sería no admitir la carencia de réplica y tratar de reducir el existir a una autorrealización, en la forma de una identificación del acto de ser con la esencia. En cuanto a la cuestión de por qué la esencia es la perfección de la naturaleza hay que darse cuenta de que lo disponible no puede ser más perfecto que el disponer, o sea, que puede ir perfeccionándose hasta su límite que es la esencia humana. Esto es así porque nadie encarna la esencia humana de un modo pleno<sup>40</sup>, ya que ningún hombre agota la especie<sup>41</sup>. Por esta razón puede decirse que cada ser humano es un tipo humano diferente en función de la relación existente entre la especie y la naturaleza dada en cada hombre.

---

<sup>37</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 37.

<sup>38</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Hábitos y virtudes*, II, 66.

<sup>39</sup> Cfr. Polo, L., *Presente y futuro del hombre*, 185.

<sup>40</sup> Cfr. Sellés, J. F., “Los hábitos intelectuales según Polo”, *Anuario Filosófico*, 1996, (29/2), 1030.

<sup>41</sup> Cfr. Polo, L., *La esencia humana*, 86.

En cuanto a la segunda cuestión, la persona no dispone siempre del mismo modo, lo hace según unas modalidades dispositivas que son los hábitos<sup>42</sup>. Con los hábitos se perfecciona la naturaleza, pero también la esencia por el carácter dual del hombre, en cuanto que la esencia humana se dualiza con la naturaleza, por lo que el perfeccionamiento de ésta es recabado por aquella.

De la noción de la esencia como *disponer indisponible* se derivan tres consecuencias:

1. La esencia humana no es el destino del ser humano; por tanto, el fin del hombre no es la autorrealización.
2. La coexistencia no se detiene porque no tiene término esencial, puesto que carece de *réplica*.
3. La esencia del hombre no es la perfección del ser personal, sino de la naturaleza<sup>43</sup>.

La esencia no es el perfeccionamiento de la persona porque no es su réplica y como consecuencia de ello hay que sostener otro crecimiento de la persona diferente al de la esencia, precisamente porque el modo de crecer de la persona no es según hábitos, ya que no es una potencia. No debe olvidarse, por un lado, que la persona dispone de la perfección de su naturaleza, pero por otro lado, la persona con la adquisición de hábitos también se perfecciona. En este sentido, es preciso advertir que los hábitos son adquiridos por la persona, pero no son de la persona, sino de las potencias operativas. De ahí que “la persona sólo sabe que lo posee por conciencia refleja”<sup>44</sup>. Los hábitos no son *la persona*, son cualidades de las potencias, aunque luego se prediquen de la persona porque quién es generoso es la persona.

---

<sup>42</sup> Cfr. Urabayen, J., “La esencia del hombre como disponer indisponible”, 1057.

<sup>43</sup> Cfr. *Ibíd.*, 1057.

<sup>44</sup> Altarejos, F., y Naval, C., *Filosofía de la educación*, 193.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

Expresado de modo más gráfico: la repetición de actos generosos implica que la persona que los realiza adquiera la virtud de la generosidad, sin que ello suponga que sea generoso siempre, porque para ello es preciso que la persona quiera realizar un nuevo acto generoso; pero al mismo tiempo quien ejerce de modo habitual la virtud de la generosidad se dice que es una persona generosa. En este sentido, perfeccionar su naturaleza es un encargo que recibe la persona, lo cual implica que hay tantos modos de realizarlo como personas hay porque el modo de perfeccionarse le corresponde en exclusivo a ella. Externamente lo que cabe es ayudarle y en eso radica la educación<sup>45</sup>.

La persona no agota la especie humana porque es *además* de lo específico<sup>46</sup>. No se subordina a ella, por eso los diferentes modos de perfeccionar la naturaleza son *según* la esencia humana, lo cual introduce la noción de *tipo* humano. Esto sólo es posible si no se identifica la esencia, que es el *disponer*, con *lo disponible*, aquello de lo que se dispone, que es la naturaleza. Una última advertencia, lo disponible está incluido dentro del disponer, puesto que la naturaleza pertenece a la esencia, pero sin confundirlos, por eso el disponer no es disponible<sup>47</sup>, aunque “a través del trato con lo disponible el disponer se mejora, pero no por ello se hace disponible”<sup>48</sup>. Precisamente es posible no caer en la confusión porque lo disponible puede ser perfeccionado, pero la esencia es la detención, está detenida, por eso no se puede disponer de ella.

Confundir el disponer con lo disponible es abusar de la esencia. Esto es posible hacerlo de dos modos<sup>49</sup>:

1. Creyendo que lo disponible es el disponer: la moral del éxito.

---

<sup>45</sup> Cfr. *Ibíd.*, 148.

<sup>46</sup> Cfr. Polo, L., *Ayudar a crecer*, 88.

<sup>47</sup> Cfr. Polo, L., *La libertad trascendental*, 114.

<sup>48</sup> *Ibíd.*, 56.

<sup>49</sup> Cfr. *Ibíd.*, 56.

2. Juzgar que con la esencia se puede hacer libremente lo que uno quiera.

Esta distinción entre la preposición *de* y *según* es necesaria porque “el hombre es un ser que dispone esencialmente”<sup>50</sup>, o sea, *según* la esencia. Utilizando de modo preciso las preposiciones, Polo suele distinguir “entre usar *según* nuestra esencia y *de* nuestra esencia. Usar *según* la esencia es seguir los hábitos, porque estos hiperfinalizan la facultad. Usar *de* la esencia es manipularla no según su modo de crecer, sino en otra dirección, lo cual equivale a estropearla. Esa otra dirección es siempre un intento de conseguir la identidad de uno con su esencia, es el intento de realizar el ser de acuerdo con la esencia, de agotar su ser en su esencia”<sup>51</sup>. Sostener que el ser se agota en su esencia es inadmisibles porque sería soslayar que ser *alguien* no puede identificarse con ser *algo*.

Usar *de* la esencia equivale a la confundida y equivocada pretensión de sí mismo, es decir, a la identificación del *quién* con el *que*: el *alguien* con el *algo*. Polo llama pretensión de sí mismo “al intento de disponer la esencia propia o de las esencias de las demás personas humanas forzando la correspondencia temática. Este intento es característico del egoísmo, y conlleva la desvirtuación de la libertad: en la pretensión de sí mismo subyace la penosa identificación del co-ser con la esencia. La dotación temática reclamada por la extensión de la libertad no permite tal identificación”<sup>52</sup>. Como se ha advertido, la libertad trascendental es lo que permite sostener la distinción radical entre esencia y acto de ser personal.

Esta triple distinción apuntada entre el *quién* que dispone, el *disponer* y lo *disponible* permite sostener que es posible un crecimiento personal independiente del esencial. El crecimiento de la esencia es el perfeccionamiento de la naturaleza por medio de hábitos,

---

<sup>50</sup> Urabayen, J., “La esencia del hombre como disponer indisponible”, 1056.

<sup>51</sup> Sellés, J. F., “Los hábitos intelectuales”, 1034.

<sup>52</sup> Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 17.

pero el perfeccionamiento de la persona es la donación al Origen: el destinarse. La destinación es más que la autorrealización. Por tanto, lo correcto es afirmar que la persona dispone *según* la esencia, entonces la preposición adecuada es *según* y no *de*. De este modo se salva la libertad como trascendental personal.

Se ha querido dejar claro que no se puede disponer de la esencia porque es indisponible, lo cual resalta que la esencia no es la réplica de la persona. A continuación se tratará de explicar algunos de los problemas antropológicos implícitos si se identifica el *disponer* con lo *disponible*.

### **1.3. Problemas antropológicos derivados al disponer de la esencia.**

La antropología trascendental insiste en que no es posible la identificación del acto de ser y la esencia porque la persona carece de réplica. No se puede reconocer en lo que hace, por eso es insuficiente la consideración de la persona como *algo* o individuo. Por tanto, si no es posible esta identificación, entonces tampoco se debe confundir la esencia con lo disponible porque “*disponer del disponer* es una fórmula condensada que encierra una gran cantidad de problemas antropológicos”<sup>53</sup>. Algunos de esos problemas son:

1. Disponer de la esencia equivale a un intento de autorrealización o de encontrarse<sup>54</sup>.
2. Se entiende la identidad de modo constructivista, que remite a una confusión de la filiación con la afiliación, en la que la identidad personal es una asunción de valores<sup>55</sup>.

---

<sup>53</sup> Falgueras, I., García, J. A y Yepes, R., *El pensamiento de Leonardo Polo*, 72.

<sup>54</sup> Cfr. Polo, L., *La libertad trascendental*, 114.

3. Se ignora la trascendencia de la persona porque se pretende que la perfección de la esencia sea el fin del acto de ser personal.
4. En un conato de querer ser como Dios<sup>56</sup>.

La autorrealización conlleva pensar que la esencia es lo que permitiría al hombre la identidad, pero el hombre no tiene necesidad de autorrealizarse<sup>57</sup>. Por tanto, es preciso aclarar que quienes sostienen la autorrealización otorgan primacía a la potencia respecto del acto<sup>58</sup>, porque para ellos la potencia es el fin al que hay que llegar tras un proceso: es el resultado esperado. La potencia es el término del movimiento: está presente antes de que se inicie el movimiento. Por eso autorrealizarse es llegar a ser la potencia que se espera que cada uno sea. Pero el crecimiento irrestricto –sin fin– que corresponde a la persona, postulado en esta investigación, no tiene nada que ver con el proceso que tiene término, con la autorrealización. Crecer tiene que ver con la búsqueda de aquel quién cada uno es. Por eso encontrar la respuesta a la pregunta de quién soy es una cuestión central<sup>59</sup>.

En cuanto a la identidad, quienes postulan la autorrealización consideran que la identidad personal es algo que se logrará como término de un proceso y, por tanto, se entiende en un sentido constructivista: yo *construyo* mi propia identidad<sup>60</sup>. En definitiva, defender que crecer es más que autorrealizarse, significa que hay un perfeccionamiento de la persona superior al de la esencia. Por eso no es suficiente con “saber *sólo* lo que somos ni lo que vamos siendo, porque nunca estamos terminados, sino que *además y por encima de todo* ha de sa-

---

<sup>55</sup> Cfr. Altarejos, F., “El problema de la identidad en la praxis social: afiliación y filiación”, 80.

<sup>56</sup> Cfr. Polo, L., *La libertad trascendental*, 56.

<sup>57</sup> Cfr. *Ibíd.*, 114.

<sup>58</sup> Cfr. Urabayen, J., “La esencia del hombre como disponer indisponible”, 1057.

<sup>59</sup> Cfr. Polo, L., *Introducción a la filosofía*, 203.

<sup>60</sup> Cfr. Altarejos, F., “El problema de la identidad en la praxis social: afiliación y filiación”, 80.



## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

ber lo que podemos ser”<sup>61</sup>. No conviene sostener que la identidad se puede alcanzar porque la identidad sólo puede ser Originaria y no una identidad constituida porque “sería una identidad con aspectos discernibles: el constituirse y el constituido, que son cierta dualidad y, por tanto, no la estricta identidad”<sup>62</sup>.

Es preciso distinguir el perfeccionamiento de lo disponible, a través de los hábitos, del crecimiento de la persona, que tiene que ver con el aceptarse como don y con el darse para ser aceptado en réplica. Ese darse de la persona es un destinarse, o sea, un buscar-se en el Origen. Se da cuenta de que su ser personal depende de aquel que es digno de una preferencia absoluta, es decir, “dispone de sí mismo en la forma de una sumisión, de un ponerse al servicio amoroso de”<sup>63</sup>. ¿Cuál es el sentido de esa disposición? El hombre se da cuenta de que dispone de su perfección y es preciso que le otorgue un sentido. En el fondo es la respuesta a la pregunta sobre el sentido del vivir.

Por último, querer disponer del propio *disponer* es un conato de identificarse con la esencia, que equivale a un intento de ser como Dios, “porque uno no se percató de que la diferencia de la persona con Dios está en que la persona es distinta realmente de su esencia”<sup>64</sup>. No es la Identidad Originaria porque la persona empieza a ser<sup>65</sup>.

Son cuatro los problemas antropológicos que se han destacado como consecuencia de confundir el disponer con lo disponible. No son estos los únicos que podrían señalarse, pero no se pretende una enumeración exhaustiva, sino reseñar que el intento de disponer del propio *disponer* acarrea deficiencias en el modo de considerar a la persona.

---

<sup>61</sup> Falgueras, I., *Hombre y destino*, 183.

<sup>62</sup> Polo, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, IV/1, (ed.), Eunsa, Pamplona, 1994, 42.

<sup>63</sup> Falgueras, I., *Hombre y destino*, 27.

<sup>64</sup> Polo, L., *La libertad trascendental*, 56.

<sup>65</sup> Cfr. Piá, S., *El hombre como ser dual*, 76.

Llegados a este punto es preciso abordar la manifestación del hombre con el fin de señalar que la manifestación es del ámbito de la esencia y es lo que permite distinguir el *quién* que se manifiesta del *que*, la propia manifestación, porque la persona es más que su manifestación, puesto que no se agota en ella, dado que, como ha quedado claro en este apartado, hay un crecimiento propio de la persona, distinto del perfeccionamiento esencial.

## 2. La esencia como la manifestación de la persona.

Polo establece una equivalencia entre *disponer* y *manifestar*<sup>66</sup>. La persona dispone de una naturaleza que debe perfeccionar a través de sus actos. La persona cuando actúa manifiesta quién es, pero la carencia de réplica implica que la persona es más que su propia manifestación, o sea, que no se agota en ella porque es *además* de ella. Para distinguir la persona, que se manifiesta, de su manifestación es preciso clarificar que la persona humana no es *identidad* porque no cabe identificarla con sus actos<sup>67</sup>. La manifestación es *manifestante*, pues revela el ser, informa sobre el *quién* que manifiesta, pero la manifestación no se puede identificar con el *quién* manifestante, ya que eso supondría reducir el *alguien* a *algo*. Por tanto, la esencia manifiesta la persona, pero no es la persona.

Hay que tener en cuenta que el ser humano “es el único animal *manifestativo*”<sup>68</sup> porque sólo una intimidad puede manifestarse<sup>69</sup>. La persona se manifiesta porque su apertura a los demás tiene sentido, puesto que existen otras personas a las que manifestarse<sup>70</sup>; por eso no

---

<sup>66</sup> Cfr. Polo, L., *La libertad trascendental*, 57.

<sup>67</sup> Cfr. *Ibíd.*, 227.

<sup>68</sup> Sellés, J. F., *La persona humana*, III, 226.

<sup>69</sup> Cfr. *Ibíd.*, 226.

<sup>70</sup> Cfr. Piá, S., *El hombre como ser dual*, 213.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

parece oportuno el solipsismo. Lo íntimo se manifiesta porque es apertura, no es un sí mismo cerrado. De este modo, la manifestación es la exigencia primera de la actividad del ser personal<sup>71</sup>. El *disponer* manifiesta la intimidad<sup>72</sup> porque la manifestación es “la expresión personal del hombre”<sup>73</sup>. Por eso “el ser manifestativo es aquel que al actuar pone algo exclusivamente propio, y se lo da a los demás: una intimidad que se abre”<sup>74</sup>.

Sólo lo íntimo puede manifestarse. Esta cuestión es relevante como se verá en el estudio de la intersubjetividad. Lo que es en sí mismo, el individuo, no manifiesta el quién que cada persona es porque su actuar no es expresión personal, al entenderlo como algo general. Por eso la palabra *manifestación* indica “la distinción real del acto de co-ser y su esencia, es decir, la dualidad del acto y la potencia en la criatura humana, dualidad equivalente a la temática a la que se llega de acuerdo con la distinción entre la tercera y la cuarta dimensión del abandono del límite mental”<sup>75</sup>. Por consiguiente, la manifestación implica la distinción entre el ser personal y la esencia.

La persona no se manifiesta de modo trascendental, puesto que la manifestación está en el nivel esencial<sup>76</sup>. La persona manifiesta la doble dualidad conformada por los trascendentales personales. Por eso la manifestación equivale a “iluminar, que significa su depender del intelecto personal; a aportar, que señala la dependencia respecto del amar y del *aceptar* donal; y a *disponer*, palabra que expresa la extensión a la esencia de la libertad trascendental”<sup>77</sup>. Es posible, por tanto, señalar un triple sentido de la palabra manifestación:

---

<sup>71</sup> Cfr. Murillo, J. I., “La teoría de la cultura de Leonardo Polo”, *Anuario filosófico*, 1996, (29/2), 864.

<sup>72</sup> Cfr. Polo, L., *La libertad trascendental*, 57.

<sup>73</sup> Polo, L., *Sobre la existencia cristiana*, 187.

<sup>74</sup> Polo, L., *Ética*, 77.

<sup>75</sup> Polo, L., *Antropología trascendental*, II, 12.

<sup>76</sup> Cfr. Piá, S., *El hombre como ser dual*, 185.

<sup>77</sup> *Ibíd.*, 11.

1. Iluminar.
2. Aportar, que es lo que la persona añade a la naturaleza<sup>78</sup>. Ese dar de sí o sacar de sí, tiene que ver con la dimensión efusiva del hombre<sup>79</sup>.
3. Disponer<sup>80</sup>, dar un sentido a la disposición, de modo libre.

La persona con la manifestación ilumina, aporta y dispone porque toda “manifestación de una intimidad es una manifestación libre”<sup>81</sup>. El hombre con la acción dispone de *lo disponible*, pero como la acción es libre, esto supone que la persona puede elegir entre diferentes posibilidades, las cuales se traducen en alternativas u oportunidades. Dado que su actuar no se identifica con el resultado de su actuación, porque éste no está dado *a priori*, disponer es dar sentido a las cosas.

En resumen, la manifestación es la expresión del ser personal, pero sin incurrir en identificación entre la persona y su propia manifestación, puesto que ésta indica la distinción radical entre esencia y ser personal, siendo éste superior a aquélla, estableciendo así una dependencia de aquélla respecto de éste. La manifestación no agota el ser personal o la intimidad. Sólo lo íntimo se manifiesta pero para ello requiere ser libre.

En este sentido, cabe una consideración de la sociedad como el conjunto de las manifestaciones, por eso para Polo la sociedad “es el estatuto de lo manifiesto; lo humano está manifiesto en la sociedad, no antes de ella”<sup>82</sup>.

---

<sup>78</sup> Cfr. Urabayen, J., “La esencia del hombre como disponer indisponible”, 1057.

<sup>79</sup> Cfr. Polo, L., *Ética*, 92.

<sup>80</sup> Cfr. Urabayen, J., “La esencia del hombre como disponer indisponible”, 1057.

<sup>81</sup> Polo, L., *La libertad trascendental*, 57.

<sup>82</sup> Polo, L., *La Solicitud Rei Socialis: una encíclica sobre la situación actual de la humanidad*, (ed.), Unión Editorial, Madrid, 1990, 99. Polo está señalando que la sociedad no es un *a priori*.

## 2.1. Origen de la sociedad.

La relevancia de este asunto estriba en pronunciarse sobre la inconveniencia de la teoría sociológica que pretende alcanzar la identidad personal como fin de la convivencia en sociedad. El sociologismo cae en el error de la autorrealización porque soslaya el carácter trascendental de la persona. Por este motivo es imprescindible detenerse, aunque sea brevemente en esta cuestión.

La propuesta que a continuación se va a exponer consiste en afirmar que no hay sociedad sin persona, porque “lo humano está manifiesto en la sociedad, no antes de ella”<sup>83</sup>. Por consiguiente, si hay persona hay sociedad, ya que no es posible la existencia de una única persona. En otras palabras, “la persona no es aislada, sino *co-persona*”<sup>84</sup>. Se quiere señalar con esto que el crecimiento de la persona no sólo depende de uno mismo, sino también de los demás<sup>85</sup>. Ese coexistir de la persona con los demás sólo es posible que se dé en sociedad. Por tanto, hay sociedad porque no hay una única persona humana, sino muchas. En definitiva, “la sociedad se constituye porque somos personas”<sup>86</sup>.

Ahora bien, la conexión entre la sociedad y la persona no se resuelve acudiendo a un acto fundacional de aquella, como si pudiera considerarse a la persona al margen de la sociedad. Esta hipótesis del acto fundacional de la sociedad es contradictoria con la consideración de la persona como coexistencia porque toda acción humana por ser humana es social<sup>87</sup> ya que “la acción o existe como acción social o no

---

<sup>83</sup> Polo, L., *Sobre la existencia cristiana*, 184.

<sup>84</sup> Sellés, J. F., *La persona humana*, III, 202.

<sup>85</sup> Cfr. *Ibíd.*, 202.

<sup>86</sup> González, A. M., “Persona y naturaleza en la ética de Leonardo Polo”, 676.

<sup>87</sup> Cfr. Murillo, J. I., “La teoría de la cultura de Leonardo Polo”, 865.

existe en absoluto”<sup>88</sup>. En este punto es preciso advertir que la persona no es social porque “lo que estrictamente es considerado *social* es su manifestación esencial”<sup>89</sup>. Por eso la sociedad no se origina por un pacto artificial<sup>90</sup> entre individuos previamente aislados porque los hombres nacen en una primera institución social que es la familia<sup>91</sup>. Entender la sociedad como un *a priori* es desconectarla del ser personal. Por tanto, es preciso afirmar que la conexión entre la sociedad y la persona se establece a través de la manifestación<sup>92</sup> porque lo social es “*manifestar* a través de la *naturaleza* y *esencia* humanas la índole *co-existencial* que cada *persona es*”<sup>93</sup>.

La cuestión acerca del origen de la sociedad no queda del todo completada si no se aclara antes que la sociedad es anterior a cualquier acción y por ello no es preciso como postula Polo un acto fundacional de la misma<sup>94</sup> porque la sociedad es del orden de la manifestación y no es pensable como *a priori* precedente a la persona<sup>95</sup>. De este modo, al designar la sociedad como manifestación “se evita el planteamiento que piensa la sociedad como ideal susceptible de implantarse en el plano empírico y, por tanto, previa a él en su *taleidad* constitutiva”<sup>96</sup>. Por tanto, la sociedad no es un invento moderno –concebido como el ideal- cuyo fin sería arreglar la convivencia del género humano. No, más bien debería afirmarse que la sociedad *es* porque la persona *es* coexistencia. En definitiva, podríamos señalar que la sociedad es “el

---

<sup>88</sup> Polo, L., *La Solicitud Rei Socialis: una encíclica sobre la situación actual de la humanidad*, 100.

<sup>89</sup> Piá, S., *El hombre como ser dual*, 211.

<sup>90</sup> Cfr. Selles, J. F., *Antropología para inconformes*, 393.

<sup>91</sup> Cfr. Polo, *Ética*, 67.

<sup>92</sup> Cfr. Rodríguez, A., “Coexistencia e intersubjetividad”, 30.

<sup>93</sup> Selles, J. F., *Antropología para inconformes*, 393.

<sup>94</sup> Cfr. Polo, L., *Sobre la existencia cristiana*, 185.

<sup>95</sup> Cfr. Polo, L., *La Solicitud Rei Socialis: una encíclica sobre la situación actual de la humanidad*, 99.

<sup>96</sup> *Ibíd.*, 98.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

encauzarse según tipos la manifestación indefectible, y sujeta a alternativas, de la convivencia humana en cuanto que humana”<sup>97</sup>.

No es plausible admitir el dualismo de la sociedad como un todo independiente de la persona porque la existencia de la persona, en tanto en cuanto que coexiste, implica que hay sociedad. Desde esta perspectiva la sociedad no es un fin en sí misma porque es imprescindible en tanto que manifestación<sup>98</sup>. Esto se percibe porque la distinción entre intimidad y manifestación permite no confundir el fin de la sociedad con el de la persona<sup>99</sup>.

La sociedad surge como manifestación porque no está finalizada por la especie la relación entre los individuos<sup>100</sup>. Esta falta de finalización se debe a que el hombre puede ir contra ella. Esto es algo exclusivo del ser humano porque ningún otro animal organiza guerras<sup>101</sup>. La guerra es una comunicación hostil, en lugar de ser una comunicación aportante: es una crisis de la sociabilidad humana. La persona “se encuentra conviviendo con otras personas de la misma especie —la especie humana la tenemos todos y cada uno, porque somos hombres— y dado que no estamos finalizados por ella, estamos en relación comunicativa con otros que también la tienen”<sup>102</sup>, por eso la sociedad es “la manifestación de lo interior a los demás en régimen de reciprocidad”<sup>103</sup>.

La sociedad no existe al margen de las personas, ni éstas son antes de aquella porque considerar que la persona es coexistencia implica la existencia de la sociedad. Las personas se manifiestan porque coexisten y el ámbito en el que se dan esas manifestaciones es la so-

---

<sup>97</sup> Murillo, J. I., “La teoría de la cultura de Leonardo Polo”, 866.

<sup>98</sup> Cfr. Polo, L., *Sobre la existencia cristiana*, 184.

<sup>99</sup> Cfr. *Ibíd.*, 188.

<sup>100</sup> Cfr. *Ibíd.*, 66.

<sup>101</sup> Cfr. *Ibíd.*, 68.

<sup>102</sup> Polo, L., *Ética*, 75.

<sup>103</sup> *Ibíd.*, 67.

ciudad. La sociedad es el ámbito en el que acontecen las relaciones interpersonales que primeramente se dan en la familia.

La cuestión de la intersubjetividad es relevante tratarla en el estudio de la manifestación porque las relaciones personales se manifiestan a través de la esencia, pero son entre personas, aspecto que no se debe olvidar.

## 2.2. La solución al *problema* moderno de la intersubjetividad.

Esta cuestión relevante no fue resuelta por la filosofía moderna, convirtiéndose en un problema irresoluble. Los modernos intentaron superar la sustancialización de la persona, propia de la filosofía antigua, pero no lo lograron porque no alcanzan la consideración trascendental de la persona. Esto les impidió resolver la cuestión de la intersubjetividad.

La relación no puede ser entre sujetos porque “el sujeto trascendental kantiano es algo así como una consideración global de la subjetividad, pero a la pregunta ¿quién es el sujeto trascendental? La respuesta no puede ser *nadie*. ¿Por qué? Porque el sujeto trascendental vale para todos”<sup>104</sup>. Este es el problema de la intersubjetividad. En este sentido Polo advierte que el sujeto trascendental no es un *quién*, no es *además*<sup>105</sup>, no es ni esta persona ni la otra. Puede ser cualquiera, pero eso no es compatible con la intersubjetividad<sup>106</sup>. Kant no tiene presente la irreductibilidad de la persona, no descubre qué significa que la persona es un *quien*. No hay que olvidar que la irreductibilidad de la persona no es aislante porque las personas coexisten entre sí<sup>107</sup>.

---

<sup>104</sup> Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 119.

<sup>105</sup> Cfr. Polo, L., *La libertad trascendental*, 112.

<sup>106</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 124.

<sup>107</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 522.



## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

Por eso mientras *sujeto* es un concepto genérico válido para nombrar a cualquier individuo, *persona* no lo es. Por lo tanto, *sujeto* es una consideración insuficiente porque es tratar a la persona como individuo. De modo que esta denominación no es personal, sino esencial.

Para eliminar la consideración global de la subjetividad es menester que cada quien sea trascendental, es decir, que sea un *con-quien*<sup>108</sup>. Los sujetos no coexisten, las personas sí; por eso no hay que confundir lo intersubjetivo con lo coexistencial porque lo primero es del plano de las manifestaciones humanas, inferior a lo segundo, propio de la intimidad personal<sup>109</sup>. La consideración de la persona como coexistencia es una ampliación considerable respecto a la intersubjetividad<sup>110</sup>. Por tanto, las relaciones son de carácter personal, que se manifiestan en el nivel esencial y natural.

En este punto podría analizarse comparativamente el modelo antropológico subyacente a la relación intersubjetiva, característica de la filosofía moderna, con el modelo propuesto por la antropología trascendental, pero podría resultar reiterativo, puesto que las deficiencias del primero contrastan con las eficiencias del segundo por lo que parece más oportuno profundizar en las implicaciones presentes en el modelo de la antropología trascendental. Nos parece que es el modo más adecuado de proceder que, por otra parte, está en sintonía con la investigación que se lleva a cabo.

El modelo antropológico moderno propone un concepto de convivencia diferente al propuesto por la antropología trascendental porque según ésta la convivencia es típica, según los tipos humanos<sup>111</sup>, por eso coexistir con personas diferentes supone un enriquecimiento personal. La convivencia no es un simple estar juntos, sino que en la relación con los demás se deben destacar dos aspectos: la aceptación de la persona que se tiene cerca y el hecho de abrirse a ella, es decir,

---

<sup>108</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 119.

<sup>109</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 200.

<sup>110</sup> Cfr. *Ibíd.*, 50.

<sup>111</sup> Cfr. Polo, L., *La esencia humana*, 86.

de aportar, sin perder de vista que el mejor modo de aportar es servir a los demás como quienes son<sup>112</sup>. Por eso la verdadera convivencia debe basarse en el respeto de los tipos, porque en la relación hay que comenzar por reconocer que el otro no es exactamente como yo<sup>113</sup>.

Polo sostiene que los tipos humanos se complementan y también que son imprescindibles para la comprensión de la sociedad<sup>114</sup>. Esa complementariedad de los tipos permite dividir y organizar el trabajo en función de las diferencias típicas existentes, de modo que cada persona puede contribuir a mejorar la sociedad en función de su capacidad natural, es decir, según su tipo. En conclusión, los tipos permiten organizar una adecuada convivencia<sup>115</sup>.

En esta línea, es preciso sostener que la perfección personal también depende de la coexistencia con las otras personas porque al coexistir con las demás personas uno mejora o empeora<sup>116</sup>, lo cual no puede decirse de la relación entre sujetos, al ser considerados aislados. No hay que olvidar que la persona mejora más con el trato con las demás personas que con el trato con el mundo. Esto es lo que Polo expresa al señalar que “la relación entre los seres humanos es sistémica”<sup>117</sup>. Según lo dicho se puede conocer al otro como persona, aspecto relevante para la comprensión del otro y la mejora de la convivencia. Por eso el hombre al actuar aporta<sup>118</sup> lo que significa que se abre a la relación con otros seres humanos y no se queda sólo en una mera relación de carácter instrumental<sup>119</sup>.

A su vez con el modelo antropológico trascendental, el dar personal adquiere sentido porque se da al otro un don para que lo acepte

---

<sup>112</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 405.

<sup>113</sup> Cfr. Polo, L., *La esencia humana*, 87.

<sup>114</sup> Cfr. *Ibíd.*, 87.

<sup>115</sup> Cfr. *Ibíd.*, 87.

<sup>116</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 401.

<sup>117</sup> Polo, L., *Ayudar a crecer*, 58.

<sup>118</sup> Cfr. Polo, L., “La coexistencia del hombre”, 47.

<sup>119</sup> Cfr. Polo, L., *Ayudar a crecer*, 84.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

*personalmente*. Los padres no entregan a sus hijos regalos por un convencionalismo social, sino porque son sus hijos. Son *quiénes*, no *qués*. Por el contrario, la antropología moderna cercena el amor personal porque se limita a la manifestación, ámbito de la esencia. En este sentido, Polo advierte que el amor es mucho más que el querer de la voluntad, que pertenece a la esencia<sup>120</sup>. En cuanto al ámbito de la educación Polo la entiende como una ayuda a crecer<sup>121</sup>, que incide en la persona porque no se queda sólo en el ámbito de la esencia. Por último, respecto al carácter social de las virtudes implica una mejora para la persona que contribuye al mejoramiento de la sociedad. Por eso puede sostenerse que el fin de la sociedad es la esencialización de cada una de las personas que conviven en esa sociedad<sup>122</sup>.

En esta perspectiva encaja la consideración del hombre como un sistema abierto<sup>123</sup>, que indica que no se puede desarrollar aislado, ya que si así fuera su manifestación esencial carecería de sentido porque ¿para qué manifestarse si no existe *alguien* a quién manifestarse?<sup>124</sup>. Además, pretender el desarrollo personal sin contar con los otros seres humanos conlleva el aislamiento del individuo<sup>125</sup>. *Persona* no es *individuo* porque mientras éste es un ser aislado la persona humana no lo es, ya que si lo fuera, ni coexistiría ni podría destinar su libertad nativa, ni podría ser aceptado y no sabría quién es<sup>126</sup>. El hombre sin los demás no es nada porque necesita de ellos para mejorar como persona<sup>127</sup>. Esto implica que la persona, efectivamente, es un ser radicalmente familiar<sup>128</sup> porque necesita de esta institución para su desarrollo

---

<sup>120</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 144.

<sup>121</sup> Cfr. Polo, L., *Ayudar a crecer*, 41.

<sup>122</sup> Cfr. Polo, L., *La esencia humana*, 87.

<sup>123</sup> Cfr. Polo, L., *Presente y futuro del hombre*, 121.

<sup>124</sup> Cfr. Piá, S., *El hombre como ser dual*, 212.

<sup>125</sup> Cfr. Polo, L., *Ayudar a crecer*, 162.

<sup>126</sup> Cfr. Piá, S., *El hombre como ser dual*, 367.

<sup>127</sup> Cfr. Polo, L., "Libertas transcendentalis", 714.

<sup>128</sup> Esta cuestión es profundamente interesante y de máxima actualidad, puesto que no vale cualquier tipo de familia, sino aquella que respete el sentido trascendental de la persona y que, por tanto, posibilite el desarrollo personal de los miembros de ella.

personal, lo cual supone que la libertad sea, al mismo tiempo, una libertad filial y de destino. Si esto no fuera así el hombre se degradaría antológicamente, ya que estaría destinado a relacionarse no con los iguales a él –otras personas-, sino con lo inferior a él<sup>129</sup>.

La caracterización de la persona como coexistencia es una considerable ampliación respecto a lo que afirmaron los antiguos que defendían que el hombre es un ser social por naturaleza y de lo que los modernos sostenían que es propio de la esencia del hombre vivir en sociedad<sup>130</sup>. El hombre no es social porque eso sea una exigencia de su naturaleza –pensamiento antiguo- o una consecuencia lógica de su esencia –pensamiento moderno-, sino que es social en cuanto que su acto de ser coexiste. En esta línea, puede concluirse que la persona coexistente aunque no existiese más que ella sola<sup>131</sup>.

El empeño por la correcta comprensión de las relaciones personales es pertinente porque hay mucho en juego. Por eso si la intersubjetividad se estableciera entre individuos, no cabría la consideración trascendental de la persona porque estaría abocada a algo inferior a ella. Una hipótesis así olvidaría la libertad de destino y no descubriría el verdadero sentido de la vida. Por tanto, la tesis de la intersubjetividad, postulada por la filosofía moderna, es insuficiente porque *sujeto* es una consideración general que no alcanza el tratamiento de la persona como un quién irreductible a otro porque los sujetos son aislados, no coexisten. Se han señalado algunas de las implicaciones antropológicas en cuanto a las relaciones personales que conlleva el planteamiento trascendental de la persona.

En el siguiente epígrafe nos detendremos en esclarecer que la dependencia de la esencia respecto de la coexistencia sólo es posible

---

Para profundizar en esta cuestión se puede consultar Cfr. VV. AA, *Metafísica de la familia*, 1995.

<sup>129</sup> Cfr. Falgueras, I., García, J. A y Yepes, R., *El pensamiento de Leonardo Polo*, 73.

<sup>130</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 391.

<sup>131</sup> Cfr. *Ibíd.*, 516.

si se acepta el sentido trascendental de la libertad, ya que sólo de este modo puede la persona dar un sentido al disponer de *lo disponible*.

### **2.3. La libertad trascendental posibilita la manifestación personal.**

Es el momento de justificar que el *quién* –la persona- puede disponer de *lo disponible* de acuerdo con el *disponer* porque *es* libertad. Ya se ha señalado que la coexistencia no se detiene, no es posible una identificación con lo que es en presente –el *disponer*- y, por consiguiente, cabe que sea más: está en continuo crecimiento. En resumen, no está determinado a ser lo que es y esto implica que el crecimiento de la esencia no es el mismo que el de la persona. En torno a esta distinción surge la *libertad trascendental*, porque es posible distinguir la esencia del *esse hominis*, en tanto en cuanto que la persona dispone, según la esencia, de *lo disponible*. De ahí que la defensa de la libertad como un trascendental personal adquiera tanta importancia.

Si la cuarta dimensión del abandono del límite mental se *demora* en la esencia del hombre, en el *disponer* lo es porque depende de la libertad trascendental<sup>132</sup>. Ésta posibilita la consideración de la esencia como el *disponer*. Todo *disponer* implica de suyo algo de lo que se dispone y un *quién* que dispone. El hombre no dispone según necesidad, puesto que es libre e irreductible, por tanto dispone según la irrepugnabilidad de su ser: responsabilidad intransferible.

En este sentido “el ser libre no se limita a consistir, sino que dispone”<sup>133</sup>. Dado que dispone ha de dar una finalidad a ese *disponer*. Fin que, atendiendo a la consideración de que el hombre *es* libertad, sólo puede ser libre, puesto que son posibles diferentes finalidades de

---

<sup>132</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 118-119.

<sup>133</sup> Polo, L. *Sobre la existencia cristiana*, 181-182.

ese *disponer*, aunque sólo cabe una en atención al origen del ser humano<sup>134</sup>. Por eso, según Polo, *disponer* es *destinarse*<sup>135</sup>, puesto que *disponer* significa, en última instancia, dar sentido a las cosas. No es suficiente que el hombre tenga la capacidad de disposición porque “su riqueza esencial no le está simplemente adscrita”<sup>136</sup>. Por consiguiente, debe disponer atendiendo a su ser libre. De acuerdo con esto, si no fuera libre no podría disponer para destinar.

El ser personal, tal y como se explicó, no sólo *tiene* libertad –en sentido categorial–, sino que *es* libertad –en sentido trascendental–. Polo afirma que “la designación de la esencia humana como disposición alude inevitablemente a la libertad como trascendental: a un ser que *es* libertad. Porque la libertad se convierte con el *además*. Si soy *además*, soy libre”<sup>137</sup>. Ser libre significa disponer del yo, que se debe asumir como una tarea. Por eso la persona es libre de su propia naturaleza, porque no la *es*<sup>138</sup>. El hombre *tiene* su propia naturaleza.

De acuerdo con lo indicado en este epígrafe es preciso sostener que la consideración de la esencia como el *disponer* conlleva que el *quién* que dispone lo ha de realizar de modo libre, lo cual implica la consideración trascendental de la libertad. La persona al disponer da un sentido a ese disponer, lo que equivale a destinar su esencia y aunque cada hombre es libre de *hacer* con ella lo que libremente desee hay un modo de disponer de acuerdo con el carácter personal.

La persona dispone libremente y por ello para perfeccionar su naturaleza dispone según diferentes alternativas y oportunidades que se le presentan en su actuar; aspecto que se tratará seguidamente.

---

<sup>134</sup> La libertad trascendental supone que cada persona, por su carácter intransferible, puede libremente dotar a su disponer de una finalidad propia y en este sentido se afirmarí que se autorrealiza, pero la forja de la identidad personal sólo es posible en la búsqueda de la Identidad Originaria, aquel que da sentido a mi destinarme.

<sup>135</sup> Cfr. Polo, L., *Introducción a la filosofía*, 221.

<sup>136</sup> Polo, L. *Sobre la existencia cristiana*, 181-182.

<sup>137</sup> Polo, L., *Presente y futuro del hombre*, 200.

<sup>138</sup> Cfr. Spaemann, R., *Personas. Acerca de la distinción entre algo y alguien*, 207.

#### 2.4. La disposición es según alternativas y oportunidades.

La persona en su actuar libre se manifiesta y lo lleva a cabo según el disponer, teniendo en cuenta aquello de lo que dispone. En el momento de actuar –de producirse la manifestación- el hombre dispone de alternativas y oportunidades. Como el hombre *es* libre la manifestación está sujeta a alternativas. Polo define la alternativa como “lo susceptible de disposición libre”<sup>139</sup>. La alternativa muestra que el hombre puede seguir distintas líneas de conducta porque es libre<sup>140</sup>. Sostener que el actuar humano libre se manifiesta según alternativas conlleva afirmar que el hombre es un sistema abierto porque puede crecer o decrecer dependiendo de las alternativas que vaya eligiendo. El hombre es un sistema abierto porque es libre y eso significa que no está en equilibrio, que no es estático, sino dinámico puesto que nunca alcanzará el equilibrio en el tiempo. Esto es lo que se quiere expresar al decir que el hombre es perfectible, su equilibrio no se da en el tiempo porque su grado de perfección no tiene límite, siempre cabe más<sup>141</sup>.

Por consiguiente, caracterizar al ser humano como un sistema abierto, capaz de mejorar o empeorar en virtud de las diferentes alternativas que elija, significa que el actuar humano –el ámbito de la manifestación- está conectado con la ética porque “lo ético tiene un carácter de *alternativa*: se puede ser ético o no serlo”<sup>142</sup>. La ética no está garantizada desde el principio “está sujeta a alternativa, por lo pronto, porque el hombre no la cumple si se le deja solo”<sup>143</sup>. Que la alternativa esté sujeta a la ética significa que uno de los términos de la

---

<sup>139</sup> Polo, L., *La Solicitud Rei Socialis: una encíclica sobre la situación actual de la humanidad*, 100.

<sup>140</sup> Cfr. Polo, L., *¿Quién es el hombre?*, 86.

<sup>141</sup> Cfr. *Ibíd.*, 115.

<sup>142</sup> *Ibíd.*, 81.

<sup>143</sup> *Ibíd.*, 82.

alternativa es mejor que el otro, ya que tiene mayor rendimiento<sup>144</sup> y, por tanto, no es indiferente qué término se elija.

Como ya se ha señalado el sentido del disponer humano entraña un perfeccionamiento de lo disponible y un crecimiento personal, pero puede suceder que el hombre disponga de modo inconveniente y, como consecuencia, las alternativas pueden ser falsas o verdaderas. Mientras éstas aumentan la perfección de la persona, aquellas la disminuyen<sup>145</sup>. Según Polo las verdaderas alternativas son aquellas que abren el horizonte<sup>146</sup>, ya que contienen una sugerencia de infinitud<sup>147</sup>, debido a que el hombre no sabe lo que le puede deparar el futuro y en cada elección de una alternativa lo va concretando. Por eso la alternativa “no es cuestión de astucia o engaño”<sup>148</sup>, sino de elegir lo mejor.

La libre elección de una alternativa falsa no sólo redonda negativamente en la persona que se manifiesta, cerrando de este modo las posibilidades de crecimiento, sino que origina un problema de coordinación entre las diferentes alternativas de todos los sujetos que conforman la sociedad civil. Toda alternativa tiene un carácter social porque como no existe un único autor de ellas es preciso la coordinación de las mismas que constituyen así un cierto sistema<sup>149</sup>. Polo llama gobierno a esta tarea de coordinación<sup>150</sup>. De este modo, un buen gobierno es el que coordina correctamente las alternativas<sup>151</sup>, con el fin de que cada persona, gracias a esa coordinación, elija aquellas alterna-

---

<sup>144</sup> Cfr. *Ibíd.*, 85.

<sup>145</sup> Cfr. Múgica, F., “Introducción” a *Sobre la existencia*, 18.

<sup>146</sup> Horizonte tiene aquí el sentido que señala Murillo: “el ámbito en el que se desarrolla la acción práctica del hombre”. Cfr. Murillo, J. I., “La teoría de la cultura de Leonardo Polo”, 856.

<sup>147</sup> Cfr. Polo, L., *¿Quién es el hombre?*, 88.

<sup>148</sup> *Ibíd.*, 88.

<sup>149</sup> Cfr. *Ibíd.*, 89.

<sup>150</sup> Cfr. Polo, L., *¿Quién es el hombre?*, 85.

<sup>151</sup> Cfr. *Ibíd.*, 107.



## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

tivas que le permitan mejorar como hombre en el seno de la sociedad<sup>152</sup>.

Según lo explicado hasta ahora se puede postular el carácter sistémico de la sociedad porque su consistencia depende de las alternativas de todos<sup>153</sup>. De ahí que para Polo la sociedad, al igual que el hombre, constituya un sistema libre<sup>154</sup> porque es susceptible “de mejorar o de empeorar, de decadencia o prosperidad”<sup>155</sup>. Sostener la tesis de que la sociedad es un sistema libre entraña afirmar también que su consistencia es contingente –que no está asegurada– porque su conec-tivo es ético. En este sentido “la sociedad es cuestión de deber ser”<sup>156</sup>. En definitiva, “las alternativas intensifican o debilitan la comunidad de personas”<sup>157</sup>, ya que las “alternativas falsas son aquellas cuya aceptación limita la sociabilidad o implica su degradación”<sup>158</sup>.

Por último, las alternativas son fruto de la inventiva humana que abre el futuro<sup>159</sup> inventando y reinventando nuevas posibilidades. Esto posibilita distinguir las alternativas de las oportunidades. La primera diferencia se basa en que las alternativas comportan un uso más fuerte de la libertad porque son reglas de conexión entre los tipos<sup>160</sup>. Con ellas “el hombre encuentra posibilidades de mayor alcance que las oportunidades”<sup>161</sup> porque generan, mediante la inventiva, más posibilidades<sup>162</sup>; mientras que las oportunidades más bien actualizan potencialidades. La oportunidad también, al igual que la alternativa, consis-

---

<sup>152</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 413.

<sup>153</sup> Cfr. *Ibíd.*, 86.

<sup>154</sup> Para profundizar en la caracterización del ser humano como un sistema libre Cfr. Gavito., H y Velázquez., H., “El hombre como sistema libre, en el pensamiento de Leonardo Polo”, *Anuario Filosófico*, 1996, (29/2), 651-653..

<sup>155</sup> Polo, L., *Ética*, 1ª ed, 109.

<sup>156</sup> Polo, L., *¿Quién es el hombre?*, 96.

<sup>157</sup> Múgica, F., “Introducción” a *Sobre la existencia*, 18.

<sup>158</sup> Polo, L., *¿Quién es el hombre?*, 83.

<sup>159</sup> Cfr. Múgica, F., “Introducción” a *Sobre la existencia*, 29.

<sup>160</sup> Cfr. Murillo, J. I., “La teoría de la cultura de Leonardo Polo”, 865.

<sup>161</sup> Polo, L., *¿Quién es el hombre?*, 85.

<sup>162</sup> Cfr. *Ibíd.*, 85.

te en una cierta “apertura del tiempo humano hacia el futuro”<sup>163</sup>. Se define como “un gran conjunto de cosas de las que se puede echar mano”<sup>164</sup>. Según esto puede afirmarse que la oportunidad indica “el medio y lo que el hombre intenta conseguir con él”<sup>165</sup>.

En resumen, la persona dispone de modo libre y, por tanto, se le presentan alternativas y oportunidades diferentes entre las que debe elegir. Tanto unas como otras pueden ser verdaderas o falsas. En este sentido sólo las verdaderas contribuyen al crecimiento de la persona, porque las falsas lo entorpecen o imposibilitan. Este modo de disponer según alternativas y oportunidades manifiesta el carácter ético de la disposición, puesto que ésta puede ayudar al crecimiento como persona u obstaculizarlo. Esto resalta que el hombre es un ser sistémico porque todas las disposiciones tienen su repercusión en la persona que dispone. Pero dado que las alternativas pueden no ser verdaderas se requiere la coordinación de las mismas mediante un gobierno para evitar las alternativas u oportunidades falsas.

Hay una conexión entre la manifestación libre de la persona, según alternativas y oportunidades, y la noción de *tipo*, en la medida en que la manifestación conecta los tipos, es decir, “son el cauce de la manifestación”<sup>166</sup>. Por eso cada persona se manifiesta según su esencia, por eso “la manifestación humana tiene que ver justamente con que cada persona posee un tipo que se ha de considerar respecto de su esencia”<sup>167</sup>. Por tanto, “la manifestación del ser personal es modulada, ante todo, por los tipos”<sup>168</sup>. En cada hombre la naturaleza recibida o heredada de los padres está tipificada con una serie de rasgos<sup>169</sup>.

---

<sup>163</sup> *Ibíd.*, 69.

<sup>164</sup> *Ibíd.*, 70.

<sup>165</sup> *Ibíd.*, 70.

<sup>166</sup> Polo, L., *Sobre la existencia*, 183.

<sup>167</sup> Polo, L., *Ética*, 77.

<sup>168</sup> *Ibíd.*, 78.

<sup>169</sup> Cfr. Polo, L., *La esencia humana*, 94.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

Sobre la cuestión de los tipos, entendidos como la relación entre la naturaleza y la especie humana, se incidirá en el siguiente epígrafe.

### 3. La noción de tipo humano.

La noción de *tipo* se puede estudiar en un doble sentido, primero desde la sociología, iniciada por Platón y en la que se detiene de modo especial Max Weber<sup>170</sup> y, segundo, según la antropología porque se considera que la distinción tipológica se establece a nivel de la naturaleza, dentro de la esencia. Nos vamos a centrar en el sentido antropológico porque el primer sentido no es relevante para esta investigación. Para ello se acudirá a la antropología trascendental de Polo y el desarrollo que realiza de esta noción.

Desde el punto de vista sociológico Weber, la noción que propone es una generalización, que no es real<sup>171</sup> porque es un tipo ideal, es decir, es “un concepto construido racionalmente con el que se trata de explicar los rasgos esenciales de un fenómeno frecuente”<sup>172</sup>. El problema de esta consideración, según Polo, es que Weber entiende las distinciones tipológicas como nociones generales, desligadas de la completitud esencial, lo que conlleva que se pierda la dualidad en la unicidad<sup>173</sup>. Por eso esta caracterización del *tipo* no es adecuada porque no comprende que cada tipo se realiza en cada ser humano<sup>174</sup>, de modo que cada persona humana es un tipo diferente.

---

<sup>170</sup> Cfr. Polo, L., *La esencia humana*, 83.

<sup>171</sup> Cfr. Rodríguez, A., "La conexión de los tipos ideales sociales: Polo en diálogo con Max Weber", *Studia Poliana*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Navarra, Pamplona, 2005, nº 7, 95.

<sup>172</sup> *Ibid.*, 95-96.

<sup>173</sup> Cfr. Polo, *Antropología trascendental. La persona humana*, 164, nota 32.

<sup>174</sup> Polo, L., *La esencia humana*, 84.

