



Metafísica de la persona

FCO. MANUEL VILLALBA LUCAS

Instituto Superior de Ciencias Religiosas san Fulgencio
(Murcia)

Resumen: La persona es uno de los temas filosóficos más importantes. Sin embargo, vemos que, desde la modernidad, se ha visto reducido al estudio de sus manifestaciones, ocultándose el ser personal tras estas. Por ello, es necesario una vuelta a lo trascendental de la persona, pero, partiendo del pensamiento de L. Polo, a la hora de considerar a la persona humana, los trascendentales clásicos se quedan cortos, pues la persona puede ser considerada un modo especial de ser, el acto de ser persona, al que le corresponden unos trascendentales personales desde los cuales se puede volver a reformular el tema de la persona hoy.

Palabras clave: Persona, metafísica, trascendentales, Leonardo Polo.

Abstract: The person is one of the most important philosophical topics. However, we see that since modernity, it has been reduced to the study of its manifestations, concealing the personal being behind them. Therefore, a return to the transcendentals aspect of the person is necessary. However, based on L. Polo's thinking, when considering the human person, classical transcendentals categories fall short, as the person can be regarded as a special mode of being, the act of being a person, which corresponds to personal transcendentals attributes from which the topic of the person can be reformulated today.

Keywords: Person, metaphysics, transcendentals, Leonardo Polo.

Tomamos prestado el título de este artículo del título con el que Eudald Forment denominó a su tesis doctoral¹ presentada en la Universidad de Barcelona en el año 1976. Este artículo, pretende llamar la atención, tal y como ya afirmó Forment en la introducción de su tesis, sobre los pocos estudios referentes a la metafísica de la persona. Esto quizás se deba, coincidiendo con Forment, al desconocimiento del concepto de persona por parte de la filosofía griega y al nulo interés que esta parte ha tenido para la filosofía moderna y contemporánea, más centrada en aspectos físicos, psicológicos, antropológicos, culturales, etc. Quizás, nos hayamos filosóficamente centrado en desentrañar los aspectos manifestativos de la persona y hayamos dejado descuidado aquello que la fundamenta.

Pero no solo se trata de llamar la atención sobre este hecho, sino que también nos proponemos avanzar sobre este tema e introducir nuevos elementos de análisis y discusión. Quizás sea el momento de abordar, desde presupuestos nuevos, y de poner en valor lo metafísico de la persona, máxime cuando la tarea filosófica se ha visto reducida, en muchos casos, al ámbito de lo político y social, olvidando que el quehacer filosófico se encuentra más cerca del descubrimiento de las causas últimas de lo real, de responder a los porqués más trascendentes y categóricos de todas las cosas, incluida la persona. Este cometido ha sido trasferido a la ciencia, la cual, por su propio método, pasa de puntillas por los presupuestos metafísicos: “*de lo que no se puede hablar, mejor es callar*”², quedando el tema, en la actualidad, relegado a pequeños grupos de filósofos que se afanan en encumbrarlo y demandan la atención sobre algo tan importante. ¿No será que conociendo lo trascendente de la persona podemos dar una nueva visión y un renovado impulso a sus manifestaciones? Muchas veces hay que recordar que la casa no se empieza por el tejado, y quizás los pilares y fundamentos con los que se construyó el edificio de la persona hayan de ser revisados, reformulados o simplemente renovados.

1. METAFÍSICA: CONCEPTO Y OBJETO

A modo introductorio y brevemente, creemos que debemos recordar qué es la Metafísica y qué es la persona. Metafísica es lo que Aristóteles, considerado

1 Se puede consultar la tesis del profesor Eudald Forment en esta dirección: <http://hdl.handle.net/10803/675738>

2 Esta frase es el último aforismo del *Tractatus lógico-philosophicus*, escrito en 1921 por el filósofo austriaco Ludwig Wittgenstein (1889-1951). La utilizo aquí con el sentido de que la ciencia, por su propia metodología y objeto, tiene los brazos atados frente a la metafísica. Aunque, como veremos, algunos intentos poco afortunados se han realizado.

su iniciador, llamaba Filosofía Primera. El nombre de metafísica se debe a Andrónico de Rodas, un filósofo peripatético (s. I a.C) compilador de las obras de Aristóteles, las cuales ordenó de manera sistemática. Al colocar las obras que formaban la Filosofía Primera, por los temas que trataban, tras las obras de Física, a esta colección se le denominó lo que está más allá de la Física (*metà tà physikà*), es decir, la Meta-física.

Aunque se considera a Aristóteles su iniciador, esto no quiere decir que los temas tratados por la Metafísica no tuvieran ya un desarrollo, tanto a nivel filosófico como desde otros ámbitos (filosofías orientales, pensamiento judío, etc.), aunque quizás no con la profundidad con la que Aristóteles lo lleva a cabo³. Para él, se trataba del saber filosófico por excelencia ya que tenía como cometido el estudio del ser en tanto que ser. Por ello lo de “primera”, puesto que el conocimiento del ser en tanto que ser nos lleva a conocer la realidad en su totalidad, tanto de lo que existe como de lo que puede existir. Si todas las cosas son, el ser es lo más universal que existe pues este se da en todas las cosas. Pero, todas las cosas no son lo mismo, luego nos encontramos con que son pero que cada una lo es de un determinado modo (esencias). Ahí es donde entran las demás ciencias.

Por lo tanto, tenemos, por un lado, a las cosas como el objeto material de la Metafísica y, por otro, a aquello por lo que las podemos conocer de manera unitaria, el ser, como objeto formal. Todas las cosas son, pero ninguna es el ser. De hecho, la materialidad es una de las características de la mayoría de las cosas, pero al ser no lo vemos a pesar de que todas las cosas son. Al ser accedemos, por tanto, a través de la abstracción, un proceso mediante el cual desnudamos a las cosas de todo su material sensible e inteligible, para quedarnos con aquellas características inmatrimales. El ser, por tanto, es inmaterial, lo cual posibilita que sea aplicado a todo lo que existe, aunque lo que exista sea material. Por ese proceso de abstracción, en el que nos encontramos con lo universal, es por el que se llega a conocer la existencia de otros entes que son estudiados propiamente por la Metafísica: Dios, la sustancia, el mundo y el alma.

Desde la modernidad, estos objetos de la metafísica fueron puestos en cuestión. I. Kant sentó las bases definitivas del fin de la metafísica al considerar que no tenían base empírica y, por lo tanto, no son objeto de ciencia ni de conocimiento. Son, a su juicio, conceptos a priori de la razón pura, ideas trascendentales, categorías unificadoras de objetos que señalan el límite de nuestro

3 Aunque efectivamente Aristóteles sea el iniciador y el que estructure lo que entendemos por metafísica, hay que señalar que el punto máximo de reflexión metafísica se alcanzó con Santo Tomás de Aquino. Precisamente, también en la consideración acerca de la persona, el aquinate llegó a altas cotas.

conocimiento. Sin embargo, en lo que atañe a la razón práctica, estas ideas trascendentales recuperan posiciones al convertirse en garantía de la acción ética del hombre, la cual no se fundamenta empíricamente sino, como Kant piensa, desde una razón autónoma.

En la actualidad, los temas metafísicos han sido relegados por las grandes corrientes filosóficas de la posmodernidad. La explicación de la realidad, ya no se lleva a cabo desde aquellos presupuestos metafísicos, pues ya fueron desmontados por la modernidad como hemos referido. Hoy la realidad se explica desde y por sus propias dimensiones: política, economía, cultura, arte, religión, técnica, etc. Y por ello, la filosofía actual se ocupa y se preocupa especialmente de ellas. Esto no quiere decir que la metafísica se haya abandonado, todavía quedan algunos pensadores dándole vueltas al ser y a los modos de ser. En el fondo, a los temas trascendentales y primeros que fundamentan la realidad y sin los cuales, sus dimensiones, no pueden ser verdaderamente comprendidas. Esta reflexión que proponemos, va en esa línea reivindicativa centrándose en la persona.

2. LA PERSONA: CONCEPTO Y BREVE DESARROLLO EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

El de “persona”, es uno de esos conceptos filosóficos oscuros, controvertidos, pero, a la vez, fundamentales. Su estudio y conceptualización ha tenido sus altibajos a lo largo de la historia de la filosofía, aunque, como presuponemos, se trate del concepto más importante de esta. Quizás tenga algo que ver que el concepto en sí no provenga de la filosofía.

El concepto persona⁴ tiene un origen etimológico que todavía en nuestros días no está del todo aclarado y aceptado. La mayoría de autores sostienen, ya desde el siglo I, que el vocablo deriva de la palabra griega *prósōpon* (πρόσωπον), máscara que el actor griego utilizaba para tapar su rostro adoptando un personaje. Tanto Boecio como S. Agustín la asocian, respectivamente, a vocablos como *personar* o como *personare* (infinitivo del verbo “persono”), que están relacionados con la idea de sonar a través de algo, en alusión a la pequeña bocina que traía incorporada esta *prósōpon*. Posteriormente comienza a designarse por “persona” al actor que lleva la máscara, ya que este desempeña un papel, un rol, confiriéndole identidad al sujeto que actúa. En el mismo sentido,

4 Para un mayor acercamiento al origen etimológico de persona ver: Moreno Villa, M.: *El hombre como persona*, Caparrós Editores (Colección Esprit), Madrid, 1995, 12-17 y Rovira Belloso, J. M^a: *Tratado de Dios uno y trino*, Ediciones Secretariado Trinitario, Salamanca, 1993, 615-638.

algunos afirman que podría derivar de la palabra etrusca Phersua, máscara que caracteriza a Fersu, dios greco-etrusco esposo de Phersipnai o Persephone (“la que habla por sí misma”)⁵. Otros han afirmado, en un ejercicio acomodaticio del lenguaje totalmente anacrónico, que podría significar “per se una”, en clara alusión a la formulación del concepto que realizará la patrística griega. El derecho griego y romano es otro de los escenarios donde, para algunos, tiene su origen el concepto persona. Aquí se refería a la persona como el ciudadano de la Polis, en contraposición a los esclavos y mujeres que no eran considerados sujetos de derechos. Ya en Roma se designaba a los individuos libres y autónomos, sujetos de derechos, con una palabra como caput (cabeza) antes de que apareciera el concepto persona.

Los filósofos griegos⁶ no llegaron a conocer, como afirma Zubiri entre otros, el estricto concepto de persona, ya que su reflexión estaba guiada por una dualidad que no les permitía acceder a la realidad específicamente personal, lo que les llevaba a designar a cualquier realidad concreta e individual, lo objetivo, con la palabra próσôpon. “*Entre otras limitaciones la metafísica griega tiene una fundamental y gravísima: la ausencia completa del concepto y del vocablo mismo de persona*”⁷. No será hasta la llegada del cristianismo, al intentar los primeros teólogos explicar la revelación del Dios Trinitario, cuando el concepto de persona haga su irrupción en la historia.

