

HACIA UNA ANTROPOLOGÍA DISTINTA DE LA METAFÍSICA

Salvador Piá Tarazona. Universidad de Navarra

Resumen: Leonardo Polo propone una distinción trascendental entre la metafísica y la antropología porque ambas ciencias estudian actos de ser distintos. A su vez, los trascendentales de la metafísica se distinguen de los trascendentales de la antropología. Para la persona humana son trascendentales la co-existencia, la libertad, la intelección y el amar personal.

Abstract: Leonardo Polo proposes a transcendental distinction between Metaphysics and Anthropology because, in his view, both sciences study distinct acts of being. Therefore, the transcendentals of Metaphysics differ from those of Anthropology. The transcendentals for the human person are co-existence, freedom, intellection and personal love.

Antropología trascendental: éste es el título de la última obra que Leonardo Polo ha publicado (Eunsa, Pamplona, 1999); y donde aborda la cuestión —entre otras muchas— de si la antropología es una parte de la metafísica o si, por el contrario, se puede distinguir netamente la antropología de la metafísica. De aquí que la primera cuestión a esclarecer sea el propio título de este libro: ¿se puede denominar con propiedad a la antropología ciencia *trascendental*, o sólo es trascendental la metafísica?

Que la metafísica sea una ciencia trascendental parece claro, entendiendo por «ciencia trascendental» aquella ciencia que estudia el *ser*, el fundamento, o si se quiere, los primeros principios de la realidad. En efecto, el concepto de metafísica como ciencia *transfísica* es doctrina tradicional y —con ciertos matices— aceptada por todos. También es doctrina tradicional que el objeto de la metafísica es el *ente en cuanto ente*, pues *todo* «lo que es» *es* en tanto que *es* lo que es; de tal modo que la metafísica se consagra como ciencia universal y primera, pues a ella le compete el estudio de *toda* la realidad.

Ahora bien, esta concepción de la metafísica como ciencia universal depende de la totalización que introduce el concepto de ente: ente es *todo* «lo que es». La metafísica es filosofía primera porque la totalidad entitativa es lo primero, tanto real como cognoscitivamente (el concepto de ente es el primero que cae bajo nuestro entendimiento, y en el cual vienen a resolverse todas las demás concepciones¹).

Si toda la realidad es ente, el estudio metafísico de cualquier ente concreto equivale al estudio de un ente particular. De aquí que, desde el planteamiento tradicional, el estudio del hombre como un ente «especial» dentro de los entes sea entendido como una metafísica particular o filosofía segunda.

¹ Cfr. Avicena, *Metaphysica*, tract. I, cap. 6.

1. La simetrización de la metafísica y la antropología

Según explica Polo en la primera parte de la *Antropología trascendental*, este modo de afrontar el estudio del hombre no es incorrecto, pero sí insuficiente, y esto por una simple razón: el estudio del hombre como un ente particular –metafísica segunda– conlleva una equiparación o paralelismo entre lo no humano y el hombre. En efecto, como en el pensamiento tradicional lo primero que se descubre es el *ser extramental* como fundamento del universo físico, el estudio del hombre se aborda desde la noción de *fundamento*. Con esto se produce, según Polo, una *simetrización* de la antropología respecto de la metafísica², es decir, la antropología se sigue desarrollando como ciencia *transfísica*.

Pero esta *simetrización*, a mi entender, lleva a la antropología a un callejón sin salida: callejón al cual hemos sido conducidos por la filosofía antigua y medieval, y del cual –a pesar de todos sus intentos– no nos ha podido sacar la filosofía moderna y postmoderna. Este callejón sin salida se cifra –en mi opinión– en la imposibilidad de conjugar las nociones de *fundamento* y *libertad*. El ser entendido como fundamento, sustancia o primer principio no puede ser entendido, a la vez, como ser libre. Hablar de un *fundamento libre* es una contradicción en los términos, pues en la noción de fundamento está implícito el carácter *necesario* de la fundamentación.

De aquí que sólo se haya conseguido salir de este callejón en falso, esto es, inclinando la balanza hacia uno de los lados, ya sea hacia el lado del fundamento o hacia el lado de la libertad. Ante la imposibilidad de conjugar el fundamento con la libertad, la filosofía antigua y medieval –permítanseme las generalizaciones que estoy haciendo en mi exposición– se ha inclinado hacia el fundamento entendido como sustancia, por lo que la libertad queda relegada al plano de los accidentes.