La caracterización del tipo de Weber no es acorde con la consideración trascendental de persona por varios motivos. En primer lugar, porque el tipo, según este sentido sociológico, es cognitivista, lo que a su vez implica que la actividad cognoscitiva es constituyente<sup>175</sup>. Por otro lado, este carácter cognitivista “hace que los individuos se reduzcan al tipo de que se trata, mientras que en el caso de Polo no cabe tal reduccionismo”<sup>176</sup>. Este reduccionismo de la caracterización weberiana consiste en que se “trata de una identidad que se interpreta como fundamento”<sup>177</sup>. Se olvida la dualidad, característica que también existe a nivel de los hábitos, puesto que hay que distinguir los hábitos naturales de los adquiridos. En este sentido Polo advierte que los hábitos están por encima de los tipos y destipifican<sup>178</sup>. Esto es así porque la esencia humana es capaz de perfeccionarse en su carácter natural, a partir de la naturaleza recibida, y esto es la noción de hábito<sup>179</sup>. Por eso Polo afirma que el hombre “es esencia de suyo; y es esencia porque es capaz de hábitos, porque es una naturaleza cuyas potencias son perfectibles de suyo”<sup>180</sup>.

En segundo lugar, esta interpretación sociológica de los tipos es incompleta<sup>181</sup> porque Weber no llega a la consideración de la esencia del hombre ya que para él los tipos son independientes entre sí<sup>182</sup>. Esto conlleva no entender que la persona humana, en cuanto que *persona*, se relaciona porque es una intimidad abierta, que se abre a los demás. Esta caracterización sociológica comporta que se pierda lo específico de cada tipo y que se caiga en una generalización que “no tiene en cuenta el carácter singular del tipo”<sup>183</sup>. Por tanto, se puede concluir

---

<sup>175</sup> Rodríguez, A., "La conexión de los tipos ideales sociales: Polo en diálogo con Max Weber", 104.

<sup>176</sup> *Ibíd.*, 94.

<sup>177</sup> *Ibíd.*, 94.

<sup>178</sup> Cfr. Polo, L., *Los tipos humanos*, pro manuscrito, 19.

<sup>179</sup> Cfr. Polo, L., *Persona y libertad*, 89.

<sup>180</sup> *Ibíd.*, 90.

<sup>181</sup> Cfr. Polo, L., *La esencia humana*, 86.

<sup>182</sup> Cfr. *Ibíd.*, 88.

<sup>183</sup> *Ibíd.*, 83.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

con Polo que “los seres humanos guardan relaciones según su esencia y también a través de los tipos”<sup>184</sup>.

Respecto a la consideración antropológica de la noción de *tipo* que lleva a cabo Polo, lo primero será reseñar qué entiende por tipo. Según él, es “*el natural de cada uno*, su temple, su temperamento, el cariz de sus modos de disponer, la esencia es la finalización de *el natural* desde la persona y en atención a ella, es decir, la organización que hace coherentes los rasgos del tipo”<sup>185</sup>. Segundo, Polo distingue un doble sentido de la noción de *tipo*. El primero, diferencia el tipo varón del tipo mujer, lo que Polo denomina la distinción tipológica básica<sup>186</sup>. La condición sexuada genera una dualidad típica porque en la especie humana la diferencia sexual es mucho más acentuada que en las otras, principalmente por las connotaciones espirituales<sup>187</sup>. Este sentido integra lo biológico, lo psicológico y lo social<sup>188</sup>. Este modo de considerar el *tipo* no es lo que en sociología se entiende por tipo humano<sup>189</sup>. El segundo, que “cada mujer y cada hombre es un tipo”<sup>190</sup>. Cada persona, por su carácter irreductible, que la hace irrepetible, es un tipo diferente; por eso es válida la tesis antes mantenida de que hay tantos tipos como personas humanas porque biológicamente ningún tipo humano agota la especie<sup>191</sup>.

En resumen, no debe confundirse la noción de *tipo* propuesta por Polo, que sirve de puente entre la biología, la esencia y la persona<sup>192</sup> con la tipología típica de la sociología<sup>193</sup>, porque “los rasgos

---

<sup>184</sup> *Ibíd.*, 88.

<sup>185</sup> Polo, L., *Ética*, 78.

<sup>186</sup> Cfr. Polo, L., *La esencia humana*, 85.

<sup>187</sup> Cfr. Polo, L., *Ética*, 75.

<sup>188</sup> Cfr. Polo, L., *La esencia humana*, 14.

<sup>189</sup> El tipo sociológico sirve para diferenciar un grupo de individuos de otro. Esta noción fue utilizada por Platón y en la sociología moderna es característica la tipología de Weber. Cfr. Polo, L., *La esencia humana*, 83.

<sup>190</sup> Polo, L., *Ética*, 75.

<sup>191</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 164, nota 32.

<sup>192</sup> Cfr. González, A. M., “Persona y naturaleza en la ética de Leonardo Polo”, 677.

típicos son rasgos de lo específico en cada uno”<sup>194</sup>, como se explicará en el siguiente epígrafe.

### 3.1. Cada ser humano es un tipo.

El segundo sentido de la noción de *tipo* apuntada por Polo indica que cada hombre es un tipo, lo que significa que cada hombre realiza la especie de un modo diferente<sup>195</sup>. Esto significa que cada ser humano no agota la especie, a diferencia del ángel<sup>196</sup> que sí la agota y a diferencia del animal que está subordinado a ella<sup>197</sup>. El ser humano está por encima de la especie debido a la radicalidad de la libertad<sup>198</sup>. Además esta caracterización del tipo humano que lo sitúa por encima de la especie subraya que ningún ser humano la agota, lo que implica que nadie encarna la humanidad en su totalidad, ya si acaeciese esto sólo existiría tal hombre<sup>199</sup>. Asimismo, según esto cabe concluir que nadie es perfecto como hombre. Por otro lado, que no la agota significa también que la especie humana “se reparte”<sup>200</sup> entre los distintos hombres: está distribuida entre ellos<sup>201</sup>. Este hecho posibilita acudir a la noción de *tipo* para explicar que son modalidades de la especie<sup>202</sup>,

---

<sup>193</sup> Cfr. Rodríguez, A., "La conexión de los tipos ideales sociales: Polo en diálogo con Max Weber", 89-118.

<sup>194</sup> Polo, L., *La esencia humana*, 86.

<sup>195</sup> Cfr. *Ibíd.*, 84.

<sup>196</sup> Cfr. Polo, L., *Ética*, 75. La sociedad angélica es una pura jerarquía.

<sup>197</sup> González, A. M., "Persona y naturaleza en al ética de Leonardo Polo", 677. Esta misma tesis que justifica la noción de tipo es la que sostiene Polo en la *Ética*, 75-76: "La especie humana se distingue en tipos porque cada individuo no agota la especie: no está subordinado a ella, pero tampoco la agota".

<sup>198</sup> Cfr. Polo, L., *La esencia humana*, 10.

<sup>199</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 315.

<sup>200</sup> González, A. M., "Persona y naturaleza en al ética de Leonardo Polo", 677.

<sup>201</sup> Cfr. Polo, L., *Ética*, 76.

<sup>202</sup> Cfr. Polo, L., *La esencia humana*, 13.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

es decir, que cada tipo humano es una modalidad de la relación existente entre la naturaleza humana y la especie humana<sup>203</sup>.

El hecho de que cada persona humana constituya un tipo significa, en primer lugar, que la primera diferencia entre las personas, a nivel de la naturaleza, es la típica. En segundo lugar, que lo típico recibido es lo disponible que debe ser perfeccionado. En tercer lugar, que la perfección que cabe de los rasgos típicos recibidos es diferente en cada persona, ni tan siquiera es semejante en quienes tienen el tipo varón o el tipo femenino, puesto que cada persona es única e irrepetible. En este sentido, no se puede afirmar que las mujeres sean un tipo homogéneo, se puede generalizar “ese género para distinguirlo de otro tipo, pero eso es un tipo *generalizado*. Por lo tanto, no hay tipos reales completos, el tipo real completo es cada mujer y cada varón”<sup>204</sup>. En cuarto lugar, esta diferenciación implica una ventaja, puesto que se puede aprender del otro, que tiene algo específicamente superior y considerarle en ese aspecto un modelo a seguir<sup>205</sup>. En quinto lugar, como cada persona humana es diferente actúa de modo distinto lo que implica que sea necesaria una cierta coordinación de esos tipos<sup>206</sup>. Por último, la consideración de cada ser humano como un tipo diferente de los demás supone que esa diferencia deba ser respetada y que, por tanto, cada persona humana sea tratada no como si fuera un individuo, como uno más, de modo general, sino como una persona distinta de las demás. Al respecto, Múgica señala que “si queremos reconocer al otro como semejante, como ser personal, tenemos que advertir ante todo que las tipificaciones son cauces manifestativos del ser personal”<sup>207</sup>.

La primera consecuencia que se deriva de la afirmación de que cada ser humano es un tipo es que no es posible establecer una jerarquía entre los tipos. El punto de partida para afirmar esto es aceptar

---

<sup>203</sup> Cfr. *Ibíd.*, 80.

<sup>204</sup> Polo, L., *La esencia humana*, 85.

<sup>205</sup> *Ibíd.*, 84.

<sup>206</sup> Cfr. Polo, L., *Ética*, 76.

<sup>207</sup> Múgica, F., “Introducción” a *Sobre la existencia*, 47.

que dado que hay una pluralidad de personas de la misma especie, hay una pluralidad de tipos, lo que significa en palabras de Polo “que en algo una es superior a la otra y en algo la otra es superior a la primera”<sup>208</sup>. Por este motivo es pertinente defender la igualdad de todos los hombres en cuanto que todos *tienen* la naturaleza humana, con independencia del sexo, y al mismo tiempo salvarse de caer en un igualitarismo porque la noción de *tipo* imposibilita establecer una jerarquía de los tipos<sup>209</sup>. Según Polo, “la especie está en todos, pero matizada de tal manera que algo de la especie está más desarrollado en un ser humano que en otro; y eso ocurre con todos, de tal manera que así se establece la igualdad, que no es igualdad numérica, sino igualdad de los que se deben mutuamente respeto”<sup>210</sup>.

La causa de que no sea posible establecer una jerarquía entre los tipos radica en que el ser humano, a diferencia del ángel, no agota la especie, y por ello cada tipo humano es diferente a los demás lo que comporta que en algo es superior y en algo inferior a los otros<sup>211</sup>. Esto es importante reseñarlo puesto que si no es adecuado postular la jerarquía en los tipos humanos, tampoco es apropiado sostener una jerarquía entre los tipos básicos, mujer y varón.

La segunda consecuencia es que cada ser humano convive con otros hombres<sup>212</sup> porque la convivencia humana “consiste en la conexión de los tipos”<sup>213</sup>. Por eso como hay diferentes tipos humanos “al abrirnos a los demás notamos más afinidad de carácter con unos que con otros”<sup>214</sup>. Esta diferenciación típica permite establecer una división del trabajo teniendo en cuenta la diferenciación típica y sin perder de vista que los tipos se complementan<sup>215</sup>. Por ello se puede afirmar

---

<sup>208</sup> Polo, L., *Ética*, 76.

<sup>209</sup> Cfr. Polo, L., *La esencia humana*, 87.

<sup>210</sup> *Ibíd.*, 87.

<sup>211</sup> Cfr. *Ibíd.*, 87.

<sup>212</sup> Cfr. Polo, L., *Ética*, 73.

<sup>213</sup> Murillo, J. I., “La teoría de la cultura de Leonardo Polo”, 864.

<sup>214</sup> Sellés, J. F., *La persona humana. Núcleo y manifestaciones*, III, 201.

<sup>215</sup> Cfr. Polo, L., *La esencia humana*, 87.



## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

que hay personas más aptas para un trabajo que otras porque poseen, ateniendo a su tipo humano, más capacidades o cualidades que le facilitan realizar mejor ese determinado trabajo. Esta diferenciación y complementariedad al mismo tiempo, entraña la necesidad de la coordinación de los tipos, siendo éste el mejor modo de lograr un mayor desarrollo humano y productivo.

Llegados a este punto es preciso aclarar cuál es la relación entre la esencia y el tipo para aclarar que los tipos se destipifican con los hábitos. Esto es relevante porque nos va permitir concluir que la perfección de lo natural recibido, el tipo, se realiza de modo distinto porque “cada ser humano no realiza su especie de igual modo”<sup>216</sup>. No hay, por tanto, un único modo de perfeccionar lo natural, sino tantos como personas. Por otro lado, la destipificación del tipo implica que el tipo es inferior a la esencia<sup>217</sup> porque ésta es la perfección de la naturaleza que se logra mediante los hábitos. Esta afirmación implica que los hábitos estén por encima de los tipos<sup>218</sup>.

En este punto es pertinente esclarecer si es correcto postular un modo *masculino* y otro *femenino* de perfeccionar la esencia. Según Polo el tipo mujer no es homogéneo en todas las mujeres, no es el mismo en todas, sino que a los sumo, en virtud de la semejanza de sus características típicas, se podría hablar de tipo *generalizado* femenino<sup>219</sup>. Con esto se concluye, por un lado, que el modo en que la mujer perfecciona su naturaleza se *asemeja* más al de las demás mujeres que al de los varones y, por otro, que es oportuno diferenciar el modo *generalizado* masculino de perfeccionar la naturaleza del femenino. Es preciso aclarar en este punto que, aunque pueda sostenerse un tipo *generalizado* masculino y otro femenino<sup>220</sup>, dado que la perfección del tipo humano depende del acto de ser personal<sup>221</sup> la destipificación

---

<sup>216</sup> *Ibíd.*, 81.

<sup>217</sup> Cfr. *Ibíd.*, 83.

<sup>218</sup> Cfr. Polo, L., *Los tipos humanos*, pro manuscrito, 19.

<sup>219</sup> Polo, L., *La esencia humana*, 86.

<sup>220</sup> Cfr. *Ibíd.*, 85.

<sup>221</sup> Cfr. *Ibíd.*, 85.

difiere en cada persona porque no hay dos personas iguales. Polo indica que “cada mujer es cada mujer, y no sólo esencialmente, ni personalmente, sino típicamente; e igual el varón”<sup>222</sup>, de modo que establece una triple diferenciación: la típica, la esencial y la personal.

La relación entre el tipo y la esencia es relevante porque cada ser humano se esencializa de acuerdo con los tipos, con lo natural recibido, que es lo que ha de esencializar o perfeccionar<sup>223</sup>. Por tanto, para establecer la diferenciación entre las personas es preciso acudir a esta diferenciación típica, como punto de partida del posterior perfeccionamiento, porque para la esencialización es necesario tener en cuenta los tipos<sup>224</sup>. De todas formas, Polo advierte que a medida que el ser humano se esencializa se van pareciendo más unos a otros que en el nivel de los tipos<sup>225</sup>.

En cuanto al modo de dualizarse de las dualidades esenciales. Polo afirma que “la primera dualidad esencial es la formada por la sindéresis y la potencia espiritual, es decir, es una dualidad actopotencial, de la que dependen, por suscitación o constitución, las demás dualidades esenciales –operaciones y hábitos adquiridos–”<sup>226</sup>. Sin olvidar que la sindéresis es el ápice de la esencia<sup>227</sup>, a partir de ahí la distinción tipológica básica, varón-mujer, aparece como la primera dualidad a nivel esencial, es el punto de partida de las posteriores dualidades que surgen en la esencia. Esto significa, en primer lugar, que el resto de las dualidades humanas se organizan según el tipo varón o el tipo mujer; segundo, asimismo, cada ser humano se perfecciona de modo diferente según pertenezca a la tipología básica varón o mujer. En este sentido, Polo habla de un modo *generalizado* masculino o femenino<sup>228</sup>. Afirmar que las dualidades de la esencia se organizan

---

<sup>222</sup> *Ibíd.*, 85.

<sup>223</sup> Cfr. *Ibíd.*, 87.

<sup>224</sup> Cfr. *Ibíd.*, 88.

<sup>225</sup> Cfr. *Ibíd.*, 87.

<sup>226</sup> Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 293.

<sup>227</sup> Cfr. *Ibíd.*, 23.

<sup>228</sup> Cfr. Polo, L., *La esencia humana*, 86.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

según la tipología básica, no implica que deba establecerse una jerarquía entre los dos miembros de la dualidad, varón-mujer.

Se han indicado las implicaciones que conlleva considerar que cada ser humano es un tipo diferente porque no agota la especie, sino que es una parte de ella. De esto se desprenden dos consecuencias: la primera, puesto que la especie está como repartida entre cada ser humano, no es posible establecer una jerarquía entre los tipos ni tampoco hay dos tipos iguales. La segunda, los hombres conviven porque la convivencia es la relación entre los tipos humanos. Por último, se ha señalado la relación entre el tipo y la esencia, de modo que ésta es superior a aquel, pero ambos dependen del acto de ser personal.

Hay una cuestión en la que merece la pena detenerse un poco más que es la coordinación de los tipos para explicar la noción de cultura en Polo.

### **3.2. La coordinación de los tipos humanos.**

En el estudio de la manifestación se trató el tema de la relación entre las personas y se dijo que la convivencia exigía el respeto de los tipos porque hay que reconocer que el otro no es exactamente como yo<sup>229</sup>. La convivencia no se impone, sino que es una manifestación encauzada<sup>230</sup>.

Según Polo, la sociedad humana es una sociedad de tipos<sup>231</sup>. Esto significa que cada persona, que se distingue también típicamente de las demás, aporta algo y, en esa medida, para que la sociedad funcione

---

<sup>229</sup> Cfr. *Ibíd.*, 87.

<sup>230</sup> Cfr. Polo, L., *Sollicitudo Rei Socialis*, 98.

<sup>231</sup> Cfr. Polo, L., *La esencia humana*, 87.

es necesaria la coordinación de los tipos: lo que Polo llama *cultura*<sup>232</sup>. Según él la cultura es el modo “de abordar el problema de la relación entre el ser personal y la especie”<sup>233</sup>, sencillamente porque por *cultura* entiende la “co-existencia según la cual el hombre co-existe con la esencia del universo”<sup>234</sup>. Por tanto, la *cultura* es “la solución del hombre al problema que plantea que una pluralidad de personas comparta la misma naturaleza”<sup>235</sup>. En definitiva, es una apertura de la persona, manifestada en el ámbito esencial, que se explica desde una apertura superior, en este caso la última, que es el *destino*. Por tanto, el verdadero sentido antropológico y último de la cultura se ha de entender desde el *destino* del hombre<sup>236</sup>.

La cultura pertenece al ámbito de la manifestación, está en el orden de la esencia, pero no se identifica con ésta porque los hábitos que perfeccionan la esencia no pertenecen a la cultura. La diversidad de la cultura se explica por la diversidad de cada persona. Si la cultura es un producto de la manifestación personal cambiará en función de quién se manifieste. Por eso, la conservación de la cultura como un valor autosuficiente no tiene sentido<sup>237</sup>. El hombre al actuar cambia la cultura porque la cultura depende de la libertad que cada hombre *es*<sup>238</sup>.

En este sentido, los tipos humanos están relacionados con la cultura<sup>239</sup> porque es el nivel dispositivo básico del hombre cuya condición de posibilidad consiste en que el hombre es un ser espiritual –que tiene intimidad- y “es capaz de levantarse sobre lo efímero y considerar lo extratemporal”<sup>240</sup>. Entenderla como manifestación de lo humano

---

<sup>232</sup> Cfr. Polo, L., *Ética*, 76.

<sup>233</sup> Polo, L., “Doctrina Social de la Iglesia. Una representación sinóptica”, *Estudios sobre la Encíclica Centesimus Annus*, (ed.), Unión Editorial, Madrid, 1992, 120.

<sup>234</sup> Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 265.

<sup>235</sup> Murillo, J. I., “La teoría de la cultura de Leonardo Polo”, 861.

<sup>236</sup> Cfr. Piá, S., *El hombre como ser dual*, 218.

<sup>237</sup> Cfr. Murillo, J. I., “La teoría de la cultura de Leonardo Polo”, 862.

<sup>238</sup> Cfr. Sellés, J. F., *La persona humana*, III, 126.

<sup>239</sup> Cfr. Polo, L., *Ética*, 77.

<sup>240</sup> Murillo, J. I., “La teoría de la cultura de Leonardo Polo”, 867.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

entraña que las notas intrínsecas de la cultura son la multiplicidad inagotable de productos factibles y el carácter no definitivo de ellos<sup>241</sup>.

La coordinación de los tipos es necesaria porque lo que es diferente necesita ser coordinado; es mediante la cultura como se lleva a cabo. En el fondo, supone prever cómo se va a solucionar la relación entre el ser personal y la especie humana, repartida distintamente en cada ser humano.

Parece oportuno profundizar ahora en la relación que existe entre la persona que es quien dispone y el modo según el que se dispone, que es la esencia.

### **4. La relación entre el acto de ser y la esencia.**

La relación de la esencia y el acto de ser es de dependencia de aquella respecto de ésta, de modo que “al conocer la esencia se conoce su *dependencia* respecto del ser”<sup>242</sup>; mientras que el acto de ser no depende de la esencia. Esta cuestión es importante porque se quiere concluir que hay un doble perfeccionamiento del hombre, uno el que corresponde a lo disponible, mediante la virtud, es lo que hemos convenido en llamar la esencialización<sup>243</sup> y, otro, el de la persona, la optimización<sup>244</sup>, que consiste en el crecimiento irrestricto de los trascendentales personales. Por tanto, es necesario aclarar que el perfeccionamiento de la esencia no es el fin de la persona. El olvido de la consideración trascendental de la persona provoca que la esencialización sea tenida como el fin de la persona.

---

<sup>241</sup> Cfr. Sellés, J. F., *La persona humana*, III, 120.

<sup>242</sup> Piá, S., *El hombre como ser dual*, 334-335.

<sup>243</sup> Cfr. Polo, L., *La esencia humana*, 70.

<sup>244</sup> Cfr. Polo, L., *Presente y futuro del hombre*, 121.

Para proceder por orden, lo primero es indicar cuál es la relación de la persona con la esencia. Persona y esencia no se pueden identificar porque el hombre no es la Identidad Originaria, dado que comienza a ser<sup>245</sup>. Es preciso sostener la dualidad que conforma la persona y la esencia. Dado que no se pueden identificar tampoco es correcto afirmar que el *esse* es la actualidad de la esencia<sup>246</sup> porque ser no es constituir una esencia<sup>247</sup>. Ya se ha indicado anteriormente que en toda dualidad hay un miembro superior y otro inferior y que el crecimiento del inferior redundaba en el superior. Esto permite concluir que el perfeccionamiento de la esencia es recabado por la persona, puesto que el crecimiento en la esencia es *crecimiento en el esse*<sup>248</sup>.

No se ha de pasar por alto por qué la persona es el elemento superior de la dualidad. Esto se descubre profundizando en el sentido de la palabra *manifestación*, porque indica la dependencia de la esencia humana respecto de la co-existencia. Precisamente esta dependencia de la esencia es lo que permite describirla como el *disponer*, que remarca la superioridad y la dependencia respecto del *quién* que dispone<sup>249</sup>. Esa dependencia implica que la coexistencia es superior a la esencia<sup>250</sup>; es decir, que no es posible sin la persona<sup>251</sup>. Esa superioridad implica, al menos, que la esencia no es la réplica de la coexistencia; que la manifestación manifiesta al *quién* que se manifiesta y, por tanto, el *quién* que se manifiesta es distinto de la manifestación. Por tanto, tal y como se ha llevado a cabo, es necesario un previo estudio de la coexistencia para esclarecer la esencia<sup>252</sup> porque lo superior se entiende sin lo inferior, pero lo inferior no se entiende sin lo superior.

---

<sup>245</sup> Cfr. Sellés, J. F., “El carácter *futurizante* del entendimiento agente según Leonardo Polo”, 276.

<sup>246</sup> Cfr. García, J. A., *Principio sin continuación*, 123.

<sup>247</sup> Cfr. *Ibíd.*, 127.

<sup>248</sup> Cfr. Polo, L., *La libertad trascendental*, 132.

<sup>249</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 118.

<sup>250</sup> Cfr. Polo, L., *El yo*, 18. “En suma, por encima del disponer humano conformado por la *naturaleza* y la *esencia* humanas, está el *acto de ser personal humano*”

<sup>251</sup> Cfr. Polo, L., *La esencia humana*, 65.

<sup>252</sup> Cfr. Piá, S., *El hombre como ser dual*, 445.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

Además, la manifestación personal es libre porque la persona dispone libremente, ya que sólo así es verdadero disponer. Por eso la persona no coexiste con su esencia porque ésta no es ninguna persona<sup>253</sup>. Asimismo, según el carácter ascendente de la dualidad, lo inferior se explica por lo superior. Por tanto, la esencia es inexplicable sin su referencia al acto de ser personal<sup>254</sup>.

Hay que dar razón de por qué la esencia depende de la persona. En este punto Polo afirma que la esencia “es *de* la persona”<sup>255</sup>. El uso de la preposición *de* indica la dependencia de la esencia respecto de la persona. Las razones que confirman ese depender son:

1. La persona es quien dispone.
2. El ser como acto no es complementado con la esencia porque ésta no le añade nada a la persona.
3. Dios es el *Ipsum Esse Subsistens* que significa *Esse Originarium*<sup>256</sup>, que en Él no hay distinción entre el acto de ser y la esencia.

Es la persona quien *tiene a su cargo* la perfección de su esencia porque dispone de su naturaleza, que ha de ser perfeccionada según los hábitos, para alcanzar su perfección, que es la esencia humana. En este sentido, “la *esencia* del hombre es incrementable indefinidamente (naciones de *hábito* y *virtud*). Ningún hombre la puede saturar. Por tanto, ningún humano, ni tampoco la totalidad de ellos, coincide con la *humanidad*. Pero también, ningún hombre se reduce, o se subordina, a la humanidad, porque la *esencia*, aun perfecta, es inferior a la *persona*, al *acto de ser* que cada uno es”<sup>257</sup>. Por eso ha de concluirse que nunca

---

<sup>253</sup> Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 520.

<sup>254</sup> Cfr. *Ibíd.*, 571.

<sup>255</sup> Polo, L., *La libertad trascendental*, 74.

<sup>256</sup> Cfr. Polo, L., *La libertad trascendental*, 42.

<sup>257</sup> Sellés, J. F., *La persona humana*, III, 19.

acabamos de ser hombres; siempre cabe un mayor perfeccionamiento de la esencia.

Esa dependencia, que no es un depender estático, consiste en una tarea en forma de conquista “porque la esencia del hombre sólo es en tanto que crece (si no creciera, no dependería de la persona, y si ese crecimiento no fuera libre, no pasaría de ser el de un organismo corpóreo)”<sup>258</sup>. Por eso la esencia del hombre es “un cometido de la libertad que dura toda la vida, a saber: la conquista creciente de la dependencia de lo humano respecto del ser personal”<sup>259</sup>. Precisamente esa tarea consiste en disponer de *lo disponible* y, en esa medida, está obligado a buscar un sentido a esa disposición porque toda disposición tiene un fin que explica el porqué de la disposición.

Por tanto, según lo explicado hasta ahora, la persona no *es* su esencia, sino que la *tiene*. Ese *tener* la esencia lo es a modo de dependencia de la esencia respecto del ser personal y por eso aquella es considerada como el *disponer*<sup>260</sup>. No es un tener que implique disposición, puesto que la persona no dispone de su esencia, esto es el intento moderno de autorrealización. Esta no identificación entre la esencia y el acto de ser implica que el disponer sea libre en un sentido trascendente<sup>261</sup> porque dispone según la esencia a través del hábito<sup>262</sup>. En este orden “la libertad personal se extiende a la esencia del hombre a través de los *hábitos*, de acuerdo con la potencialidad de esa esencia realmente distinta del co-ser humano”<sup>263</sup>. Por eso los hábitos son la perfección natural culminante, son “la prolongación, la extensión, la

---

<sup>258</sup> *Ibíd.*, 78-79.

<sup>259</sup> Polo, L., *Ética*, 78-79.

<sup>260</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 221.

<sup>261</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 17.

<sup>262</sup> Cfr. Polo, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, III, 31: “La libertad es un trascendental del ser humano que conecta con la naturaleza a través de los hábitos”.

<sup>263</sup> Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 118.



## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

refluencia, la redundancia de la libertad en la esencia humana”<sup>264</sup>, pero no son la perfección absoluta de la persona<sup>265</sup>.

Ese depender de la esencia respecto de la persona permite la distinción entre el *quién*, que se manifiesta, y la manifestación, lo que posibilita entrever que la manifestación pertenece al ámbito de la esencia y que, por tanto, hay que sostener una perfección de la esencia distinta del crecimiento que le corresponde al *esse hominis*. Esto permite un ir más allá del *yo* hacia la persona. Ningún hombre agota la especie<sup>266</sup> humana porque es persona<sup>267</sup> y, por ello ninguna persona *es* la esencia humana, ya que la esencia no es la perfección de la persona, lo es de la naturaleza<sup>268</sup>. Por eso hay un crecimiento más alto porque “la persona no se agota en su disponer, que más bien para ella supone una cierta *detención*, un detenerse”<sup>269</sup>. Por tanto, “la persona no se reduce a su esencia, el ser personal es aportante y va más allá del tener en la forma de dar”<sup>270</sup>.

La realidad de que el hombre no agota la especie significa que es un *quién*, más que un *qué*. Esto pone de manifiesto la tesis defendida desde el inicio de esta investigación de que no se puede reducir *alguien* a *algo*. Además, el hombre no agota la especie porque “La inteligencia comporta la desespecialización desde el punto de vista de las tendencias naturales, porque ella misma es la suspensión de toda tendencia natural y subordina el tender al saber”<sup>271</sup>.

En este punto parece pertinente insistir en que si la persona es superior a la esencia significa que no depende de ella, pero no implica que la persona sea pura coexistencia, sino que tiene por compañero

---

<sup>264</sup> Yepes, R., *Fundamentos de antropología: un ideal de la excelencia humana*, (ed.), Eunsa, 6ª ed, Pamplona, 2003, 73.

<sup>265</sup> Cfr. Polo, L., “La coexistencia del hombre”, 44.

<sup>266</sup> Polo, L., *Sobre la existencia cristiana*, 237-238.

<sup>267</sup> Cfr. Polo, L., *Sobre la existencia cristiana*, 237.

<sup>268</sup> Cfr. Urabayen, J., “La esencia del hombre como disponer indisponible”, 1057.

<sup>269</sup> Falgueras, I., García, J. A y Yepes, R., *El pensamiento de Leonardo Polo*, 57.

<sup>270</sup> Franquet, M<sup>a</sup>. J., “La posibilidad factiva”, *Anuario Filosófico*, 1996, (29/2), 571.

<sup>271</sup> Polo, L., *Sobre la existencia cristiana*, 237.

inseparable a la esencia<sup>272</sup>, sin que eso lleve a la confusión de considerar que coexiste con ella. Efectivamente, coexistir es sólo propio de las personas, la esencia no coexiste. Por tanto, si la persona no es pura coexistencia, entonces no es independiente como si fuera un fundamento aislado. No puede ser independiente porque no se da a sí mismo el ser, ya que “su ser depende de Aquel de quien se lo ha otorgado”<sup>273</sup>. Por tanto, el sentido último de la persona no depende de sí misma, sino de Aquel que es su fin. La autorrealización está en el nivel esencial y, por consiguiente, no puede ser el sentido personal del hombre, por lo que hay un fin mayor que la propia esencialización.

El crecimiento del miembro superior de la dualidad, en este caso de la persona, favorece al miembro inferior, que es la esencia, por eso en atención a los cuatro radicales que son la persona cada uno de estos se dualizan con la esencia<sup>274</sup>:

1. Respecto de la coexistencia, ésta se manifiesta según la esencia. Por eso es la *manifestación* de aquella.
2. La libertad trascendental se dualiza con la esencia porque dispone según ella.
3. La radicalidad del intelecto se extiende a la esencia siendo ésta *iluminación intelectual*.
4. Y la radicalidad del amar se dualiza como *aportación*.

Se ha tratado de mostrar que el acto de ser personal es superior a la esencia humana lo que implica una dependencia de ésta respecto de aquella, por eso se denomina a la esencia humana como el *disponer* porque quien dispone es la persona. Esta distinción confirma un doble perfeccionamiento, el de la esencia, mediante la adquisición de hábitos, y el de la persona, que recaba para sí el perfeccionamiento de la

---

<sup>272</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 520.

<sup>273</sup> *Ibid.*, 449.

<sup>274</sup> Cfr. Piá, S., *El hombre como ser dual*, 145.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

esencia, pero no se queda en él. La superioridad de la persona incide en que tiene la tarea de destinar su esencia, el sentido más alto del crecimiento personal.

La tesis del doble perfeccionamiento, el esencial y el personal, implica que la virtud no puede ser el fin último del hombre. No es, por tanto, el sentido de la vida. Esta cuestión requiere una aclaración.

### 4.1. Insuficiencia de la virtud como sentido último de la vida.

No nos vamos a detener en reseñar qué es la ética, sino en plasmar su insuficiencia como fin último del hombre. La ética dirige la actuación humana<sup>275</sup>, por lo que no está en el nivel personal, no es trascendental, sino predicamental<sup>276</sup>. La ética es de la esencia porque es una manifestación de la libertad<sup>277</sup>. Sostener que la virtud es el bien supremo del hombre es una tesis estoica, pero no es cristiana<sup>278</sup>. La virtud es el perfeccionamiento de la naturaleza, pero por el carácter dual del hombre no es el fin último que le corresponde a la persona porque es un medio<sup>279</sup>, que está al servicio del amor<sup>280</sup>. Esto confirma que la virtud no es el fin de la persona, sino el fin de la naturaleza<sup>281</sup>.

Esta insuficiencia de la virtud proviene de que “el bien es el objeto de la voluntad, pero como la voluntad pertenece a la esencia humana, no al acto de ser, no es ella la que puede llevar al hombre a

---

<sup>275</sup> Cfr. Sellés, J. F., *La persona humana*, III, 67.

<sup>276</sup> Cfr. Sellés J. F., *Antropología para inconformes*, 360.

<sup>277</sup> Cfr. *Ibíd.*, 360.

<sup>278</sup> Cfr. Polo, L., *Nietzsche como pensador de dualidades*, (ed.), Eunsa, Pamplona, 2005, 260-261.

<sup>279</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 152.

<sup>280</sup> Cfr. *Ibíd.*, 174.

<sup>281</sup> Cfr. Polo, L., “La coexistencia del hombre”, 44

su perfección”<sup>282</sup>. Además, si la virtud no se cultiva para la trascendencia pierde su sentido<sup>283</sup>. El fin de la persona no es el bien, es la felicidad, evidentemente el bien contribuye a alcanzarla, pero es insuficiente. Lo más elevado en la esencia es la virtud, pero por el carácter dual, la persona libre dispone “en orden a una destinación, a un otorgamiento”<sup>284</sup> y es éste el fin más alto que le compete. Este fin es la felicidad que consiste, según Polo, “en la posesión de lo que conviene más adecuadamente sin temor a perderlo”<sup>285</sup>. En este sentido afirma que la culminación de la felicidad es “amarse como amante precisamente por saberse amado”<sup>286</sup>.

No es necesario explicar por qué la felicidad es el sentido último de la vida humana, aunque sí parece más oportuno aclarar en qué consiste. Antes de proceder a ello, se sostendrá que la pregunta por el sentido de la vida remite a otra sobre el sentido último de la libertad humana, para qué es libre el ser humano. Se trata de una consideración positiva de la libertad, por eso es insuficiente dar respuesta de por qué *tiene* la libertad, ya que no sólo la *tiene*, sino que al considerarla de modo trascendental también la *es*. El acto propio de la libertad trascendental es amar “porque su plenitud está en la unión de amistad para la que Dios le ha creado, a la que Dios lo destina, con la sola condición de que el hombre quiera”<sup>287</sup>. La persona “no sólo ama (*acto* de querer) o *posee* amor en su voluntad (*virtud*), sino que *es* amor”<sup>288</sup>.

Entonces, ¿en qué consiste el sentido de la vida? La respuesta más plausible es que es una “destinación que nunca acaba, que no se cumple plenamente nunca porque no es un ‘estado’ sino la actividad

<sup>282</sup> Corazón, R., “Eudaimonía y destino”, 183.

<sup>283</sup> Cfr. Izaguirre, J. M., y Moros, E. R., *La acción educativa según la antropología trascendental de Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 197, Pamplona, 2007, 130.

<sup>284</sup> Castillo, G., “El crecimiento de la vida humana. La temporalidad y el futuro en la antropología poliana”, *Futurizar el presente*, 21.

<sup>285</sup> Polo, L., *Sobre la existencia cristiana*, 125.

<sup>286</sup> Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 208.

<sup>287</sup> Cardona, C., *Ética del quehacer educativo*, (ed.), Rialp, Madrid, 2001, 91.

<sup>288</sup> Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 331.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

más propia del ser personal”<sup>289</sup> porque afecta al *ser del hombre*<sup>290</sup>. Esta destinación es una llamada cuya iniciativa no le corresponde al hombre, sino a Dios<sup>291</sup>, lo cual implica que el ser del hombre no es idéntico consigo mismo porque existe en él un trasfondo más original y radical que él: la intimidad, que es una interioridad abierta<sup>292</sup>. Debe quedar claro que “lo que hacemos condiciona intrínsecamente nuestra destinación”<sup>293</sup>, aunque la búsqueda del destino se hace libremente, mirando el Origen, por eso el hombre es imagen de Dios<sup>294</sup>.

Profundizando en la cuestión sobre la insuficiencia de la ética como el sentido último del vivir es preciso advertir que esto supone un reduccionismo, causándose algunas implicaciones antropológicas. La primera, el olvido de la consideración trascendental de la persona; segunda, no se alcanzan los trascendentales personales. Esto provoca, por ejemplo, que el amar se reduzca al ámbito de la manifestación sin que acontezca la donación personal. Tercera, se soslaya el fundamento de la educación personalizada, puesto que si se sostiene la diferencia trascendental entre las personas, a la hora de educarlas es viable tratarlas como tales y no simplemente como individuos. Cuarta, no se conoce para qué es necesario ser buenos: no se descubre la esperanza. Quinta, se ignora el fundamento último de la ética porque para saber cómo se debe actuar es preciso, previamente, saber cómo es el hombre<sup>295</sup>.

---

<sup>289</sup> Corazón, R., “Eudaimonía y destino”, 183.

<sup>290</sup> Cfr. Falgueras, I., *Hombre y destino*, 158.

<sup>291</sup> Según Polo el hombre no puede ser feliz sin Dios porque su capacidad de felicidad por sí mismo como hombre es muy escasa. Cfr. Polo, L., *La interpretación socialista del trabajo y el futuro de la empresa*, Cuadernos de Empresa y Humanismo, nº 2, Pamplona, 1987, 13.

<sup>292</sup> Cfr. *Ibid.*, 159.

<sup>293</sup> *Ibid.*, 161.

<sup>294</sup> Cfr. Polo, L., *Sobre la existencia cristiana*, 187.

<sup>295</sup> Cfr. Sellés, J. F., *La persona humana*, III, 71.

Según lo apuntado es pertinente reseñar que la persona humana tiene en cuenta el destino que espera para organiza su vida histórica<sup>296</sup>. La ética consiste en ese modo de organizarse<sup>297</sup>. Por tanto, la ética debe estar al servicio del fin último del ser humano, aunque es preciso remarcar su insuficiencia porque es guía para el actuar humano, pero no del ser, ya que la felicidad es del orden del ser<sup>298</sup>. Junto a esta tesis también se han señalado algunas consecuencias antropológicas que se desprenden de creer que la vida consiste sólo en ser éticamente buenos.

La consideración trascendental de la libertad permite que la persona disponga libremente de lo disponible. Esto significa que puede destinar el perfeccionamiento que logra de la naturaleza que ha recibido, es decir, puede darle un sentido. Debido a que la persona es libre también puede suceder que elija otro sentido distinto de aquel por el que fue creado como don. Este aspecto sobre la destinación de la esencia, que caracteriza a la persona humana, se tratará en el siguiente epígrafe.

#### **4.2. La libre destinación de la esencia.**

Hay dos cuestiones relevantes que deben aclararse. En primer lugar, que la destinación de la esencia es algo exclusivo del ser humano, lo cual equivale a resaltar que ha sido creado por un acto de predilección. En segundo lugar, se explicará en qué consiste *destinar* la esencia.

---

<sup>296</sup> La vida histórica es la vida vivida por el viviente, que equivale a la vida añadida o a la vida biográfica. Estos tres términos designan lo mismo.

<sup>297</sup> Cfr. Sellés, J. F., *La persona humana*, III, 84.

<sup>298</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 626.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

Los seres humanos han sido creados “en orden al mantenimiento de la predilección, es decir, en orden a un *destinarse*”<sup>299</sup>. Este destinarse lo expresa Polo de un modo muy gráfico: “nosotros llevamos nuestro existir a cuestras, hemos de sacarlo adelante”<sup>300</sup>. Destinarse, en el fondo, es el modo de expresar esta realidad que consiste en la obligación que tiene el hombre de dar un sentido a su vivir. Como ya se ha indicado, sostener que el fin de nuestro vivir es un autorrealizarse no es procedente porque “vivir es perfeccionarse, no realizarse”<sup>301</sup>.

El hombre se destina porque dispone libremente y tiene que dar un sentido a su disponer, pero ¿cuál es el destino que debe dar a su disponer?; es decir, ¿cuál es el destino del vivir? Según los clásicos es la perfección, aunque Polo emplea otra palabra: *optimación* porque para él “vivir es optimizarse”<sup>302</sup>. La palabra *perfección* es el modo de denominar el grado de mejoramiento de las facultades humanas, pero usar el mismo término para referirse al crecimiento de la persona es insuficiente y por eso es preferible hablar de *optimación*. En el fondo, lo que se pretende es establecer una distinción entre el modo de mejorar de las facultades humanas y el de la persona que, puesto que no es el mismo, es oportuno distinguir también la manera de referirnos a cada uno de ellos, evitando así posibles confusiones. Esta distinción terminológica evidencia que *optimizarse* es más que *perfeccionarse* porque la persona es más que la esencia.

Esta *optimización* de la persona no tiene fin porque el ser humano es un sistema abierto que “está embarcado en el proyecto de sí mismo, de acuerdo con el cual llegará a un óptimo. Pero ese óptimo no está dado en el tiempo y, en rigor, no es homoestático”<sup>303</sup>. Por eso “todos los crecimientos de que el hombre es susceptible son finitos,

---

<sup>299</sup> Polo, L., *Introducción a la filosofía*, 221.

<sup>300</sup> Polo, L., *Ética*, 64.

<sup>301</sup> Polo, L., *Presente y futuro del hombre*, 121.

<sup>302</sup> *Ibíd.*, 121. En realidad la expresión más adecuada sería “vivir es optimizar la propia esencia” porque el *se* hace referencia a la esencia y el vivir para la persona es crecer como tal, no sólo la perfección de lo disponible.

<sup>303</sup> *Ibíd.*, 116.

salvo uno, que es precisamente su propio perfeccionamiento como hombre”<sup>304</sup>.

En este sentido la destinación humana “es corresponder al amor de Dios”<sup>305</sup> que no tiene fin porque siempre se puede amar más. Esta conclusión requiere alguna explicación. El crecimiento personal consiste en un crecer de los trascendentales personales, o sea, en un coexistir más, en un ser más libre, en un conocer más y en un amar más. Pero como ya se dijo que en atención a la jerarquía de los trascendentales el más alto es el amar, por tanto, el crecimiento humano radica, principalmente, en amar más. Surge de inmediato la pregunta de a quién se debe amar más; la respuesta también es inmediata a Aquel que colma plenamente el amar personal, la réplica que la persona no encuentra en su intimidad y que busca: Dios. Como Él nos amó primero el destino humano es un corresponder a ese amor.

Una vez explicada la relación entre el acto de ser personal y la esencia y tras señalar cuál es el fin último del hombre, si se quiere respetar la consideración trascendental de la persona, es pertinente tratar la relación entre la persona, la esencia y la naturaleza de un modo más profundo.

## **5. Relación entre persona, esencia y naturaleza.**

Ya se ha explicado que la esencia depende de la persona y que la esencia es la naturaleza perfeccionada<sup>306</sup>. De ahí que la relación “que hay entre naturaleza y esencia es sencillamente que la esencia es la naturaleza desde el punto de vista de la perfección”<sup>307</sup>. Pero ahora se

---

<sup>304</sup> *Ibíd.*, 110.

<sup>305</sup> Corazón, R., “Eudaimonía y destino”, 187.

<sup>306</sup> Cfr. Polo, L., *La libertad trascendental*, 48.

<sup>307</sup> *Ibíd.*, 47.



## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

pretende hablar sobre la relación entre las tres realidades, la persona, la esencia y la naturaleza. Una advertencia previa: la esencia es la perfección, y como tal se distingue del *actus essendi* porque sólo lo perfecto se puede distinguir del *actus essendi*, por eso la naturaleza, que no es perfecta, no es todavía la esencia<sup>308</sup>, aunque está incluida en ella. De modo que el acto de ser es dual con la esencia, pero no es dual con la naturaleza.

La esencia es la *detención*, lo que está ahí en presente. El disponer es una actualidad en presente, expresando su ser ahora. Por eso detenerse es disponer de lo que no está detenido, de *lo disponible*. La distinción entre el *disponer* como verbo y *lo disponible* como sustantivo implica un sujeto que realiza la acción del verbo, un *quién* que dispone de *lo disponible* por medio del *disponer*. Este *quién* no puede ser el *yo* como ha pretendido la filosofía moderna, sino la persona. La razón estriba en que sólo lo que está en un orden diferente a la esencia puede *disponer de* para perfeccionar aquello de lo que dispone. Hay que tener en cuenta que como el hombre es un ser dual, el hecho de que perfeccione *lo disponible* implica que se perfecciona el *quién* que dispone de *lo disponible* porque el miembro superior recaba para sí la perfección del inferior. Es preciso aclarar que la persona no es dual con *lo disponible*, sino con el *disponer*. Esto es lo que manifiesta una vez más que el *esse hominis* carece de réplica o que la esencia no es su réplica.

Esta distinción entre *yo* y persona respecto de *lo disponible* viene señalada por Polo, cuando afirma que “la *persona* es algo más que el *yo*. El *yo* es el centro de atribución único, el que recaba el *sí mismo* para sí. Polo sostiene que la diferencia entre el *sí mismo* y el *yo*, es que el primero carece de protagonista, porque no se reconoce<sup>309</sup>. La persona es quien domina todo el conjunto propio que constituye el *sí mismo*, lo transforma en disponibilidades, en algo de lo que puede disponer y que, por lo tanto, puede destinar. La *persona* no es un cen-

---

<sup>308</sup> Cfr. *Ibíd.*, 50.

<sup>309</sup> Cfr. Polo, L., *La persona humana y su crecimiento*, 27.

tro sino una capacidad de centrarse, de darse sin perder-se”<sup>310</sup>. No se puede reducir la persona al yo porque “el yo es cambiante histórica, biográficamente”<sup>311</sup>. El yo es lo que Polo llama la sindéresis: el desarrollo habitual de la inteligencia y de la voluntad<sup>312</sup>.

En el hombre se distingue entre la persona, la esencia y la naturaleza. Sin olvidar que la distinción entre el acto de ser y la esencia es mayor que la que existe entre la esencia y la naturaleza.<sup>313</sup> Todos los hombres tienen una naturaleza común –la humana- y la misma esencia –la humanidad- pero esa esencia no es común<sup>314</sup> porque la especie humana se *reparte* en la esencia de cada ser humano, lo que configura diferentes tipos, por eso “todos los hombres somos de la misma naturaleza, pero no todos somos la misma persona”<sup>315</sup>. De ahí que la esencia también difiera de la naturaleza porque es la naturaleza perfeccionada, “que se pone a disposición libre de la persona”<sup>316</sup>. La esencia es más<sup>317</sup> que la naturaleza porque “abarca tanto la inicial dotación natural práctica del hombre –las inclinaciones naturales y la razón práctica- como el crecimiento del que tal naturaleza es capaz por el desarrollo de hábitos”<sup>318</sup>.

Sellés realiza una distinción entre la naturaleza, la esencia y la persona en los siguientes términos: “La *naturaleza* humana (el cuerpo, las facultades, las tendencias, etc.) es del ámbito del “tener”, del “disponer” *recibido* como dotación creatural. La *esencia* es del ámbito del “tener” *adquirido*. Es el partido que se saca de la “vida natural”. La *persona* es del ámbito del “ser” recibido, aunque no clausurado, pues este “ser” puede lograr ser “más ser”. Es la vida personal”<sup>319</sup>. En con-

<sup>310</sup> *Ibíd.*, 27.

<sup>311</sup> Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 37.

<sup>312</sup> Cfr. Sellés, Introducción a *El yo*, 18.

<sup>313</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 37.

<sup>314</sup> Cfr. Polo, L., *Presente y futuro del hombre*, 192, nota 7.

<sup>315</sup> *Ibíd.*, 166.

<sup>316</sup> González, A. M., “Persona y naturaleza en la ética de Leonardo Polo”, 671.

<sup>317</sup> Este *más* indica perfección, la esencia es más perfecta que la naturaleza.

<sup>318</sup> González, A. M., “Persona y naturaleza en la ética de Leonardo Polo”, 679.

<sup>319</sup> Sellés, J. F., *La persona humana*, III, 19.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

clusión, el ser vivo humano se distingue de los demás de tres modos<sup>320</sup>:

1. En cuanto a la naturaleza: la vida recibida<sup>321</sup>.
2. Respecto a la esencia es la perfección adquirida de la naturaleza a través de los hábitos. Se distingue de lo recibido porque es la vida añadida o el *refuerzo vital*<sup>322</sup>: el partido que cada quién saca de sus facultades<sup>323</sup>.
3. Y la personal porque el acto de ser personal no está clausurado, puede llegar a ser más: el viviente.