Aristóteles entendía por hipóstasis el supuesto o substancia primera, en oposición a la substancia segunda que englobaba lo que tienen de común los individuos de la misma especie⁸. La persona es la dimensión sustentadora de un ser racional, y es sustentadora porque nada tiene de accidental. No sólo es substancia, sino que también es subsistencia, es la hipóstasis o base sustentadora del ser intelectual. En realidad, el Estagirita toma los cuerpos naturales como modelo preferencial de la sustancia, por eso en su libro *De Anima* afirma: “*Cualquier cuerpo natural que tenga vida constituye una substancia y, propiamente, una substancia compuesta (de materia y forma)*”⁹. En el hombre, por tanto, como ser racional, la substancia o hipóstasis personal, no sólo está

5 Sobre el significado de “Persephone” puede consultarse: Garibay, A. M.: *Mitología griega. Dioses y héroes*, Editorial Porrúa, México, 1989, 203-204.

6 Según algunos estudios, en la filosofía griega se pueden encontrar elementos sueltos, que luego sirvieron para elaborar el concepto de persona: Cfr., por ejemplo, Alvarez Turienzo, S.: “El Cristianismo y la formación del concepto de persona”, en: *Homenaje a Xavier Zubiri*, Ed. Moneda y Crédito, Madrid, 1970, Tomo I, 43-78; o Nédoncelle, M.: “Prosopon et Persona dans la antiquité classique”, en: *Revue des Sciences Religieuses*, 3-4 (1948), 277-300.

7 Zubiri, X.: *El hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 1984, 323.

8 Aristóteles: *Metafísica*, 7, 6, 2.

9 Aristóteles: *De Anima*, II, 1.

constituida por lo anímico, sino que también forma parte constitutiva lo que subsiste. La persona es, entonces, la subsistencia constituida por el alma como entelequia del cuerpo¹⁰. El alma sería el principio por el cual el hombre pasa de ser un ser en potencia a convertirse en una naturaleza concreta y determinada. En su obra *Poética*, Aristóteles señala que la persona también está dotada de carácter y ejecuta acciones: “*Las personas adquieren un modo de ser en virtud de su carácter, y son felices o no según sus acciones (...) Pero el carácter lo adquieren mediante sus acciones*”¹¹. En la *Metafísica*, Aristóteles, parece retornar al sentido etimológico teatral del término persona empleándola con el sentido de “rostro”, ya que entiende que la persona es, a la vez, el substrato corporal/racional y su representación: “*Pues bien, si todas las cosas naturales se enuncian como lo chato, por ejemplo, nariz, ojo, rostro, carne, hueso, en una palabra, animal...*”¹². Más tarde, tanto Boecio como la Escolástica utilizarán este sentido para fundamentar sus respectivas definiciones o comprensiones del concepto persona.

En el pensamiento hebreo no se da este desarrollo del concepto de persona, aquí la problemática es distinta, puesto que varios son los conceptos que, de alguna manera, encarnan lo que los pensadores griegos y latinos atribuían al concepto de persona o a partes de ella. Es decir, los hebreos tienen diferentes conceptos para designar partes de la persona, pero no un concepto de persona en sí, aunque estos conceptos no señalan partes estáticas, sino que son partes dinámicas que construyen una magnitud total y unificada¹³. Estos conceptos son los de: “basar” (carne, cuerpo), “nefesh” (alma), y “ruah” (espíritu). Lo dinámico de estos conceptos hace que no se vean como partes diferenciadas del hombre, por lo que el hombre no tiene “basar”, “nefesh” y “ruah” sino que el hombre es “basar”, “nefesh” y “ruah”.

Aparte de estos tres conceptos ya mencionados, en el pensamiento hebreo existen otros que tienen una gran importancia en la consideración de la persona. Estos son: “leb” (corazón) y “paním” (rostro). El concepto “Leb” hebreo podría ser asociado con el de conciencia o con el de corazón (“kardía”), designando lo más interior del hombre¹⁴. Para el pensamiento hebreo el corazón es el lugar

10 Ibid., II, 2.

11 Aristóteles: *Poética*, 6, 1450 a.

12 Aristóteles: *Metafísica*, VI, 1026 a. En griego el texto sería: “εί δὴ παντα τα φυσικα ομοίως τω σιμω λέγονται, οἷον ρις ὄφθαλμος πρόσωπον σαρξ ὀστοῦν, ὄλωζ ζῶον...”. La cursiva es mía.

13 Ver: “carne”, en: Bauer, J.: *Diccionario de teología bíblica*, Herder, Barcelona, 1967. También: Ladaria, L. F.: *El hombre en la creación*, BAC, Madrid, 2012.

14 Cfr., Ferrer, U.: “Fe, razón, persona: de la creencia como dimensión antropológica al

donde se encuentran las facultades humanas y el fundamento del actuar humano. Este concepto también tiene un sentido unitario al denominar a todo el hombre considerando sus facultades, inteligencia y voluntad, sus apetitos y su disposición religiosa y moral. Por otro lado, “Paním” tendría un sentido más de interpelación¹⁵. El estar frente a otra persona y ver su rostro, “paním el paním” (cara a cara), es lo que descubre al hombre su ser personal. Pero, para el pensamiento hebreo, este estar frente a otro no es estar frente a otro humano sino frente al Otro divino. Es Dios el que con-voca y pro-voca al hombre y en ese estado es donde el hombre se autopercibe como persona, tanto en su relación con la trascendencia como en su relación con los demás hombres. Un rostro no sólo existe en principio para sí mismo, sino que un rostro existe para otro rostro, por lo que una persona es persona ante otra persona.

El desarrollo del concepto de persona, como decíamos, debe mucho al cristianismo e incluso podríamos afirmar que se trata de una de sus aportaciones más importantes a la historia del pensamiento¹⁶, precediendo, en este caso, la teología a la filosofía. No será hasta Tertuliano de Cartago (c. 155-222) cuando el concepto griego *prósôpon* se transforme en el concepto latino *persona*, que venía a significar, no ya cualquier realidad objetiva e individual, sino al hombre libre sujeto de derechos y deberes dentro de la *civitas romana*. También será Tertuliano en su obra *Adversus Praxeam* el que, al distinguir entre persona y substancia en Dios (una substancia en tres personas), abra el debate sobre el sentido del concepto persona. Los Padres Griegos, frente a Tertuliano, preferían el concepto *hipóstasis* (lo que sostiene o sustenta algo) para designar el sentido que los latinos daban al concepto de persona. La literatura cristiana de los primeros siglos conserva para la palabra *hipóstasis* el sentido de realidad objetiva y consistente. Pero, cuando se le aplicaba a la esencia divina toma el sentido de esencia equiparándose a *ousía*, mientras que, si se trataba de designar a las personas divinas, con el significado más restringido de sustancia completa, existente y subsistente, se la oponía frecuentemente a *ousía*.

Pero, mientras que en la corriente teológica occidental domina la formulación trinitaria de Tertuliano expresada en *Adversus Praxeam*, en Oriente se llevará a cabo una importante resistencia al término *prósôpon* por su reminiscencia modalista. Sabelio había hablado de tres *prósôpa* en Dios, pero no en el sentido de tres personas sino de tres modos o modalidades de presentarse el único Dios. San Basilio contribuyó indirectamente a la introducción del concepto de *prósô-*

acto personal de fe”, en: *Open Insight*, 7 (2014), 50.

15 Para entender este sentido mejor ver: Moreno Villa, M: “*El hombre como persona*”, 27-29.

16 Mounier, E.: *Manifiesto al servicio del personalismo*, Taurus, Madrid, 1972, 227.

pon, aunque no admitía su uso. S. Gregorio de Nisa y S. Gregorio Nacianceno, no dudan en admitir la expresión tres prósôpa como equivalente a tres hipóstasis al igual que ya hacían los Padres Latinos. Así queda definitivamente establecido en el dogma trinitario la equivalencia entre los términos hipóstasis y prósôpon; la distinción real entre el concepto de persona o hipóstasis y el de naturaleza concreta que se lleva a cabo para hablar del misterio del Verbo encarnado; y finalmente, la posibilidad de que una naturaleza concreta y completa subsista en una hipóstasis diversa de la suya.

De forma sintética, por lo tanto, cabe afirmar que para los teólogos griegos la hipóstasis se presenta como una sustancia completa y perfecta, acabada. Otras expresiones apuntan a la subsistencia como propiedad que posee la hipóstasis de ser o de existir en y por sí misma. Pertenece a la hipóstasis, entonces, la unidad sustancial y la incomunicabilidad. Es el ser completo y existente por sí mismo. La naturaleza concreta puede existir en una hipóstasis diversa de la suya, y así entrar en comunión hipostática con ese otro sujeto, lo que daría explicación al ser de Cristo. La diferencia entre los teólogos griegos y los latinos estriba en que, para los griegos la hipóstasis es el primer objeto del pensamiento, lo primero que se conoce, mientras que los latinos, como señala T. de Régnon, comienzan por los conceptos más universales de sustancia y naturaleza hasta descender a la hipóstasis: *“Esta discusión recaerá, pues, ante todo sobre la razón formal de la personalidad, es decir, sobre el principio de la existencia en sí, incomunicable y distinta, propia al individuo de naturaleza racional”*¹⁷.

*“Lo que para los griegos es la hipóstasis, para los latinos es la persona”*¹⁸, va a decir San Agustín. Esta homologación con los Padres griegos lleva a San Agustín a hacer suya la fórmula trinitaria fundamental. Sus vacilaciones a la hora de aproximar el término sustancia a la hipóstasis en vez de mantenerlo fijo para indicar la esencia, tienen su explicación en que la palabra subsistencia, que hubiera podido homologarse mejor a hipóstasis que el término sustancia, era desconocida en su época. San Agustín rechaza como abusivo el término sustancia atribuido a Dios, porque hace referencia a un sujeto de accidentes, por lo que prefiere emplear la palabra esencia; es decir, San Agustín está des-helenizando la terminología empleada por la cultura en la que vive, dándole a la palabra sustancia un sentido de viveza. Aunque no rechaza la terminología de persona acuñada por Tertuliano, reconoce, no obstante, que es una analogía imperfecta, porque la distinción de las personas humanas ya parece implicar una naturaleza concreta para cada cual, mientras que en Dios sólo hay una

17 De Régnon, T.: *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, Paris, 1892, 278.

18 Agustín: *De Trinitate*, V, 9,10.

naturaleza concreta para las tres personas. A diferencia de las palabras esencia o sustancia, que designan lo común, pero no lo singular de cada una, Agustín advierte que las palabras hipóstasis o persona son aptas para la fe en el misterio, porque persona no significa una especie, sino algo singular e individual. La persona significa solo el individuo singular, y se dice de las personas divinas y también de los hombres: porque *todo hombre singular, es una persona*.