La sustancia se define como lo que es *en sí*, a diferencia de los accidentes que son *en otro*. Por otra parte, la sustancia puede ser entendida como lo que es *en sí y por sí* (este es el caso del ente supremo) o como lo que es *en sí pero por otro* (en el caso de los entes compuestos). Por tanto, la noción de sustancia conlleva *necesidad*, que en el caso de los entes compuestos será parcial y en el caso del ente supremo será absoluta. De aquí que el estudio del hombre como «libertad sustancial» no se puede realizar sin incurrir en incoherencia, ya que todo fundamento funda *necesariamente*.

Al ser abordado en el pensamiento tradicional el estudio del hombre desde el ente, el hombre es entendido como ser *sustancial*: «sustancia individual de naturaleza racional»³. Y teniendo en cuenta las contraposiciones sustancia-libertad y sustancia-accidente, la libertad humana queda relegada a ser un accidente para el hombre, de suerte que sólo se predica de algunos actos de la voluntad⁴.

² Esta simetrización es característica del pensamiento moderno, ya que realiza una antropología sin prescindir de nociones que pertenecen a la metafísica (el sujeto humano se sigue tematizando como fundamento). Nótese que precisamente porque el proyecto moderno se lleva a cabo desde conceptos metafísicos tradicionales no consigue distinguir satisfactoriamente el estudio del hombre de la realidad no humana (cfr. Leonardo Polo, *Antropología trascendental*. Tomo I: *La persona humana*, Eunsa, Pamplona, 1999, p. 90) (cit. *Antropología*, I).

³ Boecio, *De duabus naturis et una persona Christi*, c. 3 (PL 64, 1345).

⁴ En el mejor de los casos, como por ejemplo en Tomás de Aquino, se pone la raíz de la libertad en la razón: «toda raíz de la libertad está constituida en la razón» (Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 24, a. 2, co.).

Sin embargo, la filosofía moderna no acepta que en el planteamiento tradicional la libertad sea sólo un accidente para el hombre, e intenta salir de esta encrucijada colocando la libertad como la dimensión más radical del hombre, y en último extremo de la realidad. El hombre es ante todo libertad, por eso ya no vale dotar al hombre de una naturaleza previa que le determine: el hombre ya no es sustancia o naturaleza, pues ello implica necesidad. Sin embargo, el pensamiento moderno tampoco puede conjugar el fundamento con la libertad, por eso la única manera que tiene de entender la libertad sin ningún rastro de necesidad es apelando a la noción de *espontaneidad*⁵; hasta tal punto que consagra la libertad como el fundamento de toda la realidad (espíritu absoluto⁶).

Pero esto es igual de problemático que la concepción tradicional. Si el ser es espontaneidad, se le quita fundamentación al hombre, y por otra parte, no se sabe lo que pasa con el mundo físico—que no es libre—. La única solución que en último término encuentra la filosofía moderna es extrapolar los resultados de la antropología a la metafísica, y así la versión metafísica de la espontaneidad se transforma en el devenir: el ser es proceso, producto, relación, tiempo, pues ya no es fundamento necesitante.

En suma, la única posibilidad para conjugar el fundamento y la libertad estriba en decantarse por uno de los dos polos en perjuicio del otro. Pero entonces ¿el callejón en que estamos inmersos tiene salida? ¿Es incompatible, en último extremo, la antropología con la metafísica? ¿A qué se debe esta incompatibilidad? Intentaré responder a estas preguntas tomando la *Antropología trascendental* como punto de inspiración.

2. Abandono de las nociones de totalidad y unicidad

Según Polo, la dicotomía entre metafísica y antropología —entre fundamento y libertad— es un problema mal planteado, que hunde sus raíces en la pretensión humana de querer lograr una «comprensión de la realidad como una totalidad única»⁷. Al pretender ser la filosofía una *ciencia universal*, el estudio de *toda* la realidad es abordado desde *un mismo* punto de vista, es decir, la unidad le viene a la filosofía por su objeto formal. Esta posición es muy clara en la filosofía antigua y medieval que considera la *filosofía primera* como el estudio del *ente en cuanto ente*: con la noción de ente se iguala *toda* la realidad. Por tanto, sólo cabe *una* filosofía primera, y sus consiguientes desarrollos serán sólo *filosofías segundas*, como en el caso de la *antropología*: el hombre es un ente particular.

Igual suerte corre la filosofía moderna, pues cada pensador moderno establece un sistema, y sólo uno, con la pretensión de construir una ciencia universal desde la que se llegue a un completo conocimiento de *toda* la realidad. Precisamente lo característico del pensamiento *sistemático* es que intenta unificar toda la realidad, hasta el punto de consagrar la unificación del sujeto con el objeto como el reto más alto del pensamiento.

⁵ La libertad como espontaneidad se entiende en términos de inmanencia y autonomía, por eso no puede ser afectada desde fuera: es independiente. En este sentido, la libertad se autofunda *en sí misma*; es lo único *en sí* de la realidad (sustancia). Nótese la simetrización moderna al tratar de la libertad desde las nociones de fundamento y sustancia.