Avanzando en el tema de la perfección de la naturaleza ésta es posible porque la esencia es dual<sup>324</sup> y la dualidad implica un ascender que conlleva un perfeccionarse que no acaba, dado que carece de término. La naturaleza también está compuesta de una dualidad: lo recibido, que es “la herencia biológica recibida”<sup>325</sup>, es decir, las puras potencias<sup>326</sup> de la inteligencia y la voluntad en su estado nativo y lo que cabe añadirle a la naturaleza. Por tanto, debe establecerse una dualidad en la naturaleza humana: una parte corpórea; otra inmaterial<sup>327</sup>. Pero la esencia también está conformada por una dualidad<sup>328</sup>: el crecimiento de las potencias superiores y el yo<sup>329</sup>.

Precisamente porque es posible establecer una dualidad tanto en la naturaleza como en la esencia es posible sostener el crecimiento de

---

<sup>320</sup> Cfr. Polo, L., *La esencia humana*, 85.

<sup>321</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 13.

<sup>322</sup> Cfr. *Ibid.*, 13.

<sup>323</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 32.

<sup>324</sup> Cfr. Sellés, J. F., *La persona humana*, III, 17-18.

<sup>325</sup> Sellés, Introducción a *El yo*, 18.

<sup>326</sup> Cfr. *Ibid.*, 18.

<sup>327</sup> Cfr. *Ibid.*, 18.

<sup>328</sup> La esencia es dual porque el acto de ser del cual depende también lo es. Cfr. Piá, S., *El hombre como ser dual*, 141.

<sup>329</sup> Cfr. Sellés, Introducción a *El yo*, 18.

ambas. Por tanto, debe quedar claro que no se puede reducir el yo a la naturaleza, es decir, a la humanidad común a los hombres<sup>330</sup>, porque sería confundir el *disponer* con *lo disponible* lo cual no es aconsejable ya que “el deber moral exige no incurrir en dicha confusión, en la que el hombre incurre cuando pretende autorrealizarse”<sup>331</sup>. Que el yo no es reductible a la naturaleza significa que es más que ella, lo que está en consonancia con que la esencia sea el fin de la naturaleza.

La esencia no es el fin de la persona porque éste tiene que ver con el destinarse y es en este momento cuando aparece la moral porque es necesaria para “conectar el tiempo biográfico humano con el destinarse”<sup>332</sup>, ya que lo que no se realiza con vistas al destino del hombre no es propiamente moral<sup>333</sup>. Es preciso percatarse de que “la moral no es trascendental, sino que deriva de los trascendentales personales, y aparece en tanto que el hombre actúa; por tanto, la moral enseña a respetar la esencia del hombre, que es el disponer indisponible”<sup>334</sup>.

Por tanto, si la moralidad de una acción se establece en cuanto que ayuda o no a cumplir el destino del hombre, entonces “la moral es la *organización* estricta del tiempo humano respecto de una culminación”<sup>335</sup>. De ahí que sea preciso afirmar que “Dios es el autor de la moral como creador del disponer otorgado al hombre”<sup>336</sup>. De este modo, la moral enjuicia las acciones en cuanto que miran al fin de la persona, no de la esencia. Se establece así la diferencia entre moral (ámbito del ser personal) y ética (ámbito de la esencia)<sup>337</sup>.

---

<sup>330</sup> Cfr. Sellés, J. F., “*Los hábitos intelectuales según Polo*”, 1036.

<sup>331</sup> Polo, L., *Presente y futuro del hombre*, 185.

<sup>332</sup> Polo, L., *Sobre la existencia cristiana*, 189.

<sup>333</sup> Cfr. *Ibíd.*, 189.

<sup>334</sup> Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 220.

<sup>335</sup> Polo, L., *Sobre la existencia cristiana*, 189.

<sup>336</sup> *Ibíd.*, 194.

<sup>337</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 360: “La ética es de la *esencia*, no del *acto de ser*; es *predicamental*, no *trascendental*”.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

La triple distinción que se puede establecer entre la persona, la esencia y la naturaleza indica que hay un ser que se perfecciona, un algo que se perfecciona y una perfección. La esencia es dual, la naturaleza es dual, lo que implica que cabe una perfección de ambas porque lo que es dual implica un crecimiento. Asimismo, la distinción entre la persona y la esencia es el fundamento para no confundir la moral y la ética.

Es pertinente detenerse en la distinción entre la vida recibida y la vida añadida. Esta distinción va a manifestar otra entre el viviente – la persona- y la vida –lo esencial-.

### **6. La dualidad de la esencia: vida recibida y vida añadida.**

La distinción entre vida recibida y vida añadida contribuye a no confundir la esencia con la naturaleza, remarcando que es la persona quien debe encargarse de perfeccionar su naturaleza.

Como la esencia humana es dual el miembro superior se denomina *vida añadida* o *yo humano-*, mientras que el miembro inferior recibe el nombre de *vida recibida* –o *vida* que los padres donan al hijo-<sup>338</sup>, que es la dotación natural que heredamos de ellos: la herencia biológica<sup>339</sup>. La vida añadida son las perfecciones con las que cada persona dota a sus potencias humanas a lo largo de su biografía<sup>340</sup>; es decir, tanto los hábitos intelectuales como las virtudes morales<sup>341</sup>. Al crecimiento o perfeccionamiento de la inteligencia le corresponde los hábitos intelectuales y al de la voluntad las virtudes<sup>342</sup>. Por tanto, los

---

<sup>338</sup> Cfr. Piá, S., *El hombre como ser dual*, 445.

<sup>339</sup> Cfr. Sellés, J. F., Estudio introductorio, *El yo*, 18.

<sup>340</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 13.

<sup>341</sup> Cfr. Piá, S., *El hombre como ser dual*, 445.

<sup>342</sup> Cfr. Sellés, J. F., *La persona humana*, II, 224.

hábitos y las virtudes son el modo *esencial* en que se perfecciona la naturaleza humana<sup>343</sup>. En otras palabras, la vida añadida es la esencia, que cada quién la personaliza de un modo distinto, mientras que la vida recibida es la naturaleza humana, común a todos los seres humanos, que crece según unos patrones bastante determinados, que son los hábitos y las virtudes<sup>344</sup>.

Que la perfección de lo natural es lo que se *añade* a la vida recibida resalta la necesidad de distinguir entre viviente y vida, lo cual implica que para perfeccionar la naturaleza hay que ser viviente, persona<sup>345</sup>, porque el animal se agota en vivir; no se puede decir, por tanto, que sea viviente. La diferencia entre el hombre –el viviente– y el animal estriba en que al hombre su vida no le es dada completamente hecha porque está “inexorablemente obligado a inventarla (*invenire*), so pena de dejarla inédita”<sup>346</sup>.

El añadido a la vida natural es posible porque “la vida aspira a más vida; dicha aspiración depende del carácter de *además*”<sup>347</sup>. El viviente aspira a más porque no se debe satisfacer con la vida recibida, conviene que emplee su vida temporal en vivir más<sup>348</sup> porque le compete crecer y añadir perfección a lo natural con la vida adquirida, es decir, con los hábitos intelectuales y las virtudes. Además, el viviente ha de dotar a ese crecer en su vida de un sentido y por eso es preciso mantener el doble crecimiento de la esencia y de la persona. En definitiva, el hombre no sólo es dueño de sus actos porque los puede trascender, sino que es “también dueño de su vida y, por tanto, dueño de su tiempo, sobre todo, dueño de su futuro”<sup>349</sup>.

<sup>343</sup> Cfr. Piá, S., *El hombre como ser dual*, 143.

<sup>344</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 369.

<sup>345</sup> Cfr. Piá, S., *El hombre como ser dual*, 144: “La persona humana no es la *vida*, sino el *viviente*”.

<sup>346</sup> Polo, L., *Introducción a la filosofía*, 222.

<sup>347</sup> *Ibíd.*, 15.

<sup>348</sup> Cfr. Polo, L., *¿Quién es el hombre?*, 113.

<sup>349</sup> Altarejos, F., “Finalidad y libertad en educación”, *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 341.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

En otro orden, existe también una vida personal<sup>350</sup> superior a la vida recibida y a la vida añadida. La vida personal equivale a la vida del viviente, al crecer de la persona en su ser personal y, por tanto, consiste en un crecer en su coexistencia, en un ser más libre, en ser mejor cognoscente y en ser más amante. Esta vida también admite una dualidad: la vida *elevable*, que es la apertura de la criatura a su Creador, y la vida *elevada*: la aceptación del don que cada quién es, que le permite vivir una vida íntima con Dios<sup>351</sup>.

La distinción establecida entre vida recibida y vida añadida es posible “en cuanto que la vida es vida del viviente, es vida añadida a la vida que procede de los padres”<sup>352</sup>. A esta vida añadida, Polo le llama refuerzo vital, porque la vida recibida de los padres “tiene que ser reforzada por el hijo para que sea vida propia”<sup>353</sup>. Ese refuerzo es la *manifestación* de la persona. Por tanto, sólo el viviente es capaz de añadir algo a la vida recibida. La vida recibida de los padres crece y se dualiza con la vida añadida porque el modo en el que el viviente vive su vida está atravesada por la libertad. El hombre –el viviente– puede añadir a su vida porque es libre y crece en su vivir según la libertad. Ese valor añadido a la vida recibida es lo manifestativo<sup>354</sup>.

Para el hombre vivir es principalmente crecer<sup>355</sup> de modo irrestricto en el tiempo<sup>356</sup>, por eso si no crece, retrocede<sup>357</sup>. Crecer no significa exclusivamente crecer en lo corpóreo, sino que supone “que se hace más hombre, que es más capaz”<sup>358</sup>, porque “el crecimiento es precisamente ser más capaz”<sup>359</sup>. Vivir para el hombre significa perfec-

---

<sup>350</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 552.

<sup>351</sup> Cfr. *Ibid.*, 32.

<sup>352</sup> Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 14.

<sup>353</sup> *Ibid.*, 14.

<sup>354</sup> Cfr. *Ibid.*, 15.

<sup>355</sup> Cfr. Polo, L., *¿Quién es el hombre?*, 111.

<sup>356</sup> Cfr. *Ibid.*, 112.

<sup>357</sup> Cfr. García-Viudez, M., “Aportaciones de Leonardo Polo para una teoría antropológica del aprendizaje”, 630.

<sup>358</sup> Polo, L., *Ética*, 88.

<sup>359</sup> Polo, L., *Presente y futuro del hombre*, 200.

cionar la dotación natural, esencializarse o lo que es lo mismo humanizarse, ser más humano porque según Polo “el vivir humano está en el nivel esencial: es la manifestación del viviente humano”<sup>360</sup>. En este sentido, advierte que “si el hombre no trata de ser más humano, entonces lo es menos”<sup>361</sup> porque o se crece o se empeora.

En resumen, la diferencia entre la naturaleza y la esencia queda expresada con la distinción apuntada entre vida recibida y vida añadida. La perfección que se añade a la dotación natural inicial es la esencia. Esta distinción entre vida recibida y añadida implica la necesidad de distinguir a su vez el viviente –la persona- de la vida. Esta perfección de la naturaleza no es el sentido del hombre porque no se puede conformar con ser más humano, ya que se soslayaría el crecimiento de la persona que es superior al de la esencia. El modo en que la naturaleza se perfecciona manifiesta que es del orden del *tener* y no del ser. Esta diferenciación es oportuna tenerla en cuenta y es lo que se va a tratar en el siguiente apartado.

## 7. La naturaleza humana es del orden del *tener*.

La naturaleza pertenece al ámbito de lo disponible, es decir, del *tener* puesto que es lo que tiene la persona para disponer libremente de ello para esencializarlo. Por eso no debe confundirse el ser con el tener, que significa *ser dueño*<sup>362</sup>. ¿La persona tiene la esencia? No la tiene porque no dispone de ella. Tampoco la es porque la identificación del acto de ser y la esencia sólo le compete a la Identidad Originaria y en el caso de la persona si ha comenzado a ser, entonces ya no puede ser la identidad, ni tampoco la será. Por eso la autorrealización

---

<sup>360</sup> Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 13.

<sup>361</sup> Polo, L., *Hacia un mundo más humano*, Cuadernos de Empresa y Humanismo, nº 32, Pamplona, 1990, 25.

<sup>362</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 479.



## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

es un reduccionismo antropológico del sentido personal. En resumen, la persona no es la esencia ni la tiene, la relación entre ambas consiste en que la esencia depende del acto de ser personal, pero no es una subordinación causal<sup>363</sup>.

La persona *tiene* naturaleza. El uso del verbo *tener* implica que dispone de ella, por lo que no es reductible a ella, ni coexiste con ella<sup>364</sup>. Esta distinción entre *tener*<sup>365</sup> y *ser* es pertinente en la medida en que refleja que la libertad trascendental es la condición de posibilidad de que el hombre pueda disponer. De este modo, el acto de disposición implica la libertad, pero como la persona es quien dispone, la libertad no puede limitarse al ámbito de la elección, de la manifestación, de la esencia, sino que la persona pueda disponer de su naturaleza perfeccionada implica que la libertad deba ser trascendental como la persona, es decir, tiene que situarse en el nivel personal

Al respecto, Falgueras establece una doble distinción entre el *tener* y el *ser*:

1. En primer lugar, el ser es anterior al obrar porque si no se *es*, no se puede *tener*. De modo que el *tener* se subordina al *ser*<sup>366</sup>.
2. El *tener* implica una vinculación intrínseca que supone una dimensión dual porque *tener* conlleva *algo* que es tenido y un *alguien* que lo tiene, pero esto no sucede en el caso del *ser*<sup>367</sup>.

---

<sup>363</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 293.

<sup>364</sup> Cfr. Sellés, J. F., *La persona humana*, III, 27.

<sup>365</sup> Para profundizar en la cuestión del tener humano y los tres aspectos del mismo, se puede consultar: Polo, L., "Tener y dar", *Estudios sobre la Encíclica "Laborem Exercens"*, (ed.), BAC, Madrid, 1987.

<sup>366</sup> Cfr. Murillo, J. I., "La teoría de la cultura de Leonardo Polo", 861.

<sup>367</sup> Cfr. Falgueras, I., *Hombre y destino*, 162.

En el caso de la persona es preciso sostener que el *ser* es más que el *tener*<sup>368</sup>, porque “tener es una relación, por así decirlo, más débil de la que corresponde al Ser absolutamente perfecto, que es idéntico a sí mismo en términos de ser”<sup>369</sup>. En Dios no cabe la distinción entre *tener* y *ser*, porque en Dios no cabe crecimiento, puesto que la esencia divina y el ser divino constituyen la Identidad Originaria: Dios no tiene la esencia, simplemente la es. *Tener* implica la dualidad entre el quien que tiene y el algo tenido.

Centrándonos en lo que consiste la naturaleza humana Polo advierte que lo propio de ella “es el tener, aunque no se trata de un tener unívoco porque es evidente que no es lo mismo tener virtudes que tener inmanentemente, según la operación del conocer, o tener en la forma de adscripción de cosas a un cuerpo. No es lo mismo y, sin embargo, todas son formas de tener”<sup>370</sup>. Por tanto, hay tres modos diferentes de *tener*, que son tres modalidades dispositivas que “se pueden caracterizar como *disponer*”<sup>371</sup>: el corpóreo, el *tener* de la operación cognoscitiva y el *tener* según hábitos.

Sellés sostiene que la diferencia que existe entre la dependencia de la naturaleza humana respecto de la persona y la dependencia de la esencia humana respecto de la persona consiste en que la primera es necesaria y determinada y la segunda es libre<sup>372</sup>. ¿Por qué la dependencia de la naturaleza respecto de la persona es necesaria? La respuesta a esta cuestión hay que centrarla en que cada persona debe aceptar la dotación natural que ha recibido. Dotación que no puede cambiar pero sí mejorar.

---

<sup>368</sup> Cfr. Polo, L., “La coexistencia del hombre”, 47.

<sup>369</sup> Polo, L., *Sobre la existencia*, 105.

<sup>370</sup> Polo, L., *Ética*, 94.

<sup>371</sup> Murillo, J. I., “La teoría de la cultura de Leonardo Polo”, 861.

<sup>372</sup> Cfr. Sellés, J. F., “Los hábitos intelectuales según Polo”, 1035-1036.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

El intento de modificar la naturaleza<sup>373</sup> es no querer aceptarse, lo cual implica ir en contra de la propia naturaleza; lo cual es sumamente grave porque no aceptar ser quien se es significa rechazar, principalmente, que “*cada quién* es un don debido al amor de predilección”<sup>374</sup> y pretender ser otro distinto del que se es equivale a la desesperación.

La distinción apuntada entre la persona y la naturaleza posibilita que persona disponga, justificando así el carácter trascendental de la libertad. La persona humana *tiene* una naturaleza humana y el *tenerla* implica que está obligada a perfeccionarla. Este *tener* es una de las características de la persona. Se han señalado tres modos diferentes de *tener* propios de la naturaleza humana. La perfección en que consiste el hábito es el *tener* más perfecto de la persona y dado que es el modo como la naturaleza se perfecciona requiere que nos detengamos en él.

### 7.1. El hábito como la perfección de la naturaleza.

En primer lugar hay que aclarar que el punto de partida en la esencialización depende del tipo humano que cada uno sea, es decir, depende de la dotación natural que le ha sido otorgada<sup>375</sup>. De este modo, “el hombre se esencializa de acuerdo con su tipo, puesto que la esencia del hombre es la perfección de su naturaleza, que es una perfección que se da a sí misma, pero como la naturaleza está tipificada

---

<sup>373</sup> En esta línea quienes no aceptan el sexo recibido, parte de la dotación natural recibida, y buscan a toda costa un cambio de sexo, en el fondo, no quieren aceptarse tal y como son y, por tanto, no aceptan el quien que son.

<sup>374</sup> Polo, L., *La voluntad y sus actos* (II), 65.

<sup>375</sup> Se está afirmando como real la creación divina porque es Dios quien otorga a cada persona su dotación natural. Si no atendemos a la intervención divina como Aquel que nos da el don que somos, que tenemos que aceptar, en función de qué podríamos decir que cada persona recibe una dotación natural diferente.

evidentemente la esencialización también lo está”<sup>376</sup>. Por tanto, cada persona aspira a una perfección de su naturaleza a través de los hábitos<sup>377</sup>, que parte de un punto inicial según lo recibido. Por eso la vida añadida está en función de la recibida, aunque la perfección que cabe es infinita porque nadie va a llegar a la esencialización plena.

La naturaleza se perfecciona a través de diferentes modalidades dispositivas, a las que se llama hábitos<sup>378</sup>. De este modo la naturaleza se va transformando “en *esencia* merced a los hábitos”<sup>379</sup>: es la humanización progresiva del hombre<sup>380</sup>. Por hábito Polo entiende “la perfección adquirida por las potencias superiores del alma a través del ejercicio de sus actos. Por tanto, existen hábitos de la inteligencia y hábitos de la voluntad”<sup>381</sup>. Adquirir un hábito es una realimentación por la que es mejorado, incrementado y perfeccionado el principio de una acción u operación mediante la acción<sup>382</sup>. La facultad se perfecciona a través de la acción, no de una sola, sino con la repetición de varias. El hábito implica que el crecimiento de la facultad es irrestricto<sup>383</sup>, pero “sólo cabe dicho perfeccionamiento ilimitado en las potencias espirituales del hombre, en la inteligencia y en la voluntad, porque en las corporales están dotadas de un límite respecto de ese crecimiento, a saber, el soporte orgánico. No se dan en ese sentido hábitos del cuerpo”<sup>384</sup>.

La cuestión de la que se quiere dar cuenta es cómo el acto realizado por la persona perfecciona la potencia, es decir, de qué modo una

---

<sup>376</sup> Polo, L., *La esencia humana*, 87.

<sup>377</sup> Para profundizar en la cuestión del hábito en Leonardo Polo puede consultarse: Collado, S., *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo*, (ed.), Eunsa, Pamplona, 2000.

<sup>378</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 16.

<sup>379</sup> Sellés, J. F., “Los hábitos intelectuales” 1034..

<sup>380</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 308.

<sup>381</sup> Polo, L., *La voluntad y sus actos* (II), 27.

<sup>382</sup> Cfr. Polo, L., *La esencia del hombre*, pro manuscrito, Conferencia dictada el 25.XI.1994 en la Universidad de Málaga, 10.

<sup>383</sup> Cfr. Sellés, J. F., *La persona humana*, II, 229.

<sup>384</sup> *Ibid.*, 229.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

intelección o una acción voluntaria modifican las potencias superiores<sup>385</sup>. La potencia cuando ejerce un acto, éste incide en la potencia de modo que tras realizar ese acto no continúa siendo la misma, ha sido modificada. ¿En qué consiste esa modificación? En que la potencia o se perfecciona, porque la modificación es acorde con su crecer natural, o empeora porque el acto es malo, es decir, es contrario al crecer natural de la potencia y es un acto vicioso porque causa la merma de la integridad natural<sup>386</sup>. El crecer natural de la potencia superior consiste en que cuando el acto que ejerce la potencia está encaminado al adecuado objeto que le compete, entonces es virtuoso, en caso contrario es vicioso.

El objeto de la intelección es la verdad y el de la voluntad es el bien, de modo que si la intelección conoce la verdad es virtuoso y si el acto volitivo elige el bien es virtuoso. Por supuesto, la verdad como objeto de la inteligencia y el bien como objeto de la voluntad no dependen de la consideración arbitraria de un juicio subjetivo de la persona, como si fuera ésta quien decidiera sobre el carácter último de los actos que ejercen sus potencias superiores. Con esto se quiere incidir que la verdad y el bien no son algo subjetivo, sino objetivo. Puede afirmarse entonces que los actos realizados por las personas pueden hacerlas virtuosas con independencia de la consideración subjetiva que la persona tenga de esa *verdad* y de ese *bien*.

En cuanto al modo en que el acto de la potencia incide en ella, modificándola, es posible mediante el hábito. De este modo, el acto perfecciona. Esto es posible porque el modo de *tener* el acto permanentemente como una cualidad que perfeccione a la potencia es mediante el hábito, que es una actualización en presente del acto. Por tanto, el hábito es otro tipo de acto.

En resumen, la naturaleza es perfeccionada mediante los hábitos intelectuales y las virtudes. Este modo de perfeccionarse afecta a la

---

<sup>385</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (II), 27.

<sup>386</sup> Cfr. *Ibíd.*, 27.

## LA ESENCIA, EL DISPONER INDISPONIBLE

potencia, tanto a la inteligencia como a la voluntad, que son capaces de crecimiento y de perfeccionamiento.

Una vez estudiada la dependencia de la esencia respecto del acto de ser, en el próximo capítulo nos detendremos a explicar que esa relación de subordinación exige una conexión entre ambas realidades. En este sentido se incidirá especialmente en que el hábito de la sindéresis hace factible que la esencia dependa del acto de ser que, como se verá, tiene unas características particulares.



## CAPÍTULO V

### LA CONEXIÓN ENTRE LA PERSONA Y LA NATURALEZA

Lo característico de la persona es que está llamada a crecer como tal<sup>1</sup>. El crecimiento personal no puede consistir exclusivamente en el perfeccionamiento de la naturaleza porque la persona es más que su naturaleza. Por encima de este perfeccionarse está el crecimiento personal que estriba en un destinarse como persona, es decir, en ser aquel quien estamos llamados a ser<sup>2</sup>. El crecimiento personal que se inicia con el perfeccionamiento de lo natural recibido consiste en la mejora de las dos potencias espirituales: la inteligencia y la voluntad principalmente, así como de lo natural recibido. El perfeccionamiento de lo natural se le ha llamado la esencialización<sup>3</sup> pero ésta para que sea correcta “ha de *inspirarse* en la persona humana”<sup>4</sup>. Por tanto, la persona humana es la encargada de la perfección de la naturaleza recibida. Para llevar a cabo esta tarea la persona debe contar con un enlace entre ella misma y la naturaleza, esta tarea, según Polo, recae en el hábito innato de la sindéresis<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Cfr. Polo, L., *Lo radical y la libertad*, 51.

<sup>2</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 632.

<sup>3</sup> Cfr. Polo, L., *La esencia humana*, 70.

<sup>4</sup> Izaguirre, J. M., y Moros, E. R., *La acción educativa según la antropología trascendental de Leonardo Polo*, 129.

<sup>5</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 16.



## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

Es preciso justificar la necesidad de recurrir al hábito de la *sindéresis*, como puente entre la persona y la naturaleza. De la justificación de esta necesidad se desprenderá cómo debe ser y, además, ayudará a una descripción adecuada del mismo. En primer lugar, la persona es acto, mientras que la naturaleza es potencia que puede llegar a ser más en acto. El perfeccionamiento de la naturaleza estriba en el crecimiento de las potencias espirituales y a través de ellas de toda la naturaleza recibida.

Las potencias espirituales precisan de una activación porque no son potencias activas. Esta activación le corresponde al hábito de la *sindéresis* que con su labor de activación personaliza, de modo que a una mayor activación le corresponde una mayor personalización. Esta relación entre activación y personalización es real porque quien se encarga de la activación es la persona; por eso en la medida en que actúa más sobre las potencias, está aportando más, es decir, está personalizando más. Por tanto, será preciso sostener que la mayor activación a cargo de la *sindéresis* implica una mayor capacidad de personalización porque en tal situación la persona puede crecer más. En este punto de la personalización es preciso apuntar, tal y como afirma García, que el hombre se personaliza a través de los tres hábitos innatos<sup>6</sup>. De los tres sólo nos detendremos en la *sindéresis* por ser el objeto de nuestro estudio.

Para dar cuenta de la necesidad de la *sindéresis* como el hábito que activa se han tomado como verdaderos algunos presupuestos como la caracterización de potencias pasivas tanto de la inteligencia como de la voluntad, así como la necesidad de que dicha activación corra a cargo de un hábito innato. El estudio de la *sindéresis* se justifica porque es un modelo a seguir en la actividad educativa ya que la tarea del buen educador es similar a la que realiza la *sindéresis*, puesto que “este hábito cumple la función de actualizar las potencias de la inteli-

---

<sup>6</sup> Cfr. García, J. A., *Después de Husserl. Estudios sobre la filosofía del siglo XX*, 91-94.

gencia y la voluntad”<sup>7</sup>; por eso “el educador acierta si ayuda a que las energías del alumno se pongan en marcha”<sup>8</sup>. Este propósito acerca del papel de la *sindéresis* en la educación de los hábitos excede el objetivo de esta investigación.

En el siguiente epígrafe se comenzará la caracterización de este hábito innato de la *sindéresis*.

### 1. Caracterización del hábito de la *sindéresis*.

El hallazgo de la *sindéresis* se debe a s. Jerónimo, en el siglo IV que la denominó la chispa de la conciencia<sup>9</sup>. Para definirla se acude a describir su cometido, por eso lo que mejor la define es la “*apertura de la persona a lo inferior a ella*”<sup>10</sup>, es decir, hacia la esencia y la naturaleza humana<sup>11</sup>. Esta apertura consiste en la activación de la inteligencia y de la voluntad y, por medio de ellas, de las facultades sensibles<sup>12</sup>. Otro modo de caracterizar a la *sindéresis* es entenderla como la puerta que permite que el acto de ser personal se abra a la esencia y a la naturaleza humana<sup>13</sup>. En definitiva, es “la apertura con que cuenta el intelecto agente para iluminar, dirigir, controlar la naturaleza huma-

---

<sup>7</sup> Izaguirre, J. M., y Moros, E. R., *La acción educativa según la antropología trascendental de Leonardo Polo*, 57.

<sup>8</sup> Polo, L., *La persona humana*, 134.

<sup>9</sup> “Scintilla conscientiae in Cain quoque pectore, postquam eiectus est de Paradiso, non extinguitur, et qua victi voluptatibus, vel furore, ipsaque interdum rationis decepti similitudine, nos peccare sentimus”, *Glosa ordin. Ezechiel*, I, c. 1 (PL 25, 22 A-B).

<sup>10</sup> Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 573.

<sup>11</sup> Cfr. Sellés, J. F., *El conocer personal*, 126.

<sup>12</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Estudio introductorio al yo*, 35.

<sup>13</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 574.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

na”<sup>14</sup>. A esta realidad los modernos la llamaron *sujeto* y los clásicos *alma*<sup>15</sup>. Según Polo el alma está en el orden de la esencia<sup>16</sup>.

En cuanto a la caracterización general la sindéresis, como todos los hábitos, es susceptible de crecer y decrecer<sup>17</sup>, no por repetición de actos, como los adquiridos, sino por la mayor o menor redundancia del acto de ser personal sobre ellos<sup>18</sup>. Según Polo la persona es superior a cualquier hábito<sup>19</sup>, en este caso la sindéresis es parte de la esencia<sup>20</sup> y por ello depende de la persona porque lo esencial depende de lo personal<sup>21</sup>. Respecto al modo de conocerla, se sabe de su existencia porque se conoce en la medida en que la persona ejerce<sup>22</sup> este hábito<sup>23</sup>.

Hay tres hábitos innatos; la sindéresis es el inferior<sup>24</sup>. Los otros dos son: el de la sabiduría y el de los primeros principios<sup>25</sup>. Los tres se caracterizan por ser “los instrumentos cognoscitivos más altos de que dispone la persona humana para abrirse a las realidades más importantes”<sup>26</sup>. Se considera que son los hábitos cognoscitivos superiores que la persona posee<sup>27</sup>. La sindéresis no conoce actos de ser extrament-

---

<sup>14</sup> Sellés, J. F., *El conocer personal*, 107.

<sup>15</sup> Cfr. Corazón, R., “Sobre la esencia”, *Studia Poliana*, 2004, nº 6, Pamplona, 213.

<sup>16</sup> Cfr. Polo, L., *La libertad trascendental*, 74.

<sup>17</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 573.

<sup>18</sup> Cfr. Sellés, J. F., “Los niveles cognoscitivos superiores de la persona humana: la vinculación de los hábitos innatos”, *Studia Poliana*, 2008, nº 10, Pamplona, 55.

<sup>19</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 83.

<sup>20</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (II), 51.

<sup>21</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 294.

<sup>22</sup> *Ejercer* es lo que le corresponde a las potencias espirituales respecto de sus actos. La sindéresis propiamente no ejerce, *activa*, porque su actividad consiste en pasar lo pasivo a acto.

<sup>23</sup> Cfr. Sellés, J. F., Estudio introductorio al yo, 32.

<sup>24</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 210.

<sup>25</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 179.

<sup>26</sup> Sellés, J. F., “Las dualidades de la educación”, *Educación y educadores*, nº 10, Universidad de la Sabana, 2007, 138.

<sup>27</sup> Cfr. García, J. A., “La metalógica de la libertad y el abandono de límite mental”, *Studia Poliana*, 2008, nº 10, Pamplona, 7.

les, ni tampoco el acto de ser personal<sup>28</sup>, por eso es inferior a los otros hábitos innatos debido a que el tema que conoce es inferior al que conocen los otros dos hábitos<sup>29</sup>. El hábito de los primeros principios conoce los actos de ser extramentales<sup>30</sup> y el hábito de la sabiduría conoce la intimidad<sup>31</sup>: el acto de ser personal. Ambos son hábitos personales<sup>32</sup> porque pertenecen al *acto de ser personal*<sup>33</sup>, precisamente porque el ser sólo se puede conocer con el ser<sup>34</sup>. La sindéresis no conoce actos de ser, por lo que debe concluirse que puesto que conoce lo que es inferior al acto de ser, no pertenece al *esse hominis*, sino a la *essentia*<sup>35</sup>.

En este punto es pertinente indicar que la esencia está constituida por las dos potencias espirituales –la inteligencia y la voluntad–, no en su estado nativo, sino desarrolladas con sus hábitos y virtudes, o sea, con sus perfecciones intrínsecas, y también por la sindéresis<sup>36</sup>. El ápice de la esencia es la sindéresis “un hábito dual, cuyo primer miembro es *ver-yo* y el segundo *querer-yo*”<sup>37</sup>. Cada uno de estos miembros activa a una de las potencias espirituales, el *ver-yo* a la inteligencia<sup>38</sup> y el *querer-yo* a la voluntad<sup>39</sup>.

Referirse a la sindéresis como el ápice de la esencia es una descripción que conlleva sostener su superioridad respecto a las dos potencias espirituales humanas, tanto en su estado nativo, como después de ser perfeccionadas por los hábitos intelectuales y las virtudes. Esta

---

<sup>28</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Hábitos y virtudes*, III, Cuadernos de Anuario Filosófico, n° 67, Pamplona, 1998, 89.

<sup>29</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 183.

<sup>30</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (I), 46, nota 12.

<sup>31</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 211.

<sup>32</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 341.

<sup>33</sup> Cfr. *Ibíd.*, 574.

<sup>34</sup> Cfr. Polo, L., *Teoría del Conocimiento*, v. II, (ed.), Eunsa, Pamplona, 1985, 423.

<sup>35</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 15.

<sup>36</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 359.

<sup>37</sup> *Ibíd.*, 93.

<sup>38</sup> Cfr. *Ibíd.*, 118.

<sup>39</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (II), 8.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

afirmación sólo es posible si la sindéresis es un acto, pero sin olvidar que sólo puede serlo si es hábito innato y, por consiguiente, superior a los adquiridos, perfecciones de la inteligencia y de la voluntad. Es conveniente que sea acto porque entre sus funciones está la de activar la inteligencia y la voluntad, que son potencias pasivas. Precisamente la sindéresis es considerada el ápice de la esencia porque es lo activo de la esencia, mientras que las potencias<sup>40</sup> espirituales son lo pasivo<sup>41</sup>. Que la sindéresis es el ápice de la esencia es considerarlo como el yo<sup>42</sup> porque, según Polo, es la dependencia de la persona más estrecha que cabe<sup>43</sup> ya que es el “peculiar sentido descendente del *además*, es decir, su repercutir en la esencia”<sup>44</sup>. Esa dependencia de la sindéresis respecto de la persona se realiza a través del hábito de los primeros principios<sup>45</sup>.

Según lo apuntado se puede concluir que sólo lo que es acto puede activar a lo que es pasivo, por tanto, la sindéresis conviene que sea un acto porque sólo de ese modo puede activar las potencias pasivas. Además de activar a las potencias también ha de activar los hábitos adquiridos, por eso esta activación no puede ser realizada por cualquier instancia humana, ni por cualquier acto, porque sólo lo activo nativo activa a lo activo adquirido<sup>46</sup>. Por tanto, la sindéresis es el acto mediante el cual la persona activa las potencias pasivas, por eso es el hábito “que comunica la actividad primordial del ser personal en las potencias”<sup>47</sup>.

---

<sup>40</sup> Polo establece una distinción entre facultad y potencia. La primera es orgánica y se caracteriza por ser un principio próximo de operaciones, precisamente porque es activa. Ni la inteligencia ni la voluntad son principios próximos de operaciones porque son pasivas, por tanto ambas son potencias y no facultades. Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (I), 50.

<sup>41</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 288.

<sup>42</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 179.

<sup>43</sup> Cfr. *Ibíd.*, 178.

<sup>44</sup> Cfr. *Ibíd.*, 179.

<sup>45</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 294.

<sup>46</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 573.

<sup>47</sup> Molina, F., *La sindéresis*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 62, Pamplona, 1999, 79.

Con lo expuesto hasta ahora se da razón de la superioridad de la sindéresis respecto a la inteligencia y la voluntad, pero queda la justificación de por qué se considera a la sindéresis como el ápice de la esencia humana. El motivo principal es la consideración de este hábito como el *punte* que une la persona con su naturaleza, haciendo así real la dependencia de la esencia respecto del ser personal<sup>48</sup>. Es el instrumento que posibilita que la persona perfeccione su naturaleza y que conozca que ese perfeccionamiento se da o se pierde. Son varios, por tanto, los motivos que cabría aducir para defender la necesidad de este hábito, aunque el principal es la conexión entre la persona y su naturaleza humana<sup>49</sup>. Según Polo, la inteligencia depende del conocer personal y la voluntad del amar personal a través de la sindéresis<sup>50</sup>.

Para la activación de las potencias espirituales se requiere *conocer* las facultades, que son los primeros principios del obrar<sup>51</sup>, y sus operaciones, pero este conocer excede el conocimiento racional porque ninguna operación de la razón puede conocer a la facultad misma ya que la conocería como una idea, pero la idea no es un acto real. Por eso este conocimiento que *conoce* tanto las potencias como sus operaciones, nada tiene que ver con el conocimiento abstractivo porque el tema que conoce no son objetos, puesto que ni las potencias ni sus operaciones lo son. Por tanto, es preciso que sea, en primer lugar, un conocimiento superior y, en segundo lugar, no dependiente del querer voluntario, sino del acto de ser personal<sup>52</sup>.

El conocimiento acorde con esta doble característica debe ser un conocimiento habitual superior al operativo<sup>53</sup>; sostener esto implica que la sindéresis sea un hábito innato y no simplemente adquirido. Por tanto, la sindéresis es natural al hombre en el sentido de que cuenta

---

<sup>48</sup> Cfr. García, J. A., “La libertad personal y sus encuentros”, 18.

<sup>49</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (I), 36.

<sup>50</sup> Cfr. *Ibíd.*, 49.

<sup>51</sup> Cfr. García, J. A., “La libertad personal y sus encuentros”, 19.

<sup>52</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 294.

<sup>53</sup> Cfr. Polo, L., *Nominalismo, idealismo y realismo*, (ed.), Eunsa, Pamplona, 1997, 177.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

con este hábito de entrada<sup>54</sup>. Asimismo, las funciones que se atribuyen a la sindéresis no pueden ser ejercidas por un hábito adquirido, puesto que si fuera así, entre otras razones, no se podría justificar por qué es superior a las potencias espirituales.

Los seres humanos *sabemos* que tenemos inteligencia y voluntad en virtud de la sindéresis porque estas potencias se conocen mediante el ejercicio de sus actos<sup>55</sup>. También por medio de este hábito innato *tenemos noticia* de que contamos con hábitos intelectuales y virtudes morales. Esto contribuye a caracterizar la sindéresis como el *yo*<sup>56</sup>, siendo el ápice de la esencia porque es el hábito innato que activa las potencias espirituales que son pasivas. La distinción entre el yo y la persona ya fue abordada en la primera parte del trabajo.

En la tarea de caracterización del hábito de la sindéresis conviene señalar las notas que lo definen.

### 2. Notas del hábito de la sindéresis.

En la investigación llevada a cabo para el estudio de este hábito se ha descubierto la falta de su tematización en el pensamiento occidental<sup>57</sup>. Polo sostiene que la etimología de la palabra *sindéresis* proviene del latín *sintereo* que significa vigilar con atención<sup>58</sup>. Para él la sindéresis es *atención vigilante* porque va hacia abajo, vigila y organiza<sup>59</sup>. Que *va hacia abajo* expresa que la persona se abre a lo inferior a ella, es decir, a la esencia y a la naturaleza y lo realiza a través de este

---

<sup>54</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Conocer y amar*, (ed.) Eunsa, 2ª ed, Pamplona, 2000, 396.

<sup>55</sup> Cfr. Sellés, J. F., *El conocer personal*, 111.

<sup>56</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 45.

<sup>57</sup> Cr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 197.

<sup>58</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 161.

<sup>59</sup> Cfr. *Ibíd.*, 294.

hábito. Atribuir a la sindéresis la función de vigilar y organizar implica que la persona está vigilante del crecimiento de su esencia, así como de su manera de organizarlo. Por tanto, la sindéresis tiene por encargo *vigilar* el cuerpo y sus potencias porque la persona humana *pastorea* su esencia<sup>60</sup>.

Las notas que caracterizan a la sindéresis son:

A) Es un hábito humano innato.

Etimológicamente *hábito* viene del verbo latino *habere* que significa posesión. Atendiendo a la distinción entre hábito innato y adquirido se debe señalar que el modo de poseer y lo que se posee es diferente, pero no procede detenerse ahora en esta cuestión. La sindéresis por ser un hábito innato es previa al ejercicio de las potencias y, por tanto, lo posee cualquier ser humano por el hecho de serlo. Por tanto, si es previo a las potencias no pertenece a ninguna de ellas<sup>61</sup>. Por su carácter activo se afirma que procede “de la persona al modo de actos libremente activos”<sup>62</sup>, es decir, que procede del acto de ser personal<sup>63</sup>.

Describir a la sindéresis como hábito innato implica una primera diferenciación con los adquiridos. Estos se adquieren con el ejercicio de la actividad de las potencias de la inteligencia y la voluntad; en un solo acto, si se refiere a los hábitos intelectuales teóricos<sup>64</sup> y en varios en el caso de las virtudes morales de la voluntad<sup>65</sup>. Los hábitos adquiridos sí que pertenecen a las facultades, pero los innatos no porque están por encima de ellas<sup>66</sup>. Las potencias espirituales, debido a su

---

<sup>60</sup> Cfr. *Ibíd.*, 294.

<sup>61</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 574.

<sup>62</sup> Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 210.

<sup>63</sup> Cfr. *Ibíd.*, 210.

<sup>64</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Hábitos y virtudes*, II, 27. Los hábitos intelectuales que dependen de la razón práctica no se logran de una vez y para siempre porque en ellos se puede mejorar.

<sup>65</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 176.

<sup>66</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 314.



## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

carácter pasivo, se perfeccionan mediante actos no permanentes porque lo propio de los hábitos adquiridos es que pueden perderse<sup>67</sup>. Por el contrario, los hábitos innatos no se pierden. Además, el hábito innato se distingue del adquirido en que el tema que conoce “no tiene como precedente el conocimiento sensible, pues se corresponde con la intelección del acto de ser extramental, y del ser no cabe obtener una imagen”<sup>68</sup> y, por tanto, no depende del *ver-yo* sino directamente del intelecto personal.

Tanto los hábitos adquiridos como los innatos son susceptibles de crecimiento. En este punto puede resultar equívoco cómo un hábito que no es adquirido, cuya función es activar a las potencias pasivas, puede ser capaz de crecimiento. Esto es posible porque la sindéresis no es acto puro, dado que es una dualidad acto-potencial<sup>69</sup> y la dualidad introduce la potencialidad<sup>70</sup>. Su crecimiento consiste en “disponer de más luz para desvelar progresivamente la esencia y la naturaleza humanas”<sup>71</sup>. Precisamente atender al carácter dual de la persona permite sostener un crecimiento de la sindéresis, es decir, que se perfecciona y madura<sup>72</sup>. En su dualidad con el hábito de los primeros principios<sup>73</sup>, la sindéresis, miembro inferior de esa dualidad, crece al dualizarse con algo superior a ella. Ese crecer implica que es posible un mayor conocimiento de las potencias que activa.

Podrían esgrimirse varias razones para ver la conveniencia de que la sindéresis sea un hábito innato. En primer lugar, que es a la persona a quien se atribuyen los actos volitivos, lo cual implica que en la constitución de esos actos sea preciso que intervenga un hábito innato porque no son accidentes de una sustancia<sup>74</sup>. No sólo eso sino

---

<sup>67</sup> Cfr. *Ibíd.*, 312.

<sup>68</sup> Piá, S., *El hombre como ser dual*, 234.

<sup>69</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 294.

<sup>70</sup> Cfr. *Ibíd.*, 231.

<sup>71</sup> Sellés, J. F., *El conocer personal*, 135.

<sup>72</sup> Cfr. Sellés, J. F., “Las dualidades de la educación”, 141.

<sup>73</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 294.

<sup>74</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (I), 45.

que para que lo voluntario dependa del amar<sup>75</sup> personal y pueda así perfeccionar a la persona, es necesario que ésta constituya lo voluntario<sup>76</sup>.

En segundo lugar, la capacidad de crecimiento de la razón es irrestricta<sup>77</sup> porque uno nunca es plenamente humano<sup>78</sup>. Este crecer no puede ser meramente natural, puesto que crecer de modo irrestricto no es propio de las facultades sino de la persona<sup>79</sup>, por lo que parece que deba depender del ser personal. Esta dependencia del acto de ser personal implica que la sindéresis, que activa la inteligencia, no pueda ser un hábito adquirido porque esto supondría que podría no adquirirse<sup>80</sup> y que la puerta entre la intimidad y la naturaleza estaría sometida al arbitrio de que ese hábito fuera adquirido. Esto acarrearía consecuencias no admisibles como una intermitencia o discontinuidad en la activación de la inteligencia.

En tercer lugar, las potencias espirituales precisan de una activación porque son pasivas, pero esta activación ha de proceder de un hábito innato porque sólo lo activo en acto puede activar a lo pasivo<sup>81</sup>.

B) La segunda nota hace referencia al carácter cognoscitivo de la sindéresis:

Lo primero será explicar por qué este hábito es cognoscitivo. En este sentido, la sindéresis activa la inteligencia, que es cognoscitiva y lo que no es cognoscitivo no puede activar a lo que sí lo es, porque sólo lo superior activa a lo inferior<sup>82</sup>. Además, a la sindéresis no sólo

---

<sup>75</sup> Cfr. Nota a pie de página, 12, *Ibíd.*, 46.

<sup>76</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos*, (II), 8.

<sup>77</sup> El crecimiento irrestricto sólo es posible en la inteligencia y la voluntad porque son potencias que carecen de soporte orgánico y son susceptibles de un crecimiento que no tiene límites.

<sup>78</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Hábitos y virtudes*, II, 13.

<sup>79</sup> Cfr. Piá, S., *El hombre como ser dual*, 144, nota a pie de página, 367.

<sup>80</sup> Cfr. Sellés, J. F., *El conocer personal*, 118.

<sup>81</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 118.

<sup>82</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 571.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

le corresponde activar, sino también conocer las potencias que activa y sus operaciones. Esto es coherente porque sólo puede activar si previamente conoce lo que debe activar. Asimismo, los actos se conocen mediante un hábito porque la inteligencia no es autoreflexiva y no se puede iluminar a sí misma, precisa de una iluminación mayor que es la que le corresponde al hábito. Que el acto deba ser iluminado para ser conocido implica que el hábito es una luz iluminante y, por tanto, que es cognoscitivo<sup>83</sup>. Por último, las sindéresis ha de ser cognoscitiva porque se encarga de “comunicar los bienes conocidos por la razón práctica a la voluntad”<sup>84</sup>. Por tanto, la sindéresis es cognoscitiva porque la intimidad personal de la que deriva es conocer<sup>85</sup>.

La sindéresis depende del conocer personal porque es una luz iluminante y por serlo es cognoscitiva<sup>86</sup> y todos los conocimientos dependen del trascendental personal. Aunque sólo el *ver-yo*, que activa a la inteligencia, depende del intelecto agente; el superior, el *querer-yo* depende del amar personal<sup>87</sup>. Del mismo modo las facultades apetitivas sensibles también se unen a la persona, en cuanto que dependen del amar trascendental<sup>88</sup>. No hay que confundir la luz iluminante de la sindéresis con la del intelecto agente porque este hábito al igual que los otros dos hábitos innatos constituye una *habilidad* “del intelecto agente para determinados menesteres, es decir, una determinada apertura de la persona humana a diversas realidades”<sup>89</sup>.

Por tanto, pueden distinguirse varios niveles cognoscitivos humanos: el conocer personal, la inteligencia como potencia, el hábito de la sabiduría, el hábito de los primeros principios, pero ninguno tiene como tema la inteligencia y los hábitos intelectuales porque este

---

<sup>83</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Hábitos y virtudes*, II, 43.

<sup>84</sup> Polo, L., *La voluntad y sus actos*, (II), 10.

<sup>85</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 510.

<sup>86</sup> Cfr. Sellés, J. F., *El conocer personal*, 111.

<sup>87</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 118.

<sup>88</sup> Cfr. Sellés, J. F., *El conocer personal*, 114.

<sup>89</sup> *Ibíd.*, 105.

conocimiento corresponde a la *sindéresis*<sup>90</sup>. Por tanto, ésta es un nivel superior de conocimiento del que dispone el hombre<sup>91</sup>, que no puede ser el tema del conocer personal, puesto que lo que no es personal no puede ser el tema de lo personal<sup>92</sup>. Con la *sindéresis* se conoce el hábito adquirido y todo “posible *proceso* de crecimiento habitual de la razón”<sup>93</sup>.

En este punto es necesario un acto intermedio entre el intelecto agente y los objetos intelectuales, ese acto es la *sindéresis*<sup>94</sup>. Por eso es inferior al intelecto agente porque pertenece a la esencia, mientras que éste se corresponde con el trascendental personal conocer, aunque como es un hábito innato es afín a él<sup>95</sup>. Por eso el intelecto agente se sirve de él “para activar, iluminar a la inteligencia, sus actos y sus hábitos, y también a la voluntad y a los suyos”<sup>96</sup>.

Tanto la inteligencia como la voluntad son realidades y, por consiguiente, deben ser susceptibles de ser conocidas. Para conocer que se está ejerciendo actos intelectuales o volitivos es preciso, previamente, conocer la potencia tanto de la inteligencia como de la voluntad<sup>97</sup>, porque sólo así sería posible *reconocer* los actos de estas potencias. El desconocimiento de lo que son estas potencias impide que la persona sea capaz de distinguir cuáles son sus operaciones.

Por tanto, la voluntad se conoce con la *sindéresis*<sup>98</sup> porque no se conoce en abstracto<sup>99</sup>. Lo mismo cabe concluir de la inteligencia<sup>100</sup>. Conocer la voluntad significa ser consciente de qué es la voluntad y

---

<sup>90</sup> Cfr. *Ibíd.*, 103.

<sup>91</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 196.

<sup>92</sup> Cfr. *Ibíd.*, 573.

<sup>93</sup> Sellés, J. F., *El conocer personal*, 89.

<sup>94</sup> Cfr. Padial, J. J., *La antropología del tener según Leonardo Polo*, 81.

<sup>95</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (I), 46.

<sup>96</sup> Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 573.

<sup>97</sup> Cfr. Sellés, J. F., *El conocer personal*, 111.

<sup>98</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Hábitos y virtudes* III, 49.

<sup>99</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 213.

<sup>100</sup> Cfr. Sellés, J. F., *El conocer personal*, 106.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

darse cuenta de que se distingue de sus actos porque está en el plano de la naturaleza, mientras que sus actos comprometen a la persona<sup>101</sup>. Conocer la voluntad equivale a saber su verdad<sup>102</sup> que consiste en su relación trascendental con el bien<sup>103</sup>, lo que constituye el acuerdo de la voluntad consigo misma<sup>104</sup>. Ese acuerdo es el simple querer porque el acto voluntario, inicialmente, es una relación trascendental con su fin<sup>105</sup>. Conocer la inteligencia es percatarse de qué es la potencia intelectual observando que, a diferencia de los actos voluntarios, en los intelectuales el yo no se compromete porque “en la expresión ‘yo pienso algo’, yo no forma parte del *pienso*”<sup>106</sup>.