Boecio, “*El último de los romanos y el primero de los escolásticos*”, como le llama Regis Jolivet¹⁹, quiso dar a Roma la primacía cultural en todo campo, para lo cual quiso hacer latino el conjunto de doctrinas de la filosofía griega, situándose en la línea neoplatónica de Porfirio, Proclo y Ammonio, y tratando de armonizar a Platón y Aristóteles. Boecio ha dado a la historia de la cultura, en su obra *De duabus naturis et una persona Christi*, la que sin duda es la definición más divulgada de persona: “*Si, por una parte, la persona se encuentra solamente en las sustancias, y sólo en aquellas dotadas de razón; si, por otra parte, toda sustancia es una naturaleza, es decir tiene una diferencia específica; y si, en fin, la persona no se da en los seres universales, sino en los individuos, entonces hemos encontrado la definición de persona: persona es la sustancia individual de naturaleza racional*”²⁰. Hay muchas realidades individuadas (sustancias) pero sólo podemos llamar persona a la que sustenta la naturaleza racional. Boecio hace suya, en la primera parte de su definición, la tradición aristotélico-patristica del término sustancia, pero inmediatamente la asocia a la individualidad que es aquello que nos hace intransferibles ya que una persona no es nunca la otra. Mientras que, en la segunda parte de la definición, la naturaleza racional, indica la posibilidad de la comunicación interpersonal. Durante la Edad Media se insistirá en características de la hipóstasis tales como: la perfección, la incomunicabilidad y la existencia propia. Además, se sigue profundizando en las concepciones de Platón y Aristóteles que enriquecerán el concepto que nos ocupa hasta la síntesis que realizará Santo Tomás²¹ que, dando un paso más, considerará a la persona en el orden del ser.

19 Jolivet, R.: “La philosophie médiévale”, en: *Historie de la Philosophie*, Paris, 1969, 1225.

20 Para una mejor comprensión del concepto de persona en Boecio ver: Castilla y Cortazar, B.: *La noción de persona en Xavier Zubiri: una aproximación al género*, Rialp, Madrid, 1996, 34-39. La cursiva es mía. También podemos encontrar un excelente análisis de esta definición en Dussel, E.: “La doctrina de la persona en Boecio. Solución cristológica”, en: *Sapientia*, nº 83 (1967), 101-126.

21 Un estudio exhaustivo de los textos en los que Tomás de Aquino trata sobre la persona puede encontrarse en Forment, E.: *Ser y Persona*, Publicaciones Universidad de Barcelona, 1983, 15-69.

Santo Tomás conoce el origen teatral de la palabra persona y tendrá muy en cuenta la aportación de Boecio al que logrará superar desde dentro. Hay en su exposición una amplia presencia de todo lo que se ha escrito y enseñado en torno a la persona, pero hay una radical novedad que no se encuentra fuera de él. Para nuestro propósito es decisivo conocer las tres novedades que encierra su pensar sobre la persona: la primera, la que le viene transmitida de modo implícito en la revelación judeo-cristiana: es la verdad integral sobre el sujeto singular. La segunda es propia de Santo Tomás: la densidad ontológica del ser personal; y la tercera es la realización en la vida personal y comunitaria de ese proyecto de Dios y de esa dignidad que compete a todo hombre por ser persona.

La clave de lectura de cualquiera de los puntos decisivos de la doctrina tomista está en su metafísica, en su comprensión del ser. La novedad tomista consiste en el salto de una filosofía de la esencia a una comprensión del acto de ser. La primera obra en que ya aparece esta novedad es el tratado *De ente et essentia*, donde inicia y abre su propio sendero: el salto del ente al ser y del ser al ente, entendiendo el ser como acto. Santo Tomás nos sitúa frente al ente en la relación hacia el ser, y al ser en el punto de partida de todos los procesos de emanación de los entes. Situado en esa perspectiva de total novedad, da razón de la persona y la define desde el ser. La fórmula bien sencilla y densa es esta: la persona significa la realidad más perfecta, un ser concreto de naturaleza racional, que excluye toda abstracción, y solo se expresa bien en el “yo soy”. En *De Potencia* el tema avanza con originalidad a partir del concepto de subsistente distinto, ganándose en precisión terminológica. La persona humana es “*el subsistente distinto que presta fundamento a la naturaleza humana*”²².

En la tradición doctrinal de la persona Santo Tomás descubre tres notas complementarias y en la síntesis que propone aparecen también tres notas constitutivas: la primera es la totalidad, la segunda la subsistencia y la tercera la espiritualidad.

a) La persona es un todo singular, existente. Solo hay persona cuando tenemos un singular perfecto existente. El ser personal queda excluido donde hay solo partes, entidades abstractas, donde no hay autonomía e independencia. La persona implica el acto de ser, y el ser en acto, por lo que se da solo cuando hay un sujeto existente, un singular real, un individuo.

b) El ser personal es subsistente. Aristóteles abría la pista de esta nota al decir que la substancia primera era la que en verdad es real, y tiene una primacía en el tiempo, en el ser y en el proceso de conocer. La subsistencia incluye esa

22 Tomás de Aquino: *De Potencia*, q. 9 q. 4, Editorial Marietti, Roma, 1953, 233. Sobre las precisiones que Tomás de Aquino hace a Boecio, ver: Ferrer, U.: ¿Qué significa ser persona?, Palabra, Madrid, 2002, 177-178.

primacía óptica: “*Suppositum autem et singulare in genere substantiae quod dicitur hypostasis vel substantia prima.*”²³

Por un lado, excluye la dependencia en el ser, y rechaza cualquier reducción a alguno de los accidentes. No puede ser de otro, en otro, para otro, a no ser de modo relativo. La persona reclama autonomía, independencia en el ser y por ello en el obrar. Desde la vertiente positiva implica un ser en sí y no en otro.

c) La persona implica naturaleza espiritual. La tercera nota de la persona es decisiva. No se debe entender como diferencia específica, sino como un incremento en el ser, que ya significa la subsistencia. Se requiere en la persona un modo de ser noble, digno, excelso: la condición espiritual.

La Escolástica y la Edad Media dan paso a la Ilustración (*Aufklärung*). El conocimiento y la aprehensión de la realidad se secularizan, y de ello no escapa la concepción de la persona que se separa paulatinamente de su comprensión unida a la teoría trinitaria y cristológica.

Descartes, al que podríamos considerar como el primero de los filósofos modernos, no realiza un tratamiento sistemático del tema de la persona, sin embargo, podemos encontrar en su filosofía un cambio de mentalidad. Si desde los Padres Griegos a Santo Tomás, pasando por Boecio, el constitutivo de la persona se cifraba, con matices en cada autor, en la subsistencia, en ese fundamento meta-físico por el cual los demás pueden designarme como persona y, desde mí mismo, puedo decir yo soy, con Descartes aparece un nuevo protagonista, el sujeto individual, pensante y libre, es la persona²⁴. Hasta ahora el concepto de persona se movía en un nivel metafísico, con Descartes nos introducimos de lleno en un nivel psicológico caracterizado por una absoluta separación entre cuerpo y alma. La persona, por lo tanto, ahora es el propio yo. Después del “pienso, luego existo”, el yo será el centro de la subjetividad. En la modernidad la noción de persona pasa del orden metafísico al orden psicológico.

Para Kant²⁵, el sujeto cartesiano se convierte en trascendental ya que es deducido trascendentalmente como aquello que unifica las categorías del entendimiento. No es un sujeto que se dé aisladamente, sino que aparece junto a la acción que conforma al objeto de conocimiento, por lo tanto, el sujeto cognoscente es algo cuestionable y capaz de ser analizado: puesto que el sujeto del conocimiento no

23 “El supuesto, en cambio, y el singular en el género de la substancia se denomina hipóstasis o substancia primera”. Tomás de Aquino: *Quaestiones Quodlibetales*, Quodl. II, q. 2, a. 2, citado en Castilla y Cortazar, B.: *La noción de persona en Xavier Zubiri: una aproximación al género*, 34.

24 Descartes, R.: *Discurso del Método*, Ediciones Orbis, Barcelona, 1983, 72.

25 Para desarrollar el concepto de persona en Kant me baso principalmente en: Ferrer, U.: ¿Qué significa ser persona?, 22-27.

está sometido a las condiciones formales precisas para que haya objeto de conocimiento. Kant invierte completamente los términos, centra su atención sobre el sujeto cognoscente y no sobre el objeto del conocimiento; el hombre, el yo personal que quiere conocer, va a ocupar un lugar central en su filosofía. Pero la espontaneidad del acto de conocer es la que va a dificultar, al sujeto, la vivencia reflexiva de sí mismo, aunque esta vivencia reflexiva es precisa para identificar, como propio de un sujeto singular, el acto de conocer. Se entra entonces en una “*circularidad paradójica, ya que expresa la vaciedad de un yo que, en lugar de ser el núcleo real e irreplicable de la persona, se entiende como una función universal y abstracta: estamos ante un fundamento sin consistencia*”²⁶. Entonces, Kant re-propone el concepto de persona desde una perspectiva ético-moral. El alma y la dignidad del hombre, que tan problemáticos resultaban como objetos metafísicos, se le imponen con una fuerza especial como realidades morales. La persona humana es dignidad: “*La humanidad misma es una dignidad, porque el hombre no puede ser tratado por ningún hombre (ni por otro, ni por sí mismo) como un simple medio, sino siempre, a la vez, como un fin, y en ello estriba precisamente su dignidad (la personalidad)*”²⁷.

La persona en Kant se define como un alguien en relación con otros alguien y con Dios. Es el hecho moral, el círculo de la moralidad, lo que nos pone delante a la persona como realidad, como fin en sí, como un para sí. Señala la libertad e independencia de la persona frente al mecanicismo natural como uno de los rasgos de la personalidad. La persona es capaz de darse leyes prácticas propias a través de su razón. Se da las leyes a sí mismo, pero no de forma arbitraria, sino de manera que los hombres sean siempre “fin en sí mismos”; es un rasgo esencial de la persona: no puede ser sustituida por otra. El hombre es lo único que en el mundo es fin en sí mismo y puede ser fundamento de leyes. Su dignidad merece respeto. Su racionalidad y su voluntad autónoma lo fundamentan. El hombre como fenómeno tiende hacia lo sensible, pero la razón es capaz de elevarlo. La separación entre deber e inclinación conforma una de las dicotomías kantianas más importantes entre el yo idéntico y autónomo, incognoscible o nouménico, y el hombre empírico o fenoménico. La actuación humana por deber, el no dejarse guiar por un conocimiento fenoménico previo de los objetos naturales, fundamenta esta fisura entre el hombre como fenómeno y el hombre como nouménico. El concepto de persona kantiano se asimila así a este sujeto nouménico, sujeto de la libertad que actúa por deber, que es fin en sí mismo precisamente por su sometimiento a la ley moral que él mismo se otorga

26 Llano, A.: *La nueva sensibilidad*, Espasa-Calpe, Madrid, 1988, 84.

27 Kant, I.: *Metafísica de las costumbres*, par. 38, III, 321. Traducida por García Morente, M., Espasa-Calpe (Colección Austral), Madrid, 1983.

por ser racional, aunque su singularidad no sea el fundamento de su valor, sino que lo que le otorga la dignidad es precisamente dicha ley. La pregunta por la persona para Kant, por tanto, no puede significar nada, porque el *yo* nouménico es incognoscible.