Sostener que la sindéresis es cognoscitiva, es decir, iluminante, equivale a afirmar que los dos miembros que conforman la dualidad, tanto el *ver-yo* como el *querer-yo* son “iluminantes y, por tanto, cognoscitivos, es decir, permiten conocer a la razón y a la voluntad respectivamente”<sup>107</sup>. Por tanto, hay cuatro notas que caracterizan a este hábito como instancia humana cognoscitiva<sup>108</sup>:

1. Es un nivel de conocimiento superior al conocer de la inteligencia: no es un conocimiento objetivo.
2. Es un conocimiento que cabe después de abandonar el límite mental.
3. Es inherente al intelecto agente, no a la potencia intelectual.
4. Es susceptible de crecimiento.

---

<sup>101</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (I), 45.

<sup>102</sup> Cfr. Sellés, J. F., *La persona humana*, II, 274.

<sup>103</sup> Cfr. Molina, F., *La sindéresis*, 62.

<sup>104</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (I), 66.

<sup>105</sup> Cfr. *Ibíd.*, 66.

<sup>106</sup> Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 199.

<sup>107</sup> Sellés, J. F., *El conocer personal*, 111.

<sup>108</sup> Cfr. Sellés, J. F., “La extensión de la axiomática según Leonardo Polo”, 94-95.

La sindéresis es una luz que ilumina la voluntad y la inteligencia y las activa. Es un hábito innato cognoscitivo porque con él se conocen las potencias superiores y las facultades sensibles, así como los actos y operaciones de estas potencias y facultades. Como todo hábito puede crecer. Por último, es un conocimiento superior al abstractivo por el tema que conoce, puesto que las potencias no son objetivables.

C) La tercera nota resalta que es dual.

La sindéresis es dual, en primer lugar, porque la persona es dual en su constitutiva apertura<sup>109</sup>. Esta apertura tiene dos dimensiones de diferente nivel. Un nivel superior que se abre a realidades personales y otra inferior que se abre a realidades inferiores a las personales. La apertura hacia lo inferior es dual con dos miembros, el inferior, que es la apertura a la naturaleza mediante la sindéresis, y, uno superior, por el que se abre a los actos de ser que no son personales, mediante el hábito de los primeros principios. La apertura de la persona en el nivel superior es dual porque se abre a la propia realidad personal que se conoce con el hábito de la sabiduría y a las demás realidades personales distintas a uno mismo<sup>110</sup>. Piá ha aportado que este hábito innato podría recibir el nombre de *hábito interpersonal*<sup>111</sup>.

En segundo lugar, la sindéresis es dual porque la inteligencia y la voluntad son potencias pasivas que requieren ser activadas distintamente<sup>112</sup>, precisamente, porque son dos potencias diferentes, por eso no dependen de la sindéresis del mismo modo. En este sentido la sindéresis contribuye a explicar la dualidad de las potencias pasivas<sup>113</sup>. Es dual y por ello se dualiza con el hábito de los primeros principios, de modo que éste redunde en la sindéresis<sup>114</sup>.

---

<sup>109</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 197.

<sup>110</sup> Cfr. Sellés, J. F., *El conocer personal*, 105.

<sup>111</sup> Cfr. Piá, S., *El hombre como ser dual*, 351.

<sup>112</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 260.

<sup>113</sup> Cfr. *Ibíd.*, 230.

<sup>114</sup> Cfr. *Ibíd.*, 210.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

Se pueden reseñar algunas implicaciones que se desprenden de la dualidad de la sindéresis que es preciso señalar para que quede claro la necesidad de que este hábito sea dual. La primera hace referencia a que esta caracterización de la sindéresis como dual supone que “es posible entender la distinción entre la razón teórica y la razón práctica”<sup>115</sup>. Esto se debe a que la razón teórica es un acto de la inteligencia que es activada por la sindéresis, mientras que la razón práctica antecede al acto volitivo de la voluntad, pero no al acto de su constitución, puesto que el primer acto de la voluntad ha de ser constituido, puesto que la voluntad no quiere nada, sin el concurso del hábito de la sindéresis que constituye ese primer acto volitivo.

A su vez, si el *ver-yo* no fuera dual con el *querer-yo*, entonces la búsqueda de la réplica personal no sería posible porque el *ver-yo* no iluminaría<sup>116</sup>. Además, si la sindéresis no fuese dual no se resolvería, según Polo, el problema de la oscuridad de la voluntad<sup>117</sup>. Asimismo, “si el ápice del alma no fuese dual, no cabría límite mental, y menos aún abandonarlo, so pena de eliminar la voluntad. *Querer-yo* es incompatible con una limitación propia porque no existe acto voluntario por encima de él, mientras que existen actos intelectuales personales superiores a *ver-yo*”<sup>118</sup>.

En conclusión, la sindéresis es dual<sup>119</sup> porque manifiesta la intimidad de la persona<sup>120</sup>.

D) La cuarta nota destaca que es apertura nativa hacia la naturaleza.

La naturaleza humana debe ser iluminada para que pueda ser conocida. Esto implica que la luz que la ilumine para conocer esta

---

<sup>115</sup> Polo, L., *La voluntad y sus actos*, (II), 8.

<sup>116</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 80.

<sup>117</sup> Cfr. *Ibíd.*, 229.

<sup>118</sup> *Ibíd.*, 229.

<sup>119</sup> Cfr. *Ibíd.*, 294.

<sup>120</sup> Cfr. *Ibíd.*, 23.

realidad debe abrirse a ella, es decir, que tiene que ser el tema de una instancia cognoscitiva. En concreto, “la sindéresis es la apertura con que cuenta el intelecto agente para iluminar, dirigir, controlar la naturaleza humana”<sup>121</sup>. Mediante este hábito la persona se abre a lo inferior “para constituir ahí el don esencial con que completar la estructura donal de su amar personal”<sup>122</sup>.

En primer lugar, es apertura porque lo propio de la persona es que se abre, que no es algo clausurado, ya determinado, acabado, sino que es abierta porque nadie encuentra en su interior la réplica de aquel quien él es porque esa réplica es trascendente<sup>123</sup>. Lo que implica que se abre a diferentes realidades, tanto a lo inferior a ella; en primer lugar, la esencia<sup>124</sup>; como también a otros actos de ser, lo cual lo hace mediante el hábito de los primeros principios<sup>125</sup>. Con el hábito de la sabiduría el hombre *alcanza* su propio acto de ser personal, descubre que es persona<sup>126</sup>.

En segundo lugar, es nativa porque es un hábito innato<sup>127</sup>, es decir, que es común a todo el género humano y, por tanto, es creado<sup>128</sup>. En este punto es preciso retomar lo apuntado ya en la primera parte de esta investigación con la distinción entre el yo, que es “el demorarse como esencia”<sup>129</sup>, y la persona. El yo sólo “aparece cuando el conocimiento es superior a su tema”<sup>130</sup> lo que significa que no puede ser conocido por el conocimiento abstractivo porque es un tema que supera este conocimiento<sup>131</sup>. La confusión de la persona con la esencia, que consiste en el aislamiento de la persona, provoca que la sindéresis se

<sup>121</sup> Sellés, J. F., *El conocer personal*, 107.

<sup>122</sup> García, J. A., “La metalógica de la libertad y el abandono de límite mental”, 22.

<sup>123</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 205.

<sup>124</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 571.

<sup>125</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (I), 46, nota a pie de página, 12.

<sup>126</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 217.

<sup>127</sup> Cfr. *Ibíd.*, 179.

<sup>128</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 82.

<sup>129</sup> Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 179.

<sup>130</sup> Corazón, R., “Sobre la esencia”, 215.

<sup>131</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 45.



## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

desvirtúe porque la persona estaría obligada a buscar su réplica en su esencia<sup>132</sup>.

En este sentido la persona requiere de un hábito como *gozne* entre la persona y la naturaleza porque el hábito es lo que perfecciona a la potencia y, por tanto, es el modo en que la perfección repercute en la persona y no se queda sólo en la potencia. Se han señalado que las cuatro notas que caracterizan a la sindéresis son: hábito innato, cognoscitivo, dual y la consideración como la apertura nativa de la persona hacia la naturaleza.

La apertura es nativa, lo que indica que es una característica común a todo el género humano. A continuación se tratará acerca del cometido de la sindéresis.

### 3. Funciones de la sindéresis.

La sindéresis se describe como la instancia humana innata y cognoscitiva, que activa la inteligencia, la voluntad, conoce a ambas y a las facultades sensibles<sup>133</sup>. Según esta definición se observa un doble cometido: por un lado, por ser cognoscitiva, le compete conocer las facultades, tanto las espirituales como las sensibles, así como sus operaciones y hábitos adquiridos; por otro lado, activa esas facultades porque son pasivas y por sí mismas no se activan, sino que necesitan ser activadas.

La sindéresis es lo que facilita conocer la naturaleza humana<sup>134</sup>. Negar este conocimiento imposibilitaría llevar a cabo una adecuada

---

<sup>132</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (II), 51.

<sup>133</sup> Cfr. Sellés, J. F., Estudio introductorio a "El yo", 35.

<sup>134</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 197.

antropología de la esencia humana<sup>135</sup>. El hecho de que la sindéresis conozca la naturaleza humana implica que la persona se abre a ella porque sólo así puede ser real la capacidad de conocerla. Tomás de Aquino la describe como el principio de supervivencia que todo ser humano tiene para defender su naturaleza; no admite el error en ella<sup>136</sup> porque éste aparece cuando se introduce el conocimiento, es decir, en la conciencia<sup>137</sup>. Precisamente la caracterización de la sindéresis como una instancia humana innata impide que pueda darse el error en ella porque su verdad no radica en eso<sup>138</sup>.

Caracterizar este hábito como el principio de supervivencia, función que desempeña el instinto en el animal, significa que el hombre mediante él debe *cuidar* su cuerpo y su naturaleza<sup>139</sup>. Esa función de *cuidado* de la naturaleza humana se caracteriza no sólo porque la sindéresis posibilita el conocimiento de su cuerpo, sino que mediante ella el hombre también conoce las habilidades intelectuales que posee. Esto le permite ponerlas en práctica cuando así lo estime oportuno. De la misma forma también *conoce* que posee virtudes.

La persona no sólo debe *cuidar* su naturaleza, sino que entre sus obligaciones está la de controlarla y dirigirla<sup>140</sup>, es decir, ejercer un gobierno sobre ella. Éste se realiza mediante las potencias superiores de la persona, es decir, es un gobierno consciente y volitivo, pero para ejercerlo requiere, previamente, la activación de ambas potencias<sup>141</sup>. Además, como condición de posibilidad de este gobierno es preciso que la apertura de la persona hacia la naturaleza sea doble<sup>142</sup>, hacia la inteligencia y hacia la voluntad, por eso la sindéresis es dual<sup>143</sup>.

---

<sup>135</sup> Cfr. *Ibid.*, 197.

<sup>136</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 16, 2.

<sup>137</sup> Cfr. Molina, F., "Sindéresis y conciencia moral", 782.

<sup>138</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (I), 65.

<sup>139</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 576.

<sup>140</sup> Cfr. *Ibid.*, 574.

<sup>141</sup> Cfr. Sellés, J. F., *El conocer personal*, 106.

<sup>142</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 575.

<sup>143</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 118.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

También a la *sindéresis* le compete el conocimiento de la ley natural<sup>144</sup>. Esto implica, en primer lugar, que el ser humano no tiene conocimiento de lo que está bien o mal exclusivamente por las consecuencias de sus actos, sino que tiene un conocimiento natural e innato de ello gracias a la *sindéresis*. No sólo eso, sino que el hombre tiene una inclinación hacia el bien porque la voluntad es una relación trascendental con el bien, que se concreta en que la *sindéresis* no puede dejar de querer el bien<sup>145</sup>.

Respecto de la segunda función, la *sindéresis* es la encargada de la activación de las potencias espirituales. Esta función se presenta necesaria porque las potencias son pasivas, puesto que no pueden activarse por sí mismas. Precisan, por tanto, de una activación externa, de una realidad humana que sea acto en sí mismo y de modo habitual que se encargue de la activación, a esta descripción responde la *sindéresis*, que es un hábito innato. Por ser este el cometido principal de este hábito se tratará en un epígrafe exclusivo. A continuación veremos como la *sindéresis* conoce las facultades sensibles y su consideración como primer principio práctico.

### 3.1. Conocimiento *sindérico* de las facultades sensibles.

Las facultades sensibles se diferencian de las espirituales porque tienen un soporte orgánico. La *sindéresis* las conoce, como también conoce la corporeidad en cuanto tal<sup>146</sup>. Estas facultades se activan a través de las potencias superiores porque requieren para ejercer sus actos de la inteligencia y de la voluntad. De modo que, aunque no precisen ser activadas, puesto que no son pasivas, dependen de la persona a través de las dos potencias superiores. Las facultades sensibles

---

<sup>144</sup> Cfr. *Ibíd.*, 185.

<sup>145</sup> Cfr. *Ibíd.*, 200.

<sup>146</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 572.

no necesitan activación porque no son perfeccionables y, por consiguiente, no son capaces de hábitos<sup>147</sup>. Por tanto, es apropiado afirmar que la voluntad es el puente entre los apetitos sensibles y el *querer-yo* de la sindéresis<sup>148</sup>.

En primer lugar, es necesario indicar que hay que distinguir entre cuerpo vivo y *objetivado* porque el conocimiento de cada uno de ellos corresponde a una instancia humana diferente. La distinción de estas dos realidades estriba en que el cuerpo vivo significa que la persona *conoce* su propio cuerpo. Este conocimiento recae sobre la sindéresis. Este conocer conlleva que, gracias a este hábito, tenemos noticia directa de cualquier dolor del cuerpo. Mientras que cuerpo *objetivado* hace referencia al cuerpo tomado como objeto, percibido por los sentidos. De modo que este conocimiento es racional; se trata de una abstracción<sup>149</sup>.

En segundo lugar, la diferencia entre el conocimiento innato de la sindéresis y el racional radica en que mediante la sindéresis se conoce el cuerpo en su mismo vivir<sup>150</sup> y, por tanto, no hay posibilidad de error. No cabe el error en el conocimiento que proporciona este hábito innato porque conoce con el ejercicio de las potencias, sin necesidad de recurrir a un conocimiento sensible. Mientras que en el conocimiento racional cabe error porque la abstracción, basada en los sentidos, no está exenta de él.

El conocimiento que proporciona la sindéresis no tiene nada que ver con el sentimiento porque sabemos que estamos vivos no porque lo *sintamos*, sino porque por medio de la sindéresis se conoce que se está vivo ya que el yo está presente en todos los actos, tanto de las potencias espirituales como sensibles, aunque no de la misma manera. Respecto al sentimiento, si faltara la sindéresis no habría modo de

---

<sup>147</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (I), 37.

<sup>148</sup> Cfr. Sellés, J. F., *El conocer personal*, 114.

<sup>149</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 244.

<sup>150</sup> Cfr. *Ibíd.*, 244.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

*reconocer* que lo que objetiva el conocimiento racional realmente es un dolor que afecta al cuerpo.

La sindéresis no activa las facultades sensibles, puesto que no son pasivas, no requieren esa activación<sup>151</sup>, pero es imprescindible para conocer las facultades sensibles en su mismo ejercicio porque “no cabe pensar sin darnos cuenta de que estamos pensando”<sup>152</sup>, por lo que este conocimiento nada tiene que ver con el objetivo. En este sentido, la sindéresis permite conocer las potencias cuando se ejercitan, porque mediante ella la persona sabe que conoce, que quiere o que siente. Por otro lado, la diferencia señalada entre el conocimiento de la sindéresis y el racional manifiesta que la iluminación de la sindéresis no es total porque hay funciones humanas que, por medio de la sindéresis se conoce que se ejercen, pero se desconoce el modo en qué se ejercen. Estas funciones son las vegetativas como la nutrición, la reproducción y el desarrollo<sup>153</sup>.

En resumen, la sindéresis conoce las potencias sensibles por su ejercicio y conoce, también, la corporeidad. Este conocimiento se basa en el propio vivir, es decir, en el ejercicio de los actos de las potencias, por lo que no cabe error. Por eso es preciso distinguir entre cuerpo *vivo*, que se conoce mediante la sindéresis a través de los actos de las potencias y cuerpo *objetivado*, que es el cuerpo conocido por el conocimiento racional, que no está exento de error.

Es pertinente tratar a continuación la consideración de la sindéresis como el primer principio práctico porque sólo de este modo queda completa la descripción de este hábito, aunque detenernos en ella excede el propósito de esta investigación.

---

<sup>151</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (I), 35.

<sup>152</sup> Sellés, J. F., *Hábitos y virtudes*, II, 36.

<sup>153</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 244.

### 3.2. Primer principio práctico.

Primero se tratará de explicar qué significa que la sindéresis es el primer principio práctico<sup>154</sup>, para luego aclarar, brevemente, que la sindéresis debe distinguirse de la razón práctica a quién le toca presentar los medios a la voluntad necesarios para alcanzar el fin<sup>155</sup>.

Según Polo “la sindéresis es la consideración del primer principio práctico”<sup>156</sup>, lo que equivale a afirmar que sin ella “nada práctico se conseguiría”<sup>157</sup>. Describir a la sindéresis como el primer principio práctico significa que activa la voluntad para la acción práctica: la impulsa a actuar. Este impulso manifiesta que la sindéresis es la conexión entre la persona y las potencias espirituales, puesto que “el hombre está hecho para actuar, pues es un hacedor. Por eso la voluntad necesita este impulso, para salir de su pasividad. Ese impulso se puede resumir en una palabra: ¡actúa!”<sup>158</sup>. El envite a actuar es la activación de la voluntad hacia su fin que es el bien, esto es lo que permite caracterizar a esta potencia como una relación trascendental. Por eso “actúa, será entonces la expresión del primer principio moral”<sup>159</sup>.

La sindéresis comienza la activación de la voluntad animando a querer<sup>160</sup>; le insta a querer, por eso le “dice a la voluntad: quiere, obra el bien”<sup>161</sup>, imperativo que se concreta en la obligación de no dejar de querer el bien<sup>162</sup>. La sindéresis impele a hacer el bien y sólo, secundariamente, a evitar el mal porque esto es una connotación lateral<sup>163</sup>.

<sup>154</sup> Se puede profundizar en esta cuestión en Cfr. Polo, L., *Ética*, 158-167.

<sup>155</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (I), 51.

<sup>156</sup> *Ibid.*, 65.

<sup>157</sup> Molina, F., “Sindéresis y conciencia moral”, 781.

<sup>158</sup> Sellés, J. F., *La persona humana*, II, 270.

<sup>159</sup> Molina, F., “Sindéresis y conciencia moral”, 779.

<sup>160</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (I), 65.

<sup>161</sup> *Ibid.*, 65.

<sup>162</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (II), 58.

<sup>163</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (I), 65.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

Esto es así porque el mal es algo que ha sido incorporado a la historia del hombre<sup>164</sup>. Por consiguiente evitar el mal “no forma parte del verdaderar constitutivo del primer acto de la voluntad”<sup>165</sup> por eso el intelecto agente no ilumina el mal<sup>166</sup>.

El primer acto de la voluntad, constituido por la sindéresis, es una invitación a querer más y lo que la voluntad quiere es el bien. Por eso “el primer acto voluntario es el conocimiento de la voluntad como relación trascendental”<sup>167</sup>. Ésta se define como la que existe en virtud del término de ella, de su fin<sup>168</sup>. De modo que la voluntad por ser una relación trascendental con respecto a su fin, que es el bien, no puede dejar de quererlo. Por eso la sindéresis anima a la voluntad a querer más porque implícitamente conlleva un mandato de querer el bien<sup>169</sup>.

La sindéresis le impele a la voluntad a querer el bien porque en eso radica su verdad<sup>170</sup>. Una vez constituido el primer acto voluntario y, dado que la voluntad debe continuar ejerciendo sus actos, es cuando se presenta el mal. La obligación de evitar el mal es posterior a la constitución del primer acto de la voluntad porque el mal no pertenece a la esencia del hombre, aunque, tras el pecado, evitarlo se convierte en un deber moral, por lo que de este modo se amplía el primer principio moral que propone la sindéresis de este modo: *haz el bien y evita el mal*<sup>171</sup>.

Otro punto que se quería aclarar es la diferencia de la sindéresis con la razón práctica. La sindéresis es anterior porque constituye la

---

<sup>164</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 207.

<sup>165</sup> Polo, L., *La voluntad y sus actos* (I), 67.

<sup>166</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (II), 54.

<sup>167</sup> Polo, L., *La voluntad y sus actos* (I), 51.

<sup>168</sup> Cfr. *Ibíd.*, 36.

<sup>169</sup> Este *querer más*, obligación de la voluntad, se entiende como una relación trascendental y nada tiene que ver con el imperativo categórico, sino que más bien es el acuerdo esencial, es decir, es la verdad de la voluntad: que no puede dejar de querer el bien. Cfr. *Ibíd.*, 68.

<sup>170</sup> Cfr. *Ibíd.*, 66.

<sup>171</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (II), 53.

voluntad como facultad, la activa para querer, mientras que la razón práctica entra en juego después de esa activación<sup>172</sup>. Esto es posible porque la voluntad es dual y se divide, como ya se señaló, en *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio*. La sindéresis tiene como función el impulso de la voluntad nativa<sup>173</sup> a obrar<sup>174</sup> porque es una luz natural, que no se puede perder<sup>175</sup>. Posteriormente, la voluntad racional es una fase del desarrollo de la voluntad, que aparece de modo posterior a la operación de la inteligencia que ha conocido el bien<sup>176</sup>. La voluntad nativa tiene que ver con la sindéresis, mientras que la conciencia tiene que ver con la *voluntas ut ratio*<sup>177</sup> porque la voluntad, como afirma Polo, no puede querer nada si antes no ha sido conocido<sup>178</sup>.

Tras la constitución de ese primer acto voluntario, la inteligencia “irá proponiendo diversidad de bienes o *medios* a la voluntad para que ésta, aceptándolos o rechazándolos, se acerque o aparte del fin”<sup>179</sup>. Por tanto, no es tarea de la sindéresis presentar bienes mediales, eso le compete a la razón práctica y en este punto caben deficiencias porque puede presentar bienes que realmente no contribuyan a la consecución del bien último que es la felicidad<sup>180</sup>. Por eso la razón práctica se puede equivocar debido a que no capta de modo infalible la razón formal de medio, es decir, que su tarea es presentar diferentes medios, pero no siempre acierta con señalar el más adecuado<sup>181</sup>.

La sindéresis es tomada como la primera regla moral, en cuanto activa a la voluntad a lograr el fin al que tiende. En este punto es im-

<sup>172</sup> Cfr. Molina, F., *La sindéresis*, 53.

<sup>173</sup> Para profundizar en la cuestión de la voluntad nativa en Polo puede consultarse: Cfr. Aranguren, J., “Caracterización de la voluntad nativa”, *Anuario Filosófico*, 1996, (29/2), 347-358.

<sup>174</sup> Cfr. Molina, F., *La sindéresis*, 37.

<sup>175</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 474.

<sup>176</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (I), 35.

<sup>177</sup> Cfr. Molina, F., *La sindéresis*, 38.

<sup>178</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (I), 27.

<sup>179</sup> Sellés, J. F., *La persona humana*, II, 275.

<sup>180</sup> Cfr. *Ibíd.*, 275.

<sup>181</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (I), 31.



## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

portante reseñar que el perfeccionamiento de la voluntad por medio de las virtudes refuerza la tendencia de la voluntad nativa hacia el fin último, haciéndolo más alcanzable<sup>182</sup>. Mientras que la conciencia es considerada la segunda regla moral<sup>183</sup>: la luz que permite dictaminar los medios precisos para la consecución del fin al que tiende la voluntad y que la persona está llamada a conseguir. El primer precepto de la *sindéresis* es: haz el bien<sup>184</sup>. Los demás principios morales son dictámenes de la conciencia que especifican ese primer principio<sup>185</sup>.

La misión de la conciencia es emitir un juicio sobre la moralidad de la elección de los fines y de los medios precisos para alcanzar el fin de la persona. Por eso la moralidad radica en la adecuación de esos fines y medios a la consecución del fin último<sup>186</sup>. Por tanto, se puede concluir que la *sindéresis*, por medio de la conciencia, es fuente de normatividad moral<sup>187</sup>. En este sentido “la *sindéresis* siempre puede advertir que es posible desasistir un acto voluntario concreto. Y que, a veces, es obligado hacerlo si el acto es malo. En ese caso, *querer-yo* está obligado a rechazarlo, (recuérdese que los actos malos no son constituidos, sino simplemente ejercidos, por lo que no son posibles sin la turbación de la *sindéresis*)”<sup>188</sup>.

En resumen, la *sindéresis* es el primer principio práctico porque es lo que permite los actos voluntarios, precisamente por depender su constitución de aquella. Este principio práctico consiste en hacer el bien. La ampliación de evitar el mal aparece al intervenir la razón práctica que presenta los bienes mediales para alcanzar ese bien. Por eso la razón práctica es posterior a la voluntad natural y previa a la *voluntas ut ratio*. Por último, la conciencia es considerada la segunda norma moral.

---

<sup>182</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 382.

<sup>183</sup> Cfr. *Ibíd.*, 382.

<sup>184</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (I), 68.

<sup>185</sup> Cfr. Polo, L., *Ética*, 162.

<sup>186</sup> Cfr. Molina, F., “*Sindéresis y conciencia moral*”, 781.

<sup>187</sup> Cfr. *Ibíd.*, 783.

<sup>188</sup> Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia humana*, 200.

Una vez explicada la tarea de la *sindéresis* de activar es preciso profundizar en la necesidad de que tanto la inteligencia y la voluntad deban ser activadas, de este modo se justifica el por qué de la *sindéresis*.

#### **4. La necesidad de la activación de la inteligencia y de la voluntad.**

Esta necesidad implica que ambas potencias sean pasivas y por consiguiente requieren ser activadas. Esta caracterización como pasivas supone una distinción entre las potencias, que pueden ser activas o pasivas<sup>189</sup>. Tanto la inteligencia como la voluntad son en su estado inicial una potencia porque son pasivas en su estado de naturaleza<sup>190</sup>. La inteligencia porque es una *tabula rasa*<sup>191</sup> y la voluntad porque es una relación trascendental con el bien<sup>192</sup>. ¿Qué significa que son pasivas al comienzo? Que al contrario de las activas<sup>193</sup> no funcionan siempre del mismo modo. Este diferente modo de actuar conlleva que alcanzan su perfeccionamiento mediante el ejercicio de sus actos<sup>194</sup>. Esto implica una ventaja de éstas con respecto a las activas, puesto que son perfeccionables por hábitos<sup>195</sup>, mientras que las activas no.

---

<sup>189</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (I), 33.

<sup>190</sup> Cfr. *Ibid.*, 33.

<sup>191</sup> Cfr. *Ibid.*, 33.

<sup>192</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (II), 8.

<sup>193</sup> Polo toma la distinción entre potencia activa y pasiva de Cfr. Tomás de Aquino, S. Theol. I-II, q. 54, a. 1 co: “Cuius ratio est, quia subiectum habitus est potentia passiva, ut supra dictum est, potentia enim activa tantum non est alicuius habitus subiectum, ut ex supradictis patet. Potentia autem passiva comparatur ad actum determinatum unius speciei, sicut materia ad formam, eo quod, sicut materia determinatur ad unam formam per unum agens, ita etiam potentia passiva a ratione unius obiecti activi determinatur ad unum actum secundum speciem”.

<sup>194</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (I), 37.

<sup>195</sup> Cfr. *Ibid.*, 37.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

Esta es la principal diferencia<sup>196</sup> que cabe señalar entre estos dos tipos de potencias, aunque pueden indicarse otras.

La potencia activa está determinada *ad unum* lo que significa que sólo “necesita de la presencia de un estímulo que le sirva de causa eficiente para desencadenar su efectividad de una determinada forma prevista”<sup>197</sup>. Esto no acontece en las potencias pasivas porque no están determinadas *ad unum*, ya que el objeto cognoscitivo es infinito y lo mismo puede decirse del bien que quiere la voluntad. Esto supone que son capaces de infinitud, en tanto que son aptas para conocer o querer objetos infinitos. Al respecto es un error considerarlas como potencias infinitas porque no lo son<sup>198</sup>.

También a diferencia de la pasiva la potencia activa produce efectos semejantes, inferiores a ella, lo que comporta que sea causa eficiente<sup>199</sup>. Por consiguiente, “poseen un carácter ejecutivo inmediato porque están constituidas por una causa eficiente. Es el caso del fuego. Calentar es una acción que ejerce el fuego respecto de otra cosa. Aunque el fuego no es lo mismo que la acción de calentar, ésta se sigue directamente de él: el fuego está siempre en condiciones de calentar en tanto que la potencia de calentar consta de causa eficiente: es una potencia activa que produce su efecto en otro”<sup>200</sup>. No ocurre lo mismo con las potencias pasivas que se caracterizan porque no pasan a actuar de suyo, por lo que su carácter eficiente está en suspenso: actúan por la intervención de un motor<sup>201</sup>.

Hasta ahora se ha explicado la diferencia entre las potencias activas y pasivas. Las activas son causa eficiente de su actuar, mientras

---

<sup>196</sup> Esta diferencia fue señalada por Tomás de Aquino Cfr. Q.D. De Vir., q. 1, a. 9, ad 10: “En la potencia que es sólo activa, como sucede en el intelecto agente, no se adquiere hábito alguno por la acción”.

<sup>197</sup> Molina, F., *La sindéresis*, 42.

<sup>198</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (I), 53.

<sup>199</sup> Cfr. *Ibid.*, 36.

<sup>200</sup> *Ibid.*, 33.

<sup>201</sup> Cfr. *Ibid.*, 33.

que las pasivas, por no estar determinadas *ad unum*, producen efectos distintos y precisan ser activadas. Además son susceptibles de crecimiento por medio de los hábitos, que carece de límite porque no tienen soporte orgánico<sup>202</sup>.

La sindéresis es el medio para activar la inteligencia y la voluntad y manifiesta el carácter *unificante* de ambas potencias<sup>203</sup> porque son activadas por el mismo hábito innato. Es preciso dejar claro que la activación de cada potencia, respectivamente, no es la misma porque en su estado inicial son diferentes e irreductibles<sup>204</sup>. En su estado natural la dualidad conformada por ambas potencias indica que la inteligencia es mayor a la voluntad y por ello aquella requiere una menor activación. En este sentido Polo afirma que la superioridad de la inteligencia respecto de la voluntad se debe a la existencia de actos intelectuales superiores a la iluminación esencial, mientras que no hay actos voluntarios superiores a la sindéresis<sup>205</sup>.

La inteligencia sólo precisa ser activada al comienzo para que sea constituida como potencia, después es la especie impresa la que, presentada por el intelecto agente, permite conocer<sup>206</sup> porque lo que “pone en marcha a la potencia intelectual es de su misma índole, a saber, el intelecto agente o *intellectus ut actus*”,<sup>207</sup>. Pero esto no sucede con la voluntad puesto que no hay voluntad agente<sup>208</sup>, ni tampoco existe en el lo voluntario algo similar a la especie impresa<sup>209</sup>. Por eso la sindéresis no sólo constituye a la voluntad como tal, sino que también debe constituir el primer acto voluntario y su tarea no se queda en eso, sino que ha de comparecer en cada acto voluntario porque, según

---

<sup>202</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 311.

<sup>203</sup> Cfr. *Ibíd.*, 575.

<sup>204</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 213.

<sup>205</sup> Cfr. *Ibíd.*, 25.

<sup>206</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (I), 33.

<sup>207</sup> *Ibíd.*, 33.

<sup>208</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (I), 34.

<sup>209</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 128.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

Polo, el yo se compromete en ellos, mientras que en los actos intelectivos no hay compromiso del yo porque se puede pensar sin querer, pero no se puede querer sin *querer-yo*<sup>210</sup>.

Por tanto, se puede hablar de intelecto agente, pero no de voluntad agente. Que no exista una voluntad agente aporta una clara diferenciación entre las dos potencias espirituales, puesto que la inteligencia no es una potencia pasiva pura porque “la especie impresa la pone en condiciones de pasar al acto”<sup>211</sup>, mientras que la voluntad sí lo es<sup>212</sup>. Esta inferioridad inicial de la voluntad requiere una mayor activación.

Ambas potencias requieren ser activadas porque son pasivas, aunque no del mismo modo. Primero se ha apuntado una distinción entre las potencias pasivas y las activas. Luego se ha dado cuenta de que la voluntad es una potencia pasiva pura, característica que no puede predicarse de la inteligencia. Esto implica que la activación que precisa la voluntad es superior a la que requiere la inteligencia. Precisamente esto se deriva de que en el estado inicial la inteligencia es superior a la voluntad.

La mayor activación de la voluntad se observa en que la *sindéresis* tiene que constituir el primer acto voluntario al que Polo llama el *simple querer*.

### 4.1. El primer acto voluntario o el *simple querer*.

Este primer acto voluntario constituido por la *sindéresis* se caracteriza porque es “la pura potencia pasiva elevada a la condición

---

<sup>210</sup> Cfr. *Ibíd.*, 200.

<sup>211</sup> Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 118.

<sup>212</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (I), 70.

esencial”<sup>213</sup>, es decir, “la pura potencia pasiva elevada a la condición de acto”<sup>214</sup>. No consiste en querer algo, sino que es el descubrimiento de la índole de la voluntad<sup>215</sup>, que consiste en querer. Es un acto de la *voluntas ut natura* previo a la conexión con la razón práctica y a la adquisición de las virtudes morales<sup>216</sup>.

La índole de la voluntad radica en querer, por eso el primer acto es el simple querer<sup>217</sup>, que se desprende de la caracterización de la voluntad como potencia pasiva pura. Esta descripción de la voluntad conlleva que deba ser activada porque exige ser constituida como acto<sup>218</sup>. La *sindéresis* respecto a la voluntad tiene una triple tarea: activa a la voluntad como potencia, constituye su primer acto y por último constituye también los actos ulteriores. Por tanto, según esto es posible distinguir entre lo voluntario simplemente constituido –el *simple querer*– y lo voluntario ejercido y constituido –los actos voluntarios–<sup>219</sup>.

Es el primer acto que constituye la *sindéresis* antes de la *voluntas ut ratio*, que “no tematiza el bien ni como ausente ni como presente”<sup>220</sup>. Es seguido y completado por otros actos<sup>221</sup>. De modo que es el paso previo de los actos volitivos que siguen a éste, sin perder de vista que los actos de la *voluntas ut ratio*, que continúan el primer y único acto de la voluntad nativa, son también constituidos por la *sindéresis*<sup>222</sup>.

El simple querer es el desvelamiento del bien porque la constitución del primer acto voluntario advierte de que la voluntad es una

<sup>213</sup> Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 132.

<sup>214</sup> Polo, L., *La voluntad y sus actos* (I), 51.

<sup>215</sup> Cfr. *Ibid.*, 70.

<sup>216</sup> Cfr. *Ibid.*, 65.

<sup>217</sup> Cfr. Padial, J J., *La antropología del tener según Leonardo Polo*, 105.

<sup>218</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (I), 51.

<sup>219</sup> Cfr. *Ibid.*, 51.

<sup>220</sup> Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 147.

<sup>221</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (I), 67.

<sup>222</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 166.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

relación trascendental con el bien, pero no se refiere a un bien particular<sup>223</sup>. Es un acuerdo entre el querer y el yo, puesto que si “yo no quiero, la voluntad no pasa de ser la pura potencia pasiva”<sup>224</sup>. No es, por tanto, un tender, puesto que no está dirigido a un bien<sup>225</sup>. Es el descubrimiento de la verdad de la voluntad, es decir, un caer en la cuenta de que la voluntad, como facultad activada, radica en querer el bien como si fuera un despertar a él<sup>226</sup>. Por eso debe quedar claro que en su estado nativo “la voluntad no posee el bien, y ni siquiera se dirige a él en tanto que todavía no alcanzado; por tanto, su referencia al bien es potencial y pasiva”<sup>227</sup>.

La voluntad en su estado nativo es una potencia pasiva pura porque este es el “estatuto primordial de la voluntad, anterior a su proporción con la razón práctica”<sup>228</sup>. Este estatuto inicial de la voluntad es su caracterización como una relación trascendental<sup>229</sup>. Es el descubrimiento de que la voluntad consiste en querer, pero sólo después, cuando la razón práctica presenta los bienes mediales a la voluntad, puede ejercer actos encaminados a la adquisición de las virtudes morales<sup>230</sup>. Por eso “la *voluntas ut ratio* conecta con las operaciones intelectuales que conocen bienes”<sup>231</sup>, como paso previo a los actos voluntarios.

El segundo miembro de la dualidad, tras el auxilio de la razón<sup>232</sup>, es la *voluntas ut ratio*, es decir, “la unión de la voluntad con la razón práctica”<sup>233</sup>. Esto no significa que haya dos facultades de la

---

<sup>223</sup> Cfr. Padial, J J., *La antropología del tener según Leonardo Polo*, 104.

<sup>224</sup> Polo, L., *La voluntad y sus actos* (I), 52.

<sup>225</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 294.

<sup>226</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (I), 65.

<sup>227</sup> Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 120.

<sup>228</sup> Polo, L., *La voluntad y sus actos* (I), 32.

<sup>229</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 120.

<sup>230</sup> Cfr. *Ibíd.*, 157.

<sup>231</sup> *Ibíd.*, 118.

<sup>232</sup> Cfr. Molina, F., *La sindéresis*, 36.

<sup>233</sup> Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 110.

voluntad, sino que son dos miembros que conforman una dualidad<sup>234</sup>. El *simple querer* es el superior porque no necesita de la *voluntas ut ratio*, mientras que ésta sí requiere de aquel, puesto que no se ejercen actos voluntarios si la *sindéresis* no constituye el primer acto voluntario<sup>235</sup>.

La constitución de este primer acto es necesaria porque “si quitáramos el querer, el bien sería imposible y, asimismo, la verdad desaparecería de la voluntad”<sup>236</sup>. No se puede prescindir de la constitución del primer acto de la voluntad porque sólo así puede afirmarse que la voluntad ejerce actos<sup>237</sup>. Sin el *simple querer* la voluntad no puede continuar sus actos, puesto que la capacidad de la voluntad para ejercer actos implica que existe un acuerdo que consiste en aceptar que la voluntad es un querer que comprometa al yo en sus actos<sup>238</sup>.

En resumen, la voluntad a diferencia de la inteligencia carece de una realidad como el intelecto agente, es decir, no existe una voluntad agente, por lo que es la propia *sindéresis* quién es *agente* de los actos voluntarios<sup>239</sup>. No sólo no existe una voluntad agente, sino que tampoco en lo voluntario hay algo parecido a la especie impresa –la iluminación intelectual del objeto sensible– porque la voluntad es potencia puramente pasiva<sup>240</sup>. Por tanto, para pasar de la voluntad como potencia a lo voluntario, dada la inexistencia de la voluntad agente, es preciso constituir el primer acto voluntario lo cual “sólo puede ser constituido por un hábito innato. No puede tratarse de un hábito adquirido por cuanto sería algo voluntario”<sup>241</sup>.

---

<sup>234</sup> Cfr. *Ibíd.*, 110.

<sup>235</sup> Cfr. *Ibíd.*, 176.

<sup>236</sup> Polo, L., *La voluntad y sus actos* (I), 67.

<sup>237</sup> Cfr. *Ibíd.*, 51.

<sup>238</sup> Cfr. *Ibíd.*, 52.

<sup>239</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 118.

<sup>240</sup> Cfr. *Ibíd.*, 119.

<sup>241</sup> Padial, J. J., *La antropología del tener según Leonardo Polo*, 102.



## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

La *sindéresis* constituye el primer acto voluntario, que Polo lo llama el *simple querer*. Esto provoca que sea necesario distinguir una dualidad en la voluntad: por un lado, la *voluntas ut natura*, que es el estatuto inicial como potencia pasiva pura, y, por otro lado, la *voluntas ut ratio*, la voluntad dispuesta a ejercer actos voluntarios después de que la razón práctica le haya presentado los bienes mediales necesarios para alcanzar el fin con el que la voluntad natural se refiere como relación trascendental<sup>242</sup>. Por último, se ha indicado que la constitución del primer acto voluntario es necesaria porque no existe una voluntad agente que la active una vez constituida como facultad.

A continuación se explicará que la voluntad precisa de una mayor activación que la inteligencia.

### **4.2. La activación de la voluntad es mayor que la de la inteligencia.**

Esta diferente activación se justifica porque ambas potencias son diferentes, sólo coinciden en que son pasivas<sup>243</sup>. Su distinción “se toma del modo en que dependen de la *sindéresis*”<sup>244</sup>. En líneas generales, la inteligencia depende del intelecto personal, mientras que la voluntad del amar personal<sup>245</sup>. La inteligencia no es imperfecta de suyo<sup>246</sup>; en cambio, la voluntad sí lo es porque tiene una dimensión tendencial o deseante. La voluntad es potencia pasiva saturable por el

---

<sup>242</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (I), 38.

<sup>243</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 118.

<sup>244</sup> *Ibid.*, 118.

<sup>245</sup> Cfr. *Ibid.*, 118.

<sup>246</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (I), 10.

bien trascendental<sup>247</sup>, pero la inteligencia no lo es debido a la irrealidad del objeto pensado y por el límite mental<sup>248</sup>.

En este sentido, mientras que la inteligencia es activable<sup>249</sup>, la voluntad no lo es porque la *sindéresis* no sólo ha de constituir el primer acto voluntario, sino también los ulteriores. Por el contrario, la inteligencia constituida por la *sindéresis* en acto “está muy próxima a ser una potencia activa, porque el *intellectus ut actus* la pone en condiciones de ejercer operaciones de suyo. En cambio, la voluntad puede ejercer actos si está en conexión con la inteligencia, la cual, a su vez, se considera ejerciendo actos”<sup>250</sup>.

Otra diferencia es que la inteligencia es asimilativa y apropiativa porque “es formalmente posesiva”<sup>251</sup>. En el acto de conocer se posee lo conocido, mientras que en el querer no está lo querido porque la voluntad no es posesiva. En este sentido, el querer de la voluntad no es posesivo y por ello aspira a lo superior a él. En cambio cada acto de conocer se conforma con un nivel fijo porque existe una nivelación entre el conocer y lo conocido que Polo llama *conmesuración*<sup>252</sup>. Por eso, el querer apunta a lo exterior porque no posee el fin al que tiende, mientras que el conocimiento es posesivo del fin<sup>253</sup>.

También se distinguen en cuanto que la voluntad es más difícil de entender que la inteligencia porque es más complicado comprender la intención de otro que la intención de semejanza. Esto se debe a que el hombre está más habituado a la semejanza que a la distinción<sup>254</sup>. Del mismo modo, la actividad voluntaria es más profunda que la intelectual<sup>255</sup>. La *sindéresis* a través del *ver-yo* suscita, mientras que con el

<sup>247</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 213.

<sup>248</sup> Cfr. *Ibíd.*, 209.

<sup>249</sup> Cfr. *Ibíd.*, 132.

<sup>250</sup> Polo, L., *La voluntad y sus actos* (I), 36.

<sup>251</sup> *Ibíd.*, 9.

<sup>252</sup> Cfr. *Ibíd.*, 11.

<sup>253</sup> Cfr. *Ibíd.*, 11.

<sup>254</sup> Cfr. *Ibíd.*, 58.

<sup>255</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 214.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

*querer-yo* constituye<sup>256</sup>. Esta distinción es importante porque *suscitar* es menos que *constituir* debido a que en los actos intelectuales no hay compromiso de la persona<sup>257</sup>.

Respecto a la distinción entre los actos de la voluntad y las operaciones cognoscitivas ésta radica en que los primeros comportan alteridad<sup>258</sup>, es decir, son constituidos como intención de otro<sup>259</sup>. Por eso la existencia de actos intelectuales superiores a la iluminación esencial de la *sindéresis* conlleva que la inteligencia es una potencia menor que la voluntad porque no se satura con sus actos, mientras que la voluntad se satura porque en los actos voluntarios se compromete la persona<sup>260</sup>. Esos actos intelectuales superiores no requieren potencia porque son propios del conocer personal. Por el contrario, no existen actos voluntarios superiores a la *sindéresis*<sup>261</sup>.

Los actos voluntarios son más intensos que las operaciones de la inteligencia porque están más vinculados entre sí que estas<sup>262</sup>. Por ser más intensos son posteriores a los actos de la inteligencia porque la decisión, acto de la voluntad, es más profunda que la deliberación, propia de la inteligencia<sup>263</sup>. Por tanto, el acto voluntario es menos autónomo y menos autosuficiente que el acto de pensar<sup>264</sup>, en el sentido de que precisa más el concurso de la *sindéresis*. Por eso la voluntad es menos autónoma respecto del sujeto que la inteligencia porque las operaciones de la voluntad necesitan para constituirse más del sujeto<sup>265</sup>.

---

<sup>256</sup> Cfr. *Ibíd.*, 215.

<sup>257</sup> Cfr. *Ibíd.*, 25.

<sup>258</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (I), 71.

<sup>259</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 214.

<sup>260</sup> Cfr. *Ibíd.*, 126.

<sup>261</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 25.

<sup>262</sup> Cfr. *Ibíd.*, 122.

<sup>263</sup> Cfr. *Ibíd.*, 214.

<sup>264</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (II), 58.

<sup>265</sup> Cfr. Polo, L., *Las organizaciones primarias y las empresas*, segunda sección, Cuadernos Empresa y Humanismo, Instituto Empresa y Humanismo, nº 100, Universidad de Navarra, Pamplona, 2007, 112.

Las operaciones intelectuales no están encaminadas a la unión con *otro yo* porque eso es lo propio de los actos voluntarios. En este sentido unión significa que la voluntad puede ser co-esencial respecto de las esencias de otras personas. Por eso no es lo mismo aprender conocimientos que aprender a querer. Por tanto, cabe hablar de bien común, pero no de verdad común esencialmente iluminada<sup>266</sup>.

Finalmente, el conocimiento de la posesión de las virtudes es mayor que la posesión de los hábitos intelectuales, precisamente porque “dado el esfuerzo que se requiere para adquirir virtudes, es más difícil tenerlas y no darse uno cuenta de que las tiene”<sup>267</sup>. Por eso la posesión de las virtudes dice más de la persona porque para tenerlas es preciso querer poseerlas. Por eso se afirma que la inteligencia es más autónoma que la voluntad en la formación de los hábitos<sup>268</sup>.

Polo afirma que “la implicación de la persona en la voluntad es más intensa que en la inteligencia”<sup>269</sup>. Esta tesis se basa en que ambas son dos potencias diferentes, como ya se ha indicado, de modo que en base a esta realidad requieren una distinta activación. Junto a ello también es necesario señalar que la voluntad requiere una mayor activación porque en su estado nativo es inferior a la inteligencia. Esta diferenciación inicial entre ambas potencias radica, principalmente, en que la inteligencia cuenta con el intelecto agente, mientras que no es posible sostener la existencia de una voluntad agente. En definitiva, la voluntad precisa de una mayor activación que la inteligencia, porque está más unida a la persona, en el sentido de que “la voluntad no actúa nunca sin el consentimiento de la persona”<sup>270</sup>.

De este modo, la voluntad, el miembro inferior de la dualidad conformada por las dos potencias espirituales, es realzado por la persona, tras la activación de la sindéresis por encima de la intelligen-

---

<sup>266</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 213.

<sup>267</sup> Sellés, J. F., *Hábitos y virtudes*, II, 36.

<sup>268</sup> Cfr. *Ibíd.*, 36.

<sup>269</sup> Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 130.

<sup>270</sup> Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 316.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

cia<sup>271</sup>. La voluntad requiere más activación, en primer lugar, porque la voluntad no es clara puesto que no es cognoscitiva, por eso precisa más luz<sup>272</sup>, ser más iluminada, es decir, ser más activada. En segundo lugar, la persona personaliza<sup>273</sup> menos la inteligencia para no subjetivar el conocimiento. Esto indica la mayor nobleza de la inteligencia en su estado inicial, pero con la activación a cargo de la sindéresis la voluntad se ennoblece más que la inteligencia<sup>274</sup>.

Estas dos potencias son diferentes, proceden de la persona y son iluminadas por la sindéresis<sup>275</sup>. Ha quedado manifestado que la voluntad es diferente a la inteligencia, no sólo eso, sino que aquella se estima inferior a ésta<sup>276</sup> porque el conocimiento es posesivo del fin y la voluntad consiste en un tender que no es posesivo<sup>277</sup>. También se han señalado algunas diferencias entre ambas potencias, así como entre los actos de las mismas. La conclusión a la que se quiere llegar es que la voluntad depende de la sindéresis más intensamente que la inteligencia. La razón principal la apunta Polo “mientras que las operaciones y los hábitos adquiridos no saturan la inteligencia –por eso se puede detectar el límite mental-, los actos voluntarios saturan la potencia volitiva, porque comprometen a la persona humana”<sup>278</sup>. Esto se debe a que *constituir*, el modo como el *querer-yo* activa a la voluntad, requiere más activación que *suscitar*, el modo en que el *ver-yo* activa la inteligencia<sup>279</sup>. Por eso “*querer-yo* está más cerca de la persona que *ver-yo*”<sup>280</sup>.

---

<sup>271</sup> Cfr. *Ibíd.*, 320.

<sup>272</sup> Cfr. *Ibíd.*, 320.

<sup>273</sup> Cfr. *Ibíd.*, 320. La activación que realiza la persona de las facultades espirituales a través de la sindéresis indica personalización. De modo que *activación* y *personalización* son términos equivalentes.

<sup>274</sup> Cfr. *Ibíd.*, 320.

<sup>275</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 213.

<sup>276</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (I), 28.

<sup>277</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 98.

<sup>278</sup> Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 126.

<sup>279</sup> Cfr. *Ibíd.*, 24.

<sup>280</sup> *Ibíd.*, 127.

La principal diferencia que cabe reseñar es la distinta caracterización como potencia pasiva. De esto se dará cuenta en los próximos epígrafes.