Con Hegel, en mayor medida aún que en Fichte, no abandonamos el nivel psicológico de la “*persona como autoconciencia ya que considera a la substancia como sujeto*”²⁸, elevando este nivel a una dimensión espiritual y metafísica pretendiendo llegar a la estructura misma del ser (espiritual). La noción de autoconciencia hegeliana supera el yo finito y empírico, como subjetividad limitada o cerrada en sí misma, ya que el yo sólo llega a la igualdad consigo mismo, después de haber superado la negación (no-yo), en un movimiento dialéctico más allá de la oposición. Comprobar estáticamente que yo soy yo, es calificado por Hegel como tautología sin movimiento, aludiendo y descalificando con ello al ser absoluto fichteano²⁹. Por eso Hegel, que aproxima los conceptos de persona y autoconciencia³⁰, descalifica el individualismo con una frase lapidaria: “*Llamar individuo a una persona es la expresión del desprecio*”³¹.

Para Hegel coinciden “*el Espíritu absoluto mismo, su libertad absoluta, perfecta, la conciencia de esta infinitud en sí, (y) la personalidad libre, perfecta*”³². Incluso podemos encontrar, pues, ciertas afirmaciones hegelianas, al hablar del Derecho, que dan pie a una interpretación personalista y abierta, en el sentido de que el ser personal es aquel que halla su propia identidad en la libre auto-donación, persona es un ente con voluntad libre, persona es un ente racional, todo lo que no es persona es propiedad de la persona, la persona es un fin en sí misma³³. Aunque Hegel aparezca como un exaltador de la intimidad personal, en su obra revela un sentido muy distinto, ya que la persona es disuelta por el devorador afán del Absoluto. Por expresarlo en términos clásicos, no es que la persona se evapore por falta de sustancialidad, sino que lo que falla ahora en la persona es su misma subsistencia; la persona no se mantiene, no es nada, porque el Absoluto lo es todo.

28 Cfr., Hyppolite, J.: *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Barcelona, 1974, 138.

29 Hegel, G. W. F.: *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1966, 108.

30 *Ibid.*, 284.

31 *Ibid.*, 285.

32 Hegel, G. W. F.: *El concepto de religión*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981, 229.

33 Cfr., Marías, J.: *Historia de la filosofía*, Alianza Universidad Textos, Madrid, 1985, 315-316.

Por lo tanto, al final de la modernidad no se impuso la vía personal y existencial, sino la del idealismo, la de la idea impersonal, puesto que, según el hegelianismo, todas las cosas y todos los seres se disuelven en su propia representación.

E. Husserl se propone desde las *Investigaciones lógicas*³⁴, la obra con que irrumpe la fenomenología, encontrar una *mathesis universalis* o doctrina general de las ciencias, cuya tarea es identificar las estructuras a priori de la realidad, desde las cuales es posible clarificar el ser esencial de los conceptos básicos de cualquier conocimiento científico en general, por ejemplo, tiempo puro, espacio, materia etc. Es un intento de refutar el psicologismo imperante que pretendía ser un modo de solucionar los problemas que planteaban la teoría del conocimiento y la ciencia, sin salir de los estrechos márgenes de un positivismo de hechos. Parte Husserl de un enfoque trascendentalista, entendiendo el yo puro como aquello de lo que no se puede dudar y que se manifiesta en sus vivencias intencionales. Tampoco admite dudas, para el filósofo de Moravia, que la conciencia tiene una estructura esencial y necesaria separada del mundo de la actitud natural. A esta conciencia pura o yo trascendental se llega mediante la reducción trascendental husserliana que prescinde de la existencia propia del individuo cognoscente, es decir, de los elementos propios característicos del sujeto.

Es un yo que permanece constante y que, viviendo sólo en sus actos, no se confunde con ninguno de ellos ni con su suma, sino que los trasciende en su realización. Es inseparable, por tanto, de sus actos y sólo en ellos puede ser encontrado el yo puro. Se asemeja a un foco radial, un centro de irradiación de sus vivencias y a la vez punto de convergencia de las afecciones vividas³⁵. Tanto la conciencia como los actos de conciencia pertenecen, entonces, al yo puesto que este es quien ejecuta los actos y quien acota los fragmentos vivenciales que anudan y restablecen el flujo unitario de la conciencia (pasado-presente-futuro). Con los actos que ejecuta cada yo va lográndose una estabilización que, en cierta manera, lo hace reconocible por su singularidad consciente, convirtiéndose en sujeto lógico de los predicados que son sus mismos actos, en tanto que incorporados a él e incrementables con nuevos predicados. Este yo es el yo habitual, tiene un estilo propio y está singularizado en sus determinaciones. Pero todavía no podemos decir de él que sea persona, sujeto ontológico, porque deviene a partir del yo puro y no es más que el mero producto de los actos que el yo realiza. Sí que se acerca bastante al yo personal, puesto que la relación

34 Husserl, E.: *Investigaciones lógicas*, Traducido por: Manuel Morente y José Gaos. Selecta de Revista de Occidente, Madrid, 1967.

35 Husserl, E.: *Phänomenologische Psychologie*, Husserliana IX, 1968, 315. Cfr., Ferrer, U.: ¿Qué significa ser persona?, 32-48.

existente entre los predicados que lo constituyen no es meramente sumativa, sino que tienen una conexión biográfico-narrativa.

Entonces, ¿es posible un tránsito a la persona singular desde el yo puro inobjetivable que vive en sus actos? Husserl va a llevar a cabo una delimitación conceptual entre el yo y la persona. El yo es un puro foco de irradiación no cualitativo, mientras que “*la persona es una unidad de determinaciones cualitativas o propiedades*”³⁶. El tránsito del yo a la persona se realizará, según Husserl, recurriendo a las motivaciones y a los hábitos, elementos anteriores a la reflexión. Esto posibilitará la existencia de una mismidad oculta para la persona que precede a los actos de conciencia. Los motivos se presentan como correlatos noemáticos para una conciencia objetivante que poseen peso motivacional, el cual, sin embargo, sólo puede ser eficaz para un yo consciente.

La senda fenomenológica abierta por Husserl es seguida por M. Scheler³⁷, quien dedica una especial y preferente atención a la persona en algunas de sus obras, aunque se distancia de Husserl al diferenciar el modo de donación de la persona del modo de donación del yo. Cada acto es consciente, cuando es realizado, de que es portado por alguien que los unifica y que, mediante esa ejecución, el portador adquiere conciencia de sí mismo. A este principio portador es al que Scheler llama propiamente persona: “*la persona es la unidad de ser concreta y esencial de actos de la esencia más diversa*”³⁸. La tesis de Scheler es que en cualquier acto se da la totalidad de la persona, que varía en cada acto sin que se agote en cada uno o cambie con el tiempo como si fuese una cosa. La persona realiza su existencia en el vivenciar de sus posibles vivencias, aunque no se la puede aprehender en las vivencias vivenciadas ya que no es las vivencias sino el vivenciar mismo. La persona viviendo en cada uno de sus actos, impregna a todos de su peculiaridad. En la práctica esta diferencia entre el yo y la persona se advierte en que mientras que al yo le corresponden las funciones vitales orgánicas, puesto que estas no necesitan de un agente que las vivencie distinto de ellas, a la persona le corresponden los actos, porque es capaz de darles sentido, aunque incorpore en ellos funciones vitales del yo. Estas conexiones de sentido ponen en relación las esencias intencionales remitiéndolas a un portador personal idéntico que escapa al nivel de las funciones

36 *Ibíd.*, Beiträge (Añadidos), 121.

37 Para el desarrollo del concepto de persona en M. Scheler, Cfr., Ferrer, U.: ¿Qué significa ser persona?, 48-60; Álvarez Munárriz, L.: Persona y sustancia en la filosofía de Max Scheler, en: *Anuario Filosófico*, 10 (1977), 9-26.; Perrin, R.: *Max Scheler's Concept of the Person*, Macmillan, Londres, 1991; Sánchez-Migallón, S.: *La persona humana y su formación en Max Scheler*, Eunsa, Pamplona, 2006, 115-164.

38 *Ibíd.*, 513.

biológicas de un yo. Así, un acto se diferencia de una función en que es independiente del cuerpo, tiene una específica y peculiar temporalidad y posee una índole puramente intencional.

Las conexiones de sentido se ven unificadas, según Scheler, en el agustiniano *ordo amoris* que consiste en una “*entidad valorativa, de suyo intemporal, bajo la forma de personalidad*”³⁹. Es el factor individualizador de cada persona que permite conocerla de un modo descriptivo a la vez que, podemos medir su adecuación con sus expresiones y comportamientos personales. Este poso individualizador, formado por los valores morales, nos daría un conocimiento de la persona por la dirección afectiva que imprimen los valores en su actuación, y no sólo eso, sino que reconoceríamos en los otros una esencia individual valorativa. El personalismo fenomenológico aboca, así, a una ética personalista, que ve en la persona el valor de los valores.

Dentro de la corriente fenomenológica también he de destacar las aportaciones de la filósofa Edith Stein⁴⁰, ya que, aunque perteneciente al Círculo Fenomenológico de Munich y Gotinga junto con Husserl y Scheler, para desarrollar su concepto de persona ya no tiene que negar al yo al considerar que ambos cumplen una función distinta, reunidos en un sí mismo⁴¹ común a ambos. Accede a la persona no desde la analogía del ser, sino desde el yo como foco de irradiación de las vivencias, en la medida en que el yo se ve sobrepasado tan pronto como topa en su interior con unas opacidades que le remiten a su ser previvencial, anterior a los actos de conciencia y a la posterior formación de sus habitualidades. Edith Stein integra este nuevo concepto del sí mismo, de la mismidad, dentro de la concepción dinámica de la persona, salvando así la separación scheleriana entre el yo y la persona, ya que el yo dispondría de un espacio de movilidad gracias al sí mismo a la vez que la persona encontraría, por el sí mismo, su consistencia. El sí mismo aparece, por tanto, como un motivo fenomenológico, frente a Husserl que consideraba al yo una trascendencia en la inmanencia no evidente. El yo acompaña, como algo idéntico, a las vivencias en curso, pero no está el mismo en fluencia, es trascendente a las vivencias, pero no puede ser delimitado por ellas como un contenido propio. La duración de las vivencias depende y se articulan en la duración-permanencia del yo. Esta

39 Scheler, M.: *Ordo amoris*, Caparrós, Madrid, 1996, 36.

40 El concepto de persona en E. Stein ha sido tratado profundamente por Ferrer, U.: “Noción de persona en Edith Stein”, en: *Persona. Revista Iberoamericana de Personalismo Comunitario*, nº 5 (2007), 34-43.

41 Sobre las implicaciones del concepto de “sí mismo” ver: Ferrer, U.: “*sí mismo*”, en: Moreno Villa, M. (Dir): *Diccionario de Pensamiento Contemporáneo*, Editorial San Pablo, Madrid, 1997, 1099-1104.

bivalencia de la duración del yo es la que nos va a permitir transitar al sí mismo del que habla Edith Stein.

La persona humana es, por tanto, esa realidad unitaria que se expone en la autoconciencia del sí mismo. Yo, alma y cuerpo son los tres círculos concéntricos del sí mismo. El cuerpo y el alma son la irradiación escalonada a partir de la vivencia que cada yo tiene de su sí mismo. Si bien el yo es un punto movedizo y voluminoso en el espacio del alma, tiene su lugar propio en el centro de ella, y de este centro del alma es de donde proceden las decisiones últimas y desde donde se percibe la voz de la conciencia. Esta unidad del yo se expresa a través de las facultades del alma y se prolonga sobre el cuerpo, sin por ello difuminarse.

El alma por su parte es el marco constante y exigido en la construcción del yo, fundamentando la personalización al convertirse en el portador de las vivencias y ser el poseedor de unas propiedades psíquicas características. Y el cuerpo, como medio de expresión es la zona más periférica, limita a la persona con el mundo exterior. Asocia a los otros dos círculos, el alma y el sí mismo, desde una coordinación anterior a cualquier control, e incluso a su objetivación previa como cuerpo propio. El alma no se expresa a través del cuerpo sin contar con el yo consciente ya que éste siempre puede detener la exteriorización psíquica o acuñar gestos anímicamente vacíos.

3. DE LOS TRASCENDENTALES DEL SER A LOS TRASCENDENTALES DE LA PERSONA. UN NUEVO PUNTO DE PARTIDA DESDE LA PROPUESTA DE L. POLO

El siguiente paso para encuadrar el estudio de la persona es el tratamiento de lo que se considera trascendental o metafísico en ella, tanto en el ser como en su esencia. Para ello, nos apoyaremos en la obra de L. Polo, que no solo considera los trascendentales tradicionales del ser, sino que los revisa y los amplía trascendentalmente a la antropología, proponiendo un acercamiento novedoso a la persona como un modo particular de ser.

Para la tradición filosófica, trascendental es aquello que de un modo general trasciende o está más allá de las realidades definidas y se lo puede considerar en el plano metafísico o gnoseológico. Platón, Aristóteles y San Agustín⁴² tendrán presente el concepto en sus doctrinas. Durante la escolástica el concepto se centra en el ser, en tanto que se refiere a las propiedades

42 Por ejemplo, Aristóteles ya consideraba lo uno, lo verdadero y el bien (Ver: libros VI y X de la *Metafísica* y el libro I de la *Ética a Nicómaco*) como aspectos trascendentales de todo lo que es en tanto que es. A esto San Agustín ampliará lo bueno y más tarde en la Edad Media, por ejemplo, San Alberto Magno, se considerará otros aspectos como cosa y algo.

del ser en su grado máximo, es decir, al ser en tanto que ser y así a esas propiedades se les denomina propiedades trascendentales. Tomás de Aquino, como veremos, va a ser quien desarrolla la doctrina de los trascendentales, tanto su despliegue a partir del ser como su explicación. Kant, en la época moderna, dará una vuelta a su significado pasando a denominar el modo a priori de conocer los objetos, así los trascendentales ya no son propiedades del ser, sino que se trata ahora de los aprioris del conocimiento. Este nuevo uso conllevará que la posmodernidad utilice el concepto para designar algo ilusorio o indemostrable por la experiencia, por lo que los trascendentales pierden interés, por ejemplo, para algunos autores procedentes de la Filosofía analítica del lenguaje.

Para nuestro estudio volveremos a los clásicos y por ello nos centraremos en la doctrina tomista de los trascendentales. Santo Tomás, que no usará el concepto trascendental, lleva a cabo su deducción de los cinco trascendentales en la q. 1, a. 1 del *De Veritate*, aunque en la q. 21, a. 1; a. 3, y en *De Potentia*, q. 9, ad 6, sólo habla de tres. Tomás de Aquino parte de la cuestión sobre los diferentes modos de ser del ente y realiza un despliegue considerando la existencia de diferentes propiedades trascendentales ya que, son propiedades del ente en cuanto ente y además van más allá de la clasificación por género y especie. Así hablará de que todo es ente (ens); todo ente es cosa (res); todo ente es uno (unum); frente a otro y a la nada todo ente es algo (aliquid); en cuanto puesto en relación con el entendimiento, es verdadero (verum) ontológicamente; y todo ente puede ser apetecible para la voluntad y por lo tanto bueno (bonum).

Los dos primeros (cosa y uno) son denominados trascendentales absolutos puesto que se refieren al ente en tanto que considerado en sí, los otros tres (algo, verdadero y bueno) se denominan trascendentales relativos ya que surgen por comparación del ente con otros entes. Los trascendentales no se diferencian realmente entre sí, puesto que son convertibles con el ente y lo explicitan, por lo que la clasificación es fruto de una diferenciación conceptual. Dicha clasificación, pone de relieve los tres niveles en los que se mueve todo ente: ontológico (verdadero-cosa), lógico (uno-algo) y moral (bueno-bello) Veamos ahora un breve desarrollo clásico de cada uno de estos trascendentales según su consideración jerárquica y partiendo del ente.

Cuando tratamos de conocer algo, pronto nos damos cuenta de que ese algo se desdobra en ser *algo* y *ser* algo, es decir, entre esencia y ser. Y, para Tomás de Aquino, la unidad de esencia y ser es el ente. La esencia, entonces, sería lo que es el ente, mientras que el ser es el acto propio del ente, lo que hace que el ente sea. Desde esta perspectiva el ente es el sujeto del ser, “*pues el ente es el*

que posee ser”⁴³. En el ente se lleva a cabo el proceso dialéctico entre el ser y la esencia, entre el acto perfectivo y lo potencial, entre lo común y lo propio. Por la esencia conocemos al ente ya que el ser no podemos demostrarlo, no es conceptualizable, sino solo mostrarlo en su existir, aunque sea más que su mero existir, y ello justamente a través de la esencia a la que actualiza.

Así tendríamos:

Cosa (Res)

El ente en tanto que ente es advertido, principal y evidentemente por el intelecto, como cosa. Y cuando hablamos de cosa estamos refiriéndonos a la esencia del ente, ya que al ente lo conocemos como cosa porque la esencia nos lo hace perceptible. Aunque, coloquialmente, cuando decimos ente normalmente entendemos cosa, por lo que solemos utilizarlos como sinónimos, realmente ente y cosa no son sinónimos perfectos puesto que ente se refiere al acto de ser y cosa a la quiddidad o esencia del ente.

Uno (Unum)

Todo ente como tal es uno. Aristóteles, en su *Metafísica*, ya considera lo uno en correspondencia con el ente⁴⁴. Lo uno nos indica que el ente por ser ente es indiviso, “*unum autem est in se indivisum et ab aliis divisum*”⁴⁵. Esto quiere decir que todo ente es él mismo y no otro, según el principio clásico de identidad. El trascendental uno se enfrenta, entonces, con lo otro, pero no en el mismo sentido que el algo como veremos, en tanto que lo otro resulta aquí de una división de lo uno. Lo uno se refiere más a la indivisión interna del ente, si el ente se dividiera ya no sería el mismo ente sino otros entes⁴⁶. El trascendental uno resalta dos de los principios más importantes en la consideración de los entes: el principio de identidad y el principio de unidad.

43 “*Nam ens dicitur quasi esse habens*”, Tomás de Aquino: *Sententia Metaphysicae*, XII, lect. 1.

44 Aristóteles: *Metafísica*, 1003b, 23-30.

45 Tomás de Aquino: *In III Sententiarum*, d. 7, q. 1, a. 1.

46 “*Unum non addit supra ens rem aliquam, sed tantum negationem divisionis; unum enim nihil aliud significat quam ens indivisum*”. Tomás de Aquino: *Summa Theologiae*, I, q. 11, a. 1, Resp.

Algo (Aliquid)

Decir del ente que es algo es sumar al ser y a la esencia la existencia. Si el ente es algo es algo que existe. Frente a la nada, que representa el no-ser, ser algo es ser y existir, y por lo tanto el ente es real. Así, el ente en tanto que ente es algo y existe. El transcendental algo destaca el principio de no-contradicción de los entes, el ente es y no puede no-ser.

Verdadero (Verum)

Ontológicamente el ente es verdadero en tanto que es lo que es, es ente. En el orden lógico, lo verdadero es una adecuación entre el intelecto y la cosa y, desde esta perspectiva, al ente se le añade la relación con el entendimiento⁴⁷: lo verdadero o lo falso se encuentran en el entendimiento, la cosa es en sí verdadera en cuanto que es lo que es.

Bueno (Bonum)

Si todo ente en cuanto ente es verdadero también es bueno. Este transcendental tiene relación con la perfección propia del ente puesto que si el ente es lo que es entonces es perfecto⁴⁸. Como lo perfecto es apetecible, la voluntad tiende hacia algo que está más allá de sí y el ente, entonces, se convierte en un fin de ese apetito y por tanto en un bien. Bueno es aquello que todos desean, por lo que ontológicamente es el ente en cuanto se considera conveniente a la voluntad. Esta conveniencia, que es la bondad del ente, es una tendencia que mueve a buscar lo que cada uno desea. Lo bueno manifiesta la adecuación del ente con la voluntad.

Aristóteles no tiene a lo bueno entre los transcendentales puesto que para él no se trata de un predicado del ser. Para Tomás de Aquino, como hemos visto, si se trata de un transcendental que se identifica ontológicamente con el ente, aunque

47 “*Verum –addit supra ens– comparationem ad intellectum*”. Tomás de Aquino: *Summa Theologiae*, I, q. 16, a. 3, Resp.

48 “*Omne enim ens, inquantum est ens, est in actu et quodammodo perfectum: quia omnis actus perfectio quaedam est. Perfectum vero habet rationem appetibilis et boni, ut ex dictis patet. Unde sequitur omne ens, inquantum huiusmodi bonum esse*”. *Ibid.*, I, q. 5, a. 3, Resp. Todo ente es bueno, porque el ser es una perfección. Ahora bien, la perfección, de suyo, es algo apetecible. Luego, lo que existe, en cuanto que existe, es algo apetecible; o sea, todo ente, en cuanto ente, existe en acto, por tanto, es perfecto.

conceptualmente sean cosas diferentes como señala el Aquinate⁴⁹. De lo bueno y lo verdadero depende, en cierta medida, lo Bello por lo cual Tomás de Aquino no lo considera entre los trascendentales. Lo bello sería una participación en ambos trascendentales ya desarrollados, aunque también tiene particularidades que lo diferencian de lo bueno y lo verdadero.