## 5. La inteligencia como potencia pasiva.

La descripción de la inteligencia como potencia pasiva implica, en sentido negativo, que no es una potencia activa. Ésta, como ya se ha indicado, se caracteriza, primero porque está determinada *ad unum*, actúa siempre del mismo modo<sup>281</sup>. Segundo, porque causa los mismos efectos<sup>282</sup>, inferiores a ella. De modo que por estas dos características se puede concluir que es causa eficiente de sí misma y no requiere ser activada por una instancia superior. Pero ninguna de estas dos características puede atribuirse a la inteligencia porque “es incapaz de acto alguno por sí sola”<sup>283</sup>. En sentido positivo, la inteligencia es descrita como potencia pasiva lo que significa que requiere una activación, pero antes sería preciso explicar en qué sentido se entiende que es una potencia pasiva porque sólo de ese modo se entenderá la necesidad de que sea activada.

La inteligencia es pasiva porque es *tabula rasa*<sup>284</sup>, en su inicio, es decir, sin conocimiento no hay objeto conocido. Por tanto, antes de conocer no hay nada en la inteligencia. Que sea *tabula rasa* implica que “sin la ayuda de otro factor tampoco la inteligencia puede ejercer sus actos”<sup>285</sup>. En esta línea, es preciso señalar que las potencias activas por funcionar siempre del mismo modo, no se perfeccionan al ejercer actos y, por tanto, no son susceptibles de hábitos. La inteligencia es

---

<sup>281</sup> Cfr. Molina, F., *La sindéresis*, 42.

<sup>282</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (I), 36.

<sup>283</sup> Padial, J J., *La antropología del tener según Leonardo Polo*, 79.

<sup>284</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (I), 33.

<sup>285</sup> *Ibíd.*, 33.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

perfeccionable por los actos porque existen hábitos intelectuales adquiridos<sup>286</sup>. Tampoco la inteligencia es algo físico, puesto que es inorgánica y no pertenece al cuerpo, sino al alma<sup>287</sup>.

La inteligencia no puede ser considerada como una potencia pasiva pura<sup>288</sup> porque ésta se caracteriza por ser una relación trascendental, lo cual no puede afirmarse de la inteligencia ya que “lo que la hace pasar al ejercicio de operaciones es un acompañante estrictamente suyo: su acompañar es habitual o continuo (los hábitos intelectuales derivan del *intellectus ut actus*)”<sup>289</sup>. Por tanto, no es una relación trascendental porque “la verdad sólo se asimila al fin en tanto que poseída por sus operaciones intelectuales. En cambio, la voluntad se relaciona con el bien antes de tender a él o de poseerlo”<sup>290</sup>. Esta es la principal diferencia entre las dos potencias espirituales.

La inteligencia deja de ser pasiva al ser activada por la *sindéresis* lo que significa que una vez activada, es decir, constituida como potencia, adquiere la capacidad de ejercer sus propias operaciones<sup>291</sup>. No puede ejercer estas operaciones sin “la cooperación del intelecto agente, que le proporciona lo que se suele llamar la especie impresa. Sólo así se pone en marcha”<sup>292</sup>. Por eso el intelecto agente es quien activa la pasividad de la inteligencia, una vez que ha sido constituida como tal, mediante la iluminación de las especies sensibles convirtiéndolas en inteligibles<sup>293</sup>. La inteligencia no es una relación trascendental porque no se relaciona con el fin con anterioridad al ejercicio de la operación<sup>294</sup>. En realidad se relaciona con el fin simultáneamente<sup>295</sup> porque la inteligencia posee el fin en las operaciones<sup>296</sup>. La inte-

---

<sup>286</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 119.

<sup>287</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (I), 36.

<sup>288</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia humana*, 119.

<sup>289</sup> Polo, L., *La voluntad y sus actos* (I), 36.

<sup>290</sup> Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 120.

<sup>291</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (I), 37.

<sup>292</sup> *Ibíd.*, 36.

<sup>293</sup> Cfr. Molina, F., *La sindéresis*, 43.

<sup>294</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (I), 38.

<sup>295</sup> Cfr. Padial, J. J., *La antropología del tener según Leonardo Polo*, 101.

ligencia no es una relación trascendental con la verdad, ya que “la verdad sólo se asimila al fin en tanto que poseída por sus operaciones”<sup>297</sup>.

En resumen, la inteligencia es pasiva porque en su estado inicial es *tabula rasa*, pero no se la puede considerar como una potencia pasiva pura porque una vez constituida como potencia por la sindéresis, sin necesitar de nuevo el concurso de este hábito, es activable por sí misma, en el sentido de que el intelecto agente ilumina la especie impresa, activándola de esta manera. Por tanto, por no ser potencia pasiva pura no puede ser entendida como una relación trascendental con su fin. En cambio la voluntad sí que es una potencia pasiva pura como se tratará de explicar seguidamente.

## 6. La voluntad como pura potencia pasiva.

La voluntad es pasiva, al igual que la inteligencia, en cuanto que ella sola no puede ejercer ningún acto, por lo que precisa de la concurrencia de un elemento distinto a ella<sup>298</sup>. Esto lo refleja Polo al afirmar que la voluntad no es espontánea<sup>299</sup>. Pero a diferencia de la inteligencia la voluntad es una potencia pasiva pura que se caracteriza por “estar referida al fin antes de poseerlo o de tender a él”<sup>300</sup>. Según Polo es la única potencia pasiva pura porque la inteligencia no puede serlo debido a que no es una relación trascendental con su fin<sup>301</sup>. Por tanto,

---

<sup>296</sup> Cfr. *Ibíd.*, 101.

<sup>297</sup> Polo, L., *La voluntad y sus actos* (I), 38.

<sup>298</sup> Cfr. Padial, J J., *La antropología del tener según Leonardo Polo*, 100.

<sup>299</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 142.

<sup>300</sup> Polo, L., *La voluntad y sus actos* (I), 37.

<sup>301</sup> Cfr. *Ibíd.*, 36.



## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

describir a la voluntad como potencia pasiva pura implica que es una relación trascendental<sup>302</sup>.

La voluntad no posee en esta vida el fin al que tiende: la felicidad<sup>303</sup>. Esta tendencia a poseer la felicidad sería inútil si no estuviera llamada a alcanzarla. Por eso la persona está llamada a actuar para lograr el fin al que tiende la voluntad y le urge a que ponga en práctica los bienes mediales necesarios para obtener el fin<sup>304</sup>. El lanzarse a buscar la consecución del fin puede estar provocado por un impulso propio o externo. Si fuera un impulso propio, la voluntad no requeriría ser activada y como consecuencia de ello no podría ser considerada una potencia pasiva, sino activa, por lo que estaría determinada *ad unum*, característica de las potencias activas<sup>305</sup>. Por tanto, parece que sólo puede ser activada por una instancia externa que le impele a actuar. Este es el cometido de la sindéresis<sup>306</sup> que tiene la capacidad de animar a la voluntad para que actúe, precisamente porque es cognoscitiva y descubre la verdad de la voluntad<sup>307</sup>. Esta verdad consiste en el acuerdo esencial entre la facultad y el bien porque no puede dejar de quererlo<sup>308</sup>.

En resumen, la voluntad es una potencia pasiva pura, lo que conlleva que sea una relación trascendental porque sólo puede ser entendida de este modo. Que sea pasiva implica que deba ser activada porque requiere un impulso de una instancia externa superior, en este caso de la sindéresis.

En este punto es imprescindible, por tanto, explicar qué entiende Polo por relación trascendental.

---

<sup>302</sup> Cfr. *Ibíd.*, 36.

<sup>303</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 376.

<sup>304</sup> Cfr. *Ibíd.*, 379.

<sup>305</sup> Cfr. Molina, F., *La sindéresis*, 42.

<sup>306</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (I), 40.

<sup>307</sup> Cfr. *Ibíd.*, 65.

<sup>308</sup> Cfr. Sellés, J. F., *La persona humana*, II, 274.

### 6.1. La voluntad como relación trascendental.

Ésta se puede definir como “la relación de la potencia al acto final considerada antes o prescindiendo del despliegue activo de la potencia”<sup>309</sup>, existe sólo en virtud del término de ella, que en este caso es el fin<sup>310</sup>. El fin de la voluntad es el bien<sup>311</sup>, no un bien particular porque entonces sería imposible la relación con el fin como pura respectividad<sup>312</sup>. La relación trascendental no es un accidente, puesto que no es una relación respecto de formas, sino respecto del fin. Por tanto, es pura relación al fin lo que significa que es incapaz de actos respecto de él<sup>313</sup>.

Esta consideración de la voluntad como relación trascendental con su fin, que es el bien, es una descripción de la potencia volitiva previa al ejercicio de los actos voluntarios<sup>314</sup>. Esta descripción corresponde a la voluntad nativa que se caracteriza doblemente: por apuntar al bien y por su dependencia respecto de la *sindéresis*<sup>315</sup>. Esta descripción de la voluntad como una relación trascendental es posible si se cumple que es “relativa al bien e incapaz por sí sola de actos”<sup>316</sup>.

Describir la voluntad como una relación trascendental –potencia pasiva pura- permite sostener la constitución de los actos voluntarios y la ratificación del bien por el amor<sup>317</sup> porque lo voluntario “tiene que ser constituido para enlazar con el amar personal”<sup>318</sup>. En este sentido cabe señalar que la dificultad de cómo se constituye lo voluntario es

<sup>309</sup> Polo, L., *Ética*, 134, nota a pie de página 8.

<sup>310</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (I), 36.

<sup>311</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 125.

<sup>312</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (I), 59.

<sup>313</sup> Cfr. *Ibíd.*, 44.

<sup>314</sup> Cfr. *Ibíd.*, 43.

<sup>315</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 124.

<sup>316</sup> *Ibíd.*, 125.

<sup>317</sup> Cfr. *Ibíd.*, 23.

<sup>318</sup> Polo, L., *La voluntad y sus actos* (I), 46, nota a pie de página, 12.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

un problema no resuelto por la filosofía antigua porque desconoce qué es la persona<sup>319</sup>. La voluntad pertenece a la esencia<sup>320</sup> y como ésta depende del ser personal, la constitución de lo voluntario por parte de la sindéresis es coherente con el carácter de *además*<sup>321</sup>. Esta dependencia de la esencia respecto del acto de ser implica que la constitución de lo voluntario depende de la persona, de modo que es la persona quien constituye lo voluntario a través del yo<sup>322</sup>.

El fin al que tiende la voluntad es irrestricto porque no es un bien finito<sup>323</sup>, puesto que si no fuera así no podría sostenerse que la voluntad en su estado nativo es una relación trascendental. Debe quedar claro que es una pura relación con el bien, no con uno concreto o finito, sino con el bien en cuanto que bien. Por tanto, nativamente la voluntad, considerada como relación trascendental, no posee el bien<sup>324</sup> porque si lo poseyera dejaría de ser relación trascendental. A diferencia de la voluntad que no posee su fin, la inteligencia se caracteriza por poseerlo, por eso, como ya se ha señalado, no puede ser considerada relación trascendental<sup>325</sup>.

Esta caracterización de la voluntad como relación trascendental conlleva que la voluntad no posee el bien, sino que se caracteriza por una pura relación pasiva con él. Esa relación con el bien es una intención de bien que, según Polo, equivale a la intención de *otro*<sup>326</sup>. Ésta se define como la intencionalidad que “está prefigurada en la esencia humana por el carácter trascendental de la potencia pura. Si la voluntad está enteramente orientada al bien, su determinación no es formal ni objetiva, sino el bien”<sup>327</sup>.

---

<sup>319</sup> Cfr. *Ibíd.*, 73.

<sup>320</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 68.

<sup>321</sup> Cfr. *Ibíd.*, 202.

<sup>322</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (II), 59.

<sup>323</sup> Cfr. Padial, J J., *La antropología del tener según Leonardo Polo*, 101.

<sup>324</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (I), 38.

<sup>325</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 96.

<sup>326</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (II), 60.

<sup>327</sup> Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 135.

La intención de *otro* es distinta en el estado nativo de la voluntad que en la voluntad racional. En el primer caso es pura pasividad, relación trascendental, mientras que en los actos voluntarios, que siguen al simple querer, es activa<sup>328</sup>. La diferencia entre pasiva o activa estriba en que en cuanto voluntad natural la intención de otro es concreta<sup>329</sup>, pero en los actos voluntarios es particular y por eso se le llama activa.

La intención de *otro* es la propiedad más importante del acto voluntario porque esta respectividad hacia lo *otro*, característica de la voluntad nativa, se mantiene en los actos voluntarios. Esta intención de *otro* permanece porque la voluntad no es posesiva, no posee el fin o el bien al que tiende<sup>330</sup>. De modo que los actos voluntarios, tras la constitución del primer acto voluntario por la sindéresis, también se caracterizan por la intención de *otro*. Por tanto, la intención de *otro* pone de manifiesto que el acto voluntario es intencional, es decir, que apunta a lo *otro*. Por eso este acto se caracteriza por la necesidad de ser constituido como tal porque apunta a lo *otro* de ese acto<sup>331</sup>. En cambio, en la inteligencia lo que es intencional no es el acto, sino el objeto<sup>332</sup>. La diferencia está en que la voluntad no es posesiva porque “no tiene objeto, sino que apunta hacia lo otro, hacia la realidad”<sup>333</sup>, mientras que la inteligencia sí que posee el objeto<sup>334</sup>. Por tanto, la voluntad es de índole procesal, es un ir hacia lo que no se tiene, sin perder de vista que no alcanza el fin al que tiende de manera perfecta como cualquier operación de la inteligencia, que no es un acto que se dirige al fin, sino que lo posee ya<sup>335</sup>.

---

<sup>328</sup> Cfr. *Ibíd.*, 135.

<sup>329</sup> Hay que distinguir concreta de singular. Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (I), 58

<sup>330</sup> Cfr. *Ibíd.*, 58.

<sup>331</sup> Cfr. *Ibíd.*, 56.

<sup>332</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 45.

<sup>333</sup> Padial, J J., *La antropología del tener según Leonardo Polo*, 103.

<sup>334</sup> Cfr. *Ibíd.*, 103.

<sup>335</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 96.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

Según esta diferencia entre las operaciones de la inteligencia y la voluntad puede establecerse una distinción en la intención. En la voluntad la intencionalidad es de la acción voluntaria porque es una intención de *otro* que consiste en una relación con lo otro real. En cambio, en la inteligencia la intencionalidad es del objeto y se caracteriza por ser una intención de semejanza<sup>336</sup>. Esta intención consiste en ser semejante a la cosa real<sup>337</sup>. Por eso “el objeto inteligible posee la inteligibilidad de lo real. Esa inteligibilidad que en lo real sólo está en potencia, en la operación intelectual está en acto”<sup>338</sup>. Por tanto, la razón es apropiativa, pero la voluntad no<sup>339</sup>.

Los actos de la voluntad, por medio de la *sindéresis*, dependen del ser personal<sup>340</sup> porque es necesaria la constitución de lo voluntario<sup>341</sup>. Ese respecto trascendental al fin, la intención de *otro*, de la voluntad no la satura como potencia pasiva pura. Lo que la satura es el incremento del acto de querer, es decir, el *querer querer más*<sup>342</sup>. Por tanto, la voluntad precisa *querer más*, porque sólo de este modo la tendencia a lograr el fin último se hace factible<sup>343</sup>. El yo no se puede conformar con la constitución del primer acto voluntario, sino que debe incrementar el querer porque sin este incremento el acto de amor a la persona no se constituye<sup>344</sup>. En esto se ve la conexión entre la esencia y la persona, porque “el querer tiene que ver con la persona por ser curvo”<sup>345</sup>. La voluntad no puede dejar de querer el bien, cuando quiere, quiere el bien, pero no sólo eso, sino que no puede dejar de querer.

---

<sup>336</sup> La intención distinta a la de semejanza es la intención de otro. Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (I), 55.

<sup>337</sup> Cfr. Molina, F., *La sindéresis*, 49.

<sup>338</sup> Padial, J. J., *La antropología del tener según Leonardo Polo*, 103.

<sup>339</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 98.

<sup>340</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (I), 36.

<sup>341</sup> Cfr. *Ibíd.*, 72.

<sup>342</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (II), 61.

<sup>343</sup> Cfr. *Ibíd.*, 60.

<sup>344</sup> Cfr. *Ibíd.*, 61.

<sup>345</sup> Polo, L., *La voluntad y sus actos* (I), 70.

La voluntad es curva<sup>346</sup>, no en términos reflexivos, porque si la curvatura de la voluntad se entendiera en términos reflexivos “habría que admitir que se elige el acto felicitario, lo cual, no parece posible si se admite que es un acto necesario”<sup>347</sup>. Por eso, querer lo otro no basta, es necesario *querer-querer más*<sup>348</sup> lo que implica dos cosas: “querer más querer y más otro”<sup>349</sup>. Querer más significa *aumentar lo otro en el ser* porque la intención de *otro* no agota el ser<sup>350</sup>, es decir, que la persona no puede conformarse con un querer detenido<sup>351</sup>. Aumentar lo otro en el ser es el modo como el amor tiene que ver con el ser<sup>352</sup>. Querer más otro “comporta el aumento de la intención de *otro*”<sup>353</sup>, lo que permite concluir que “la curvatura apunta a la correspondencia amorosa”<sup>354</sup>.

La voluntad es curva porque no puede dejar de querer el bien al que tiende como relación trascendental. Por su dependencia del amar personal está obligado a incrementar el querer y de este modo es posible la conexión de la voluntad con el amar personal<sup>355</sup>. Esta conexión estriba en que los actos voluntarios se atribuyen a la persona<sup>356</sup>. Por eso la intencionalidad del acto voluntario –su respectividad al fin- y la curvatura del mismo –su dependencia de la persona- es inseparable<sup>357</sup>. Es pertinente aclarar que el yo no puede conformarse con la constitu-

---

<sup>346</sup> No el sentido de que la voluntad sea autoreflexiva y conozca sus propios actos o según la voluntad de poder de Nietzsche que es anterior al yo. Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia humana*, 139.

<sup>347</sup> Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 167.

<sup>348</sup> Cfr. *Ibíd.*, 201

<sup>349</sup> Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 202

<sup>350</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (II), 60.

<sup>351</sup> Cfr. *Ibíd.*, 60.

<sup>352</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 204.

<sup>353</sup> Polo, L., *La voluntad y sus actos* (I), 67.

<sup>354</sup> Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 128.

<sup>355</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (II), 60.

<sup>356</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (I), 46.

<sup>357</sup> Cfr. nota a pie de página, 13, Polo, L., *La voluntad y sus actos* (I), 46.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

ción del querer sin incrementar la intención de otro porque en ese caso no se constituye el acto de amor a la persona<sup>358</sup>.

La voluntad se caracteriza por ser, en su estado nativo, una relación trascendental con el bien. Ese bien al que tiende es irrestricto. De modo que la voluntad a diferencia de la inteligencia no posee el bien. Por eso la intencionalidad en ambas potencias es distinta porque en la voluntad lo intencional es el acto voluntario, mientras que en la inteligencia es el objeto. Por lo que esta diferencia conlleva que la intencionalidad de la inteligencia sea de semejanza. Por último, la voluntad es curva porque no puede dejar de querer; el respecto al bien del estado nativo debe incrementarse y en este incremento es donde surge la conexión con el ser personal.

De la descripción de la voluntad como relación trascendental pueden desprenderse algunas consecuencias. Entre ellas, la principal, es el error de creer que la voluntad es espontánea. Esta consideración de la potencia volitiva como autónoma no es posible porque es potencia pasiva y, por tanto, no es causa de sus actos. Esto implica que la voluntad no sea libre en su estado inicial.

En el siguiente epígrafe se señalarán algunas consecuencias derivadas de que la voluntad sea una relación trascendental.

### **6.2. Consecuencias que se derivan de que la voluntad sea una relación trascendental.**

La voluntad no quiere un bien particular, sino el bien sin restricción alguna<sup>359</sup>. Precisamente por esto se puede afirmar que la voluntad en su primer acto es el simple querer, que no implica querer algo, sino

---

<sup>358</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (II), 60.

<sup>359</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 137.

el querer como querer. Por tanto, esto muestra también, como ya se ha recogido, que el simple querer no es un tender hacia algo.

Este modo de describir la voluntad implica, en primer lugar, que no es la causa de sus actos<sup>360</sup> porque es una relación trascendental con el bien y sólo lo puede ser si no es capaz de constituir sus actos. Si fuera capaz sería innecesario que fuera una relación trascendental con el bien: equivaldría a tratar a la voluntad como espontánea. Esto también es grave porque sería prescindir de la libertad trascendental, puesto que la voluntad sería libre y si las potencias son libres, sin la necesidad del concurso de la persona, entonces no se puede colocar la libertad en el nivel personal<sup>361</sup>. En este punto Polo aclara que “la libertad nativa llega a la *voluntas ut natura* a través de la sindéresis, y la libertad de elección a la *voluntas ut ratio* por la prudencia que es la primera virtud adquirida”<sup>362</sup>. La consideración de la voluntad como espontánea indica el olvido de la dualización de esta potencia con los trascendentales personales<sup>363</sup>.

En segundo lugar, el único modo de no caer en el mismo error que la filosofía moderna<sup>364</sup> que sostiene la espontaneidad de la voluntad es tratarla como una relación trascendental con su fin. Si la voluntad fuera espontánea podría activarse automáticamente, por sí misma<sup>365</sup>. Esto equivaldría a la autosuficiencia inmanente del sujeto, que ignoraría la consideración trascendental de la persona<sup>366</sup>. Según Polo esto no es admisible por dos razones: la primera, que la voluntad sea en su estado nativo una potencia pasiva pura no implica que sea indeterminada, sino que es una relación trascendental con el bien; la se-

---

<sup>360</sup> Cfr. *Ibid.*, 126.

<sup>361</sup> Cfr. *Ibid.*, 122.

<sup>362</sup> *Ibid.*, 142.

<sup>363</sup> Cfr. Sellés, J. F., “Los niveles cognoscitivos superiores de la persona humana: la vinculación de los hábitos innatos”, 67.

<sup>364</sup> Cfr. *Ibid.*, 149.

<sup>365</sup> Cfr. Padial, J. J., *La antropología del tener según Leonardo Polo*, 101.

<sup>366</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (I), 39.



## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

gunda, que la voluntad por ser potencia pasiva es incapaz por sí de pasar al acto<sup>367</sup>.

Respecto a la tesis de que la voluntad es indeterminada fue sostenida por los modernos porque si la voluntad es potencia pasiva pura queda sin explicar la cuestión de cómo la voluntad tiende al bien. Esta aporía la resuelve Polo, sosteniendo que la voluntad es una relación trascendental que se activa por el concurso de la *sindéresis*<sup>368</sup>. Por tanto, puede concluirse que los modernos no entendieron que “el cometido de la *sindéresis* es el paso de la potencia pasiva pura a lo voluntario”<sup>369</sup>.

En tercer lugar, como la voluntad es potencia pasiva pura no es libre nativamente<sup>370</sup> porque está determinada exclusivamente hacia su fin, esto implica que no se mueve por sí misma o espontáneamente<sup>371</sup>, sino que requiere ser activada. Por eso considerar la voluntad como espontánea es un error porque conlleva que no hay distinción entre la libertad y la voluntad<sup>372</sup>. En este punto hay que afirmar que la voluntad se mueve libremente en virtud de los hábitos lo que significa que “la voluntad es capaz de ejercer actos pero no de constituirlos”<sup>373</sup>. No puede constituirlos porque es potencia pasiva pura y por eso no es espontánea. Por tanto, la voluntad natural es la noción preferible para referirse al estado nativo de la voluntad y no la que proponen los modernos de espontaneidad<sup>374</sup>.

---

<sup>367</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 129.

<sup>368</sup> Cfr. *Ibid.*, 128.

<sup>369</sup> Polo, L., *La voluntad y sus actos* (I), 40. Este es el cometido del segundo miembro de la *sindéresis*, el *querer-yo*.

<sup>370</sup> No es nativamente libre, porque como pura potencia pasiva está determinada hacia el bien. La voluntad elige lo que se presenta a la inteligencia bajo la especie de bien.

<sup>371</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (I), 65.

<sup>372</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 121.

<sup>373</sup> Polo, L., *La voluntad y sus actos* (I), 65.

<sup>374</sup> Cfr. *Ibid.*, 40.

Esta novedosa forma de referirse a la voluntad como relación trascendental implica que no es causa de sus actos, por lo que es un error considerarla como espontánea y como consecuencia no es nativamente libre.

Como ya se ha anunciado la sindéresis también es dual. Los dos miembros son el *ver-yo* y el *querer-yo*. Es pertinente profundizar en esta dualidad.

## 7. Dualidad *ver-yo* y *querer-yo*.

De los dos miembros que conforman la sindéresis el *ver-yo* activa la inteligencia, mientras que el *querer-yo* la voluntad<sup>375</sup>. Ambos son actos esenciales<sup>376</sup> porque la sindéresis pertenece a la esencia. El *ver-yo* es el puente entre la inteligencia y el intelecto agente<sup>377</sup>. Es la dimensión intelectual de la sindéresis que engloba “la potencia intelectual, el límite mental y los hábitos adquiridos, e incluso lo que, más arriba, he llamado experiencia intelectual”<sup>378</sup>. Mediante este miembro de la sindéresis, según Sellés, la persona sabe que dispone de la de inteligencia y no se reduce a ella; sabe que la persona puede activar la inteligencia o no activarla; sabe que puede ejercerla según las diferentes vías operativas racionales e incluso sabe que puede mejorarla con la adquisición de hábitos adquiridos<sup>379</sup>. El *querer-yo* es una luz iluminante<sup>380</sup> que puede describirse como el *verdadear* de la voluntad<sup>381</sup>: es el compromiso de la persona<sup>382</sup>, que equivale a la constitución de los

---

<sup>375</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 132.

<sup>376</sup> Cfr. *Ibíd.*, 213.

<sup>377</sup> Cfr. Sellés, J. F., *El conocer personal*, 113-114.

<sup>378</sup> Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 186.

<sup>379</sup> Cfr. Sellés, J. F., *El conocer personal*, 104.

<sup>380</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (II), 8.

<sup>381</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 23.

<sup>382</sup> Cfr. *Ibíd.*, 231.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

actos voluntarios<sup>383</sup>, porque su cometido es “pasar de la potencia pasiva pura a los actos voluntarios”<sup>384</sup>. El *querer-yo* es la expresión esencial del amor humano<sup>385</sup> que es esencial porque la persona es creada<sup>386</sup>.

Entre estos dos miembros de la *sindéresis* pueden establecerse algunas diferencias. La principal estriba en que el *ver-yo* es una iluminación que suscita, mientras que el *querer-yo* constituye<sup>387</sup>. Para Polo *suscitar* tiene un doble significado: por un lado, “desprenderse del yo a favor de lo suscitado”<sup>388</sup> y, por otro, “englobar porque el ver suscitado no puede aislarse”<sup>389</sup>. *Suscitar* implica que la *sindéresis*, por medio del *ver-yo*, activa la inteligencia, pero el objeto inteligible –la especie impresa– es externo a la acción de la inteligencia por ser presentado por el conocer personal. Por el contrario, *constituir* implica una iluminación mayor que el *suscitar* porque “la circularidad *querer-querer-más* no se desprende del yo”<sup>390</sup>.

Otra diferencia radica en que el *ver-yo* dispone de lo que suscita: el objeto intencional; mientras que los actos del *querer-yo* son modalidades dispositivas porque son metódicos, es decir, que a través de ellos se dispone de realidades externas<sup>391</sup>. En este sentido, el *ver-yo* no constituye los hábitos intelectuales adquiridos<sup>392</sup> porque los actos intelectuales también son iluminaciones. Por tanto, la distinción entre el *ver-yo* y estos actos es de gradación. Por eso Polo sostiene que “*ver-yo* es una iluminación global; los hábitos intelectuales adquiridos son iluminaciones manifestativas; y las operaciones son iluminaciones intencionales de acuerdo con los objetos con los que se conmensuran

---

<sup>383</sup> Cfr. *Ibíd.*, 126.

<sup>384</sup> *Ibíd.*, 122.

<sup>385</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (I), 53, nota a pie de página 20.

<sup>386</sup> Cfr. Polo, L., *Ibíd.*, 53, nota a pie de página 19.

<sup>387</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 214.

<sup>388</sup> *Ibíd.*, 231.

<sup>389</sup> *Ibíd.*, 231.

<sup>390</sup> *Ibíd.*, 231.

<sup>391</sup> Cfr. *Ibíd.*, 167.

<sup>392</sup> Cfr. *Ibíd.*, 158.

al poseerlos. Pero, repito, ninguno de esos grados de iluminación es constituido por los otros”<sup>393</sup>.

Por otro lado, el yo no se compromete en el *ver-yo*, pero sí lo hace en el *querer-yo*. En el acto que ejerce la inteligencia el yo no forma parte de ese acto, pero la voluntad no ejerce el acto voluntario sin la ayuda de la *sindéresis*, puesto que en la “expresión *yo quiero, quiero* no puede ser sin el *yo*. El yo tiene que comprometerse en el *quiero* para que el *querer* sea; el yo tiene que constituir los actos que comportan intención de otro. Sin esa constitución la intención de otro no es posible”<sup>394</sup>. Sin el compromiso del yo en los actos voluntarios éstos se extinguirían<sup>395</sup> la voluntad no podría ejercer sus actos porque no saldría de su pasividad.

Además, en el *querer-yo* al estar comprometida la persona si no hay *yo*, no hay *querer* porque se mantienen o aniquilan juntos. Mientras que en el *ver-yo* no sucede lo mismo porque hay que distinguir entre *ver-inteligido* y *ver-yo*<sup>396</sup>. Con esta distinción se remarca que el *yo* no se compromete en los actos intelectuales. Por eso el *querer-yo* está más próximo a la persona que el *ver-yo* porque “procede de él de acuerdo con la circularidad *querer-querer-más*”<sup>397</sup>. Mientras que *pensar* es *presencializante*, *querer-querer-más* es *futurizante*<sup>398</sup>.

Es preciso sostener que no hay ningún acto voluntario por encima del *querer-yo* y, por tanto, no cabe acto voluntario sin la activación del *querer-yo*. Mientras que en el *ver-yo* sí caben actos cognoscitivos por encima de la iluminación del *ver-yo*; por ejemplo el acto intelectual personal del hábito de la sabiduría o del hábito de los primeros principios<sup>399</sup>. En definitiva, son iluminaciones de diferente intensidad.

---

<sup>393</sup> *Ibíd.*, 158.

<sup>394</sup> *Ibíd.*, 199.

<sup>395</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (II), 58.

<sup>396</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 235.

<sup>397</sup> *Ibíd.*, 24.

<sup>398</sup> Cfr. *Ibíd.*, 23, nota a pie de página n° 42.

<sup>399</sup> Cfr. *Ibíd.*, 230.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

*Querer-yo* es más intenso, puesto que la voluntad requiere más activación porque los actos voluntarios precisan ser constituidos, necesidad que no es requerida por los actos intelectuales<sup>400</sup> porque son posesivos<sup>401</sup>.

Es preciso aclarar que “la distinción entre *ver-yo* y *querer-yo* no obliga a admitir dos *yoes*, ni dos potencias cognoscitivas o volitivas espirituales”<sup>402</sup>. Por eso estos dos miembros de la sindéresis sólo se distinguen potencialmente<sup>403</sup>. La diferenciación entre estos dos miembros implica que, como en toda dualidad, haya uno superior y otro inferior<sup>404</sup>. En este caso, como ya se ha señalado, el *querer-yo* es superior porque la voluntad, más desprovista inicialmente que la inteligencia, requiere una mayor activación. La prioridad del *querer-yo* “implica el compromiso personal de completar la estructura donal”<sup>405</sup>.

Por último, es pertinente notificar que la distinción entre el conocimiento teórico y el práctico es posible sólo si la sindéresis es un hábito dual<sup>406</sup>. Con la activación de la sindéresis que constituye la voluntad como facultad el conocimiento teórico se convierte en práctico<sup>407</sup>. La razón teórica se explica por el *ver-yo*, mientras que la razón práctica es una redundancia<sup>408</sup> de *querer-yo* en *ver-yo*<sup>409</sup>. La razón práctica es la encargada de presentar los bienes mediales a la voluntad racional porque la voluntad no se mueve sin el conocimiento del bien y este es proporcionado por la inteligencia<sup>410</sup>. Pero esto no implica que sea una segunda voluntad, sino una continuación de la

---

<sup>400</sup> Cfr. *Ibid.*, 213.

<sup>401</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 181.

<sup>402</sup> *Ibid.*, 212.

<sup>403</sup> Cfr. *Ibid.*, 214.

<sup>404</sup> Cfr. *Ibid.*, 230.

<sup>405</sup> *Ibid.*, 230.

<sup>406</sup> Cfr. *Ibid.*, 158.

<sup>407</sup> Cfr. Molina, F., *La sindéresis*, 80.

<sup>408</sup> *Redundar* es añadir actos, lo cuál es posible porque la esencia es potencial. Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia humana*, 230.

<sup>409</sup> Cfr. *Ibid.*, 159.

<sup>410</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (I), 12.

voluntad nativa<sup>411</sup>. La *sindéresis* se encarga de armonizar la razón práctica con los actos de la *voluntas ut ratio*<sup>412</sup> de modo que la voluntad ejerce sus actos después de la deliberación de la razón práctica.

Se ha tratado de explicar qué se entiende por *ver-yo* y *querer-yo*, para ello se han enumerado varias diferencias. Esta dualidad de la *sindéresis* posibilita la distinción entre el conocimiento teórico y el práctico. El *querer-yo* está más cerca de la persona por lo que es el miembro superior de la dualidad.

En el siguiente capítulo se aborda la cuestión de la diferente activación que se observa en el varón y en la mujer. Para llegar a esta conclusión, tesis fundamental de esta investigación, son precisos dos pasos previos: el primero, explicar en qué consiste la redundancia de la persona en la esencia a través de los trascendentales personales mediante el conocer personal en la inteligencia y del amar personal en la voluntad. Esta mayor redundancia se manifiesta a través de la esencia. De modo que hay unas manifestaciones concretas que permiten determinar que la inteligencia y la voluntad estén más activadas en una persona que en otra. También hay que tener en cuenta la redundancia de la dualidad conformada por el hábito de la sabiduría y el hábito de los primeros principios en la *sindéresis*, de modo que una mayor redundancia posibilita una mayor activación de la *sindéresis* y, en definitiva, repercute en una mayor activación de las potencias. Por último, también la mayor activación de la *sindéresis* provoca que tanto la inteligencia como la voluntad ejerzan sus actos con mayor intensidad, lo que se manifiesta en el comportamiento.

En segundo lugar, se trata de señalar las características que *comúnmente* se atribuyen al comportamiento masculino o femenino. Estas características dependen, primero, del tipo humano recibido, diferente en el varón y en la mujer, y, segundo, de la esencialización que cada uno lleve a cabo de lo natural recibido. En este sentido no es

---

<sup>411</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 159.

<sup>412</sup> Cfr. *Ibíd.*, 160.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

posible determinar en qué medida el comportamiento femenino depende del tipo natural recibido o de lo que cada persona humana perfecciona. Esta es una delimitación clara, en cualquier caso esta no es una tarea sencilla puesto que cada tipo humano es diferente y, además, no es posible establecer una jerarquía en los tipos.

Para dar razón de la tesis que concluye esta investigación es preciso dar cuenta de que las características que se atribuyen al modo *generalizado* femenino se corresponden con las consecuencias que se derivan de una mayor activación de la sindéresis. La explicación de esta cuestión se llevará a cabo tratando de aclarar por qué cada característica del tipo *generalizado* femenino se corresponde con una mayor activación de la sindéresis. Del mismo modo se justificará que cada característica del tipo *generalizado* masculino se corresponde con una mayor activación. En este sentido es pertinente no olvidar que cada persona es un tipo humano diferente y que, por tanto, hay tantas activaciones de las potencias espirituales como personas hay. Por tanto, si la mujer es capaz de una mayor activación esto le posibilita *personalizar* más su esencia, si así se lo propone.

## CAPÍTULO VI

### LA DIFERENTE ACTIVACIÓN DE LA SINDÉRESIS EN EL VARÓN Y EN LA MUJER

Con lo expuesto hasta ahora ha quedado claro que la sindéresis es la encargada de la conexión entre la persona y la esencia. Esta conexión se manifiesta a través de la activación de las potencias espirituales, hasta el punto que cuanto mayor es la activación mayor es la personalización<sup>1</sup>. La clave de esta afirmación está en ser capaces de descubrir una regla general que nos indique cuándo se puede concluir realmente que la activación sea mayor. Una persona es más persona en el orden operativo, en la medida en que en él se manifiestan de modo más profundo los trascendentales personales, principalmente el amar, según su estructura donal porque el sentido más alto del ser es el dar<sup>2</sup>. Por tanto, cuanto más se ama, más persona se es, porque el destino del ser humano es la unión amorosa y éste es el verdadero sentido de su libertad<sup>3</sup>.

En este capítulo se quiere mostrar que se observa que las mujeres poseen una mayor activación de las potencias espirituales, lo que

---

<sup>1</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 320.

<sup>2</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 211.

<sup>3</sup> Cfr. Izaguirre, J. M., y Moros, E. R., *La acción educativa según la antropología trascendental de Leonardo Polo*, 13-14.



## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

significa que tienen más facilidad para humanizarse que el varón<sup>4</sup>. Para demostrar esta tesis son precisos varios pasos. En primer lugar, mostrar la influencia de los trascendentales personales en las potencias espirituales. Este es el primer paso porque, como en las dualidades el miembro inferior se explica por el superior, antes de nada es preciso aclarar de qué modo repercute el amar personal en el *querer-yo* y el conocer personal en el *ver-yo*. Este paso previo permite indicar cuáles son las consecuencias de una mayor personalización del ser humano. Esta consiste, principalmente, en que la persona, usando palabras de Polo, *pastorea*<sup>5</sup> más la esencia, es decir, la perfecciona más. Dado que la sindéresis es el puente entre la persona y la naturaleza, se puede afirmar que una persona posee mayor capacidad para perfeccionar su naturaleza si la sindéresis activa más las potencias espirituales. Esto significa que la mayor activación de la sindéresis otorga una mayor capacidad para la adquisición de hábitos tanto de la inteligencia como de la voluntad. En esta línea, la mayor repercusión del ser personal en la esencia se mostrará al señalar las manifestaciones que confirman que la voluntad y la inteligencia han sido más activadas.

El segundo paso consiste en indicar cuáles son las características que comúnmente se atribuyen a la actuación de la mujer o del hombre, de modo que pueda *generalizarse* un comportamiento femenino y otro masculino. Sólo se van a señalar algunas características, las que son *comúnmente* aceptadas como exclusivas de un sexo o de otro. Según esta caracterización, se podrá concluir que las características que se aceptan como propias de un comportamiento femenino se explican porque la mujer activa más sus potencias, lo que la *capacita* para una mayor adquisición de hábitos. Precisamente, esta caracterización lo que indica es que la mujer *muestra* en su comportamiento un mayor grado de virtudes o hábitos intelectuales.

Debe aclararse que concluir que la mujer es más *apta* para una mayor activación de sus potencias espirituales no significa que sea

---

<sup>4</sup> Cfr. Sellés, J. F., “Las dualidades de la educación”, 147.

<sup>5</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 294.

*mejor persona* que el varón, puesto que esa activación depende de la persona y, aunque, en principio, está *capacitada* para una mayor activación no implica necesariamente que sea *más persona*. Indica que la mujer está *capacitada* para una mayor personalización. La persona es libertad en sentido trascendental, por eso está por encima del hábito de la sindéresis, que pertenece a la esencia, pero ésta, por ser el miembro inferior de la dualidad, depende de la persona.

Antes de nada sería conveniente explicar qué se entiende por *personalizar*. Lo que se personaliza es la esencia, por eso, según Sellés, *personalizar* significa incrementar la esencia; perfeccionarla de acuerdo con el ser que cada uno es<sup>6</sup>. Esta tarea es irrenunciable porque la persona no puede prescindir de su esencia. La perfección de la esencia implica, antes de nada, la aceptación de la persona que cada quien es porque, mientras el fin de la esencia se adquiere, el de la persona se acepta<sup>7</sup>. El fin de la esencia se adquirirá en mayor medida en cuanto sea mayor la implicación de los trascendentales personales en la actividad de las dos potencias espirituales. De modo que pueda afirmarse que “cuanto más se sabe más libre se es. De modo similar, cuanto más y mejor se quiere, más libre se es”<sup>8</sup>. Por eso “pensar más es la libertad en la inteligencia y ser más virtuoso es la libertad en la voluntad”<sup>9</sup>, aunque hay que señalar que la libertad que se da en estas dos potencias es distinta porque se manifiesta de distinta manera en ambas<sup>10</sup>.

Según el principio de la dualidad, el miembro superior redonda en el inferior, de tal modo que “el *favor* de un trascendental personal sobre un determinado hábito o potencia será más o menos en la medida de la proximidad o lejanía de los hábitos y potencias respecto

---

<sup>6</sup> Cfr. Sellés, J. F., *El conocer personal*, 120. Cfr. Castillo, G., “El crecimiento de la vida humana. La temporalidad y el futuro en la antropología poliana”, *Futurizar el presente*, 11-21.

<sup>7</sup> Cfr. Sellés, J. F., *El conocer personal*, 119.

<sup>8</sup> Sellés, J. F., *Hábito y virtudes*, II, 60.

<sup>9</sup> Sellés, J. F., *El conocer personal*, 107.

<sup>10</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Hábito y virtudes*, II, 60.

del trascendental”<sup>11</sup>. Esta lejanía o proximidad se refiere a la activación de la sindéresis, de modo que cuanto más active este hábito una determinada potencia, más próxima estará a la persona y, por ende, a los trascendentales personales. Con esto queda patente la relevancia de la sindéresis en la *personalización* y también el mayor o menor influjo que cabe esperar de los trascendentales personales sobre la naturaleza. Por eso el papel que le corresponde a la sindéresis sobre la naturaleza humana es donante, aportante, personalizante en función de la dualización con el amar personal<sup>12</sup>, que es el más importante de los cuatro trascendentales.

En primer lugar se tratará la incidencia del trascendental conocer en la inteligencia y, posteriormente, la del amar en la voluntad.

### **1. Incidencia del trascendental conocer en la inteligencia.**

La cuestión es explicar en qué consiste la incidencia del trascendental conocer en la inteligencia, es decir, qué puede suponer esa mayor incidencia. Hay que partir del conocer personal porque es el más alto conocimiento que cabe. A su vez la mayor activación de la inteligencia conlleva una mayor *personalización* a través de ella. Las implicaciones de esta mayor activación en el nivel de la inteligencia tienen que ver con otros conocimientos intermedios entre el conocer personal y los hábitos intelectuales: los hábitos innatos. No es pertinente detenerse en el modo en que la perfección de la sindéresis es recabada por los hábitos innatos superiores, lo que realmente interesa para la cuestión de la dualidad tipológica básica es la redundancia de los hábitos superiores en el inferior. Previamente se tratará de exponer cuál es la función de cada uno y luego, para el propósito que se ha indicado, es necesario explicar las dualidades que se producen entre ellos.

---

<sup>11</sup> Sellés, J. F., *El conocer personal*, 118.

<sup>12</sup> Cfr. *Ibíd.*, 107.

El hábito de la sabiduría es el método para *alcanzar* la persona<sup>13</sup>. El método debe distinguirse de su tema, la persona, pero para *alcanzar* el tema es preciso que en el hábito de la sabiduría el método y el tema sean solidarios<sup>14</sup> porque si no lo fueran, según Polo, “la persona asistiría como un espectador a su propio conocerse, es decir, se supondría respecto de él y, por consiguiente, en rigor no se conocería”<sup>15</sup>. Con el hábito de los primeros principios se puede conocer el ser de los entes reales no personales<sup>16</sup>. Polo lo define como “la dualidad del ser humano con el ser del universo”<sup>17</sup>; por eso afirma que el hombre es el perfeccionador que se perfecciona, puesto que en su tarea de perfeccionar el mundo, él mismo se perfecciona<sup>18</sup>.

Entre estos tres hábitos se dan unas dualidades. El hábito inferior es la sindéresis; el *querer-yo* es dual con el hábito de los primeros principios porque la sindéresis depende de la persona a través de este hábito<sup>19</sup>. En este punto Sellés sostiene que el hábito de los primeros principios no sólo se dualiza con el *querer-yo*, sino que también se dualiza con el *ver-yo* en una doble dependencia. En primer lugar, “sólo tras advertir el *acto de ser* extramental por medio del hábito intelectual podemos demorarnos por medio del *ver-yo* en activar progresivamente la razón”<sup>20</sup> y, en segundo lugar, el hábito de los primeros principios “es la garantía de que, al conocer la *esencia* de la realidad externa, se formen *hábitos adquiridos* en nuestra razón por medio del miembro inferior de la sindéresis que activa a la inteligencia (el *ver-yo*)”<sup>21</sup>.

<sup>13</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 174.

<sup>14</sup> Cfr. *Ibíd.*, 174. Que sean solidarios no significa que se confundan, precisamente esto imposibilita el autoconocimiento reflexivo de la persona.

<sup>15</sup> *Ibíd.*, 182.

<sup>16</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (I), 46, nota a pie de página, 12.

<sup>17</sup> Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 166.

<sup>18</sup> Cfr. *Ibíd.*, 199.

<sup>19</sup> Cfr. *Ibíd.*, 185.

<sup>20</sup> Sellés, J. F., “Los niveles cognoscitivos superiores de la persona humana: la vinculación de los hábitos innatos”, 63.

<sup>21</sup> *Ibíd.*, 63.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

El *ver-yo* no sólo depende de este hábito innato, sino que también es preciso admitir la dependencia respecto de la persona porque si no fuera así los hábitos intelectuales adquiridos “no serían una manifestación de la libertad personal en la *esencia* humana”<sup>22</sup>. En cuanto a la repercusión del hábito de los primeros principios en el *querer-yo* se debe sostener que gracias a ella se conoce el *verdear* de la voluntad, es decir, que la voluntad tiende al bien<sup>23</sup>. A su vez el hábito de los primeros principios se dualiza con el hábito de la sabiduría<sup>24</sup>. Este es el modo previsto para que engarce con la persona<sup>25</sup>. Por tanto, el hábito de la sabiduría redunda o repercute<sup>26</sup> en el hábito de los primeros principios y los dos en la *sindéresis*<sup>27</sup>.

Se puede concluir que cuanto mayor sea la redundancia, tanto del hábito de la sabiduría como del de los primeros principios, en la *sindéresis*, la activación de la inteligencia será mayor. Según esto es pertinente señalar las consecuencias de la redundancia del hábito de la sabiduría. Permite *alcanzar* mejor la persona que cada quién es. Contribuye a *conocerse* que equivale a “reconocer la propia dignidad que nos da el ser personal”<sup>28</sup>. Ese *conocerse* mejor como persona implica un mayor conocimiento del sentido de la vida personal de cada uno<sup>29</sup>. A su vez el mayor conocimiento personal y del propio sentido de la vida implica que sea más fácil aceptarse a uno mismo<sup>30</sup>. Además, quien más se acepta a sí mismo posee una mayor facilidad para la

---

<sup>22</sup> *Ibíd.*, 64..

<sup>23</sup> Cfr. *Ibíd.*, 64.

<sup>24</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 210.

<sup>25</sup> Cfr. Sellés, J. F., *El conocer personal*, 121.

<sup>26</sup> Las palabras *redundar* y *repercutir* son empleadas por Polo para designar el respecto de los hábitos innatos superiores a los adquiridos y del miembro superior de la *sindéresis* al inferior. Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia humana*, 210.

<sup>27</sup> Cfr. *Ibíd.*, 210.

<sup>28</sup> Izaguirre, J. M., y Moros, E. R., *La acción educativa según la antropología trascendental de Leonardo Polo*, 14.

<sup>29</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 49.

<sup>30</sup> Cfr. Izaguirre, J. M., y Moros, E. R., *La acción educativa según la antropología trascendental de Leonardo Polo*, 16.

comprensión de otras personas<sup>31</sup>. Asimismo, esa comprensión de otras personas está en correlación con el amar, puesto que quien mejor comprende al otro, mejor le puede amar. El amar lleva consigo una intelección de la persona amada más alta que la racional, es una especie de *comprensión* de esa persona que equivale a aceptarla sin rechazar nada de la integridad de su ser<sup>32</sup>.

Del mismo modo, se conoce mejor la propia corporeidad, lo que facilita respetarla tal y como se ha recibido. También mediante este hábito se conoce, por un lado, la relación entre los actos cognoscitivos y los volitivos y, por otro, la relación de los hábitos de una y otra potencia<sup>33</sup>. Igualmente la redundancia del hábito de la sabiduría en el hábito de los primeros principios permite advertir que la persona es *generosidad*<sup>34</sup> y por ello se puede abrir a la realidad extramental. La generosidad de la persona equivale a la advertencia de los primeros principios<sup>35</sup>, puesto que éstos se advierten porque la persona es distinta de su esencia y por eso puede donar<sup>36</sup>.

En cuanto al hábito de los primeros principios la mayor redundancia de este hábito conlleva varias implicaciones. En primer lugar, una mayor comprensión de la esencia del universo que comporta un respeto a la naturaleza, es decir, una mayor sensibilidad hacia los temas medioambientales porque la persona “sabe que no puede actuar con la esencia del universo como a él le venga en gana, sino en dependencia del acto de ser de ella y del ser divino”<sup>37</sup>. En segundo lugar, un mayor carácter de perfeccionador del universo en el ámbito de la

---

<sup>31</sup> Según Piá, el conocimiento personal de otras personas no depende del hábito de la sabiduría, sino del *hábito interpersonal*. Cfr. Piá, S., *El hombre como ser dual*, 351.

<sup>32</sup> Cfr. Posada, J. M., *Lo distintivo del amor. Glosa libre al planteamiento antropológico de Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 191, Pamplona, 2007, 41-42.

<sup>33</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Conocer y amar*, 421.

<sup>34</sup> Sellés, J. F., “Los niveles cognoscitivos superiores de la persona humana: la vinculación de los hábitos innatos”, 66.

<sup>35</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 179.

<sup>36</sup> Cfr. *Ibíd.*, 180.

<sup>37</sup> *Ibíd.*, 64.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

praxis técnico-productiva<sup>38</sup>, donde se hallan las virtudes que tienen que ver con ese matiz de perfeccionador como la laboriosidad, la intensidad en el trabajo, la capacidad de concentración y de atención. En tercer lugar, una mejor comprensión de la utilidad de los objetos, de su fin práctico. Es lo que se podría llamar *saber de las cosas*. En cuarto lugar, se capta mejor lo que de bello hay en las cosas<sup>39</sup>, lo que implica más facilidad para percatarse de los detalles.

En este punto es pertinente una aclaración: en la dualidad varón-mujer se puede establecer una diferencia en cuanto a los hábitos innatos. Ya se ha reseñado que en la mujer la sindéresis activa más las potencias. Respecto del hábito de la sabiduría, como depende “de la respuesta personal de cada quien –varón o mujer- a la búsqueda del propio sentido personal que otorga el Creador”<sup>40</sup>, entonces su superioridad depende de esa respuesta. De todas formas este hábito resalta más en la mujer y una muestra de ello es que son más intuitivas<sup>41</sup>, es decir, poseen un mayor conocimiento de las personas.

Además, la mayor activación de la inteligencia por parte de la sindéresis implica una redundancia superior del hábito de la sabiduría que se dualiza con el hábito de los primeros principios. Asimismo éste se dualiza con el miembro superior de la sindéresis, el *querer-yo*. Se han señalado algunas consecuencias que se pueden derivar de esa redundancia.

En el siguiente epígrafe se tratará la incidencia del trascendental amar en la potencia de la voluntad.

---

<sup>38</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 199.

<sup>39</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 475.

<sup>40</sup> Sellés, J. F., “Las dualidades de la educación”, 149.

<sup>41</sup> Cfr. Fisher, H., *El primer sexo*, (ed). Taurus, Madrid, 2000, 227.

## 2. Incidencia del amar personal en la voluntad.

Se trata de explicar cómo se produce la conexión entre el amar y el querer y qué consecuencias conlleva esa redundancia en cuanto a la *personalización*. Es preciso notificar la distinción entre el amar personal y el querer, acto volitivo de la voluntad, que pertenece a la esencia. Por eso ningún acto volitivo equivale de suyo a un acto de amor<sup>42</sup>. La distinción es clara si se admite la antropología trascendental. Mientras que lo propio de la voluntad es la intención de bien, el amar se caracteriza por la donalidad<sup>43</sup>. La persona no se puede conformar con la intención de bien porque lo suyo es donar<sup>44</sup>.

El querer pertenece a la esencia<sup>45</sup> y por eso el amar está por encima del querer porque “no hace falta querer amar para amar, ni querer entender para entender, ni querer ser libre para serlo”<sup>46</sup>. Esta superioridad se refleja en que el amar “incita a querer, es decir, a procurar bienes para la persona amada”<sup>47</sup>. El amar es más alto que el querer porque lo convierte en don<sup>48</sup>, por eso no es necesario querer para amar. Además, el amar puede perfeccionar el querer<sup>49</sup>. También es más alto que la actividad intelectual porque se puede amar sin entender qué es el don<sup>50</sup>. Esta distinción manifiesta que la actividad volun-

---

<sup>42</sup> Cfr. Posada, J. M., *Lo distintivo del amor. Glosa libre al planteamiento antropológico de Leonardo Polo*, 22.

<sup>43</sup> Cfr. *Ibíd.*, 24.

<sup>44</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 180.

<sup>45</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 144.

<sup>46</sup> Posada, J. M., *Lo distintivo del amor. Glosa libre al planteamiento antropológico de Leonardo Polo*, 28.

<sup>47</sup> *Ibíd.*, 39.

<sup>48</sup> Cfr. *Ibíd.*, 38.

<sup>49</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Hábitos y virtudes*, III, 85.

<sup>50</sup> Cfr. Posada, J. M., *Lo distintivo del amor. Glosa libre al planteamiento antropológico de Leonardo Polo*, 47.



## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

taria se convierte en don porque quien quiere es la persona que manifiesta el querer a través de las actuaciones voluntarias<sup>51</sup>.

Esta distinción apuntada evidencia que la enseñanza en la adquisición de la virtud es insuficiente si no va encaminada a crecer en el amar personal. Esto se vislumbra al contemplar la dualidad de la virtud. Si la persona es apertura dual, también las potencias lo son y por la misma razón la virtud, que perfecciona a la persona, también debe serlo<sup>52</sup>. La dualidad de la virtud se observa porque por ser hábito es una posesión, pero además permite ser donada, es decir, se puede dar esa posesión para que sea aceptada. Aquí se observa la relación entre la virtud y el amar. También se pueden donar los actos de la inteligencia<sup>53</sup>, que pueden así ser elevados a amor<sup>54</sup>.

La virtud entendida como posesión se desvirtúa, necesariamente se ha de entender como don que se ofrece a otros, pero sólo se puede dar si se es virtuoso. Por tanto, la perfección a nivel esencial se puede otorgar como don en el nivel personal por el amar<sup>55</sup>; de este modo se eleva la virtud y no se queda en una mera posesión. Se descubre que se adquiere la virtud para darse, en consonancia con la apertura que cada uno es como persona. Por tanto, más allá de la posesión que supone la virtud está el donar<sup>56</sup> porque si la adquisición de la virtud redundara exclusivamente en uno mismo, entonces se cae en la pretensión de sí mismo, en una equivocada identidad personal<sup>57</sup>. La virtud apare-

---

<sup>51</sup> Cfr. *Ibíd.*, 35.

<sup>52</sup> Cfr. Izaguirre, J. M., y Moros, E. R., *La acción educativa según la antropología trascendental de Leonardo Polo*, 131.

<sup>53</sup> Cfr. Posada, J. M., *Lo distintivo del amor. Glosa libre al planteamiento antropológico de Leonardo Polo*, 22.

<sup>54</sup> Cfr. *Ibíd.*, 28.

<sup>55</sup> Cfr. *Ibíd.*, 24.

<sup>56</sup> Cfr. Polo, L., *Sobre la existencia*, 130.

<sup>57</sup> Cfr. Izaguirre, J. M., y Moros, E. R., *La acción educativa según la antropología trascendental de Leonardo Polo*, 131.

ce en toda su dimensión como una libertad destinada al amor<sup>58</sup>. Por eso el camino para que la virtud no quede empobrecida es el amor<sup>59</sup>.

La dualidad de la virtud se advierte no solamente por su carácter donante al ser elevada a don por el amar personal, sino también en el mismo querer. El querer no es únicamente elegir entre opciones, sino que quien elige, la persona, se define tanto por lo elegido como por el mismo querer. Al querer cada quien se acepta a sí mismo. Se observa, por tanto, en el mismo querer la relación entre la virtud y el amar<sup>60</sup>. Al querer uno se acepta porque la voluntad procede de la libertad personal<sup>61</sup>.

No aceptar la ampliación trascendental que Polo propone es quedarse en el ámbito esencial, es decir, en la manifestación, en el simple querer. De acuerdo con la antropología trascendental educar para fomentar el querer no equivale a la educación en el amar trascendental, como donación personal. Esta distinción entre educar sólo en el querer y educar en el amar se entiende bien al hilo de la distinción entre individuo y persona que ha sido apuntada en la primera parte. La enseñanza de cómo se debe adquirir la virtud no es una generalización porque cada quien es irreplicable. Generalizar es no percibir la diferencia entre individuo y persona. Aunque la enseñanza en la adquisición de la virtud se generalice no es suficiente para que sea adquirida por todos porque la iniciativa del perfeccionamiento de la naturaleza corre a cargo de la persona<sup>62</sup>.

En cuanto a las consecuencias de la redundancia del amar en el querer es preciso reiterar que a más activación más *personalización*, por tanto el empeño por ser *mejor persona* está en correlación con una

---

<sup>58</sup> Cfr. *Ibíd.*, 131.

<sup>59</sup> Cfr. *Ibíd.*, 132.

<sup>60</sup> Cfr. Polo, L., *Las organizaciones primarias y las empresas*, 114.

<sup>61</sup> Cfr. Posada, J. M., *Lo distintivo del amor. Glosa libre al planteamiento antropológico de Leonardo Polo*, 21.

<sup>62</sup> Cfr. Izaguirre, J. M., y Moros, E. R., *La acción educativa según la antropología trascendental de Leonardo Polo*, 130.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

mayor activación. Por tanto, la persona que más activa es la que más quiere porque cuanto más quiere más puede donar. En este punto la vinculación no es perfecta puesto que una persona puede activar mucho y querer más que otra, pero luego no dona, por lo que se desvirtúa ese querer. Podría ser mejor persona, pero al quedarse en una pretensión de sí mismo, se aísla y no da.

La correlación entre la persona y la naturaleza se manifiesta en las actividades propias de las dos potencias espirituales, de modo que se crece más cuanto más se quiere. Además hay que afirmar que quien más activa más puede llegar a querer, aunque eso no implica que done más, puesto que la donalidad le corresponde a la persona y aquí entra en juego la libertad. Esta tesis es optimista porque una persona que no quiere, es un ser inmóvil, que ignoraría la verdad de su voluntad. Por eso Polo afirma que el querer es imprescindible<sup>63</sup>.

Lo que se está intentando afirmar es que, por un lado, está la donación que corresponde a la persona y, por otro, la activación que la persona lleva a cabo de las potencias mediante la sindéresis. Se pretende sostener que las mujeres activan más lo que les permite ser *capaces* de querer más, es decir, al activar más su voluntad *pueden* ejercer más actos volitivos y de modo más intenso. Es preciso advertir que el hecho real de que activen más no significa que sean mejores personas, puesto que esto depende del donar y no del querer. Por eso ahora hay que explicar cuáles son las manifestaciones personales que muestran que la persona activa más la voluntad.

Primero, se posee una mayor capacidad para donar más como persona porque como el *querer-yo* nace del amar personal se dualiza con el amar donal<sup>64</sup>, por eso es otorgante<sup>65</sup>. Segundo, la persona es consciente de cuándo está recibiendo ya que se percata de lo que cuesta donar porque, entre otras cosas, sabe lo que a él le cuesta donar.

---

<sup>63</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 145.

<sup>64</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 161.

<sup>65</sup> Cfr. Sellés, J. F., *El conocer personal*, 113.

Tercero, la persona es capaz de dominar más la afectividad porque sabe que amar depende de la persona y querer de la voluntad. La domina mediante la virtud de la templanza el apetito concupiscible y con la fortaleza el apetito irascible<sup>66</sup>. Cuarto, distingue el querer del amar: la manifestación con lo personal. Sabe que *enamorarse* no consiste simplemente en un acto voluntario, sino que depende del trascendental personal amar. Esta distinción le permite ser más sensible a las manifestaciones de cariño que expresan el amor personal por el influjo del trascendental amar en los apetitivos sensibles<sup>67</sup>. Esto implica, por un lado, una mayor necesidad de las mismas y, por otro, que es más consciente de cuándo las recibe. Quinto, respecto a los lazos de amistad, la persona sabe valorar más la intimidad del otro y es más capaz de apreciar las dimensiones de la amistad que son la fidelidad y la lealtad<sup>68</sup>. En esta línea, la amistad es la virtud que más activa la voluntad porque es la mejor manifestación del amar personal<sup>69</sup>. Sexto, un mayor gobierno de los apetitos sensibles por parte de la voluntad<sup>70</sup> porque le corresponde ser el puente entre los apetitos sensibles y el *querer-yo* de la sindéresis<sup>71</sup>. Séptimo, quien es más justo activa más la voluntad, puesto que la consideración de lo que es justo es fruto de la dualidad entre el *querer-yo* con la coexistencia<sup>72</sup>. Según Polo “la noticia del hábito de los primeros principios es la virtud de la justicia, pues ese hábito es la generosidad de la persona”<sup>73</sup>. Por eso la justicia es posible porque la persona es *generosidad*<sup>74</sup>. En definitiva, en la medida que la persona activa más la voluntad a través del *querer-yo* le

<sup>66</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 181.

<sup>67</sup> Cfr. Sellés, J. F., *El conocer personal*, 116.

<sup>68</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 191.

<sup>69</sup> Cfr. Sellés, J. F., “Los niveles cognoscitivos superiores de la persona humana: la vinculación de los hábitos innatos”, 66.

<sup>70</sup> Cfr. Sellés, J. F., *El conocer personal*, 115.

<sup>71</sup> Cfr. *Ibíd.*, 114.

<sup>72</sup> Cfr. Sellés, J. F., “Los niveles cognoscitivos superiores de la persona humana: la vinculación de los hábitos innatos”, 66.

<sup>73</sup> Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 233.

<sup>74</sup> Cfr. Izaguirre, J. M., y Moros, E. R., *La acción educativa según la antropología trascendental de Leonardo Polo*, 148.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

ayuda a que quiera más el bien y , por tanto, contribuye al crecimiento de la virtud<sup>75</sup>.

Se ha apuntado que la diferencia entre el querer y el amar estriba en que el amar depende de la persona y se entiende como donalidad, mientras que el querer depende de la voluntad, que se caracteriza por la intención de bien. La virtud es dual porque la voluntad lo es y, primeramente, también la persona. Esta dualidad es reseñable porque muestra que no es suficiente la adquisición de la virtud, sino que es preciso no olvidar que la persona puede elevar la virtud a don, lo que permite que pueda ser donada. Por último, se han señalado algunas manifestaciones que muestran que la voluntad ha sido más activada por la *sindéresis*.

A continuación se tratará de qué modo la mayor activación de la *sindéresis* supone una facilidad para el desarrollo de los hábitos adquiridos tanto de la inteligencia como de la voluntad.

### **3. Repercusión de la *sindéresis* en la adquisición de hábitos.**

Dado que la inteligencia y la voluntad dependen de diferente modo de la *sindéresis*, la adquisición de los hábitos adquiridos por estas potencias, que es el modo que tienen para perfeccionarse<sup>76</sup>, también depende de la *sindéresis*<sup>77</sup>. Esta dependencia justifica que se trate esta cuestión, aunque nos detendremos en el modo en que una mayor activación de las potencias espirituales facilita la adquisición de hábitos y de virtudes.

---

<sup>75</sup> Cfr. Sellés, J. F., “Los niveles cognoscitivos superiores de la persona humana: la vinculación de los hábitos innatos”, 66.

<sup>76</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (I), 52, nota a pie de página, 19.

<sup>77</sup> Cfr. Molina, F., “*Sindéresis y conciencia moral*”, 785.

La voluntad adquiere virtudes porque en su estado nativo es una potencia pasiva pura<sup>78</sup>. Como se ha señalado, la voluntad ejerce actos si es empujada a salir de su pasividad natural y se le anima a actuar: este es el cometido de la sindéresis. No es suficiente este empuje porque para el ejercicio de actos voluntarios se precisa de la recta intención del fin –la voluntad como relación trascendental con el bien– pero también precisa la recta elección de los medios necesarios para lograr ese fin. Para que la *voluntas ut ratio* pueda elegir correctamente es imprescindible que, previamente, la razón práctica, mediante el hábito adquirido de la prudencia<sup>79</sup>, le presente los medios adecuados para lograr el fin que se pretende. Por tanto, lo primero y más importante es el conocimiento del fin, tarea que le corresponde a la sindéresis y luego se procede al conocimiento de los medios por la prudencia<sup>80</sup>. Según su etimología latina “prudencia, se toma del verbo *provideo*, que significa prever, ver antes, ver de lejos”<sup>81</sup>. La prudencia es *generatrix virtutum* porque sin ella no se puede adquirir ninguna otra virtud<sup>82</sup>.

El hábito intelectual<sup>83</sup> no es sólo el perfeccionamiento de la inteligencia que ejerce una operación, sino que también es el conocimiento de la operación<sup>84</sup>. La inteligencia no necesita que los actos cognoscitivos sean constituidos porque son posesivos<sup>85</sup>, sólo requiere la activación de la sindéresis para dejar de ser pasiva y ejercitar así sus actos. Por tanto, la sindéresis no está obligada a intervenir en cada acto de la inteligencia porque no hay compromiso del *yo* en el pensar. Este

<sup>78</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (I), 37.

<sup>79</sup> Cfr. Sellés, J. F., *La persona humana*, II, 255.

<sup>80</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 178.

<sup>81</sup> *Ibid.*, 177.

<sup>82</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (I), 52.

<sup>83</sup> Cfr. Polo, L., *Nominalismo, idealismo y realismo*, 228. El hábito intelectual se puede entender “como una realimentación, es decir, como una especie de *feed back*, porque la inteligencia no se limita a ejercer operaciones, sino que, el haberlas ejercido comporta para ella algo intrínsecamente perfectivo”

<sup>84</sup> Cfr. *Ibid.*, 234.

<sup>85</sup> Cfr. Sellés, J. F., “Los niveles cognoscitivos superiores de la persona humana: la vinculación de los hábitos innatos”, 61.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

distinto modo de depender de la *sindéresis* supone que existan diferencias entre los hábitos intelectuales y las virtudes morales.

En primer lugar, los hábitos intelectuales teóricos se adquieren con un solo acto, mientras que las virtudes morales a través de la repetición de actos<sup>86</sup>. Estos hábitos intelectuales no se pierden porque versan sobre la verdad, mientras que los hábitos de la razón práctica, que tienen como objeto la verosimilitud, pueden perderse, como también ocurre con las virtudes<sup>87</sup>.

En segundo lugar, las virtudes no son hábitos heterogéneos, en el sentido de que puedan ser diferentes entre sí y, por tanto, independientes, como sucede con los hábitos de la inteligencia. Las virtudes acercan o apartan del único fin de la voluntad que es la felicidad<sup>88</sup>. En esta línea, se adquieren con la intención de bien y hacen al hombre bueno en sentido moral, por eso reciben el nombre de virtudes morales<sup>89</sup>.

Nunca se adquieren del todo porque versan sobre actos muy diversos<sup>90</sup>; tienen carácter potencial y se pierden con más facilidad que los hábitos intelectuales<sup>91</sup> porque la *intencionalidad* de la voluntad versa sobre *lo otro*, pero “si lo otro a lo que tiende es menor que la propia voluntad (placeres, riquezas, honores, bienestar, etc.), esta potencia mengua; en cambio, si *lo otro* es más que la voluntad (una persona, Dios, etc.), ésta crece”<sup>92</sup>. Por eso las virtudes son interdependientes entre sí por lo que ninguna se puede adquirir sin las demás<sup>93</sup>. La causa de esa interdependencia radica en que los actos voluntarios siguientes al primer acto voluntario están vinculados por lo que Polo

---

<sup>86</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 176.

<sup>87</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 317.

<sup>88</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Hábitos y virtudes*, II, 29.

<sup>89</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 176.

<sup>90</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Hábitos y virtudes*, II, 176.

<sup>91</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (II), 29.

<sup>92</sup> Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 312.

<sup>93</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (II), 29.

llama *querer-querer-más*<sup>94</sup>, es decir, su conexión radica en la dependencia de la voluntad respecto de la persona.

En resumen, las virtudes son más *continuas* que los hábitos intelectuales porque aquellas asisten siempre, en cambio, estos sólo están presentes cuando se ejerce la actividad intelectual. Esto se debe a que “la persona está más unida a su voluntad que a su inteligencia, de modo que la voluntad humana no actúa nunca sin el consentimiento de la persona”<sup>95</sup>. Además, la conexión entre ellas es más estrecha que la que existe entre los hábitos intelectuales, que gozan de una mayor independencia<sup>96</sup>.

Es importante señalar el modo en que se adquieren los hábitos intelectuales y las virtudes porque es un paso previo para indicar luego de qué modo afecta una mayor activación de la inteligencia y de la voluntad en la adquisición de los hábitos que perfeccionan ambas potencias. Los hábitos intelectuales teóricos no son interdependientes, sino plurales<sup>97</sup> y se adquieren con un único acto<sup>98</sup>. Por el contrario, las virtudes no se adquieren con un solo acto y son interdependientes entre sí<sup>99</sup> porque la voluntad, a diferencia de la inteligencia, sólo tiene un fin último<sup>100</sup>. Esta falta de interdependencia entre los hábitos intelectuales indica que la inteligencia es más autónoma respecto de la persona debido a que la posesión de hábitos intelectuales no precisa de la implicación de la persona. En cambio, en las virtudes es la persona la que decide si quiere tenerlas y en qué medida desea poseerlas<sup>101</sup>.

---

<sup>94</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia humana*, 23.

<sup>95</sup> Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 314.

<sup>96</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia humana*, 176.

<sup>97</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 318.

<sup>98</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 176.

<sup>99</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos (II)*, 29.

<sup>100</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 319.

<sup>101</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Hábitos y virtudes*, II, 36.



## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

En cuanto a cómo se adquieren las virtudes no hay una técnica para adquirir virtudes<sup>102</sup> porque no pueden ser conocidas en los libros, sino en el hombre que posee<sup>103</sup>. No es una actividad causal, como si el propio obrar causara la virtud, más bien, “la virtud es el premio que mi propia naturaleza, por ser espiritual, se da a sí misma cuando actúa”<sup>104</sup>. La adquisición de la virtud es el crecimiento de la esencia que depende del carácter de *además*, es decir, del amor personal, del intelecto personal y de la libertad. Por eso el crecimiento en la virtud ha de ser correlativo con el de estos tres trascendentales humanos<sup>105</sup>.

Las virtudes no se adquieren todas a la vez ni del mismo modo<sup>106</sup>. Ninguna se adquiere de modo completo porque no son actos perfectos, más bien son “disposiciones más o menos sólidas que se pierden con los actos contrarios”<sup>107</sup>. La realización de un acto justo “incrementa directamente la virtud de la justicia e indirectamente las demás”<sup>108</sup> por la interdependencia que existe entre ellas. Del mismo modo la pérdida de una afecta a todas por la circularidad del querer<sup>109</sup>. La primera es la prudencia<sup>110</sup> por el necesario auxilio de la razón práctica que, a través de aquella proporciona los medios adecuados para lograr el fin que la voluntad quiere<sup>111</sup>.

Una vez indicado cómo se adquieren los hábitos intelectuales y las virtudes es preciso detenerse brevemente a explicar qué supone la mayor activación de la inteligencia en cuanto a la adquisición de los

---

<sup>102</sup> Cfr. Izaguirre, J. M., y Moros, E. R., *La acción educativa según la antropología trascendental de Leonardo Polo*, 29.

<sup>103</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (II), 19, nota a pie de página 28.

<sup>104</sup> Polo, L., *La libertad trascendental*, 84.

<sup>105</sup> Cfr. Izaguirre, J. M., y Moros, E. R., *La acción educativa según la antropología trascendental de Leonardo Polo*, 129.

<sup>106</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (II), 30.

<sup>107</sup> Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 173.

<sup>108</sup> *Ibíd.*, 176.

<sup>109</sup> Cfr. *Ibíd.*, 173.

<sup>110</sup> Cfr. *Ibíd.*, 176.

<sup>111</sup> Cfr. *Ibíd.*, 153.

hábitos intelectuales y qué implica una mayor activación de la voluntad respecto a la adquisición de las virtudes.

Respecto a la adquisición de hábitos intelectuales, la mayor activación no se percibe demasiado, puesto que los hábitos no son interdependientes entre sí y se adquieren con un simple acto. En cambio, en el caso de las virtudes la redundancia es doble: en primer lugar, se comprende mejor qué es lo que hay que hacer para adquirir la virtud y se entiende con más claridad el esfuerzo que conlleva. Esto se explica por el carácter cognoscitivo de la sindéresis. En segundo lugar, se comprende mejor la intención de otro que conlleva la relación trascendental entre la voluntad y el bien al que tiende. De este modo al comprender con mayor plenitud el carácter de bien que hay en lo que se quiere, es más fácil quererlo. Aunque en cualquier caso hay que dejar claro que la persona es libre y, por tanto, en la adquisición de la virtud la libertad prima sobre la voluntad, de modo que esa aparente facilidad puede ser desoída por la persona.

En conclusión, las virtudes morales perfeccionan a la voluntad y los hábitos intelectuales a la inteligencia. Se han señalado algunas diferencias entre ambos. Entre las virtudes hay una interdependencia que comporta que tanto el incremento como la pérdida de una de ellas afectan a las demás; esta interdependencia no existe entre los hábitos intelectuales. También se ha explicado la implicación que supone la mayor activación de las potencias en cuanto a la adquisición de los hábitos y de las virtudes.

Una vez reseñada la incidencia de los trascendentales conocer personal en la inteligencia y del amar personal en la voluntad, es preciso detenerse en abordar las consecuencias de la activación, en primer lugar, de la inteligencia y, posteriormente, de la voluntad.

#### 4. Consecuencias de la activación de la inteligencia.

La activación de la *sindéresis* posibilita que la inteligencia conozca los objetos, pero no implica que el objeto sea mejor conocido, puesto que la asimilación del objeto conocido no es gradual, sino que Polo habla de *commensuración* entre la potencia y el objeto<sup>112</sup>. La mayor activación de la *sindéresis* implica un mayor conocimiento no del tema del conocimiento abstractivo, es decir, del objeto, sino del tema propio de la *sindéresis*, que conoce por ser un hábito cognoscitivo. Por eso a mayor activación de la inteligencia mejor se conocen las facultades sensibles y los actos de la inteligencia.

Las facultades sensibles se activan por el estímulo externo que reciben del exterior, en este punto no se requiere la actuación de la *sindéresis*. Este hábito activa la inteligencia, por eso la mayor o menor activación de esta potencia repercute en las facultades sensibles por la dualidad que conforman la inteligencia con aquellas. De este modo esta redundancia consiste en que la mayor activación se percibe en que se puede *saber* más del objeto. La especie impresa no es la misma para todos porque depende de la noticia del objeto que se reciba por parte de los sentidos externos y de la información que se reciba de ellos por parte de la *sindéresis* que es luz que ilumina la potencia de la inteligencia.

Una de las razones que evidencian que la mujer activa más que el hombre es que tanto la inteligencia como la voluntad cuentan con el conocimiento sensible, de modo que el soporte orgánico de las facultades sensibles contribuye a que la activación pueda ser superior porque el punto de partida es superior. De modo análogo, una persona con deficiencias en estas facultades, sufre un impedimento que no le permite activar normalmente. Lo cual afecta a la adquisición normal

---

<sup>112</sup> Cfr. Polo, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, I, 63 y ss.

de hábitos y de virtudes<sup>113</sup>. Se ha señalado que las mujeres poseen los sentidos externos más agudizados, lo que contribuye a que puedan *conocer más* del objeto. Pero en el conocimiento abstractivo no se percibe la gradación en la activación de la sindéresis. El mayor conocimiento del objeto depende de la iluminación de la especie impresa que corre a cargo del intelecto agente.

La activación de la sindéresis se hace eficaz en la inteligencia sobre todo en los hábitos de la razón práctica, que son aquellos que no se logran por un solo acto, y que, por tanto, son susceptibles de crecimiento<sup>114</sup>. Los hábitos de la razón teórica dependen de la sindéresis en la medida en que ésta constituye la potencia de la inteligencia y pasa de ser una *tabula rasa*, potencia pasiva, a ser una potencia activable. Por tanto, para determinar de qué modo afecta la mayor activación de la inteligencia es pertinente una diferenciación entre los hábitos intelectuales de la razón teórica y los de la razón práctica, puesto que la incidencia de la activación se nota en los hábitos intelectuales prácticos.

Se va a indicar cuáles son los hábitos intelectuales de la razón teórica para evitar que se confundan con los de la razón práctica, pero no es pertinente detenerse en ellos porque la mayor activación de la sindéresis no afecta a su adquisición, puesto que a diferencia de los de la razón práctica éstos no son susceptibles de crecimiento<sup>115</sup>. Estos hábitos también se distinguen porque los de la razón teórica se adquieren por conocer, mientras que los otros por obrar<sup>116</sup>. Los hábitos intelectuales de la razón teórica son los siguientes:

1. El primer hábito de la razón teórica es la conciencia<sup>117</sup>, saber que se está conociendo, es decir, percatarse de que se conoce

---

<sup>113</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Hábitos y virtudes*, II, 14.

<sup>114</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Curso breve de teoría del conocimiento*, Universidad de la Sabana, Santa Fe de Bogotá D. C, 1997, 128-129.

<sup>115</sup> Cfr. *Ibíd.*, 128-129.

<sup>116</sup> Cfr. *Ibíd.*, 129.

<sup>117</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Hábitos y virtudes*, III, 5.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

según el axioma de la conmensuración, que no hay acto sin objeto<sup>118</sup>.

2. El segundo hábito es el abstractivo<sup>119</sup>. Es la iluminación del acto de abstraer que consiste en “darse cuenta que uno abstrae”<sup>120</sup>.
3. La prosecución operativa de la abstracción puede seguir una línea negativa, la generalizante, o positiva, la racional. En la negativa se parte de lo poco que se conoce con un acto de conocer concreto respecto a la capacidad intelectual de conocer objetos<sup>121</sup>. Mediante el hábito generalizante se procura buscar “un ámbito más general de conocimiento para englobar en él todos los objetos conocidos”<sup>122</sup>. La línea generalizante prescinde de los contenidos y se rige por la lógica<sup>123</sup>.

La otra vía es la positiva que procede, recuperando lo real y no generalizando de lo mental<sup>124</sup>. Se trata de concebir lo que hay en la realidad, pero según cómo es en la realidad y no en el abstracto de la mente<sup>125</sup>. El hábito que corresponde es el judicativo que “es la condición de posibilidad de que se puedan hacer juicios, aunque sean falsos, pero también permite darse cuenta de que se está juzgando de modo falso”<sup>126</sup>.

---

<sup>118</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Curso breve de teoría del conocimiento*, 131.

<sup>119</sup> Para profundizar en esta cuestión se puede consultar: Cfr. Polo, L., *El conocimiento racional de la realidad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 169, Pamplona, 2004. Cfr. Polo, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, IV, (ed.), Eunsa, 2ª ed, Pamplona, 2004, 452-499.

<sup>120</sup> Sellés, J. F., *Hábitos y virtudes*, III, 11.

<sup>121</sup> Cfr. *Ibid.*, 23.

<sup>122</sup> *Ibid.*, 24.

<sup>123</sup> Cfr. *Ibid.*, 25.

<sup>124</sup> Cfr. *Ibid.*, 26.

<sup>125</sup> Cfr. *Ibid.*, 27.

<sup>126</sup> *Ibid.*, 32.

4. El hábito conceptual es “la manifestación de la presencia mental como constancia”<sup>127</sup>. Es un darse cuenta de la capacidad para concebir<sup>128</sup>.
5. El hábito judicativo o de ciencia<sup>129</sup> lo define Polo como “el balance cognoscitivo de la explicitación de los sentidos causales”<sup>130</sup>. No es un juicio, sino que “es un manifestar los *actos* de juzgar”<sup>131</sup>.

Los hábitos intelectuales de la razón práctica “permiten conocer si los actos de conocer que versan sobre nuestra actuación son correctos o corregibles”<sup>132</sup>. Éstos se diferencian de los de la razón teórica en que conocen la realidad física desde el punto de vista del bien, en cambio, los de la razón teórica desde la verdad<sup>133</sup>. Cabe distinguir los siguientes hábitos intelectuales prácticos:

1. El hábito conceptual práctico conoce el acto por el que se concibe el bien, es un saber práctico, necesario para actuar bien<sup>134</sup>. En el fondo, es un “darse cuenta que estamos concibiendo bienes”<sup>135</sup>.
2. El hábito de *eubulia* permite distinguir qué acto de conocer de los que se han ejercido ha captado más bien<sup>136</sup>.
3. El hábito de *synesis*<sup>137</sup>, gracias a él se sabe cuál de los juicios prácticos es el más adecuado<sup>138</sup>. Aquí entra en

---

<sup>127</sup> Polo, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, IV, 503, nota a pie de página nº 67.

<sup>128</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Curso breve de teoría del conocimiento*, 135.

<sup>129</sup> Cfr. Polo, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, IV, 632.

<sup>130</sup> *Ibíd.*, 634.

<sup>131</sup> Sellés, J. F., *Hábitos y virtudes*, III, 32.

<sup>132</sup> Sellés, J. F., *Curso breve de teoría del conocimiento*, 137.

<sup>133</sup> Cfr. *Ibíd.*, 129.

<sup>134</sup> Cfr. *Ibíd.*, 137.

<sup>135</sup> Sellés, J. F., *Hábitos y virtudes*, III, 38.

<sup>136</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Curso breve de teoría del conocimiento*, 138.

<sup>137</sup> *Synesis* significa sensatez.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

juego la experiencia acumulada de juicios prácticos anteriores.

4. El hábito de la prudencia es necesario para acertar con los medios propios para alcanzar el fin previsto. Es la virtud “que media entre los hábitos intelectuales y los morales”<sup>139</sup>. Es notar que se acierta en el imperio de nuestras acciones<sup>140</sup>.
5. El hábito del arte es un darse cuenta de en qué pueden mejorar las cosas transformadas o realizadas por los seres humanos<sup>141</sup>.

La mayor activación de la inteligencia redundará en la adquisición de los hábitos intelectuales prácticos. Ahora se trataría de ver en qué se percibe esta repercusión. Teniendo en cuenta estos hábitos que la inteligencia sea más activada redundará en que se conoce mejor *qué hay de bien* en el objeto conocido, esto facilita conocer con más exactitud cuál de los actos que conocen el bien que hay en la realidad es mejor, la sensatez para saber cuál es el juicio práctico idóneo, cuál es la opción más prudente y qué hay de bello en las cosas que producimos. A este hecho le corresponden algunas actitudes:

1. Al hábito del juicio práctico: más benevolencia, se ve más el carácter de bien, lo que permite una visión más optimista.
2. Al hábito de la eubulia que es “la sincera o discreta distinción de la pluralidad de bienes mediales”<sup>142</sup>. Se conoce mejor qué acto es el mejor, parece que de ello se deba desprender una mayor decisión, más seguridad.

---

<sup>138</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Curso breve de teoría del conocimiento*, 139.

<sup>139</sup> *Ibid.*, 141.

<sup>140</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Hábitos y virtudes*, III, 40.

<sup>141</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Curso breve de teoría del conocimiento*, 142.

<sup>142</sup> Polo, L., *La voluntad y sus actos* (II), 13.

3. Al hábito de la *synesis* que es “la comprensión de su respecto complejo”<sup>143</sup>, le corresponde más sensatez.
4. Al hábito de la prudencia, la virtud de la prudencia, más facilidad para conocer el peligro que acarrea una mala acción.
5. Al hábito del arte, buscar más *lo bello* de lo que se hace o fabrica; más gusto estético.

La inteligencia con hábitos es *más inteligencia* que en el estado de potencia pasiva, a este nuevo estado de esta potencia conviene llamarlo *esencialización* de la inteligencia<sup>144</sup>. Como esta potencia carece de soporte orgánico su perfeccionamiento puede ser irrestricto, pero esta gradación en el incremento perfectivo depende de la mayor activación de la sindéresis, de modo que si ésta es mayor, cabe una más alta *esencialización* de la inteligencia.

En resumen, más optimismo, más seguridad, más sensatez, más prudencia y más gusto estético. Estas son las actitudes que se derivan de que la activación de la inteligencia sea mayor en su redundancia en la adquisición de los hábitos intelectuales prácticos. Además, si se confirma la mayor activación de la mujer entonces el puente entre el intelecto personal y la inteligencia implica que el conocimiento personal, propio del trascendental intelecto personal, es más factible que sea puesto en práctica.

Se ha explicado de qué modo se observa la mayor activación de la inteligencia por parte de la sindéresis. Junto a ello se han señalado cuáles son las actitudes que se desprenden de activar más la inteligencia. Para ello se han distinguido los hábitos intelectuales teóricos, que no crecen y se obtienen por la realización de un solo acto, de los prácticos, que pueden incrementar y se logran con el obrar. En éstos incide, principalmente, una mayor activación de la inteligencia.

---

<sup>143</sup> *Ibíd.*, 13.

<sup>144</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 311.



A continuación se tratan las consecuencias que ocasiona una mayor activación de la voluntad.

## 5. Consecuencias de la activación de la voluntad.

La voluntad no es una potencia natural, sino esencial<sup>145</sup>. La sindéresis activa la voluntad porque la constituye como potencia y también constituye sus actos<sup>146</sup>. Por tanto, la mayor activación de la voluntad se plasmará, en primer lugar, en una mayor facilidad para adquirir la virtud, y, en segundo lugar, en una redundancia en los actos de la voluntad. Por último, como la inteligencia es superior a la voluntad, la mayor activación de la inteligencia influye también en la voluntad. Este triple ámbito en el que se observa la activación de la sindéresis exige proceder con orden.

Activar más la voluntad implica adquirir la virtud con más facilidad. Para entender esta cuestión es preciso explicar, brevemente, qué es la virtud y su conexión con el amar, puesto que la voluntad, una vez constituida, se pone en marcha porque la persona libremente así lo decide.

El origen etimológico de virtud procede de la palabra latina *vis* que significa *fuera*<sup>147</sup>. Indica que quien es virtuoso tiene más voluntad que otro que carece de ella<sup>148</sup>, por eso se la considera como el puente entre la persona y la intención de otro, que es el objeto de la voluntad<sup>149</sup>. En definitiva, la virtud es “una *redundancia personal en*

---

<sup>145</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 126.

<sup>146</sup> Cfr. *Ibíd.*, 132.

<sup>147</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 313.

<sup>148</sup> Cfr. *Ibíd.*, 313.

<sup>149</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Hábitos y virtudes*, III, 78.

*la naturaleza*”<sup>150</sup>. Su contrario es el vicio que se produce cuando toma como fines propios los bienes de los apetitos inferiores (concupiscible e irascible)<sup>151</sup>.

Si el fin de la voluntad es uno, la felicidad, el crecimiento de la voluntad, que es la virtud, es en orden a ese fin. Por tanto, hay un único modo de crecer de la voluntad y, por consiguiente, debería haber una virtud. Pero ésta recibe varios nombres “dependiendo del *bien medial* con la que la voluntad juegue en ese momento en orden al *bien último* (aproximándose o alejándose de él)”<sup>152</sup>. Las virtudes se distinguen dependiendo de “la mayor o menor activación de la voluntad respecto del fin último”<sup>153</sup>. En este sentido, Polo apunta que como la virtud consiste en el fortalecimiento de las tendencias humanas y puesto que hay una pluralidad de tendencias existe una pluralidad de virtudes que deben conformar un sistema unitario<sup>154</sup>. Esta unidad del sistema se debe a que el fin de la voluntad “no puede ser más que uno sólo: la *felicidad*”<sup>155</sup>. Por tanto, la virtud es átoma porque la pérdida de una afecta a las demás<sup>156</sup>.

Como consecuencia la adquisición de la virtud refuerza a la voluntad para querer mejor, haciéndola cada vez más humana<sup>157</sup>. De este modo garantiza el carácter irrestricto del perfeccionamiento humano<sup>158</sup>, puesto que siempre se puede crecer en la virtud, es decir, la voluntad siempre puede ser más humana<sup>159</sup>. Según Polo, a esta voluntad perfeccionada por los hábitos cabe llamarla *voluntas ut habitus*<sup>160</sup>. Por otro lado, las virtudes crecen “en la medida que refuerzan el querer en

<sup>150</sup> *Ibíd.*, 81.

<sup>151</sup> Cfr. *Ibíd.*, 77.

<sup>152</sup> *Ibíd.*, 93.

<sup>153</sup> Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 319.

<sup>154</sup> Cfr. Polo, L., *¿Quién es el hombre?*, 4ª ed, 125.

<sup>155</sup> Sellés, J. F., *Hábitos y virtudes*, III, 87.

<sup>156</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 173.

<sup>157</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 314.

<sup>158</sup> Cfr. Polo, L., *¿Quién es el hombre?*, 4ª ed, 125.

<sup>159</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 315.

<sup>160</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 134.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

orden al fin último”<sup>161</sup>, lo que implica que la voluntad también crece y se perfecciona<sup>162</sup> porque “puede querer *más y mejor* de lo que quería antes”<sup>163</sup>. Ese reforzar el querer consiste en que lo otro querido sea más otro que la voluntad, sea *persona*<sup>164</sup>. Quien la hace crecer es la persona en cuanto que se *responsabiliza* de su querer cada vez más al darse más, de modo que cuando se da más, ese *dar* incrementa la virtud<sup>165</sup>. Ese dar más no sólo incrementa la virtud, sino que también aumenta la capacidad de ejercicio de la libertad<sup>166</sup>, lo que significa que “sin virtudes la voluntad no es libre”<sup>167</sup>.

Una voluntad sin persona es incomprensible porque la virtud es la manifestación de la persona, es decir, una redundancia de la persona en su voluntad<sup>168</sup>. En su relación con la persona “la virtud es saberse conducir en la *esencia* humana de acuerdo con lo que se es y se está llamado a ser en el *acto de ser* personal”<sup>169</sup>. Por eso, la virtud fortalece la capacidad de amar de la persona, mientras el vicio la disminuye<sup>170</sup>. La conexión de la voluntad con la persona a través de la *sindéresis* permite distinguir entre el querer de la voluntad, desligado de la persona, y el querer cuando la persona hace crecer la voluntad. El querer voluntario es un querer que desea, pero no da<sup>171</sup>. La virtud se convierte en don porque la persona puede darla.

Las virtudes versan sobre medios, la *sindéresis* sobre el fin<sup>172</sup>, de modo que si la activación de la *sindéresis* es mayor, la virtud también lo será, puesto que las virtudes se distinguen entre sí según la

---

<sup>161</sup> Sellés, J. F., *Hábitos y virtudes*, III, 87.

<sup>162</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 132.

<sup>163</sup> Sellés, J. F., *Hábitos y virtudes*, III, 76.

<sup>164</sup> Cfr. *Ibíd.*, 78.

<sup>165</sup> Cfr. *Ibíd.*, 78.

<sup>166</sup> Cfr. Polo, L., *Ética*, 114.

<sup>167</sup> *Ibíd.*, 143.

<sup>168</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Hábitos y virtudes*, III, 75.

<sup>169</sup> Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 315.

<sup>170</sup> Cfr. Polo, L., *Ética*, 114.

<sup>171</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Hábitos y virtudes*, III, 78.

<sup>172</sup> Cfr. *Ibíd.*, 90.

intención de otro de sus actos. A más intención de otro, más virtud, pero el incremento en el querer de la intención de otro, depende del influjo de la persona sobre la virtud, es decir, de la redundancia del amar personal sobre el querer de la voluntad. La mayor redundancia del amar implica una mayor activación de la sindéresis. Por tanto, la mayor activación en el caso de la mujer, le *capacita* para adquirir más virtud, si ella decide, libremente, incrementar el querer donándolo: convirtiéndolo en amor.

La mayor activación de la sindéresis sobre la voluntad se observa en los siguientes casos:

1. En la constitución de los actos voluntarios porque “el respecto intencional voluntario versa sobre lo otro como bien, y tiene que ser constituido para enlazar con el amor”,<sup>173</sup>.
2. En las virtudes, imbricadas con los actos voluntarios, son posibles porque la sindéresis constituye los actos voluntarios<sup>174</sup>.
3. Una mayor activación de esta potencia implicará una mayor facilidad para adquirir las virtudes porque la sindéresis es el fundamento de todas ellas<sup>175</sup>.
4. Dado que “la capacidad de bien de la voluntad es irrestricta”,<sup>176</sup> el perfeccionamiento de esta potencia también lo es, de modo que una mayor activación posibilita más crecimiento de la capacidad de bien.
5. A mayor activación, mayor capacidad de crecimiento de la voluntad a través de los hábitos adquiridos, en

---

<sup>173</sup> Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 127.

<sup>174</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (II), 30.

<sup>175</sup> Cfr. De Aquino, T., *Qu. Disp. De Veritate*, 16. 1. responsio ad objectiones 4.

<sup>176</sup> Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 130.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

cuanto que es más perfecta puede disponer más y mejor del resto de dinamismos humanos<sup>177</sup>.

6. El acto voluntario llamado uso permite que la voluntad actúe sobre la inteligencia y sobre otros dinamismos humanos<sup>178</sup>. En este momento se produce la conexión de la libertad y la voluntad porque las disposiciones que son extensiones de la libertad “mueven al acto de la voluntad llamado uso, es decir, el respecto del poder al hacer”<sup>179</sup>.
7. La mayor activación de la *sindéresis* implica más crecimiento de la virtud de la prudencia porque ésta es cierta continuación de la *sindéresis* y de acuerdo con este hábito innato la libertad personal se extiende a la esencia<sup>180</sup>. A la prudencia “pertenece también el acto de imperio, con el que se pasa de la elección al uso”<sup>181</sup>.
8. La mayor activación de la inteligencia redundará en la voluntad porque ambas son potencias espirituales y como consecuencia se compenetran y se reflejan una a otra<sup>182</sup>.
9. La *sindéresis* armoniza la razón práctica con los actos de la *voluntas ut ratio* porque la comunicación de los bienes conocidos por la razón práctica a la voluntad debe correr a cargo de la *sindéresis*, ya que la voluntad no es cognoscitiva<sup>183</sup>.

---

<sup>177</sup> Cfr. *Ibíd.*, 132.

<sup>178</sup> Cfr. *Ibíd.*, 131-132..

<sup>179</sup> *Ibíd.*, 132.

<sup>180</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (II), 16.

<sup>181</sup> Polo, L., *La voluntad y sus actos* (II), 15.

<sup>182</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Conocer y amar*, 447.

<sup>183</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (II), 11.

Respecto a los actos de la voluntad, la mayor activación de la sindéresis se aprecia en cuanto que pueden querer más y, por consiguiente, la persona en esta circunstancia también puede donar más. Todos los actos voluntarios son constituidos por la sindéresis<sup>184</sup> y se distinguen por la intensidad de la intención de otro<sup>185</sup>. Hay que distinguir los actos de la voluntad sobre los fines: el simple querer, la intención y la fruición; de aquellos otros actos sobre los medios: el consentimiento, la elección y el uso<sup>186</sup>. Se diferencian porque los primeros no son susceptibles de hábitos, sólo “los actos de la *voluntas ut ratio* exigen hábitos”<sup>187</sup> y, por consiguiente, sólo éstos son susceptibles de ser más *personalizados* en función de que haya más activación por parte de la sindéresis. Por el contrario, acerca de los actos de la voluntad sobre los fines, la activación de la sindéresis consiste en su constitución, pero no afecta de otra manera.

Brevemente, el simple querer, como ya se ha explicado, es el inicio de la actividad voluntaria; la intención “es el acto que pone los medios en relación con el fin y enfoca el bien último como todavía no alcanzado”<sup>188</sup>; tiene un doble sentido: “por una parte, es una referencia de los medios entre sí y, por otra, una referencia al fin”<sup>189</sup>. La fruición “se refiere al bien último en tanto que está presente y se goza en él”<sup>190</sup>. Ninguno pertenecen a la *voluntas ut ratio*, por tanto, todavía no hay libertad porque la “voluntad sólo es libre a partir de su contacto con la inteligencia”<sup>191</sup>.

Respecto a los actos de la voluntad sobre los medios son los siguientes:

---

<sup>184</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 126.

<sup>185</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Hábitos y virtudes*, III, 87.

<sup>186</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (II), 11.

<sup>187</sup> Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 149.

<sup>188</sup> *Ibíd.*, 146.

<sup>189</sup> *Ibíd.*, 154.

<sup>190</sup> *Ibíd.*, 145.

<sup>191</sup> Polo, L., *Ética*, 143.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

1. El consentimiento es el primero de la *voluntas ut ratio*<sup>192</sup>, consiste en el “asentimiento que la voluntad presta a la actividad de deliberar acerca de los medios propia del entendimiento”<sup>193</sup>. Es un asentimiento de la pluralidad de bienes concebidos<sup>194</sup>.
2. La elección a diferencia del consentimiento “no es el simple asentir a tales o cuales medios sino la preferencia de un medio sobre otro”<sup>195</sup>. Sigue al último juicio práctico de la deliberación<sup>196</sup>.
3. El uso<sup>197</sup>: mediante este acto de la voluntad la persona dispone “no sólo de las cosas externas que se poseen, sino también de todas las potencias humanas: la imaginación y otras potencias sensitivas, de la razón, de sus actos y de sus hábitos teóricos y prácticos, de la misma voluntad, de sus actos y de sus virtudes, y de la unión del entendimiento y de la voluntad, del libre albedrío”<sup>198</sup>. *Usar*<sup>199</sup> es “impulsar a todas las potencias humanas para que pasen a la acción. Sin el *uso* se acabaría siendo ineficaz”<sup>200</sup>.

En cuanto a lo que se refiere a estos tres actos de la voluntad, la mayor activación consistiría en un mejor consentimiento, una mejor elección y un uso más político de los actos y hábitos de los que se dispone. ¿Qué significa un mejor consentimiento y una mejor elec-

---

<sup>192</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (II), 10.

<sup>193</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Conocer y amar*, 435.

<sup>194</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (II), 11.

<sup>195</sup> Sellés, J. F., *Conocer y amar*, 436.

<sup>196</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (II), 10.

<sup>197</sup> Cfr. *Ibíd.*, 18. Polo prefiere llamarlo “la *praxis* voluntaria cuya intención es la obra”.

<sup>198</sup> Sellés, J. F., *Conocer y amar*, 450.

<sup>199</sup> Cfr. Polo, L., *La voluntad y sus actos* (II), 17. No se trata de un *uso activo* porque usar equivale a disponer y ninguna de las dimensiones de la esencia del hombre son disponibles.

<sup>200</sup> Sellés, J. F., *Hábitos y virtudes*, III, 42.

ción? Respecto al consentimiento que se acepta mejor lo que la razón le aconseja. En cuanto a la elección que se conoce mejor que ese es el medio más adecuado para alcanzar el fin que se propone, lo cual implica, por un lado, una actitud más segura, de saber qué es lo que se quiere y, por otro lado, más facilidad para tomar una decisión. En lo que se refiere al uso, que la persona a través de la voluntad puede usar mejor de las modalidades dispositivas. Afirmar que la mujer activa más la voluntad significa que cuando ella adquiere virtudes las *puede* ejercitar con más facilidad que el varón, aunque en el caso de que adquiriera los vicios opuestos también le envilecen más<sup>201</sup>. Por último, la mayor activación de la inteligencia también redundará en la voluntad, en cuanto que conoce mejor lo que los medios de la razón práctica le presentan.