Leonardo Polo estudia y repasa en su *Antropología Trascendental Tomo I*⁵⁰ la teoría tradicional de los trascendentales. En ella puntualiza ciertas correcciones y amplía los trascendentales que propone la doctrina clásica. La primera discusión trata sobre el trascendental ente y su relación con la verdad⁵¹. Así, plantea que el ente como primer trascendental lo conocemos en tanto que pensado y que por lo tanto en relación con la verdad. Lo anterior plantea para Polo otra discusión: conocer el ente es también real, el conocimiento del ente como conocimiento es real, lo que hace del ente un trascendental. Pero ese conocimiento del ente tiene que ser a la vez ente, sino no es factible la verdad. El conocimiento como ente reflexivo, es decir, el hecho de que se conoce que se conoce, no se conoce completamente, es un trascendental relativo y, por lo tanto, o entendemos que el conocimiento es un acto totalmente reflexivo o, por otro lado, como propone Polo, el conocimiento es un trascendental personal.

Polo, apoyándose en Tomás de Aquino, desecha la idea de la intelección como algo totalmente reflexivo y propone como primer trascendental un acto distinto y superior al juicio. La distinción real no proporciona la solución, el primer trascendental es el acto de ser, no el ente, y así eludimos los problemas que surgen con la verdad y su convertibilidad: el acto de ser personal y la verdad se convierten directamente sin que medie reflexión, y el acto de ser que no es cognoscente no la necesita. Tras esta puntualización sobre el ente y la propuesta del acto de ser personal y la intelección como trascendentales personales, Polo estudia los presuntos trascendentales uno, cosa y algo, rompiendo totalmente con la doctrina tradicional no considerándolos como trascendentales⁵².

El siguiente paso que Polo da en la fundamentación de su ampliación trascendental es: desmontar el universalismo al que se había tendido dado el descubrimiento y concepción del ente por Aristóteles. Para Aristóteles, como hemos visto, las categorías son comprendidas por el ente y este es metacategorial. Este sentido da el carácter de universalísimo al ente puesto que está más allá

49 “*Bonum et ens sunt idem secundum rem, sed differunt secundum rationem tantum*”. *Ibid.*, I, q. 5, a. 1, Resp.

50 Ver: Polo, L.: *Antropología Trascendental I*, 20-140; *Presente y futuro del hombre*, 149-203, especialmente en lo referido a la ampliación trascendental y al orden trascendental.

51 Cfr., Polo, L.: *Antropología Trascendental I*, 54-57.

52 *Ibid.*, 58-60.

de las categorías que ya de por sí engloban a las diferentes sustancias y a los distintos accidentes. Por lo que, en conclusión, todo es ente. Tomás de Aquino, como también hemos visto, cae más o menos en lo mismo al considerar al ente lo primero conocido y a través del cual todos las demás nociones o pensamientos se entienden. Desde la óptica poliana, ambas aportaciones no sirven para solucionar los nuevos trascendentales propuestos al considerar como el primero al acto de ser. El Acto de ser Originario no se conoce lo primero, el acto de ser personal no sirve para aglutinar y explicar todo, y el acto de ser del universo material tampoco es abarcable por las categorías. Si en Dios, Acto de ser Originario, los trascendentales se convierten originariamente, para las criaturas, según Polo, debemos encontrar otro modo de conversión. El modo de conversión de los trascendentales no es, por tanto, único.

La fórmula, trascendentales absolutos-trascendentales relativos, como manera de distinguirlos y de explicar su conversión, plantea una serie de problemas añadidos que para Polo terminan con la exclusión de los trascendentales relativos, *algo* y *cosa*, del elenco clásico, y con la necesaria referencia de estos trascendentales relativos a los trascendentales personales⁵³ y no tanto ya a los absolutos. Al mismo tiempo, se plantea la necesidad de reformular los trascendentales absolutos, puesto que, el *ente* deja su puesto al *acto de ser* y el trascendental *uno* muda a la Identidad Originaria.

3.1. La ampliación de los trascendentales. La propuesta de L. Polo

Todo lo anteriormente dicho plantea, para Polo, la necesidad de corregir, para mejorarla, la doctrina tradicional de los trascendentales ya que esta propone un elenco limitado y del que surgen, al considerarlos objetivamente, problemas relativos a la verdadera trascendentalidad de alguno de ellos, a su ordenación y a su conversión. Es por ello que Polo plantea una ampliación de los trascendentales donde estos se convierten realmente, donde se distingan y donde se dé una ordenación tal que permita una conciliación entre ellos y su conversión sea posible. Veamos su propuesta.

Para Polo, si existen unos trascendentales metafísicos deben también de existir unos trascendentales antropológicos. Estos últimos se centran en el ser

53 Polo lo expresa dicha referencia de la siguiente manera: “Con esto se ajusta el tratamiento de los trascendentales relativos. Para que la verdad sea trascendental es menester que la intelección también lo sea. Asimismo, como el bien tiene que ver con el amar, si el amar no es trascendental, tampoco lo será el bien. Como se ha dicho, no todo acto de ser es cognoscente o amante. Por consiguiente, si no existieran criaturas cognoscentes y amantes, no cabría hablar de trascendentales relativos”. *Ibíd.*, 68.

personal que es otra forma de entender el ser diferente de la puramente metafísica. El ser personal no se reduce al sentido del ser que estudia la metafísica. La persona es ser pero es un acto de ser particular, por lo que debe tener unos trascendentales propios. Por tanto, la ampliación trascendental propuesta por Polo va en la dirección de explicitar esos trascendentales antropológicos de los que el elenco tradicional no se ocupa⁵⁴. Para ello parte en primer lugar de la distinción entre metafísica y antropología, la cual no es excluyente sino complementaria. En segundo lugar, toma como fundamento la distinción real tomista entre acto de ser y esencia, exprimiendo tal distinción en la fundamentación de la persona. Estos trascendentales antropológicos se fundamentan en el valor temático del carácter de además, y metódicamente tienen que ver con una de las dimensiones del abandono del límite mental⁵⁵. Dichos trascendentales son los siguientes⁵⁶: “*el acto de ser personal al que llamo coexistencia, intimidad o ser segundo; la transparencia intelectual, que denomino intellectus ut co-actus; el amar que acepta, es decir, la estructura donal de la persona; y la libertad*”⁵⁷

El acto de ser personal, es decir la persona, es co-existencia. La persona co-existe consigo misma, con otras personas y con el universo, y en este co-existir busca su réplica, ya que se da cuenta de su carácter de “además”, utilizando para ello una serie de actos. El universo no le replica, por lo que debe de centrarse en buscar la réplica en sí misma, en su intimidad, y en las otras personas⁵⁸. Dicha actividad de búsqueda de réplica es libre, en tanto que la búsqueda no determina a la persona, sino que sólo la orienta hacia su tema: su ser personal. Para ello se utiliza el conocimiento y la voluntad, es decir, el intellectus ut co-actus y el querer donal. Teniendo esto en cuenta, la clasificación de los trascendentales antropológicos si los graduamos del inferior al superior quedaría de esta manera: acto de ser o co-existencia, libertad, intellectus ut co-actus y estructura donal.

54 “*La filosofía tradicional no ha considerado todos los trascendentales. Es preciso acudir al ser humano para alcanzar los que faltan. Por eso se ha formulado la propuesta de ampliar los trascendentales. Asimismo, el elenco tradicional requiere rectificaciones porque presenta aporías*”. Ibid., 70.

55 Una de las ideas principales de Polo afirma que el ser persona es “además”. Llegar a intuir tal característica del ser implica a los hábitos y estar situado en dos de las dimensiones de abandono del límite mental, en concreto las que Polo denomina primera (hábito de los primeros principios) y tercera (co-existencia) y que se ocupan de la consideración de los trascendentales, de su ordenación, y de su ampliación y conversión. Cfr., Ibid., 107-116.

56 El desarrollo de estos trascendentales se encuentra en la tercera parte de la *Antropología Trascendental I*, 195-234.

57 Ibid., 195.

58 Aunque, para Polo, tampoco las otras personas pueden darnos la réplica como veremos más adelante.

El acto de ser o co-existencia

El primer trascendental propuesto por Polo es el acto de ser o existencia⁵⁹, el cual es radical no en tanto que primero sino como primer principio, al que sigue la co-existencia como acto de ser segundo. Tal trascendental no aparece en la filosofía tomista porque no lo alcanza temáticamente y porque se ve lastrada por la herencia aristotélica y averroísta⁶⁰.

Una vez superada esa herencia Polo plantea una nueva perspectiva para entender y conocer más a fondo la intimidad personal o lo que él denomina co-existencia o acto de ser segundo⁶¹. La intimidad personal o co-existencia surge como el lugar desde donde se han de dilucidar los trascendentales antropológicos. La secundarización de la co-existencia en la apertura interior y hacia dentro se lleva a cabo según la intimidad, y en ambas aperturas se descubre: la carencia de réplica (apertura interior) y la búsqueda de conocimiento, a través del intelecto personal, y el querer, a través del amar trascendental, que despliega el carácter de además⁶².

La persona humana es el ser que carece de réplica, pero esa carencia no significa ensimismamiento sino intimidad, apertura interior, y, por tanto, se hace posible la secundarización a través de la coexistencia que, en tanto que se activa, por la apertura interior o intimidad, es libre trascendentalmente⁶³. Es por

59 *“Es preciso (...) ocuparse de un sentido del ser que, aunque no se reduce al ser que estudia la metafísica, no lo excluye, y es enteramente compatible con él. (...) El ser humano se descubre más tarde, no en tanto que transobjetivo, sino en tanto que transoperativo. Por eso, cabe decir que el ser humano se añade, o que es el ser segundo. Ello autoriza a llamarlo co-ser”*. Ibid., 28-29.

60 Cfr., Ibid., 14.

61 *“Según el modo de alcanzar el ser personal, hay que decir que no es un ser aislado o solitario. Más bien, es un ser segundo o un segundo ser. Ello no afecta a su radicalidad (...) Al revés, justamente al ampliar la investigación se descubre que el ser personal es superior al ser de que se ocupa la metafísica. En ese sentido se puede hablar de ser segundo (...): que el hombre sea un segundo ser no quiere decir que sea un ser yuxtapuesto o añadido, sino que es segundo intrínsecamente, o doble por dentro. Por eso hablo de co-ser o co-existencia: el ser humano es dual”*. Ibid., 137-138

62 *“Para ser persona humana es menester ser además. (...); ser además es abrirse íntimamente a ser sobrando, alcanzándose: más que persistir significa acompañar, intimidad, co-ser, co-existir”*. Ibid., 137.

63 Polo lo indica así: *“el descubrimiento de la intimidad como apertura interior es inseparable del valor activo, libre, de la co-existencia. Sin el descubrimiento de la libertad, la carencia de réplica anularía por completa la co-existencia (...) la persona humana descubre que interiormente carece de réplica. Ahora bien, como esa no puede ser definitiva, es, por tanto, activa de inmediato”*. Ibid., 197.

ello que, para Polo, la libertad se convierte en el trascendental personal que se dualiza con la co-existencia cuando consideramos la intimidad como apertura interior. Pero existe una segunda dualización con la co-existencia, la que surge de la consideración de la intimidad como apertura hacia dentro. Para Polo, en este sentido, la persona co-existe con Dios. Y esta co-existencia se convierte en una búsqueda de la que forman parte el intelecto personal y la voluntad a través del intellectus ut co-actus y del querer donal. Esta búsqueda permite que la consideración de la radicalidad de la persona se lleve a cabo en términos de futuro o futurización.