En conclusión, la mayor activación de la voluntad se percibe en la mayor facilidad para adquirir virtudes. También se observa en los actos de la voluntad sobre los medios, en la medida en que el contacto de la voluntad con la razón práctica implica que hay libertad y que estos actos pueden crecer. El modo de crecer estriba en que la virtud sea donada por el amar. Por tanto, a mayor activación de la voluntad más personalización porque se puede amar más. Señaladas las consecuencias de la mayor activación de la inteligencia y de la voluntad, trataremos ahora de la mayor activación de la sindéresis en la mujer.

## **6. La justificación de la mayor activación de las potencias en la mujer.**

Este hábito es diferente en cada persona, por eso cada quien tiene el deber de dotarle de una mayor activación<sup>202</sup>. Esta activación

---

<sup>201</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 341.

<sup>202</sup> Cfr. *Ibíd.*, 359.



## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

equivale a *personalización*<sup>203</sup>, por lo que pueden distinguirse grados en la *personalización*<sup>204</sup>. Se tratará de mostrar que el hábito de la *sindéresis* es más *pronunciado* en la mujer que en el hombre. Por eso se puede afirmar que la distancia entre el hábito de la sabiduría y la *sindéresis* es menor en ella<sup>205</sup>. La mayor activación de la *sindéresis* parte de la diferente dotación natural del varón y de la mujer<sup>206</sup>, en este punto ella cuenta con una sensibilidad más aguda, lo que hace que la activación de la inteligencia sea mayor en parte porque el aporte que recibe de la sensibilidad es mayor.

La afirmación de que en el sexo femenino la *sindéresis* activa más las potencias conlleva que, gracias a ello, *pueda* alcanzar cotas más altas en cuanto al perfeccionamiento de la esencia, es decir, en el crecimiento de humanidad. En este sentido, debido a esta mayor activación respecto del varón, la mujer “es más servicial, compasiva, sacrificada, generosa, constante, reunitiva, atractiva, convocadora, sistémica, etc.”<sup>207</sup>. Aunque también está abocada, sino activa convenientemente sus potencias, a una desvirtuación de ese crecimiento. Esto se debe a que en toda dualidad el crecimiento del miembro superior favorece al inferior, pero éste se subordina a aquel, por eso aunque la mujer *pueda* crecer más en su esencia, debido a la mayor activación de la *sindéresis*, esto no implica que deba ser así en el nivel personal porque es libre de activar o no.

---

<sup>203</sup> Cfr. *Ibíd.*, 320.

<sup>204</sup> *Personalizar* hace referencia al influjo que el miembro superior –acto de ser personal- ejerce sobre la el miembro inferior de la dualidad –la esencia-.

<sup>205</sup> Cfr. Sellés, J. F., “Las dualidades de la educación”, 148.

<sup>206</sup> Según lo expuesto en toda dualidad hay un miembro superior y otro inferior. En líneas generales no puede concluirse que uno de los sexos tenga una mayor dotación natural que el otro en un análisis comparativo de las características tipológicas del varón o de la mujer porque no es posible establecer una jerarquía entre los distintos tipos humanos. Cada varón, que es diferente a las mujeres, posee en parte una dotación natural mejor comparativamente hablando en algunos aspectos y peor en otros aspectos. Concluir que uno esté tipológicamente mejor dotado no es posible.

<sup>207</sup> Sellés, J. F., “Las dualidades de la educación”, 147.

Si la diferente dotación natural no permite la jerarquía en la tipología humana y tampoco es posible en el nivel personal, entonces tampoco es plausible admitir la igualdad de dos personas porque no hay dos personas iguales, especialmente porque la igualdad es un concepto mental. Las personas no son iguales, pero eso no significa que sean complementarias. En cambio, sí que se puede afirmar la complementariedad de los tipos humanos varón-mujer porque “el modo distinto de encarnar la naturaleza y de activar la esencia por parte de la mujer complementa al del varón, de modo que los dos son complementarios –en cuanto a la naturaleza y esencia, no en cuanto a la persona-. Entre ambos forman una única naturaleza y esencia: la humana, que no es viable por separado”<sup>208</sup>. Este carácter complementario de la masculinidad y feminidad corpórea manifiesta que en su incorporeidad la persona es incomprensible en soledad<sup>209</sup>. Una manifestación más de esa complementariedad es la homóloga aportación genética por parte de los dos sexos en el nacimiento de una nueva criatura<sup>210</sup>.

En la mujer se observa más preocupación respecto de su naturaleza, lo que indica una mayor *capacidad* para activarla, hecho que “se puede comprobar en el ámbito de las *potencias espirituales*, y también aludiendo a la *sindéresis*, de donde éstas nacen, pues este hábito está más vinculado a ellas en el caso de la mujer que en el del varón. Tomemos como ejemplo las virtudes de la voluntad. Cuando la mujer adquiere fortaleza, paciencia, etc., las activa más que el varón. Por el contrario, cuando adquiere los vicios opuestos, le envilecen a ella en mayor medida que al hombre”<sup>211</sup>.

La mayor activación de la mujer afecta a las dos potencias espirituales. En cuanto a la inteligencia, en ella está más personalizada lo que implica que sea más subjetiva. También sobresale en la mujer la razón práctica frente a la teórica, por eso en el varón la razón es más

<sup>208</sup> Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 330.

<sup>209</sup> Cfr. *Ibíd.*, 324.

<sup>210</sup> Cfr. Castilla, B., *La complementariedad varón-mujer*, Nueva hipótesis, (ed.), Rialp, Madrid, 1996, 86.

<sup>211</sup> Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 341.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

especializada. Respecto a la voluntad esta superior activación afecta a que es más extremosa, es decir, que puede ser más virtuosa o viciosa que el varón y al mismo tiempo es más cambiante<sup>212</sup>.

En resumen, es preciso apuntar que entre el varón y la mujer hay una diferencia de mayor riqueza que la meramente natural<sup>213</sup>, la esencial, porque el modo en que las personas perfeccionan su naturaleza depende de la activación que la sindéresis haga de las potencias espirituales.

Queda ahora el tercer paso que demuestra que las mujeres activan más por medio de la sindéresis. Se trata, por tanto, de dar razón de las particulares características del modo de ser de las mujeres comprobando que es acorde con las consecuencias que se derivan de una mayor activación de las potencias espirituales.

### **6.1. El comportamiento femenino se corresponde con una mayor activación de la sindéresis.**

El método según el que se va a proceder es ir señalando las características que, por regla general, se considera que *comúnmente* caracterizan el modo en que se comporta la mujer en contraposición al varón y se tratará de justificar que están presentes en la mujer debido a la mayor activación de la sindéresis. No es esta razón la única, puesto que también debería tenerse en cuenta la dotación natural, es decir, el tipo *generalizado* femenino. Ha parecido pertinente prescindir de esta consideración porque no es el objeto de la investigación, sólo en algunas características se ha señalado que la sensibilidad más desarrollada de la que consta la mujer<sup>214</sup> contribuye a que resalte más la mayor

---

<sup>212</sup> Cfr. Sellés, J. F., "Las dualidades de la educación", 148.

<sup>213</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 344.

<sup>214</sup> Cfr. Fisher, H, *El primer sexo*, 123.

activación de la sindéresis. Tampoco se ha determinado en qué medida las características que se señalan obedecen a la naturaleza o dependen de la activación de la sindéresis. Propiamente, de lo que se trata es si realmente se puede justificar que esta caracterización del comportamiento femenino es explicable por medio de una mayor activación de la sindéresis.

Las razones que se aducirán para concluir que las características del comportamiento de la mujer se explican por una mayor activación de sus potencias son las siguientes. En este sentido es pertinente aclarar que no todas estas razones se pueden aducir en la explicación de cada una de las características que se van a señalar:

1. La redundancia de la dualidad que conforman el hábito de la sabiduría y el hábito de los primeros principios en la sindéresis. Esta redundancia es posible porque el *querer-yo* es dual con el hábito de los primeros principios.
2. La redundancia del amar personal en el querer de la voluntad.
3. La redundancia del conocer personal en la inteligencia.
4. La mayor activación de la inteligencia a cargo de la sindéresis.
5. La mayor activación que la sindéresis realiza de la voluntad.

Ahora se van a indicar las características que *comúnmente* se atribuyen a la mujer. Probablemente se podían señalar más, e incluso otras, de cualquier modo se recogen estas porque se considera que son las más significativas. Es preciso advertir que el orden en el que se exponen no obedece a ningún criterio. Por otro lado, se van a esgrimir algunas razones, -quizá podrían añadirse otras-, para justificar que la

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

mayor activación de la sindéresis es una causa de que aparezcan en la mujer, principalmente, en lugar que en el varón:

1. Son más cariñosas<sup>215</sup> y precisan de mayor cariño<sup>216</sup>.

Esto se debe a la redundancia del hábito de la sabiduría que implica, por un lado, que se *entienda* que la persona requiere ser amada, y, por otro lado, una mayor comprensión de los demás, lo que *favorece* que sean más cariñosas con los otros porque esta redundancia les ayuda a comprender mejor los problemas o necesidades de los demás. Asimismo, si cuidar al prójimo es entender que la vida es donación<sup>217</sup>, la mayor redundancia del amar personal en su dualidad con la voluntad implica que la persona *pueda darse más* en plenitud a los demás<sup>218</sup>. Por último, también se debe a que la mayor activación de la voluntad repercute en la afectividad, de modo que están más *predispuestas* al cariño.

2. Son más atentas y delicadas en el trato<sup>219</sup>, que se concreta en una mayor capacidad de cuidar detalles y de adaptarse a las circunstancias en que se encuentran<sup>220</sup>. Por eso, suelen, por lo general, felicitar, agradecer y disculparse con más frecuencia<sup>221</sup>.

Esto se debe a la redundancia del hábito de la sabiduría sobre la sindéresis porque una mayor aceptación personal *otorga* una mayor facilidad para la comprensión de

---

<sup>215</sup> Cfr. Hoff Sommers, C., "Educación diferenciada: un activo para una sociedad plural", 247.

<sup>216</sup> Cfr. Fisher, H., *El primer sexo*, 55.

<sup>217</sup> Cfr. Polo, L., *La persona humana*, 114.

<sup>218</sup> Cfr. Sellés, J. F., "Los niveles cognoscitivos superiores de la persona humana: la vinculación de los hábitos innatos", 66.

<sup>219</sup> Cfr. Hoff Sommers, C., "Educación diferenciada: un activo para una sociedad plural", 247.

<sup>220</sup> Cfr. Cañizares, A., "Igualdad, diversidad, educación", 213.

<sup>221</sup> Cfr. Fisher, H., *El primer sexo*, 58.

otras personas<sup>222</sup>. Asimismo, la mayor activación de la inteligencia permite *conocer* mejor la razón de bien que hay en el objeto. Además, las mujeres perciben más detalles de la realidad circundante porque poseen una sensibilidad más agudizada.

3. Las mujeres suelen elogiar con más frecuencia y valoran en mayor medida recibir elogios o *cumplidos*<sup>223</sup>. Todo esto se debe a que tienen “un deseo de estima, de ilimitado reconocimiento”<sup>224</sup>.

La redundancia del hábito de la sabiduría en la sindéresis permite comprenderse mejor a uno mismo y, por consiguiente, a los demás, por eso la mujer está más *capacitada* para las valoraciones personales. Generalmente, esto ocasiona que necesiten ser comprendidas en mayor medida que el varón, por lo que requieren más elogios o reconocimiento personal.

4. Las mujeres están motivadas cuando se sienten halagadas<sup>225</sup>.

La redundancia del hábito de la sabiduría ocasiona que estén mejor *predispuestas* para las relaciones personales y por eso, a diferencia de los hombres, son conscientes de que el halago ante una trabajo bien hecho es un modo de valorar a la persona y no quedarse simplemente en el deber cumplido. Por otro lado, ellas saben que un halago personal es el mejor modo de agradecer a una persona el servicio prestado. Además, la mayor activación de la voluntad posibilita que estén más *preparadas* para querer y, en esta medida, sean más *conscientes* de las manifestaciones que expre-

---

<sup>222</sup> Cfr. Piá, S., *El hombre como ser dual*, 351.

<sup>223</sup> Cfr. Fisher, H., *El primer sexo*, 58-59.

<sup>224</sup> Stein, E., *La mujer*, (ed.) Palabra, Madrid, 1998, 320.

<sup>225</sup> Cfr. Gray, J., *Los hombres son de Marte, las mujeres de Venus*, 27.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

san cariño. Igualmente, son más sensibles a esas manifestaciones.

### 5. Prefieren la violencia sentimental<sup>226</sup> a la física.

La razón estriba en que, por un lado, el varón está mejor dotado físicamente que la mujer, por eso ella prefiere no usar la fuerza de la que carece y, por otro lado, saben que lo que más les daña a ellas es la carencia afectiva, por lo que creen que cuando quieren mostrarse agresivas el daño sentimental es superior al físico. Este conocimiento de la superioridad de lo sentimental sobre lo físico se debe a la redundancia del hábito de la sabiduría sobre la sindéresis, puesto que se conocen mejor a sí mismas, por eso todo lo que les pasa lo descifran en clave personal. Por tanto, les duele más el daño sentimental, que afecta más a la persona, que el físico.

### 6. Son más ordenadas<sup>227</sup> y mejor organizadas. Esto se observa en que habitualmente se preocupan más de su estudio<sup>228</sup>. En líneas generales, participa y se implica más en todo lo que hace<sup>229</sup>.

La razón de esta capacidad se debe a la redundancia del hábito de los primeros principios que permite una mayor comprensión de lo real, lo que le *ayuda* a organizar mejor sus tareas. Por otro lado, el orden es una virtud, por lo que una mayor activación de la voluntad va en la línea de que *sea más fácil adquirir* este hábito.

---

<sup>226</sup> Cfr. Hoff Sommers, C., "Educación diferenciada: un activo para una sociedad plural", 247.

<sup>227</sup> Cfr. Cañizares, A., "Igualdad, diversidad, educación", 213.

<sup>228</sup> Cfr. Hoff Sommers, C., "Educación diferenciada: un activo para una sociedad plural", 240.

<sup>229</sup> Cfr. Stein, E., *La mujer*, 318.

7. Poseen más sentido artístico<sup>230</sup>. Están más pendientes de la belleza<sup>231</sup>. Hay que distinguir una belleza física que es algo “propio femenino, porque la carga sentimental en la mujer es mucho más acusada que la del varón. La mujer parece mejor diseñada para conocer más la belleza sensible porque su capacidad de conocerla (sentimientos sensibles) es superior. Con todo, eso está en el plano de la *naturaleza* humana”<sup>232</sup>. La belleza de la esencia humana que no se aprecia con la sensibilidad y el de la persona son “captados mejor por quienes (varones o mujeres) dispongan de *virtudes* más activas, de mejor *sindéresis* y, sobre todo, por quienes sean un espíritu más transparente”<sup>233</sup>.

Esto se justifica por la redundancia del hábito de los primeros principios sobre la *sindéresis* que *posibilita* conocer con más claridad lo que hay de bello en las cosas. También por la mayor activación de la inteligencia que se observa en el hábito intelectual práctico del arte<sup>234</sup> que incide en un mayor gusto estético y en una *mayor aptitud* para conocer la razón de bello que tiene lo que se hace.

8. Más capacidad para descubrir más detalles del mundo que les rodea<sup>235</sup>.

---

<sup>230</sup> Cfr. Cañizares, A., “Igualdad, diversidad, educación”, 213.

<sup>231</sup> Cfr. Gray, J., *Los hombres son de Marte, las mujeres de Venus*, (ed.), Mondadori, 2000, 37. Por lo general, las mujeres se cambian de ropa varias veces al día en función del estado de ánimo.

<sup>232</sup> Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 475.

<sup>233</sup> *Ibíd.*, 475.

<sup>234</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Curso breve de teoría del conocimiento*, 142.

<sup>235</sup> Cfr. Alcázar, J. A., y Martos, J. L., “Algunas reflexiones sobre la educación diferenciada por sexos”, 90. Para profundizar en esta cuestión se puede acudir a Silverman, I y Eals, M., “Sex differences in spatial abilities: Evolutionary theory and data”, en *The adapted mind: Evolutionary psychology and the generation of culture*, editado por Jerome Barkow, Leda Cosmides y John Tooby, Nueva York, Oxford University Press, 1992, 533-549.



## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

Esto se debe a la redundancia del hábito de los primeros principios en su dualidad con el miembro superior de la *sindéresis*, el *querer-yo*, porque se conoce mejor la realidad extramental, *percatándose*, en mayor medida, de los detalles. Además, la mujer, que posee una sensibilidad más aguda, está más *capacitada* para reconocer los detalles de la realidad.

9. Más capacidad para interpretar posturas, gestos, expresiones faciales y otros signos no verbales<sup>236</sup>. Hay varios test realizados con miles de hombres y mujeres de diecinueve países que demuestran esta superioridad de la mujer<sup>237</sup>. Esta habilidad se observa ya a edades tempranas<sup>238</sup>. Esto les permite tener el don de saber descifrar las emociones y los estados de ánimo<sup>239</sup>, así como la capacidad para leer rostros y percibir tonos emocionales en las voces<sup>240</sup>. Debido a ello comprenden mejor las preocupaciones de los demás y les mueve a ayudarles, por eso se dice que son socialmente más despiertas<sup>241</sup>.

La redundancia del hábito de la sabiduría sobre la *sindéresis* *contribuye* a que la persona se comprenda mejor. Esto conlleva que a la mujer le *resulte* más fácil comprender a otras personas. Ésta capacidad se manifiesta en la mayor desenvoltura para interpretar las emociones de los demás. Por otro lado, posee como dotación natural un instinto materno lo que contribuye en su facilidad para percatarse de las necesidades del prójimo. Además, la mayor activación de la

---

<sup>236</sup> Cfr. Fisher, H., *El primer sexo*, 15.

<sup>237</sup> Cfr. *Ibíd.*, 135.

<sup>238</sup> Cfr. Brody, L. R., y Hall, J. A., "Gender and emotion" en *Handbook of emotions*, editado por Michael Lewis y Jeannette Haviland, Guilford Press, Nueva York, 1993, 447-460.

<sup>239</sup> Cfr. Fisher, H., *El primer sexo*, 123.

<sup>240</sup> Cfr. Brizendine, L., *El cerebro femenino*, (ed.), RBA, Barcelona, 2006, 43.

<sup>241</sup> Cfr. Fisher, H., *El primer sexo*, 123.

sindéresis sobre las potencias espirituales hace que *posean* un mejor conocimiento de la sensibilidad propia y por analogía de la de otros, de modo que les resulta más fácil interpretar las sensaciones de los demás.

10. Son más intuitivas<sup>242</sup>. La intuición consiste en “la capacidad para atender a detalles e interpretar los gestos”<sup>243</sup>. Esto se observa, por ejemplo, en la aptitud de prever las necesidades de los demás<sup>244</sup>. En un estudio realizado entre más de dos mil altos directivos las mujeres obtienen una puntuación más alta en las escalas de intuición<sup>245</sup>. Por eso se dice que el cerebro femenino es experto en “leer caras, interpretar tonos de voz y analizar los matices emocionales”<sup>246</sup>.

Esto se puede explicar por varios motivos: a la redundancia del hábito de la sabiduría sobre la sindéresis porque una mayor comprensión personal *facilita* entender mejor al prójimo; por la redundancia del hábito de los primeros principios en su dualidad con el miembro superior de la sindéresis porque *ven* más de lo real y, por último, a la mayor activación de la voluntad, puesto que la *capacita* para querer mejor al otro.

11. Mejor sensibilidad emocional<sup>247</sup>, lo que les lleva a manifestar “abiertamente sus sentimientos cuando se sienten abrumadas, confusas, o agotadas”<sup>248</sup>.

---

<sup>242</sup> Cfr. Fisher, H., *El primer sexo*, 227.

<sup>243</sup> Calvo, M., *Niñas y niños, hombres y mujeres: iguales pero diferentes*, (ed.), Almuzara, Córdoba, 2007, 43.

<sup>244</sup> Cfr. Gray, J., *Los hombres son de Marte, las mujeres de Venus*, 38.

<sup>245</sup> Cfr. Agor, W. H., *The logic of intuitive decision making: A research-based approach to top management*, Wetsport, Connecticut, Quorum Books, 1986.

<sup>246</sup> Brizendine, L., *El cerebro femenino*, 141.

<sup>247</sup> Cfr. Fisher, H., *El primer sexo*, 15; Cfr. Alcázar, J. A., y Martos, J. L., “Algunas reflexiones sobre la educación diferenciada por sexos”, 90.

<sup>248</sup> Gray, J., *Los hombres son de Marte, las mujeres de Venus*, 53.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

Se justifica porque la *sindéresis* activa las potencias espirituales en mayor medida, lo que ocasiona una superior comprensión de la sensibilidad y de las tendencias afectivas. Por otro lado, la mayor redundancia del hábito de la sabiduría conlleva un mejor conocimiento personal, lo que a su vez se traduce en que las mujeres entienden lo que les sucede desde un plano personal, por eso sienten la necesidad de compartir sus sentimientos con otras personas.

12. Más empatía que consiste en “la capacidad de sintonizar de una forma espontánea y natural con los pensamientos y sentimientos de otra persona”<sup>249</sup>; por ejemplo, las mujeres, que ocupan cargos directivos, suelen alentar a sus empleados escuchándoles, apoyándoles y animándoles<sup>250</sup>. Los temas de conversación de las mujeres suelen ser más personales porque los hombres charlan sobre negocios, deportes o política<sup>251</sup>. Ellas, por lo general, sonríen más a menudo<sup>252</sup>. También poseen un mayor interés por los contactos personales y por lograr una armonía interpersonal<sup>253</sup>.

Varios motivos justifican esta característica: la mayor activación de la voluntad, que le *permite* querer más, expresando lo personal a través de manifestaciones y la redundancia del hábito de la sabiduría, que *posibilita* un mejor conocimiento propio, percatándose de que en las relaciones, lo personal está por encima de todo lo demás.

---

<sup>249</sup> Calvo, M., *Niñas y niños, hombres y mujeres: iguales pero diferentes*, 45. Cfr. Baron-Cohen, S., *La gran diferencia*, (ed.), Amat, Barcelona, 2005, 35.

<sup>250</sup> Cfr. Fisher, H., *El primer sexo*, 58.

<sup>251</sup> Cfr. *Ibíd.*, 92. Para profundizar: Cfr. Mitchell, C., *Human sex differences: A primatologist's perspective*, Nueva York, Van Nostrand Reinhold, 1981.

<sup>252</sup> Cfr. Fisher, H., *El primer sexo*, 140.

<sup>253</sup> Cfr. *Ibíd.*, 55.

13. Por lo general, la mujer es más subjetiva y más *reunitiva* porque tiene más en cuenta a las personas<sup>254</sup>.

La mayor activación de la inteligencia *es la causa* de que la mujer sea más subjetiva. El carácter reunitivo se debe a la redundancia del hábito de la sabiduría en la sindéresis que le *permite* advertir más las necesidades ajenas.

14. Más paciente<sup>255</sup>.

Esto se justifica, principalmente, por la activación de la voluntad porque cuando la mujer adquiere una virtud como la paciencia, la activa más que el varón<sup>256</sup> porque en ella la sindéresis es *más intensa*. Del mismo modo, la mayor activación de la inteligencia capacita para conocer el esfuerzo que cuesta realizar las diversas responsabilidades. También, la mayor redundancia del hábito de la sabiduría permite conocer mejor a las personas, de modo que esto *facilita* para ser más pacientes con ellas.

15. Pueden pensar y hacer varias cosas simultáneamente<sup>257</sup>.

Esto se debe, en primer lugar, a la redundancia del hábito de los primeros principios en la sindéresis porque le permite comprender mejor la realidad, lo que ayuda a que sea más fácil realizar lo que se deba en cada caso. En segundo lugar, a la mayor activación de la inteligencia porque su grado de atención es mayor, lo que le *habilita* para realizar varias acciones a la vez, sin tener que dedicar tanta atención exclusiva a una de ellas.

16. Una amplia visión contextual de las cuestiones<sup>258</sup>.

---

<sup>254</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 328.

<sup>255</sup> Cfr. Fisher, H., *El primer sexo*, 15.

<sup>256</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 341.

<sup>257</sup> Cfr. Fisher, H., *El primer sexo*, 15.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

La redundancia de la dualidad entre el hábito de la sabiduría y el de los primeros principios en la dualidad inferior de la *sindéresis* entre el *querer-yo* y el *ver-yo* *posibilita* una mayor comprensión de la realidad en su conjunto. También la mayor activación de la inteligencia causa que se conozca en mayor medida las cuestiones de fondo de los problemas reales. Asimismo, la sensibilidad más aguda en la mujer hace posible que su percepción de la realidad sea más unitaria y abarcante.

17. Mayor tendencia a hacer planes a largo plazo<sup>259</sup>, en función del contexto, de los problemas y de las decisiones<sup>260</sup>.

Del mismo modo que en el caso anterior, la redundancia del hábito de los primeros principios, que proporciona un conocimiento más profundo de lo real, *autoriza* que se puedan proponerse objetivos a más largo plazo. También la mayor activación de la inteligencia, así como la sensibilidad más desarrollada de la mujer, le *permiten* ordenar sus planes con más datos, atendiendo de modo especial al contexto.

18. Más talento para crear redes de contacto, para negociar, llegar a consensos y alcanzar el liderazgo, sirviéndose de equipos igualitarios<sup>261</sup>. Piden más consejo para incluir a otros en el proceso de toma de decisiones<sup>262</sup>.

Esto se debe a la redundancia del hábito de los primeros principios sobre la *sindéresis* puesto que contribuye a situar mejor la realidad y a comprenderla en mayor profundidad. Por este motivo *tienen más facilidad* para las negocia-

---

<sup>258</sup> Cfr. *Ibíd.*, 15.

<sup>259</sup> Cfr. Calvo, M., *Niñas y niños, hombres y mujeres: iguales pero diferentes*, 40.

<sup>260</sup> Cfr. Fisher, H., *El primer sexo*, 227.

<sup>261</sup> Cfr. *Ibíd.*, 15.

<sup>262</sup> Cfr. *Ibíd.*, 58-59.

ciones porque entienden hasta donde se puede llegar en ellas.

19. Un mayor impulso maternal<sup>263</sup> porque “está más unida al niño corporal y anímicamente”<sup>264</sup>. En las pruebas sobre la inclinación a cuidar y dar afecto, las chicas de cualquier edad siempre obtienen mayor puntuación<sup>265</sup>. Su específica maternidad “manifiesta de modo especial el don de sí por amor”<sup>266</sup>. Esta maternidad está motivada porque “en la mujer la relación del alma con el cuerpo es más intensa, está, de algún modo más presente en todas las partes del cuerpo”<sup>267</sup>.

Una experiencia llevada a cabo por uno de los mayores fabricantes de juguetes en Norteamérica Hasbro Toys muestra la diferencia entre el varón y la mujer. Esta empresa quiso vender a ambos sexos una especie de fuerte-casa de muñecas. El intento falló porque se comprobó que no lo utilizaban del mismo modo “las niñas vestían a las muñecas, les daban besos y jugaban con la casa, mientras que los niños utilizaban el tejado como una catapulta para el cochecito de niño que incluía. Al final, el director general de esa empresa dio una sencilla explicación: resulta que los niños y las niñas son realmente diferentes”<sup>268</sup>.

Esto se explica por la redundancia del hábito de la sabiduría, ya que por analogía la mejor comprensión personal contribuye a poseer una habilidad para entender mejor las necesidades de la gente que hay que cuidar. Por un lado,

---

<sup>263</sup> Cfr. *Ibíd.*, 15.

<sup>264</sup> Stein, E., *La mujer*, 229.

<sup>265</sup> Cfr. *Ibíd.*, 168. Cfr. Hoffman, M. L., “Sex differences in empathy and related behaviors”, *Psychological Bulletin*, 1977, 84 (4), 712-722.

<sup>266</sup> Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 344.

<sup>267</sup> Bernal, A., *Movimientos feministas y cristianismo*, (ed.), Rialp, Madrid, 1998, 141.

<sup>268</sup> Hoff Sommers, C., “Educación diferenciada: un activo para una sociedad plural”, 238.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

la mayor activación de la voluntad le *capacita* a la mujer para querer más a los demás, también debido a la mayor influencia del trascendental amar en la voluntad *pueden amar más*. Por otro lado, la mayor activación de la inteligencia *facilita* que la mujer comprenda mejor las necesidades de quienes tienen más cerca.

20. No dan órdenes, sugieren posibilidades<sup>269</sup>.

La redundancia del hábito de la sabiduría facilita comprender mejor a las demás personas, esto provoca que las mujeres *se percaten*, en mayor medida, de que a la gente le cuesta obedecer y prefieran que se les pida las cosas sugiriéndolas, más que ordenándolas. También la mayor activación de la inteligencia hace que sean más subjetivas y por ello *prefieran* sugerir posibilidades a mandar.

21. Son más solidarias<sup>270</sup> porque están interesadas en mejorar las condiciones sociales<sup>271</sup>, el entorno que les rodea<sup>272</sup>; les preocupa “la cooperación, la armonía y la conexión”<sup>273</sup>. Por eso “se enorgullecen de tener en cuenta las necesidades y los sentimientos de los demás”<sup>274</sup>. Por lo general, “allí donde se reúna con seres humanos, allí encontrará la ocasión de apoyarles, de aconsejarles, de ayudarles”<sup>275</sup>.

Esto se justifica por la redundancia del hábito de los primeros principios sobre la sindéresis que provoca que la mujer *posea* una mayor concienciación de su papel de perfeccionador del universo, sobre todo en el ámbito de la

---

<sup>269</sup> Cfr. Fisher, H., *El primer sexo*, 59.

<sup>270</sup> Cfr. *Ibíd.*, 227.

<sup>271</sup> Cfr. *Ibíd.*, 151. También puede acudirse a: Cfr. Harrington, M., *Women lawyers: Rewriting the rules*, Nueva York, Plume, 1993, 16.

<sup>272</sup> Cfr. Gray, J., *Los hombres son de Marte, las mujeres de Venus*, 38.

<sup>273</sup> Fisher, H., *El primer sexo*, 56.

<sup>274</sup> Gray, J., *Los hombres son de Marte, las mujeres de Venus*, 38.

<sup>275</sup> Stein, E., *La mujer*, 331.

praxis técnico-productiva<sup>276</sup>. Asimismo, la redundancia del hábito de la sabiduría *facilita* que la mujer comprenda más a las personas. También la mayor activación de la voluntad se nota para que la mujer esté más *capacitada* para querer a las personas. Por último, la sensibilidad más fina de la mujer *posibilita* que sienta, en mayor medida, las dificultades del entorno en el que vive.

22. Buscan el trato afectivo en las relaciones humanas<sup>277</sup>; dedican mucho tiempo a apoyarse y a ayudarse entre sí<sup>278</sup>. Necesitan hablar de sus problemas para sentirse mejor<sup>279</sup>, hasta el punto de que lo que más necesitan es alguien que las escuche<sup>280</sup>. Sus conversaciones son “más cooperativas, más recíprocas y más colaboradoras”<sup>281</sup>.

Esta característica se justifica, como todas las que se refieren a las relaciones personales, porque la mujer activa más la voluntad y también por la redundancia del hábito de la sabiduría sobre la sindéresis que *permite* una mayor comprensión de las personas. En cuanto a la necesidad de hablar de sus problemas para sentirse mejor se explica porque, como se ha señalado, la mujer da más importancia a sus relaciones personales que el varón, de este modo, ella necesita hablar más de lo que le pasa, mientras que el varón prefiere callarse y procurar él mismo resolver sus problemas. La mujer confía más en las personas, aunque al expresar sus sentimientos tampoco busca soluciones, sólo desea palabras de apoyo o ánimo. Por eso consideran que compartir sus problemas es el mejor modo de encontrar una solución.

---

<sup>276</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La persona humana*, 199.

<sup>277</sup> Cfr. Fisher, H., *El primer sexo*, 157.

<sup>278</sup> Cfr. Gray, J., *Los hombres son de Marte, las mujeres de Venus*, 36.

<sup>279</sup> Cfr. *Ibíd.*, 52.

<sup>280</sup> Cfr. *Ibíd.*, 74.

<sup>281</sup> Baron-Cohen, S., *La gran diferencia*, 61.



## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

23. Son más emotivas, dato que recoge un estudio que tuvo como muestra veintidós sociedades diferentes<sup>282</sup>. Esto se observa porque “expresan la gama completa de emociones positivas y negativas (excepto la ira) con mayor intensidad y regularidad que los hombres”<sup>283</sup>.

En primer lugar, la sensibilidad más aguda que poseen las mujeres provoca que expresen de modo más intenso sus sentimientos. Por otro lado, el principal motivo para justificar su emotividad es la redundancia del hábito de la sabiduría que contribuye a que *personalicen* más sus relaciones con los demás.

24. Talento para establecer relaciones igualitarias entre las personas<sup>284</sup>, por eso prefieren trabajar y participar en equipos igualitarios, a diferencia de los chicos que se guían más por cuestiones de predominio social, movidos por una necesidad de conseguir un puesto alto en cualquier jerarquía real o percibida<sup>285</sup>.

La redundancia del hábito de la sabiduría en la *sindéresis* es la causa de que la mujer *comprenda* mejor a las personas. Debido a esto la mujer *personaliza* más, de modo que esto le *ayuda* a entender las relaciones personales en clave de igualdad más que como expresión de dominio.

25. Están más pendientes de los problemas ajenos y por eso poseen un don especial para ponerse en el lugar del que sufre<sup>286</sup>. Tienen un “desaforado interés por los demás”<sup>287</sup>.

---

<sup>282</sup> Cfr. Gallup Organization, *Gender and society: status and stereotypes: an international Gallup poll report*, Princenton, Nueva Jersey, 1996, 6.

<sup>283</sup> Fisher, H., *El primer sexo*, 170.

<sup>284</sup> Cfr. *Ibíd.*, 227.

<sup>285</sup> Cfr. *Ibíd.*, 55.

<sup>286</sup> Cfr. Calvo, M., *Niñas y niños, hombres y mujeres: iguales pero diferentes*, 45. En este sentido es pertinente el experimento que llevó a cabo el profesor Hoffman con

Por la redundancia del hábito de la sabiduría, que posibilita que *adviertan* mejor los problemas del prójimo. A su vez, la mayor activación de la voluntad les *beneficia* para que puedan querer más. Asimismo, la mayor influencia del trascendental amar en la voluntad, les *ayuda* a que puedan aportar más porque están más *capacitadas* para aceptarse más y, por tanto, para darse en mayor medida.

26. Las mujeres manifiestan más prudencia, por ejemplo a la hora de evitar riesgos<sup>288</sup>.

Se debe, en primer lugar, a la mayor activación de las dos potencias espirituales, respecto de la inteligencia el hábito intelectual práctico de la prudencia y, de la *synesis*, por lo que le corresponde una actitud de más sensatez ante los *riesgos* de la vida. En cuanto, a la activación de la voluntad, incide en que esté *más abierta* a la adquisición de la virtud de la prudencia.

27. Son más conservadoras. Por lo general, huyen del riesgo, son precavidas, lo que se manifiesta en que entre ellas está mal vista la realización de actividades temerarias<sup>289</sup>.

Se debe a la redundancia del hábito de los primeros principios que *posibilita* que perciban con más nitidez el peligro. También la mayor activación de la voluntad las hace más prudentes porque son más *aptas* para adquirir la virtud de la prudencia. Igualmente, la mayor activación de la inteli-

---

recién nacidos en la Universidad de Nueva York. En una prueba a bebés con sólo un día de vida comprobó que las niñas se inquietaban y se alteraban cuando oían llorar a otros bebés, por el contrario, los niños ni se inmutaban.

<sup>287</sup> Stein, E., *La mujer*, 321.

<sup>288</sup> Cfr. Hoff Sommers, C., "Educación diferenciada: un activo para una sociedad plural", 239.

<sup>289</sup> Cfr. Calvo, M., *Niñas y niños, hombres y mujeres: iguales pero diferentes*, 95.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

gencia les *permite* conocer mejor lo que hay de peligroso en la realidad.

28. Mayor capacidad de atención: “las niñas norteamericanas tienen, por regla general, mayor capacidad de atención que los niños, dedican más tiempo a menos labores y es más probable que terminen las labores que empiezan”<sup>290</sup>.

Se justifica por la redundancia del hábito de los primeros principios porque les *facilita* comprender mejor la realidad y, principalmente, a una mayor dotación natural de la mujer en la sensibilidad que le *ayuda* a concentrarse mejor. Por lo general, las mujeres son más constantes, esto tiene su razón de ser en que la perseverancia es una virtud, por lo que la mayor activación de la voluntad les *posibilita* que puedan adquirir este hábito en mayor medida. La mayor activación de la inteligencia incide en que les *sea más fácil* entender la realidad porque se desarrollan más los hábitos intelectuales de la razón práctica.

29. Optimismo en las negociaciones; su actitud es la de que no hay nada que perder<sup>291</sup>.

Se justifica por la mayor activación de la sindéresis sobre la inteligencia que repercute sobre el hábito del juicio práctico. Ellas son *más capaces* de captar la razón de bien que hay en lo que conocen, lo que les lleva a *tener más aptitud* para ver lo real con optimismo.

30. No son competitivas como los hombres porque les importa más las relaciones interpersonales que el logro de unos obje-

---

<sup>290</sup> Fisher, H., *El primer sexo*, 174. Para profundizar: Cfr. McGuinness, D., “Behavioral tempo in pre-school boys and girls”, *Learning and Individual Differences*, 1990, 2(3), 315-325.

<sup>291</sup> Cfr. Fisher, H., *El primer sexo*, 227.

tivos<sup>292</sup>. Por eso al incorporarse a un trabajo buscan más que el ambiente sea cordial<sup>293</sup> y no poseen, como el varón, un deseo de dominar<sup>294</sup>.

La redundancia del hábito de la sabiduría ayuda a que la mujer capte que lo importante es lo personal y no los objetivos.

31. Muestran mayor flexibilidad mental<sup>295</sup>.

Por la redundancia del hábito de los primeros principios tienen un conocimiento superior de lo real, lo que les *permite* descubrir que la realidad es cambiante y que no merece la pena, la rigidez mental. También se puede deber a la mayor activación de la voluntad que incide sobre la virtud de la humildad que le *ayuda* a la mujer a entender que a la hora de tratar asuntos es preferible la comprensión por encima de la tirantez.

32. No buscan aparentar como los hombres<sup>296</sup> porque el *ego* de las mujeres gira en torno a las relaciones afectuosas<sup>297</sup>.

La influencia del hábito de la sabiduría sobre la dualidad conformada por el hábito de los primeros principios y el *querer-yo*, *contribuye* a que se den cuenta de que no tiene sentido aparentar quienes no son, porque se *conocen* mejor que el varón. Por otro lado, es preciso aclarar que este mayor conocimiento que la mujer tiene de sí misma no significa que se acepte más porque eso es una decisión personal que

---

<sup>292</sup> Cfr. Gray, J., *Los hombres son de Marte, las mujeres de Venus*, 37.

<sup>293</sup> Cfr. Fisher, H., *El primer sexo*, 59.

<sup>294</sup> Cfr. *Ibíd.*, 62.

<sup>295</sup> Cfr. *Ibíd.*, 22.

<sup>296</sup> Cfr. Pescador, E., "Masculinidades y adolescencia", *Los chicos también lloran*, (ed.), Paidós, Barcelona, 2004, 124.

<sup>297</sup> Cfr. Gray, J., *Los hombres son de Marte, las mujeres de Venus*, 53.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

puede tomar o no. También, como ya se ha explicado, las mujeres *atienden* más lo personal en las relaciones, debido a la redundancia del hábito de la sabiduría.

### 33. Deseo de compartir<sup>298</sup>.

Se explica, en primer lugar, por la redundancia del hábito de la sabiduría porque se conocen mejor a sí mismas y a los demás, por ello *son más conscientes* de lo que necesita el prójimo. En segundo lugar, por la mayor activación de la voluntad que incide sobre la adquisición de la virtud de la generosidad. Por eso están más *capacitadas* para ser generosas con los demás.

### 34. En las relaciones de amistad, prefieren los grupos reducidos, buscan ser aceptadas y queridas por el grupo<sup>299</sup>.

La influencia del amar personal en la voluntad les lleva a buscar la aceptación en sus relaciones amistosas porque como son más *aptas* para dar, también buscan, en mayor medida, la aceptación porque la *necesitan* más que el varón.

En resumen, en la mujer la *sindéresis* activa más la inteligencia y la voluntad, como consecuencia de ello están más unidas a la persona, puede *personalizarse* más. Por eso “la mujer está más unida a su feminidad que el varón a su masculinidad”<sup>300</sup>. Si libremente decide ser virtuosa puede ser más humana que el varón<sup>301</sup>, puesto que ella manifiesta más que el varón su ser personal en su naturaleza y en su esencia<sup>302</sup>.

---

<sup>298</sup> Cfr. Fisher, H., *El primer sexo*, 57.

<sup>299</sup> Cfr. Calvo, M., *Niñas y niños, hombres y mujeres: iguales pero diferentes*, 97.

<sup>300</sup> Sellés, J. F., *Antropología para inconformes*, 326.

<sup>301</sup> Cfr. *Ibíd.*, 326.

<sup>302</sup> Cfr. *Ibíd.*, 328.

Se han señalado aquellas características que se han considerado más significativas que manifiestan el modo de actuar de la mujer. No se trata de realizar una enumeración exhaustiva porque lo realmente importante es indicar que estas características son propias de la mujer porque en ella la sindéresis activa más las potencias espirituales. Además, la redundancia de lo superior en lo inferior, o sea, del hábito de la sabiduría en su dualidad con el hábito de los primeros principios y de esta dualidad sobre la sindéresis, es otra de las razones que justifican que el modo de ser de la mujer sea el que se ha descrito. También hay que tener en cuenta para explicar estas características la particular dotación natural que la mujer recibe, principalmente, por su mayor sensibilidad.

Parece pertinente señalar las principales características del varón, señalando del mismo modo el fundamento antropológico que las justifica.

## **6.2. El comportamiento masculino confirma la menor activación de sus potencias.**

De acuerdo con lo que se ha venido señalando el hombre, por lo general, activa en menor medida las potencias espirituales, al menos la activación de la sindéresis es inferior a la que ejerce este hábito en la mujer. En el apartado anterior se ha explicado que las principales características que se *atribuyen* al modo de actuar *generalizado* femenino se pueden atribuir a una mayor activación de la inteligencia o de la voluntad. Ahora se trata de comprobar que las características que se pueden asignar, al modo *generalizado* de actuar de los varones se corresponden con una inferior activación de la sindéresis. Las características principales que nos parecen más significativas del comportamiento masculino son las siguientes:

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

1. Cuando un hombre está preocupado, nunca habla de sus problemas, por lo general, prefiere retirarse y meditar en solitario<sup>303</sup>.

El hombre no precisa de tanto apoyo emocional para superar sus problemas, esto se explica por la menor redundancia del hábito de la sabiduría en la sindéresis. En este sentido la menor redundancia del hábito de la sabiduría implica que el varón se conoce menos a sí mismo y a los demás. Esta perspectiva de insuficiencia en el conocimiento ajeno ocasiona que, por lo general, el hombre no recurra a pedir consejo porque piensa que no le van a ayudar. Por eso opta por solucionar él mismo su problemática porque, por un lado, no cree que, realmente, puedan ayudarle y, por otro, no *necesita* hablar o contar lo que le pasa.

2. Dificultad para exteriorizar sus sentimientos, por su fuerte tendencia al aislamiento<sup>304</sup>.

La razón de esta inexpresividad estriba en la menor redundancia del hábito de la sabiduría que ocasiona que el varón le *dé menos importancia a lo personal* en las relaciones humanas. De este modo al personalizar menos, expresa en menor medida su ser personal, lo que se traduce en menos manifestaciones de expresividad.

3. Expresan poco sus sentimientos: creen que contar sus sentimientos es una pérdida de tiempo<sup>305</sup>. No comparten sus debilidades<sup>306</sup>. Por lo general, les cuesta compartir

---

<sup>303</sup> Cfr. Gray, J., *Los hombres son de Marte, las mujeres de Venus*, 52.

<sup>304</sup> Baron-Cohen, S., *La gran diferencia*, 22.

<sup>305</sup> Cfr. Hoff Sommers, C., "Educación diferenciada: un activo para una sociedad plural", 239.

<sup>306</sup> Cfr. Baron-Cohen, S., *La gran diferencia*, 58.

sus sentimientos, prefieren interiorizarlos<sup>307</sup>; por eso contienen sus emociones<sup>308</sup>.

La expresividad es mayor cuanto más alta sea la redundancia del hábito de la sabiduría en la sindéresis. En la mujer es mayor esta redundancia, por eso se conocen mejor a sí mismas y son capaces de expresar más y mejor sus sentimientos. Los hombres, en cambio, son menos expresivos porque por la menor redundancia del hábito de la sabiduría se *conocen* menos. Asimismo, la menor activación de la voluntad hace que el varón esté menos *capacitado* para querer y, por tanto, para expresar sus sentimientos.

4. Tienden a una actividad física más intensa<sup>309</sup> porque han sido dotados por naturaleza de una mayor fortaleza física<sup>310</sup>. En este sentido, “insultan y golpean con más facilidad y responden más fácilmente cuando se les ataca”<sup>311</sup>. Se les puede atribuir una conducta más agresiva, principalmente física<sup>312</sup>. Esto implica que se quieran mostrarse fuertes<sup>313</sup>, por eso cuando se enfadan se inclinan por la confrontación directa<sup>314</sup>.

---

<sup>307</sup> Cfr. Calvo, M., *Niñas y niños, hombres y mujeres: iguales pero diferentes*, 52.

<sup>308</sup> Cfr. Fisher, H., *El primer sexo*, 219.

<sup>309</sup> Cfr. Von Martial, I., “Coeducación y educación separada”, *Educación diferenciada, una opción razonable*, (ed.), Eunsa, Pamplona, 2005, 51.

<sup>310</sup> Cfr. Fisher, H., *El primer sexo*, 177.

<sup>311</sup> Hoff Sommers, C., “Educación diferenciada: un activo para una sociedad plural”, 239.

<sup>312</sup> Cfr. Whiting B. B., y Edwards, C. P., “A cross-cultural analysis of sex differences in the behavior of children aged three to eleven”, *Journal of Social Psychology*, nº 91, 1973.

<sup>313</sup> Cfr. Pescador, E., “Masculinidades y adolescencia”, 124.

<sup>314</sup> Cfr. Goleman, D., *Emotional intelligence: why it can matter more than IQ*, New York, 1995, 131.



## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

La menor incidencia del hábito de la sabiduría explica el menor autocontrol, puesto que una de las funciones de este hábito es la relación entre los actos cognoscitivos y los volitivos<sup>315</sup>, de modo que a menor incidencia de este hábito, menos capacidad de control. Por otro lado, el varón es más impulsivo debido a la menor activación de la voluntad, puesto que *posee menos capacidad de control* de sus actos voluntarios.

5. Prefieren manifestar dureza, insensibilidad o rudeza; desprestigian lo afectivo por considerarlo impropio de la madurez masculina<sup>316</sup>.

Destacan por su fortaleza física, frente a la mayor sensibilidad que caracteriza a la mujer. Además, *son menos sentimentales* por la menor incidencia del hábito de la sabiduría en la sindéresis, puesto que el menor conocimiento de lo personal provoca que se dé más importancia a lo natural recibido, en este caso a la fortaleza física. También por el menor influjo del trascendental amar en los apetitos sensibles son *menos sensibles* a las manifestaciones de cariño<sup>317</sup>.

6. No son capaces de interpretar los gestos ajenos con tanta exactitud como las mujeres. Por ejemplo, ellos sólo captan signos de tristeza en una cara en el 40% de los casos, mientras que ellas en el 90%<sup>318</sup>.

Esta inferior habilidad para interpretar los gestos expresivos de los demás es debida a la menor incidencia del hábito de la sabiduría en la sindéresis porque el

---

<sup>315</sup> Cfr. Sellés, J. F., *Conocer y amar*, 421.

<sup>316</sup> Cfr. Alcázar, J. A., y Martos, J. L., "Algunas reflexiones sobre la educación diferenciada por sexos", 90.

<sup>317</sup> Cfr. Sellés, J. F., *El conocer personal*, 116.

<sup>318</sup> Cfr. Brizendine, L., *El cerebro femenino*, 147.

varón está menos *habilitado* para comprenderse a sí mismo y, por consiguiente, esta menor comprensión personal no facilita la de los demás. Otra razón es la menor activación de la voluntad porque el varón *posee menos capacidad* para querer al otro. También por la menor redundancia del amar personal en la voluntad que le hace *menos apto* para amar al otro.

7. Son más competitivos, por ello valoran sobre todo los éxitos profesionales<sup>319</sup>, el poder, la competitividad, la eficiencia y el logro. Ellos muestran hasta cincuenta veces más competencia que ellas<sup>320</sup>.

Esto se justifica, por un lado, por la menor redundancia del hábito de la sabiduría que provoca que *sean menos subjetivos* en las relaciones, por lo que valoran las relaciones según objetivos más que por lo personal. Por otro, la menor incidencia del trascendental amar en la voluntad ocasiona que el hombre centre su atención, no tanto en la estructura donal dar-aceptar, sino en las metas que se propone.

8. En las relaciones grupales establecen una jerarquía de dominación<sup>321</sup>. Valoran por encima de las relaciones su posición en el sistema de jerarquía social<sup>322</sup>. Son más asertivos, necesitan dominar<sup>323</sup>.

La mayor fortaleza física de la que el varón está dotado ocasiona que vea que ésta es la que debe dominar en las relaciones personales. Precisamente porque *personalizan menos*, de modo que *son menos capaces*

---

<sup>319</sup> Cfr. Von Martial, I., "Coeducación y educación separada", 51.

<sup>320</sup> Cfr. Cfr. Baron-Cohen, S., *La gran diferencia*, 44.

<sup>321</sup> Cr. *Ibíd.*, 51.

<sup>322</sup> Cfr. *Ibíd.*, 47.