El planteamiento de Polo excluye, por tanto, que podamos encontrar nuestra réplica en otra persona, por lo que seguidamente expresa unos tipos de co-existencia: el hombre co-existe con otros seres humanos, lo cual lo convierte en un ser social y perfeccionador de su naturaleza a través de esas relaciones; el hombre se relaciona con el universo material y co-existe con su acto de ser a través del hábito de los primeros principios, a la vez perfecciona la esencia del universo. En ambas co-existencias tienen un papel muy importante las virtudes.

La libertad trascendental

El segundo trascendental personal propuesto por Polo en su ampliación, según esa graduación, va a ser la libertad⁶⁴. Considerada como trascendental, la libertad no es la causa de la esencia humana ni tampoco es dependiente de la esencia. Polo define la libertad trascendental de tres formas diferentes a modo de sentencias, que sólo señalaremos sin explicarlas ampliamente: “*La libertad es la inclusión atópica en la máxima amplitud*”⁶⁵: Entendiendo como máxima amplitud el Absoluto, y como atópica porque dentro de esa máxima amplitud no ocupa un lugar, no está fija. En otro lugar afirma: “*La libertad es aquella relación con el futuro que no lo desfuturiza*”⁶⁶: Es decir, que las posibilidades de actuación futuras (pensadas) no se ven condicionadas por la existencia presente o pasada. Y en último lugar: “*La libertad es el discontinuo de comienzos*”⁶⁷.

Prescindiendo de otros aspectos, la libertad trascendental poliana también podríamos decir que se caracteriza por ser una libertad “habitual”. No queremos decir que la libertad trascendental sea un nuevo hábito ni intelectual ni de la voluntad. Para muchos tener un hábito, ya sea intelectual o de la voluntad, es lo contrario a la libertad puesto que, el funcionamiento de un hábito se acerca-

64 Ibid., 221.

65 Cfr., Ibid., 234.

66 Cfr., Ibid., 222.

67 Cfr., Ibid., 232.

ría más a un automatismo esclavo que a una decisión libre y espontánea. Sin embargo, y desde la óptica de la Antropología poliana y desde su Teoría del Conocimiento, los hábitos no suponen unas cadenas para la libertad personal, sino que, más bien, sucede al contrario y la libertad trascendental necesita de los hábitos como vía imprescindible para su realización.

Polo fundamenta esto cuando habla de carácter irrestricto del crecimiento personal. Quedarse prendado solo en el momento de la elección es reducir la libertad personal a una de sus primeras y más efímeras manifestaciones. Quizás la elección sea, de entre los actos humanos de querer, el más satisfactorio⁶⁸, pero a la vez engañoso puesto que su ejercicio seduce tanto a la persona que le hace olvidar su temporalidad y la asistencia de los hábitos en la toma de decisiones. El ser no comienza con cada nueva elección. El ser “está” y es libre y con cada elección habitualmente crece y se perfecciona. Aun con todo, y para evitar equívocos, hay que afirmar que la libertad trascendental llega a los hábitos y estos permiten la realización de esta, pero la libertad trascendental no es un hábito.

Al igual que todos los trascendentales la libertad trascendental es una libertad dual: metodico-temática⁶⁹. Esta sí que es una clara nota distintiva en la consideración poliana de la libertad trascendental. Polo distingue dentro de la libertad trascendental dos modos de esa libertad: uno es lo que llama la “libertad nativa”, o miembro inferior, y el otro es la “libertad de destinación”, o miembro superior. Esta dualidad se manifiesta también en el doble carácter de método y tema que presenta la libertad trascendental: la libertad nativa, también llamada “de disposición”, representan las laderas de la libertad o libertades esenciales⁷⁰ y constituyen el carácter metódico⁷¹; y la libertad de destinación constituye el carácter temático⁷². La libertad nativa debe su razón de ser al carácter de “además” de la persona. La persona no solo es ser, sino que, como afirma Polo, más propiamente es co-ser, es decir, co-existe con el universo, con las demás

68 Me refiero en este punto a que quizás la elección sea una de las manifestaciones humanas que más hagan palpable el poder, algo muy del gusto del ser humano que muy bien percibió el escritor bíblico del Génesis.

69 Cfr., *Ibid.*, 226-231. El carácter metódico también es abordado por Polo en: *Antropología Trascendental II*, 233-238.

70 Polo diferencia dos tipos básicos (laderas) en las libertades esenciales en los cuales se revela la libertad del hombre: la libertad pragmática y la libertad moral. La libertad pragmática se ejerce hacia el exterior, hacia la acción productiva del hombre. La libertad moral se ejerce hacia el interior pero se manifiesta en las relaciones interpersonales. Cfr., Polo, L.: *Las organizaciones primarias y las empresas*, Cuadernos Empresa y humanismo, nº 100 (2007), 11-21.

71 El valor metódico es el camino hacia fuera de la libertad y se revela en las manifestaciones de la persona.

72 El valor temático es el camino hacia el interior, hacia la intimidad, de la persona.

personas y con Dios. La persona nace libre y tal libertad radica en los hábitos superiores o innatos⁷³. Pues bien, la libertad nativa es precisamente esa red de relaciones que la persona mantiene libremente a través de sus acciones y que representan su parte esencial. Dicho de otro modo, la libertad nativa es el “co-” del “co-ser” o “co-existir”. Por otro lado, la libertad de destinación representa la apertura de la persona a buscar su ser, su identidad como criatura creada por Dios. En este sentido la libertad es “*la inclusión atópica en la máxima amplitud*”, puesto que lo personal, el ser que somos, es siempre libre. El problema es la necesidad que representa la búsqueda del ser, es decir, de la persona que somos. Una vez descubierto la libertad, es máxima.

Pero la libertad, además, tiene fases. Polo diferencia en su *Antropología Trascendental II*⁷⁴, al hablar de una propuesta metalógica de la libertad, cuatro fases en la libertad trascendental:

- a) DON creado premoviente: La persona nace trascendentalmente libre. Y esa libertad es un don que promueve a la aceptación de dicho don. Por ello, según Polo, es una fase pre-temática.
- b) ACEPTAR: La iniciativa de Dios es aceptada por la persona. La persona, al querer, acepta el don. Se trata del valor dispositivo de los actos, es decir, de no conformarse con el acto puesto que se está condicionado esencialmente por el querer.
- c) DAR: Es la generosidad de la persona que se abre, dejando hacer a Dios, al universo creado.
- d) BUSCAR: La libertad no se conforma con el disponer y busca siempre lo nuevo de los temas trascendentales. Su finalidad es el llegar a saberse persona creada por Dios.

Estas cuatro fases forman una secuencia que coincide con etapas de la persona humana: el don con la creación, el aceptar con la llamada inicial, el dar con el mantenimiento de esa llamada, y el buscar con el encuentro con Dios. A su vez, las tres últimas fases se resuelven temáticamente en uno de los hábitos innatos: sindéresis, primeros principios y sabiduría, respectivamente. Tal secuencia, unida a su desdoblamiento con los hábitos innatos, configura la libertad trascendental.

⁷³ La “función” de los hábitos innatos de la persona con respecto a la libertad es abrir libremente a esta a la co-existencia: la sindéresis abre a las relaciones interpersonales, los primeros principios abren a la persona al universo y la sabiduría realiza la apertura hacia la intimidad y hacia Dios.

⁷⁴ Ver: Polo, L.: *Antropología Trascendental II*, 238-242.

Es, por otra parte, una libertad que da “frutos”⁷⁵. La libertad trascendental poliana se manifiesta en la persona a través de unos frutos que se conocen como aperturas “trans-”: Gracia/Co-ser; Esperanza/Libertad; Fe/Entender; Caridad/Amar. Estas aperturas son dualidades que aparecen gracias al ir la persona más allá de los trascendentales. Aunque reciban el mismo nombre no debemos confundirlas con las llamadas virtudes teologales. Podrían ser entendidas como llamadas “iniciales” animadas por la libertad trascendental. La primera llamada, la gracia, nos revela como seres co-existentes, la esperanza inicial llama a saberse libre, la fe ilumina los primeros pasos de la búsqueda intelectual del destino personal, y la caridad, o amor inicial, llama a la búsqueda amorosa del encuentro con Dios.

Y para finalizar, no podía ser de otro modo, la libertad trascendental es una libertad personal. La libertad trascendental es una dimensión radical de la persona humana. La persona es la raíz de la libertad. Tanto en su intimidad como en sus manifestaciones, lo peculiar y diferenciador de la persona es su libertad, es lo que lo distingue como ser coexistente del acto de ser del universo físico. La libertad trascendental es, por tanto, una perfección pura de la persona humana junto con los otros trascendentales antropológicos.

El intelecto personal

El tercero de los trascendentales antropológicos es el intelecto personal o *intellectus ut co-actus*⁷⁶. El carácter de además de la persona conlleva que su no réplica produzca, como dijimos, un sobrante no consumado que inicia una búsqueda. Una de las vías de búsqueda es el intelecto personal. Tal búsqueda no es una indagación vacía e ilimitada, sino que más bien se trata de una orientación hacia dentro de la persona, se busca hacia dentro con el intelecto personal que actúa como luz trasparente. “*Es completamente imposible que dicha réplica falte en absoluto, y es, asimismo, imposible que dicha réplica no trascienda por entero a la persona humana. Por eso la búsqueda, en rigor, es*

75 Cfr., García González, J. A.: “*Existencia personal y libertad*”, en: *Anuario filosófico*, nº 2 (2009), 327-356.

76 Polo así lo afirma en varios textos: “*El intelecto agente es el acto intelectual radical o personal*”, en: *Curso de teoría del Conocimiento*, Tomo IV, 443. “*Estimo que el intelecto agente (...) como acto donal es un trascendental personal. Como acto de los inteligibles actuales, es superior a lo inteligible actual. Como iluminador de lo intelectual, es superior a lo que ilumina y a la iluminación (la iluminación es el hábito) (...)*. El carácter donal, personal, del acto intelectual radical del hombre, da razón de lo que los filósofos modernos llaman sujeto y es superior a la interpretación reflexiva del pensar”. *Ibíd.*, 446.

*un buscar-se coherente con el valor temático del carácter de además*⁷⁷, por lo que, para Polo, se trata de una antropología trascendental en la que la persona se busca hacia dentro hasta encontrar su réplica, no reflexivamente sino como disposición a una Réplica trascendente e ininteligible. La búsqueda y la transparencia son compatibles, según Polo, ya que no se trata de la búsqueda de un inteligible sino de tema y, además, un inteligible no se busca, sino que se posee bien por la operación intelectual o bien por un hábito adquirido.

El además de la persona, por tanto, deja de tener un valor metódico y el intelecto entonces se dirige a la búsqueda del tema que lo trasciende, lo cual no le es ajeno, sino que pone de manifiesto su carácter de intelecto creado. Tal tránsito, del carácter metódico al temático, se lleva a cabo porque intellectus ut co-actus y hábito de sabiduría forman metódicamente una dualidad donde el intelecto es miembro superior. Pero si del carácter temático se trata, entonces la dualidad cambia y el intelecto pasa a ser miembro inferior, por lo que: *“En atención a la solidaridad, el intelecto personal es el valor temático del carácter de además como hábito de sabiduría. Pero en la nueva dualidad, el intelecto personal es trascendido por su tema”*⁷⁸.

Una vez analizado esto Polo se pregunta: cómo se ordena a su tema el intelecto si el carácter de además no tiene valor metódico y no se alcanza, y si esto es así por qué no se anula su carácter temático. La respuesta, afirma, es conjunta: *“En orden a su tema, el intelecto personal no se alcanza, sino que se busca. En tanto que además, buscarse es obviamente superior a alcanzarse, pues se eleva a la búsqueda de réplica; sin ella, el carácter de además se consumiría o terminaría: la persona se aislaría de Dios. En tanto que la búsqueda va más allá del aislamiento, se ha llamado orientación. Trocar el alcanzarse en búsqueda equivale a convertirse en ella, esto es, a orientarse o, como se dijo, a la fidelidad del intelecto personal humano a su índole de criatura”*⁷⁹.

El hábito de los primeros principios, a través del cual, y según la primera dimensión del abandono del límite mental, se advierten los actos de ser extramentales, al igual que la búsqueda de réplica no se consuma. Los primeros principios advertidos por dicho hábito son como luz iluminante, pero con ellos no se descubre la transparencia del intelecto personal. Es cierto, como afirma Polo, que la iluminación del Origen parece cognoscitivamente algo innecesario pero que no deja de ser un don personal del que no debemos privarnos. *“La Identidad es advertida como acto de ser Originario y, por tanto, insondable”*⁸⁰,

77 Polo, L.: *Antropología Trascendental I*, 208.

78 *Ibid.*, 205.

79 *Ibid.*

80 *Ibid.*, 206.

lo cual no quiere decir que sea innecesaria esa advertencia, ni tampoco que el hábito sea sobrante, ya que, aunque no se consume temáticamente, orienta hacia al Origen. Precisamente la consideración de la persona como co-acto de ser es lo que justifica su secundarización y su carácter dual y, por tanto, que carezca de réplica, pero no de una orientación a la búsqueda. Que la persona advierta al ser extramental la hace capaz de don, ya que por ser creada es propiamente incapaz de dar el ser.

Polo sostiene, al contrario, que la persona sí es capaz de dar y considera esa estructura donal de la persona como un trascendental antropológico. Tal estructura donal (dar y aceptar), para Polo, es alcanzada por el hábito de sabiduría y completada por el don. Es aquí donde el hábito de los primeros principios y la sindéresis entran en conexión.

Carácter donal de la persona

El último trascendental personal propuesto por Polo, el trascendental superior, es el amar y el aceptar personal que, como hemos ya adelantado, conforma lo que se denomina la estructura donal de la persona o estructura del dar. Polo parte de la afirmación de que el dar ha de ser aceptado, porque aceptar es en cierto sentido de la misma altura que el dar y ambos entran en la estructura donal: “*El don creado, que es la persona humana, apela a ser aceptado por su Creador. El hombre no existe, sino que co-existe, porque es la criatura donal*”⁸¹. Tomás de Aquino mismo, afirma Polo, a la hora de interpretar la Creación habla de causa eficiente y final, pero en algún momento la define incluso como *donatio essendi*. Aquí vemos específicamente el doble tratamiento que Polo otorga al ser, por un lado, el ser del universo que tiene su explicación causal y, por otro lado, el ser personal que no puede ser explicado por las mismas categorías y que por lo tanto le es más pertinente esa consideración de la Creación como *donatio essendi*: “*El acto de co-ser personal humano es un don creado*”⁸².

Por lo tanto, si cuando hablamos del ser personal entendemos que la Creación es la donación del ser, entonces el ser personal se dobla en dos dimensiones fruto de su co-existencia: el aceptar y el dar. Aceptar que es ser creado, que su ser le ha sido dado, y aceptar a su Creador, y dar en su relación con el Creador y con otras personas, “*sin este doblarse la co-existencia no sería radical*”⁸³.

Este aceptar es, en el fondo, un aceptarse como persona, aceptar ser persona creada a la cual se le ha conferido ese don. Si esto no se lleva a cabo, es decir, si

81 *Ibíd.*, 210.

82 *Ibíd.*

83 *Ibíd.*

no se acepta, la persona no sería puesto que el don quedaría detenido, y también quedaría sin realizar el dar, puesto que para dar primeramente se ha de aceptar, lo cual también detendría la donación divina en la criatura. La aceptación debe, por lo tanto, convertirse en donación y esta, a su vez, referirse a la aceptación divina. Dicha estructura donal o del dar manifiesta el amar personal: “*Se dice que amar es trascendental o que se convierte con el ser personal, porque el sentido más alto de ser es dar*”⁸⁴. La persona es co-acto de ser, precisamente porque se convierte con el dar y porque, como hemos dicho, dar sin previamente aceptar no tiene ningún sentido. La persona es además y “*el carácter de además equivale al aceptar y al dar creados*”⁸⁵. El amar personal no es completo, sino que más bien es carencial por lo que para completar la estructura donal de la persona se ha de acudir a la esencia, es decir, a lo que el hombre hace, a su obrar. La búsqueda intelectual, por su parte, no necesita de este complemento que aporta la esencia, pero de igual forma el intellectus ut co-actus se convierte con el amar trascendental en la transparencia.

Polo plantea dos tesis acerca de la estructura donal de la persona⁸⁶. La primera afirma que el aceptar no es menos que el dar y que incluso puede considerarse superior cuando se trata de la aceptación del dar humano por Dios. El imperativo categórico kantiano se ve cumplido sin necesidad de recurrir a la autonomía de la voluntad cuando entendemos que, el carácter de además adquiere la co-existencia desdoblándose en aceptar y donar siendo ambas dimensiones, de la estructura donal de la persona, trascendentalmente libres cuando se refieren una a la otra. Así: “*Crear al hombre es donar un ser personal que, co-existencialmente, es aceptar y dar*”⁸⁷.

La segunda tesis de Polo sostiene que el dar y el aceptar comportan el don. Esto abre la estructura a una nueva dimensión pasando de ser dual a ser trimembre: el dar es el mismo acto de ser de la persona, el don es el aspecto esencial y por tanto no se puede separar del dar. Pero el hombre es dual o co-existente, luego esta tercera dimensión ha de tener relación con la esencia humana ya que es esta la que manifiesta los dones de la persona. Esto no sucede con la búsqueda intelectual, ésta no requiere completarse en el nivel de la esencia.

Por tanto, la persona es un ser creado mediante un don que tiene como finalidad aceptarse como un dar ordenado a ser aceptado. La aceptación por parte de Dios, como podemos intuir, trasciende a la persona humana. Además, cuando la segunda dimensión de la estructura, el dar, se explicita entonces se

84 Ibid., 211.

85 Ibid.

86 Cfr., Ibid., 212-213.

87 Ibid., 212.

consigue alcanzar el carácter trascendental del amor. Si el amor le corresponde al acto de ser es superior al deseo y, por ello, es trascendental. El amor como trascendental personal supera al bien trascendental, por ello sus actos son a la vez superiores y así el amor como acto voluntario está por encima de la fruición.

4. LA PERSONA DESDE UN NUEVO ENFOQUE METAFÍSICO-TRASCENDENTAL

Todas las aportaciones y definiciones clásicas sobre la persona, aunque claras y determinantes, se nos quedan, en la actualidad, insuficientes para definir quiénes somos. ¿Qué es la persona humana?, ¿realmente no existe nada más valioso que la persona humana en la inmensidad del universo, ni siquiera el mismo universo?; si esto es así, ¿no será el conocimiento del ser personal uno de los conocimientos primordiales? Mucho se ha escrito sobre las dimensiones y manifestaciones de la persona, sin embargo, a la misma vez, el propio ser persona parece ocultarse tras estas. Conocemos cómo es la persona, pero sigue sin aparecer quien es la persona.

Por ello, la persona ha de recuperar su importancia en la reflexión filosófica. Pero hay que llevar cuidado a la hora de elegir las categorías desde las cuales se pone en el centro de esa reflexión. Con Polo, afirmamos que las categorías metafísicas del ser no son suficientes para llevar a cabo esa empresa, puesto que, a lo largo de la historia de la filosofía, hemos visto cómo estas mismas categorías han oscurecido o relegado a esta a un segundo plano. Tampoco podemos utilizar solo unas categorías propiamente antropológicas, puesto que, también la propia historia nos ha enseñado que cuando se intenta por esa vía se cae en la explicación de las manifestaciones esenciales, pero no se profundiza en la cuestión del ser personal. Es necesario, por tanto, intentar aunar ambas categorías, tanto las metafísicas como las antropológicas, para mostrar la importancia real de la persona. Si la persona es un modo particular de ser, habrá de tener unas categorías trascendentales propias (co-existencia, libertad trascendental, intelecto personal y carácter donal de la persona) y desde estas reformular la fundamentación filosófica sobre la persona. La utilización del método poliano del abandono del límite mental⁸⁸ nos parece el acertado para conseguir nuestro propósito. En concreto la tercera y cuarta dimensión de este abandono: con la tercera se alcanza el ser personal y los

88 Para conocer el método poliano del abandono del límite mental, ver sus cuatro volúmenes de su Curso de teoría del conocimiento, publicados en Ed. EUNSA. También puede obtener un conocimiento introductorio y resumido a dicho método en: <https://www.leonardopolo.net/el-abandono-del-limite-y-el-conocimiento>.

trascendentales o radicales antropológicos, con la cuarta se alcanza la esencia de la persona. Partimos de la noción de acto de ser, como concepto fecundo que nos proporciona un principio del que extraemos potencialidades inimaginables en el ámbito de la persona humana. La persona humana es acto de ser respecto de la esencia humana, y esta, a su vez, es potencial con respecto a la persona humana. El fundamento es, como ya hemos referido, que, si el ser personal es distinto del ser del que se ocupa la metafísica, este tipo especial de acto de ser debe tener unos trascendentales propios.

Los trascendentales antropológicos propuestos por Polo pueden ser un nuevo punto de partida, pero no se han de quedar ahí, sino que partiendo de ellos habría que volver a estudiar y plantear las dimensiones y manifestaciones de la persona (economía, cultura, tecnología, arte, sociología, etc.) pues, estamos seguros, muchas de ellas sufrirían una revisión importante. Dicho descubrimiento es lo que nos proporciona un nuevo acercamiento singular, distinto y profundo a la persona, a su ser y a su esencia.