<sup>323</sup> Cfr. *Ibíd.*, 106.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

para esencializar o perfeccionar la naturaleza recibida, le dan más importancia a ésta. Asimismo, por la menor activación de la inteligencia, buscan dominar por lo que más sobresalen sobre los otros.

La mayor activación de la voluntad se observa en que *ayuda* a valorar más la intimidad del otro y a apreciar las dimensiones de la amistad: la fidelidad y la lealtad<sup>324</sup>. Por eso en el caso del varón, al activar menos la voluntad, sus relaciones no se desenvuelven en un plano igualitario sino más bien subordinado porque dan más importancia a la jerarquía que a la igual condición personal.

9. Prefieren jugar con chicos que con chicas<sup>325</sup> porque “desde los cinco o seis años de edad, entre ellos comienza a desarrollarse un fuerte vínculo de exclusividad respecto a los compañeros de juego de su misma edad y sexo”<sup>326</sup>.

Los chicos son más inseguros en las relaciones personales, debido a la menor redundancia del hábito de la sabiduría que implica que se conozcan menos así mismos y a los demás. Este menor conocimiento personal es la razón de que prefieran jugar con quienes mejor conocen, los chicos, que son como ellos, que no con las chicas, a quienes conocen menos. Del mismo modo la menor comprensión de la mujer le dificulta al varón entender los juegos que tradicionalmente se *consideran más femeninos*. A su vez, la preponderancia de la fortaleza física en el varón es motivo para que se apoye más en ella, de modo que los juegos que practica se caracte-

---

<sup>324</sup> Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, 191.

<sup>325</sup> Cr. Baron-Cohen, S., *La gran diferencia*, 105.

<sup>326</sup> Meves, C., “Las chicas son diferentes y los chicos más”, 253.

rizan por la agresividad, al contrario, de lo que sucede con la mujer en la que sus juegos se caracterizan por ser más *maternales*.

Por otro lado, la menor activación de la inteligencia supone que el varón *posea en menor medida* la actitud que le corresponde al hábito intelectual de la *eubulia*, es decir, la seguridad. Este hábito incide para que se conozca mejor qué acto es el más adecuado para alcanzar el fin propuesto. Por último, la menor activación de la voluntad hace que el varón se *abra menos a los demás*, sobre todo si no les conoce, al percibirlos distintos a uno mismo.

10. Tienen un comportamiento más angustiante que las niñas, diferencia que se observa desde los dos años<sup>327</sup>.

La menor redundancia del hábito de los primeros principios en la sindéresis *dificulta* que el varón conozca la realidad en su totalidad. Esta menor comprensión del entorno que le rodea hace que perciba la realidad de modo más angustiante. También, la menor activación de la voluntad ocasiona que le *cueste más adquirir* la virtud, por eso tiene menos fortaleza y perseverancia para afrontar la realidad. Por lo general, el varón padece más estrés porque el trabajo lo traduce en un reto por conseguir objetivos, olvidando que debe contribuir al enriquecimiento personal.

11. La autoestima masculina deriva de su capacidad para mantener su independencia respecto de los demás. Por

---

<sup>327</sup> Cfr. Baron-Cohen, S., *La gran diferencia*, 44.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

el contrario, en las mujeres se sustenta en la capacidad de mantener relaciones con el prójimo<sup>328</sup>.

La menor incidencia del hábito de la sabiduría provoca que el varón *prefiera* la independencia en sus relaciones personales, antes que el acercamiento a los demás porque, a su vez, le *cuesta* más comprenderse a sí mismo. La menor activación de la inteligencia incide en la menor activación del hábito de la *eubulia*, lo que hace que el varón *se sienta* menos seguro en sus relaciones y opte por la independencia como norma de comportamiento. Por otro lado, la menor activación de la voluntad ocasiona que el varón esté menos abierto a los demás porque le *cuesta* más quererles.

12. Necesitan autoafirmarse más, por eso en la adolescencia “el consumo de cigarrillos, alcohol, hachís, éxtasis, sirve como señal de independencia, de trasgresión varonil. Las motos, el surfing, la adhesión a los *hooligans*, e incluso a bandas y grupos radicales de matones, así como las pruebas de valor y la búsqueda de raras aventuras sirven para autoafirmarse con un sentimiento de fuerza y superioridad”<sup>329</sup>.

Como se conocen menos por la menor redundancia del hábito de la sabiduría *necesitan afirmar* su personalidad con actitudes externas. La menor activación de la voluntad, *no les capacita* tanto para querer como a las mujeres, por eso no se autoafirman en función de sus relaciones personales, sino de factores externos.

---

<sup>328</sup> Cfr. Josephs, R. A., y Markus, H. R., “Gender and self-esteem”, *J Pers Soc Psychol*, 63 (3), 391-402.

<sup>329</sup> Meves, C., “Las chicas son diferentes y los chicos más”, 258-259.

13. Les gusta aparentar<sup>330</sup>. En las conversaciones “les gusta impresionar y demostrar lo que son o tienen”<sup>331</sup>. Continuamente “están haciendo cosas para demostrar su valía, para desarrollar su poder y sus capacidades”<sup>332</sup>. Los hombres “necesitan demostrar lo que valen”<sup>333</sup>, por eso “están motivados cuando se sienten necesarios”<sup>334</sup>.

Esto se debe a la menor redundancia del hábito de la sabiduría porque al conocerse menos que las mujeres, pueden alardear y figurar, sin que se den cuenta de que esta actitud puede ser incoherente porque no son realmente como figuran ser. Por otro lado, la menor activación de la voluntad le *hace menos apto* para lograr la virtud de la humildad y de la modestia personal, por eso son más propensos a manifestaciones encaminadas a aparentar quienes no son.

14. Son más objetivos en la resolución de problemas<sup>335</sup>. Su mayor objetividad le permite buscar soluciones más adecuadas a los problemas externos lo que implica que, por lo general, está capacitado para prestar un mejor servicio técnico, productivo y cultural<sup>336</sup>. Tienen más capacidad de sistematización<sup>337</sup>, se preocupan, al contrario que la mujer más por lo que no es personal<sup>338</sup>. Predomina en ellos el dominio de las cosas<sup>339</sup>.

---

<sup>330</sup> Cfr. Pescador, E., “Masculinidades y adolescencia”, 124.

<sup>331</sup> Baron-Cohen, S., *La gran diferencia*, 63.

<sup>332</sup> Gray, J., *Los hombres son de Marte, las mujeres de Venus*, 34.

<sup>333</sup> *Ibíd.*, 108.

<sup>334</sup> *Ibíd.*, 27.

<sup>335</sup> Cfr. Sellés, J. F., “Las dualidades de la educación”, 149.

<sup>336</sup> Cfr. *Ibíd.*, 149.

<sup>337</sup> Cfr. Baron-Cohen, S., *La gran diferencia*, 97.

<sup>338</sup> Cfr. *Ibíd.*, 98.

<sup>339</sup> Cfr. Bernal, A., *Movimientos feministas y cristianismo*, 141.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

Esto se debe a que, por un lado, activan menos la inteligencia, lo que provoca que la *personalicen menos* y su pensamiento, por tanto, es más objetivo. Por otro lado, por la menor redundancia del hábito de la sabiduría *les cuesta más personalizar* las relaciones humanas y, en este sentido, son menos subjetivos que la mujer.

15. Suelen proceder en su pensamiento de un modo más lógico y más racional<sup>340</sup>.

Son más objetivos porque no buscan las relaciones personales, sino la sistematización, lo lógico o racional, debido a la menor redundancia del hábito de la sabiduría en la *sindéresis*.

16. Les preocupan las reglas. Son menos flexibles<sup>341</sup>.

La menor redundancia del hábito de los primeros principios implica que el varón *comprende menos* de la realidad, de modo que percibe ésta de modo más rígido. Asimismo, la menor redundancia del hábito de la sabiduría conlleva que el varón prefiera medir la realidad en función de objetivos concretos más que a través de las relaciones personales.

17. El estilo de las conversaciones es directo, no muestran mucho interés por opiniones diferentes a las propias<sup>342</sup>. Sus conversaciones giran sobre “los artilugios, las collecciones y los resultados de la liga de fútbol”<sup>343</sup>.

---

<sup>340</sup> Cfr. Calvo, M., *Niñas y niños, hombres y mujeres: iguales pero diferentes*, 40.

<sup>341</sup> Cfr. *Ibid.*, 96.

<sup>342</sup> Cfr. Baron-Cohen, S., *La gran diferencia*, 61.

<sup>343</sup> *Ibid.*, 112.

Por la menor redundancia del hábito de la sabiduría sus conversaciones no discurren sobre intimidaciones, sino sobre cosas menos personales y más objetivas. Activan menos la voluntad por lo que *no se sienten* tan inclinados como la mujer a querer a las demás personas, sino que buscan más lo concreto como tema de sus conversaciones. Igualmente, su menor dotación natural respecto de la sensibilidad implica que no tengan una sensibilidad tan agudizada como la mujer y, como consecuencia, sus emociones y pasiones no sean tan agudas e intensas.

18. Menor capacidad de autocontrol<sup>344</sup>.

La menor incidencia del hábito de la sabiduría provoca que la relación entre los hábitos de las dos potencias espirituales sea menor, por eso el control de los actos de éstas es inferior en el caso del varón. Por otro lado, según lo apuntado, a una menor activación de la voluntad le corresponde una menor capacidad de dominio de los actos voluntarios.

19. Más atrevido y desinhibido<sup>345</sup>.

Primero, la menor activación de la inteligencia incide en el hábito intelectual práctico de la prudencia y, segundo, la menor activación de la voluntad, implica que el varón *tenga menos facilidad* para adquirir la virtud de la prudencia. Además, por la menor activación del hábito intelectual práctico de la *synesis*, el varón está *menos habilitado* para poseer la actitud de la sensatez.

---

<sup>344</sup> Cfr. Calvo, M., *Niñas y niños, hombres y mujeres: iguales pero diferentes*, 84.

<sup>345</sup> Cfr. *Ibíd.*, 57.



## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

Con esto se concluye la segunda parte de esta investigación en la que se ha querido justificar que la mujer activa más la sindéresis, incidiendo en que está es la principal diferencia entre ambos sexos a nivel esencial, puesto que esta mayor activación posibilita que la mujer, si libremente lo decide, se *personalice* más al esencializar más su naturaleza. Por tanto, la diferente activación de la sindéresis de la que ambos sexos es capaz, tal y como se ha pretendido comprobar, es el fundamento antropológico de la diferenciación esencial entre el varón y la mujer.

## CONCLUSIONES

Al finalizar este estudio, es el momento de considerar cuáles han sido las principales conclusiones a las que se ha llegado, según la metodología utilizada, y basándonos en la antropología trascendental de Leonardo Polo. La principal conclusión que esta investigación ha querido señalar es que el fundamento antropológico de la dualidad tipológica básica, que Polo establece entre el varón y la mujer, la primera que aparece en el nivel esencial, estriba en la diferente activación que el hábito innato de la sindéresis lleva a cabo de las potencias espirituales de la inteligencia y de la voluntad. Esta diferente activación es sumamente importante porque puede ser un criterio nuevo, desde el punto de vista antropológico, para diferenciar los dos sexos.

Asimismo, esta diferente activación implica que una ha de ser mayor que la otra. Esta investigación concluye que la activación de la sindéresis en la mujer es mayor que en el varón. Dicha conclusión se corrobora mediante el estudio de las características del comportamiento femenino que *comúnmente* son atribuidas a la mujer. Esos datos indican que dichas características manifiestan que en la mujer existe una mayor activación de las potencias de la inteligencia y de la voluntad. Por el contrario, el comportamiento *generalizado* del varón muestra que las manifestaciones de la conducta masculina son acordes con el comportamiento que se deriva de una menor activación por parte de la sindéresis. Por tanto, se ha tratado de poner de manifiesto que las características atribuidas a la mujer se desprenden de la mayor activa-

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

ción de la inteligencia y la voluntad, observando que esas características de la mujer se corresponden con una mayor activación.

Esta desigual activación, que diferencia al varón de la mujer, está en consonancia con el análisis de la antropología trascendental, que nos ha permitido concluir que no hay dos personas iguales. En este sentido es preciso reseñar que la consideración trascendental de la persona no permite concluir que exista una jerarquía entre las personas. En cuanto a la cuestión de la igualdad se ha afirmado que es un concepto mental, pero no real. La razón para que no pueda propugnarse la existencia de dos personas iguales es la distinción entre *alguien* y *algo*. El *alguien*, *quiénes somos*, no se identifica con *lo que somos*, el *algo*, por eso no es posible postular la identidad personal. La denominación poliana de la *persona* como *alguien* implica la posibilidad de que la persona se trascienda a sí misma, lo que significa que crece de modo irrestricto, característica de la que adolece el *algo*. Asimismo, también se concluye que *alguien* es más que las características que conforman el *algo*. Por tanto, es pertinente tratar a los seres humanos como personas, como *alguien* y no como *algo* en todos los ámbitos de las relaciones humanas.

De la diferente activación de la sindéresis se concluye que cada persona mejora y se esencializa más en la medida que activa más. De modo que la mayor activación capacita para una mayor personalización. En esta línea se ha señalado que personalizar más conlleva que la persona perfecciona más la naturaleza recibida, es decir, la esencializa más. El grado para medir la perfección de la naturaleza es el nivel de perfección que alcanza la inteligencia y la voluntad. Asimismo, éstas se perfeccionan con la adquisición de hábitos intelectuales y virtudes, respectivamente. De este modo se ha podido concluir que alguien es capaz de una mayor personalización en cuanto que posee una mayor capacidad para adquirir hábitos intelectuales o virtudes. La mayor activación de las potencias de la que la mujer es capaz muestra que tiene mayor capacidad para adquirir hábitos y virtudes. Por tanto, la mujer se puede esencializar más, se puede perfeccionar más, se puede personalizar más.

## CONCLUSIONES

Esta conclusión no implica que haya de cumplirse necesariamente en todos los casos. La personalización no depende exclusivamente de la activación, aunque inicialmente se tenga mayor capacidad, se puede utilizar en toda su amplitud o no. Esta cuestión la explica Polo cuando afirma que la *sindéresis*, ápice de la esencia, depende de la persona: Esto supone que la propia persona es la que puede activar más o menos. Por tanto, la mayor o menor activación *real* de las potencias espirituales depende, por un lado, de la inicial capacidad que se posea, superior en el caso de la mujer, y, por otro lado, de que la persona se proponga *realmente* activar más. También, a la hora de medir el alcance de la personalización se han de tener presentes las naturales condiciones recibidas.

Estas conclusiones tienen su relevancia en el ámbito educativo. Polo entiende que la educación es *ayudar a crecer*, esto significa que el educador ha de procurar que el educando perfeccione su naturaleza lo máximo posible, aunque no ha de olvidarse que ésta no es la principal finalidad de la vida personal por la insuficiencia de la consideración de la virtud como sentido último de la vida. Según esto, la ayuda del educador no ha de culminar con esta única tarea, sino que también debe ayudarle a destinar adecuadamente ese perfeccionamiento, para que llegue a ser aquel quien cada uno deba ser. Esta tarea educativa ha de versar acerca de cómo ayudar al educando para que logre un mayor perfeccionamiento por medio de una mayor activación de la inteligencia y la voluntad. De modo que la educación ha de encaminarse a que cada quien active las potencias en mayor medida porque es la manera más eficaz de perfeccionarse como persona. La diferente activación de la que cada persona es capaz, apuntada como el fundamento antropológico de la dualidad tipológica básica, es preciso que sea respetada en el ámbito de la educación porque sólo así se procurará lo mejor para cada quién.

También en el ámbito de la educación se concluye la importancia de la educación personalizada. Este modo de educar, atendiendo a la persona, se apoya en la conclusión de que no hay dos personas humanas iguales. Esto indica que cada quien ha de ser respetado como

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

quien es, distinto a los demás. Por eso en la tarea educativa ha de tratarse a cada persona como tal y no como individuo. La distinción subrayada en la investigación entre persona e individuo es relevante en la educación porque individuo es una consideración general de la persona en la que no se tienen en cuenta las características personales que diferencian a cada quien. De este modo educar individuos conlleva tratar a todos por igual sin atender a las diferencias, soslayando que el crecimiento personal de cada quien es diferente. Por el contrario, tratar a cada quien como persona implica no perder de vista que es diferente y que por ello para ayudarle a crecer es preciso no utilizar técnicas generalizadas, sino personales.

Además, en esta línea, la principal ayuda que se puede otorgar a un educando estriba en que aprenda a conocerse mejor. Esta ayuda para que cada quien mejore en el conocimiento personal supone, en primer lugar, que aprenda aceptarse como quien es para, en segundo lugar, darse a los demás. En este sentido la persona se puede aceptar más y le resulta más fácil hacerlo en la medida que se conoce mejor. Por tanto, a mayor conocimiento personal le corresponde, por lo general, una mayor aceptación. La educación personalizada se basa en el hábito de la sabiduría porque es mediante este hábito como la persona se va conociendo más y mejor. Por eso también en la tarea educativa ha de tenerse presente el crecimiento de este hábito y lo que eso conlleva.

Según lo apuntado la educación personalizada se distingue del trato generalizado, que corresponde a los individuos. Esto se debe a la distinción apuntada entre *alguien* y *algo*. El *alguien* o la persona no son el individuo o el *algo*. La persona es única e irrepetible, crece de modo irrestricto y posee la capacidad de trascenderse a sí misma. Además, es íntima, luego está abierta a las demás personas; apertura que es necesaria para su crecimiento. Esta distinción es relevante porque resalta que los individuos no se diferencian entre sí, en cuanto que individuos, por tanto como tales, merecen un trato igualitario y no diferenciador. Ahora bien, pretender este trato igualitario para las personas implicaría tratarlas como individuos. Se ha apuntado que se ha

## CONCLUSIONES

de tratar igual a lo que es igual y de modo desigual a lo que es desigual. Las personas no son iguales, luego han de ser tratadas de modo desigual, sin que esto conlleve que procediendo así se esté consintiendo en un trato discriminatorio.

Esta diferenciación también se observa al considerar que cada persona es un tipo humano. Lo es, precisamente, porque la vida recibida, es decir, las características naturales recibidas, son diferentes. Atender a esta cuestión, que incide en que cada persona es un tipo humano diferente, es pertinente en la educación. Al educar también se han de tener presentes las características iniciales recibidas por cada quien, eso es lo que constituye el tipo humano. Ese conjunto de características, que denominamos capacidades humanas, deben ser el punto de partida de la tarea educativa. Además, atender a esta caracterización inicial implica que no se haya de exigir igualmente a todos porque las capacidades recibidas por cada persona son diferentes. De este modo hay personas que con menos esfuerzo pueden lograr los mismos resultados. Exigir de modo igualitario, nivelar por ejemplo en el rendimiento académico implicaría igualar según el nivel del más bajo, lo cual supondría un grave perjuicio para quienes están mejor dotados naturalmente.

De la misma forma, esta diferenciación tipológica supone que haya tantos modos de perfeccionar la naturaleza como personas existen. Cada quien, diferente a los demás, perfecciona de modo único y distinto la naturaleza recibida. Asimismo, en cuanto a la dualidad tipológica básica, conformada por el varón y la mujer, se ha señalado que hay un tipo *generalizado* masculino y un tipo *generalizado* femenino. Esto nos permite concluir que el modo de perfeccionar la naturaleza que tienen los varones se asemeja en todos ellos, por el hecho de poseer el tipo varón. Igualmente puede concluirse de las mujeres. La aceptación de esta generalización según el tipo humano es compatible con alegar que hay tantos modos de perfeccionar lo natural como personas. En virtud de esto puede hablarse de unas características *comúnmente* aceptadas del *comportamiento* femenino y del masculino.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

De igual forma, la tipología humana muestra que entre los tipos no es posible establecer una jerarquía porque en algo uno es superior al otro, pero también en algo es inferior. Que no sea factible postular esta jerarquía implica que cada quien es diferente, sin que haya uno superior al otro. Esta imposibilidad es la que no nos permite indicar cuál de los dos miembros de la dualidad tipológica básica es superior al otro. Ni el varón, en líneas generales, es superior a la mujer ni ésta a aquel. Tampoco la conclusión de esta investigación, que subraya que la mujer pueda activar más, significa que por ello deba ser superior al varón. Esta mayor activación, como ya se ha señalado, implica que está *capacitada* para personalizar más, aunque dicha capacidad no siempre se traduce en la realidad en una mayor personalización.

La caracterización tipológica de la propuesta poliana que distingue la dualidad varón y mujer permite concluir que estos son los dos sexos que cabe distinguir. Por ello cualquier ideología de género que postule un género distinto al varón o a la mujer no es acorde con la propuesta antropológica trascendental. Se han señalado algunas consecuencias negativas del olvido de esta consideración trascendental de la persona. El género, entendido como algo *modulable*, según lo cultural, no respeta la naturaleza humana. Además, la ideología de género se olvida de la aceptación personal que cada quien ha de realizar previamente a la donación. No aceptarse como quien cada uno es y pretender con ello cambiar lo natural recibido implica que la donación queda desvirtuada porque no se estima como algo necesario para el crecimiento personal, sino como algo voluble, según la cultura existente o al propio albedrío. En este sentido no se entiende la estructura donal de la persona.

Respecto al análisis de la antropología trascendental, se ha concluido la existencia de dos crecimientos diferentes: el de la esencia y el de la persona. El perfeccionamiento de la naturaleza recibida mediante la adquisición de hábitos intelectuales y virtudes, crecimiento de la esencia, es insuficiente. El crecimiento personal, al que Polo llama optimización, no es exclusivamente un crecer en la virtud. En esta línea, hemos precisado que superior a la adquisición de la virtud

## CONCLUSIONES

ha de situarse la destinación de la esencia, lo que implica un llegar a ser lo que cada uno debe ser. Esta dualidad en el crecimiento implica que la persona es criatura, puesto que no es idéntica. Por ello el crecimiento personal no es la autorrealización, es decir, la culminación de un proceso mediante el logro de unas características o de un proyecto preconcebido desde el inicio. La vida no consiste en llegar a ser el que cada uno quiere llegar a ser, sino el que debe ser.

La carencia de réplica implica que para alcanzar el conocimiento pleno de quiénes somos es necesario reconocer que el tema del conocer personal, que no se puede alcanzar, es Dios. Esto nos lleva a reconocer que somos hijos, puesto que como tales hemos sido creados. Por eso el fin de la vida humana es la felicidad que consiste en ser cada vez mejores hijos. Este fin está en estrecha relación con los trascendentales personales porque mejorar como persona conlleva crecer en los trascendentales personales. Dado que el amar personal es el trascendental más radical, la felicidad humana se traduce en amar. La persona es más humana cuanto más ama. En este sentido, la persona humana al amar se da cuenta de que sólo hay una persona que colma plenamente el amor humano, Aquel que es la Identidad Originaria.

Por otro lado, esta condición filial ha de ser respetada en la educación, tanto en el seno de la propia familia como en el ámbito escolar porque sólo así se está respetando la consideración trascendental de la persona. En este sentido se subraya que cada hijo merece un trato personalizado y no generalizado como si fuera un individuo más. Igualmente, la condición filial de todo ser humano supone que es dependiente, puesto que hay una relación entre padre e hijo. El ser humano no es autosuficiente por lo que su crecimiento personal no depende exclusivamente de él, por tanto, no ha de ser entendido como una autorrealización.

La necesidad de la propia aceptación personal conlleva consecuencias positivas para una visión optimista de la vida. Somos hijos, eso implica que somos amados y que, por tanto, nuestra donación siempre va a tener una aceptación. No cabe la frustración del dar. En



## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

este punto se ha subrayado que la donación implica la previa aceptación personal como don creado, como hijo. Por eso aceptarse como don implica que ese don está destinado a darse. Esto supone distinguir la identidad, entendida como adaptación o afiliación, de la filiación que se busca en el Origen. *Darse* implica *destinarse* porque la persona se abre al Origen para saber quién es. El sentido último de la donación es amar a quien nos ha amado primero, como un destinarse a Aquel que puede colmar la coexistencia humana.

Del análisis de la libertad trascendental, diferente a la libertad de ejercicio, propia de los actos voluntarios, se concluye que es conveniente esta diferenciación porque la inadvertencia de ella acarrea consecuencias negativas como el olvido de la distinción entre *persona* e *individuo*, la caracterización de la *persona* como *sujeto inmanente*, la comprensión de la vida como autorrealización, la disposición de la esencia, la falta de sentido de la búsqueda de réplica y la confusión de la persona con el yo. Precisamente, que la persona sea libertad en sentido trascendental permite concluir con Polo que no se puede disponer de la esencia y, al mismo tiempo, que la persona es capaz de destinar la esencialización que permite la activación de la sindéresis.

De la consideración trascendental de la persona como *además* se concluye que la persona no se agota en su obrar. Esto significa que lo importante en el nivel personal no es el hacer, sino el ser. En definitiva, que lo propio del crecimiento personal es el crecimiento en el orden de los trascendentales personales. Esta conclusión tiene su repercusión también en el ámbito de la educación porque lo propio de esta actividad tan decisiva es enseñar a los educandos a crecer en los trascendentales personales. Por eso la consideración del amar como el trascendental más radical implica que quien más ama es más persona. Por eso lo más alto que se puede enseñar a otra persona es a que ame. En este sentido se ha dejado claro que amar no es simplemente querer, no es un cúmulo de manifestaciones de la voluntad, que expresan el amor de la persona, sino es darse totalmente. Se ha subrayado que la persona da dones y que no se puede dar el ser personal.

## CONCLUSIONES

En el análisis de la dualidad se ha explicado que ésta es jerárquica, lo que significa que el miembro inferior depende del superior, que éste favorece y redundante en el inferior y que el superior recaba para sí el perfeccionamiento del inferior. Por eso el superior no se agota en su respecto al inferior, de modo que el sobrante que queda se dualiza, a su vez, con otra dualidad superior. Por tanto, no se puede resolver la dualidad en su mismo nivel porque cercenaría la inagotabilidad de la dualidad y limitaría la capacidad de la persona para trascenderse. Este dualizarse de modo ascendente confirma que el crecimiento de la persona es irrestricto, lo que implica que la dualidad humana no culmina.

La conclusión de que la persona crece según dualidades no sólo implica que su crecimiento es irrestricto, sino que nunca la persona humana llegará a saber quién es totalmente. Esto también indica que la persona es dependiente, es decir, que es criatura. En este sentido que sea criatura supone que está necesitada y que por sí sola no lo puede todo. Por eso la persona es apertura está abierta al universo, a los demás y a Dios. Igualmente significa que no es posible la identidad personal, lo cual muestra que la persona carece de réplica y que el acto de ser no se identificará con la esencia. En definitiva, que *quienes somos* es más que *lo que somos*.

La descripción de la sindéresis como la apertura de la persona a la naturaleza supone que la mayor activación de este hábito indica mayor posibilidad de *personalizarse*. Esta mayor *personalización* se observa en las manifestaciones de la persona a través de la esencia, es decir, de la inteligencia y de la voluntad. En lo que se refiere a la inteligencia una mayor activación supone que los conocimientos superiores, es decir, el hábito de la sabiduría y el hábito de los primeros principios, redunden en los conocimientos inferiores porque, según lo señalado en cuanto al camino ascendente de las dualidades, el miembro superior favorece al inferior.

La redundancia del hábito de la sabiduría en la sindéresis tiene las siguientes consecuencias: *ayuda* a conocerse mejor; *posibilita* en

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

mayor medida la comprensión del sentido de la vida; *facilita* la aceptación personal, lo que supone mayor comprensión de los demás y, en consecuencia, más disposición para amarles. En cuanto a la redundancia del hábito de los primeros principios en la sindéresis implica lo siguiente: una mayor comprensión de cómo es la esencia del universo; un mayor carácter perfeccionador del universo; un mayor *saber de las cosas* y, por último, una mejor captación de la belleza sensible.

En lo que se refiere a la voluntad, la incidencia del trascendental amar personal en ella implica: primero, mayor capacidad de querer, lo que le permitiría a la persona donar más, sin olvidar que esa donalidad depende de la persona que *es* libertad trascendental y, segundo, convertir la virtud en don porque el amar es donar, por eso la virtud que se posee, sino se da, se desvirtúa. Esto nos ha permitido concluir la existencia de algunas manifestaciones que muestran que se activa más la voluntad, entre ellas se destacan éstas: la persona está más *capacitada* para donar; para aceptar la donación; para ser consciente de lo que cuesta donar; le *hace* a la persona más *apta* para las manifestaciones sensibles, lo que implica una mayor necesidad de las mismas; asimismo, la mayor activación *facilita* dominar más la afectividad; distinguir mejor las manifestaciones de lo personal; en la amistad *posibilita* que la persona sea *más apta* para valorar la intimidad del otro y, por último, *facilita* mayor gobierno de los apetitos sensibles por parte de la voluntad.

La mayor activación de las potencias espirituales supone principalmente *más aptitud* para la adquisición de hábitos intelectuales y de virtudes morales. La mayor activación de la voluntad consiste en una *mayor facilidad* para saber cómo se adquiere la virtud y en una *mejor comprensión* de la intención de bien que posee lo que se quiere. La mayor activación de la inteligencia afecta a la consecución de los hábitos intelectuales prácticos, puesto que los teóricos no son susceptibles de crecimiento. Por eso esta mayor activación se observa en que se puede conocer mejor el carácter de bien que hay en lo conocido, en la sensatez para saber cuál es el juicio práctico idóneo, en saber cuál es la opción más prudente y en qué se puede entender mejor qué hay

## CONCLUSIONES

de bello en las cosas que producimos. En esta medida se ha concluido que a una mayor activación de la inteligencia le corresponden las siguientes actitudes: optimismo, seguridad, sensatez, prudencia y gusto estético.

Por la jerarquía en las dualidades la mayor activación de la inteligencia, superior a la voluntad en su estado nativo, redundancia en la activación de la voluntad. Esta redundancia de la inteligencia en la voluntad se manifiesta en que a la persona le es *más fácil* adquirir virtudes; le *capacita* para disponer más del resto de dinamismos humanos; *contribuye* a un mayor crecimiento de la prudencia y a una mayor armonía de la razón práctica con los actos de la *voluntas ut ratio*. Respecto a los actos de la voluntad, la mayor activación de la sindéresis redundancia en que *se puede querer más* y, por consiguiente, *se puede donar más*. Sólo los actos de la voluntad sobre los medios, es decir, el consentimiento, la elección y el uso, son susceptibles de hábitos y en ellos repercute la activación de la sindéresis. En cuanto a los actos de la voluntad sobre los fines, la sindéresis sólo los constituye. La mayor activación de los actos de la voluntad sobre los medios implica una mayor aceptación de lo que aconseja la razón, un mejor conocimiento de cuál es el medio más adecuado y un mayor uso de las modalidades dispositivas.

La exposición de las implicaciones de lo que supone la mayor activación de la inteligencia y de la voluntad nos aportan las razones que nos han llevado a concluir que la mujer activa más estas potencias que el varón. En definitiva son las siguientes: la redundancia de la dualidad que conforman el hábito de la sabiduría y el hábito de los primeros principios en la sindéresis; la redundancia del amar personal en el querer de la voluntad; la redundancia del conocer personal en la inteligencia; la mayor facilidad para la adquisición de hábitos intelectuales que supone la mayor activación de la inteligencia y la mayor capacidad para la adquisición de virtudes que conlleva la mayor activación de la voluntad; por último, la redundancia de la inteligencia en la voluntad.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

Esta investigación abre las puertas a otras futuras. Nos hemos detenido en el estudio del hábito de la *sindéresis* porque es el fundamento de la diferenciación entre el varón y la mujer, lo que significa que la diferenciación trascendental se manifiesta, a su vez, en el nivel esencial. Por ello parece justificable que a cada tipo humano se le trate de modo diferente según quién sea, respetando también la particular activación que la *sindéresis* realiza. De este modo, esta diferente activación de la que se ha dado cuenta, puede justificar que sea razonable una diferenciación en el ámbito escolar entre el varón y la mujer, sobre todo si se considera que la *personalización* de los alumnos deba ser uno de los objetivos que la educación ha de lograr. Asimismo, esta investigación también puede contribuir a esclarecer que el progreso educativo de quien se educa depende de la mayor o menor activación que lleve a cabo la *sindéresis*, por eso la incidencia de la acción educativa debe ir dirigida sobre este hábito innato para que cada persona lo active más y con ello se *personalice* en mayor medida.

## BIBLIOGRAFÍA

### I. BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA

POLO, L., *Antropología trascendental. La esencia de la persona humana*, (ed.), Eunsa, Pamplona, 2003.

- *Antropología trascendental. La persona humana*, (ed.), Eunsa, Pamplona, 2003.

- *Antropología de la acción directiva*, (ed.), Unión editorial, Madrid, 1997.

- *Ayudar a crecer. Cuestiones de Filosofía de la Educación*, (ed.), Eunsa, Pamplona, 2006.

- *Curso de Teoría del conocimiento*, I, (ed.), Eunsa, 2ª ed., Pamplona, 1987.

- *Curso de teoría del Conocimiento*, III, (ed.), Eunsa, 2ª ed, Pamplona, 1999.

- *Curso de Teoría del conocimiento*, IV/1, (ed.), Eunsa, Pamplona, 1994.

- *Curso de Teoría del Conocimiento*, IV/2, (ed.), Eunsa, Pamplona, 1996.

- *El acceso al ser*, (ed.), Eunsa, 2ª ed., Pamplona, 2004.

- *El conocimiento racional de la realidad*, Cuadernos de Anuario filosófico, nº 169, Pamplona, 2004.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

- *El conocimiento del universo físico*, (ed.), Eunsa, Pamplona, 2008.
- *El hombre en la historia*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 207, Pamplona, 2008.
- *El orden predicamental*, Cuadernos de Anuario filosófico, nº 182, Pamplona, 2005.
- *El profesor universitario*, Universidad de la Sabana, Bogotá, 1997.
- *El ser. La existencia extramental*, (ed.), Eunsa, 2ª ed, Pamplona, 1997.
- *El yo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 170, Pamplona, 2004.
- *Ética*, (ed.), Aedos, 2ª ed., Madrid, 1997.
- *Hacia un mundo más humano*, Cuadernos de Empresa y Humanismo, nº 32, Pamplona, 1990.
- *Hegel y el posthegelianismo*, (ed.) Universidad de Piura, 1985.
- *Introducción a la filosofía*, (ed.), Eunsa, 2ª ed, Pamplona, 1995.
- *La esencia humana*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 188, Pamplona, 2006.
- *La interpretación socialista del trabajo y el futuro de la empresa*, Cuadernos de Empresa y Humanismo, nº 2, Pamplona, 1987.
- *La libertad trascendental*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 178, Pamplona, 2005.

## BIBLIOGRAFÍA

- *La libertad*, Curso de Doctorado, Pamplona, 1990, (pro manuscrito).
- *La persona humana y su crecimiento*, (ed.), Eunsa, 2ª ed, Pamplona, 1999.
- *Solicitud Rei Socialis: una encíclica sobre la situación actual de la humanidad*, (ed.), Unión Editorial, Madrid, 1990.
- *La voluntad y sus actos (I)*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 50, Pamplona, 1998.
- *La voluntad y sus actos (II)*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 60, Pamplona, 1998.
- *Las organizaciones primarias y las empresas*, segunda sección, Cuadernos Empresa y Humanismo, Instituto Empresa y Humanismo, nº 100, Universidad de Navarra, Pamplona, 2007.
- *Lo radical y la libertad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 179, Pamplona, 2005.
- *Nietzsche como pensador de dualidades*, (ed.), Eunsa, Pamplona, 2005.
- *Nominalismo, idealismo y realismo*, (ed.), Eunsa, Pamplona, 1997.
- *Persona y libertad*, (ed.), Eunsa, Pamplona, 2007.
- *Presente y futuro del hombre*, (ed.), Rialp, Madrid, 1993.
- *¿Quién es el hombre?*, (ed.), Rialp, 5ª ed., Madrid, 2003.
- *Ricos y pobres. Igualdad y desigualdad*, Cuadernos de Empresa y Humanismo, nº 11, Pamplona, 1987.



## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

- *Sobre la existencia cristiana*, (ed.), Eunsa, Pamplona, 1996.
- “Doctrina Social de la Iglesia. Una representación sinóptica”, *Estudios sobre la Encíclica Centesimus Annus*, Unión Editorial, Madrid, 1992.
- “El descubrimiento de Dios desde el hombre”, *Studia Poliana*, 1999, nº 1, 11-24.
- “El hombre como hijo”, *Metafísica de la familia*, (ed.), Eunsa, Pamplona, 1995, 317-325.
- “La coexistencia del hombre”, en *Inmanencia y trascendencia, Actas de las XXV Reuniones Filosóficas*, Facultad de Filosofía de la Universidad de Navarra, 1991, vol. I, 34-46.
- “La persona humana como ser cognoscente”, *Studia Poliana*, Pamplona, 2006, nº 8, 53-72.
- “La radicalidad de la persona”, *Thémata*, 12, 1994, 209-224.
- “Libertas trascendentalis”, *Anuario Filosófico*, 1993, (26/3), Pamplona, 703-716.
- “Tener y dar”, *Estudios sobre la Encíclica “Laborem Exercens”*, (ed.), BAC, Madrid, 1987.
- “Un punto de partida para el planteamiento de la existencia humana”, *Studia Poliana*, Pamplona, 2006, nº 8, 43-51.

## BIBLIOGRAFÍA

### II. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

AGOR, W. H., *The logic of intuitive decision making: A research-based approach to top management*, Wetsport, Connecticut, Quorum Books, 1986.

ALCÁZAR, J. A., y MARTOS, J. L., “Algunas reflexiones sobre la educación diferenciada por sexos”, *Educación diferenciada, una opción razonable*, (ed), Eunsa, Madrid, 2005, 89-115.

ALTAREJOS, F y NAVAL, C., *Filosofía de la educación*, (ed.), Eunsa, Pamplona, 2004.

ALTAREJOS, F., “El problema de la identidad en la praxis social: afiliación y filiación”, *Studia poliana*, 2002, nº 4, 61-80.

- “Finalidad y libertad en educación”, *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 333-345.

ARANGUREN, J., “Caracterización de la voluntad nativa”, *Anuario Filosófico*, 1996, (29/2), 347-358.

BARON-COHEN, S., *La gran diferencia*, (ed.), Amat, Barcelona, 2005.

BERNAL, A., *Movimientos feministas y cristianismo*, (ed.), Rialp, Madrid, 1998.

BRIZENDINE, L., *El cerebro femenino*, (ed.), RBA, Barcelona, 2006.

BRODY, L. R., y HALL, J. A., “Gender and emotion” en *Handbook of emotions*, editado por Michael Lewis y Jeannette Haviland, Guilford Press, Nueva York, 1993, 447-460.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

BUTLER, T., y PAN, H., "Fear-related activity in subgenual anterior cingulate differs between men and women", *Neuroreport*, 16 (11), 1233-1236.

CALVO, M., *Niñas y niños, hombres y mujeres: iguales pero diferentes*, (ed.), Almuzara, Córdoba, 2007.

CAÑIZARES, A., "Igualdad, diversidad, educación", *Diferentes, iguales, ¿juntos?*, (ed.), Ariel, Barcelona, 2006, 205-224.

CARDONA, C., *Ética del quehacer educativo*, (ed.), Rialp, Madrid, 2001.

CASTILLA, B., "Persona y modalización sexual", *Metafísica de la familia*, (ed.), Eunsa, Pamplona, 1995, 69-106.

- *La complementariedad varón-mujer*, Nueva hipótesis, (ed.), Rialp, Madrid, 1996.

- "En torno a la diada trascendental", *Anuario Filosófico*, 1996, (29/2), 397-414.

CASTILLO, G., "El crecimiento de la vida humana. La temporalidad y el futuro en la antropología poliana", *Futurizar el presente*, Universidad de Málaga, 2003, 11-21.

COLLADO, S.: *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo*, (ed.), Eunsa, Pamplona 2000.

CORAZÓN, R., "¿Advertencia o concepto de existencia?", *Futurizar el presente*, Universidad de Málaga, 2003, 23-34.

- "Eudaimonía y destino", *Studia Poliana*, Pamplona, 2000, nº 2, 165-189.

- "Sobre la esencia", *Studia Poliana*, nº 6, 2004, Pamplona, 211-223.

## BIBLIOGRAFÍA

ESQUER, H., *El límite del pensamiento. La propuesta metódica de Leonardo Polo*, (ed.) Eunsa, Pamplona, 2000.

FALGUERAS, I., *Esbozo de una filosofía trascendental*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 36, Pamplona, 1996.

- *Hombre y destino*, (ed.), Eunsa, Pamplona, 1998.

- “Persona, sexualidad y familia”, *Metafísica de la familia*, (ed.), Eunsa, Pamplona, 1995, 145-176.

FALGUERAS, I., GARCÍA, J. A y YEPES, R., *El pensamiento de Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 11, Pamplona, 1991.

FISHER, H., *El primer sexo*, (ed.) Taurus, Madrid, 2000.

FRANQUET, M<sup>a</sup>. J., “La posibilidad factiva”, *Anuario Filosófico*, 1996, (29/2), 553-571.

GARCÍA, J. A., *Después de Husserl. Estudios sobre la filosofía del siglo XX*, (ed.), LibrosEnRed, 2006.

- *Principio sin continuación*, Universidad de Málaga, 1998.

- *Teoría del conocimiento humano*, (ed.), Eunsa, Pamplona, 1998.

- “La libertad personal y sus encuentros”, *Studia Poliana*, nº 5, Pamplona, 2003, 11-22.

- “La metalógica de la libertad y el abandono de límite mental”, *Studia Poliana*, 2008, nº 10, Pamplona, 7-25.

- “Un nuevo planteamiento del saber: la metafísica”, *Anuario Filosófico*, Pamplona, 25-1, (1992), 125-143.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

GARCÍA-VALDECASAS, M., *Límite e Identidad. La culminación de la filosofía en Hegel y Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie de Filosofía española, nº 6, Pamplona, 1998.

GARCÍA-VIUDEZ, M., “Aportaciones de Leonardo Polo para una teoría antropológica del aprendizaje”, *Anuario Filosófico*, 1996, (29/2), 627-649.

GAVITO., H Y VELÁZQUEZ., H., “El hombre como sistema libre, en el pensamiento de Leonardo Polo”, *Anuario Filosófico*, 1996, (29/2), 651-653..

GOLEMAN, D., *Emotional intelligence: why it can matter more than IQ*, New York, 1995.

GONZÁLEZ, A. M., “Persona y naturaleza en la ética de Leonardo Polo”, *Anuario Filosófico*, 1996, (29/2), 665-679.

GONZÁLEZ-UMERES, L., “Ayudar a crecer. Notas sobre la educación en el pensamiento de Leonardo Polo”, *Anuario Filosófico*, 1996, (29/2), 695-708.

GRAY, J., *Los hombres son de Marte, las mujeres de Venus*, (ed.), Mondadori, 2000.

HARRINGTON, M., *Women lawyers: Rewriting the rules*, Nueva York, Plume, 1993.

HAYA, F., “Totalidad y causalidad en Polo”, *Anuario Filosófico*, 1996, (29/2), 709-720.

HOFF SOMMERS, C., “Educación diferenciada: un activo para una sociedad plural”, *Educación diferenciada, una opción razonable*, (ed), Eunsa, Madrid, 2005, 237-247.

HOFFMAN, M. L., “Sex differences in empathy and related behaviors”, *Psychological Bulletin*, 1977, 84 (4), 712-722.

## BIBLIOGRAFÍA

IZAGUIRRE, J. M., y MOROS, E. R., *La acción educativa según la antropología trascendental de Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 197, Pamplona, 2007.

JOSEPHS, R. A., y MARKUS, H. R., “Gender and self-esteem”, *J Pers Soc Psychol*, 63 (3), 391-402.

LOMBO, J.A., “La persona y su naturaleza: Tomás de Aquino y L. Polo”, *Anuario Filosófico*, 1996, (29/2), 721-739.

MCGUINNESS, D., “Behavioral tempo in pre-school boys and girls”, *Learning and Individual Differences*, 1990, 2(3), 315-325.

MEVES, C., “Las chicas son diferentes y los chicos más”, *Educación diferenciada, una opción razonable*, (ed.), Eunsa, Pamplona, 249-261.

MOLINA, F., *La sindéresis*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 62, Pamplona, 1999.

MERINO, M., “*Cogito ergo sum* como conculcación al axioma A”, *Anuario Filosófico*, 1996, (29/2), 741-750.

MURILLO, J. I., “La teoría de la cultura de Leonardo Polo”, *Anuario filosófico*, 1996, (29/2), 851-867.

NAVAL, C., “En torno a la sociabilidad humana en el pensamiento de L. Polo”, *Anuario Filosófico*, (29/2), 1996, 869-883.

PADIAL, J. J., *La antropología del tener según Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 100, Pamplona, 2000.

PESCADOR, E., “Masculinidades y adolescencia”, *Los chicos también lloran*, (ed.), Paidós, Barcelona, 2004, 113-146.

PIÁ, S., *El hombre como ser dual*, (ed.), Eunsa, Pamplona, 2001.

## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

- Hacia una antropología distinta de la metafísica, *Themata*, Sevilla, 28, (2002), 265-75.

- "La antropología trascendental de Leonardo Polo", *Studia Poliana*, nº 1, 1999, 111-115.

POSADA, J. M., *Lo distintivo del amor. Glosa libre al planteamiento antropológico de Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 191, Pamplona, 2007.

- "La índole intelectual de la voluntad y de lo voluntario en distinción con el amar", *Futurizar el presente*, (ed.), Universidad de Málaga, 283-302.

- "Libertad como ser", *Studia Poliana*, Pamplona, 2006, nº 8, 192.

- "Trascender la presencia", *Studia Poliana*, nº 2, 2000, Pamplona. 9-50.

RIAZA, C., "Crecimiento irrestricto y libertad en el pensamiento de Leonardo Polo", *Anuario Filosófico*, (29/2), 1996, 985-991.

RODRÍGUEZ, A., "Coexistencia e intersubjetividad", *Studia Poliana*, Universidad de Navarra, Pamplona, nº 3, 2001, 9-33.

- "La conexión de los tipos ideales sociales: Polo en diálogo con Max Weber", *Studia Poliana*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Navarra, Pamplona, 2005, nº 7, 89-118.

SELLÉS, J. F., *Antropología para inconformes*, (ed.), Rialp, Instituto de Ciencias para la familia, 2006.

- *Conocer y amar*, (ed.) Eunsa, 2ª ed, Pamplona, 2000.

- *Curso breve de teoría del conocimiento*, Universidad de la Sabana, Santa Fe de Bogotá D. C, 1997.

## BIBLIOGRAFÍA

- *El conocer personal*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 163, Pamplona, 2003.
- *Hábitos y virtudes*, II, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 66, Pamplona, 1998.
- *Hábitos y virtudes*, III, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 67, Pamplona, 1998.
- *La persona humana: Introducción e Historia*, I, Universidad de La Sabana, Santa Fe de Bogotá D. C, 1998.
- *La persona humana. Naturaleza y esencia humanas*, II, Universidad de la Sabana, Santa Fe de Bogotá D. C, 1998.
- *La persona humana. Núcleo personal y manifestaciones*, III, Universidad de la Sabana, Santa Fe de Bogotá D. C, 1998.
- “*El yo*”, Estudio introductorio, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 170, Pamplona, 2004.
- “El carácter futurizante del entendimiento agente según Leonardo Polo”, *Futurizar el presente*, Universidad de Málaga, 2003, 303-328.
- “El hábito de la sabiduría según Leonardo Polo”, *Studia Poliana*, nº 3, 2001, 73-102.
- “Las dualidades de la educación”, *Educación y educadores*, nº 10, Universidad de la Sabana, 2007, 135-160.
- “La extensión de la axiomática según Leonardo Polo”, *Studia Poliana*, nº 2, 2000, 73-111.
- “La unidad de las dualidades humanas”, *Studia Poliana*, nº 3, 2002, Pamplona, 181-208.



## LA DUALIDAD TIPOLOGICA BÁSICA

- “Los hábitos intelectuales según Polo”, *Anuario Filosófico*, 1996, (29/2), 1017-1036.

- “Los niveles cognoscitivos superiores de la persona humana: la vinculación de los hábitos innatos”, *Studia Poliana*, 2008, nº 10, Pamplona, 51-70.

“¿Personalización o despersonalización del intelecto agente”, *Studia Poliana*, nº 5, 2003, 147-165.

SILVERMAN, I y EALS, M., “Sex differences in spatial abilities: Evolutionary theory and data”, en *The adapted mind: Evolutionary psychology and the generation of culture*, editado por Jerome Barkow, Leda Cosmides y John Tooby, Nueva York, Oxford University Press, 1992, 533-549.

SOTO, M. J., “La criatura como distinción”, *Studia Poliana*, nº 3, 2002, 141-165.

SPAEMANN, R., *Personas. Acerca de la distinción entre algo y alguien*, (ed.), Eunsa, Pamplona, 2000.

STEIN, E., *La mujer*, (ed.) Palabra, Madrid, 1998.

THORNTON, M., “Sex equality is not enough for feminism”, en C. Pateman – E. Gross, *Feminist challenges. Social and political theory*, Sidney, 1986.

URABAYEN, J., “La esencia del hombre como disponer indisponible”, *Anuario filosófico*, 1996, (29/2), 1051-1059.

VANNEY, C. E., *Principios reales y conocimiento matemático. La propuesta epistemológica de Leonardo Polo*, (ed.), Eunsa, Pamplona, 2008.

## BIBLIOGRAFÍA

VON MARTIAL, I., “Coeducación y educación separada”, *Educación diferenciada, una opción razonable*, (ed.), Eunsa, Pamplona, 2005, 21-87.

WHITING B. B., y EDWARDS, C. P., “A cross-cultural analysis of sex differences in the behavior of children aged three to eleven”, *Journal of Social Psychology*, nº 91, 1973, 234-250.

YEPES, R., *La persona y su intimidad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 48, Pamplona, 1998.

- *Fundamentos de antropología: un ideal de la excelencia humana*, (ed.), Eunsa, 6ª ed, Pamplona, 2003.

- “Persona: intimidad, don y libertad nativa. Hacia una antropología de los trascendentales personales”, *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 1077-1104.