⁶ En Hegel la unificación del hombre con el mundo material y con Dios es total. En este sentido, el panteísmo hegeliano lleva a sus últimas consecuencias el tratamiento de la realidad desde las nociones de totalidad y unicidad: *Das Wahre ist das Ganze* (cfr. G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Band 9: *Phänomenologie des Geistes*, Rhein.-Westf. Akad. d. Wiss., Düsseldorf, 1980, página 19, línea 12).

⁷ *Antropología*, I, p. 129.

Gran parte del intento moderno se cifra en llegar a un conocimiento absoluto y universal de la *totalidad* de lo real: «el sistema, como forma de la filosofía moderna, es un todo acabado, cristalizado, impropio, consumado en el puro presente de la objetividad»⁸.

Es aquí donde, según Polo, estriba el desenfoco tanto de la filosofía tradicional como el de la moderna: en intentar lograr un conocimiento *único* –universal– de la *totalidad* de lo real. En efecto, tanto la filosofía tradicional como la moderna coinciden en afirmar –en primer lugar– que *todo es*, sin darse cuenta de que abordan el estudio de la realidad desde las nociones de *unicidad* y *totalidad*⁹.

Ahora bien, según Polo estas nociones tendrían que ser sometidas a un previo estudio crítico, que nos conduciría a su posterior abandono. En esto consiste el llamado *abandono del límite mental*¹⁰: en detectar la *unicidad* y la *totalidad* como exclusivas del ámbito mental. Por tanto, lo problemático del saber filosófico estriba en que en su inicio se introduce subrepticamente la unicidad mental, que se plasma en la pretensión de obtener un conocimiento único de la totalidad de lo real¹¹.

Si el conocimiento de la realidad se plantea desde la *unicidad*, no cabe encontrar una salida al par fundamento-libertad, lo que ha llevado –en mi opinión– a una parálisis del pensamiento producida por dicha perplejidad. Para salir de tal parálisis, se propone ajustar o reubicar las nociones que se han formulado desde la unicidad totalitaria, siendo la noción de ente y la de sistema absoluto los ejemplos más representativos. Con palabras de Polo: «la antropología trascendental debe eliminar el *prestigio de lo único*»¹².

Ni la noción de *ente*, ni el *sistema absoluto* son radicales, precisamente porque se establecen desde el carácter unitario –unicista– del pensamiento. La igualación o unificación en términos de totalidad –*todo es ente*; el sistema es el *todo*– que se hace de la realidad es debida al pensamiento, que introduce su unicidad al pensar: «sólo se conoce lo uno»¹³.

Sin embargo, la realidad es radicalmente plural y distinta entre sí, es decir, en la realidad lo primero es la *distinción*¹⁴. De aquí que Polo proponga abandonar todo pensamiento unicista o totalitario en el estudio de la realidad; pues la unicidad del pensamiento es una característica exclusiva de éste, pero no de la realidad. Más bien, la *unicidad* es una limitación que introduce el pensamiento al dejar de atender a la pluralidad de la realidad¹⁵.

⁸ Leonardo Polo, *Evidencia y realidad en Descartes*, Eunsa, Pamplona, 2ª. ed., 1996, p. 13.

⁹ Las nociones de unicidad y totalidad son convertibles, pues *todo es* en tanto que *es uno*: la totalidad requiere unidad para ser total.

¹⁰ Con este nombre Leonardo Polo designa el método cognoscitivo con el que se accede a la realidad prescindiendo de la limitación que introducen los objetos pensados. Polo dedicó su libro *El acceso al ser* (Eunsa, Pamplona, 1964) a explicar dicho método.

¹¹ Si se abandona el límite mental las nociones de unicidad y totalidad se excluyen de la realidad, es decir, las expresiones «la totalidad de lo real», «toda la realidad» y «todo es» no tienen alcance metafísico: la realidad no es total.

¹² *Antropología*, I, p. 34.

¹³ La *unicidad de lo uno* es lo característico del límite mental: el objeto pensado es *ya* conocido en *presencia*; por eso, el pensamiento objetivo se puede abandonar si se conoce según hábitos intelectuales: en esto consiste el método denominado abandono del límite mental. Leonardo Polo dedica el Tomo II del *Curso de teoría del conocimiento* (Eunsa, Pamplona, 3ª. ed., 1998) a explicar el abandono de la unicidad.

¹⁴ Cfr. *Antropología*, I, pp. 138 y ss.

¹⁵ En este sentido sostengo que el parricidio a Parménides –«lo mismo es pensar y ser» (*Sobre la naturaleza*, 3,1)– se lleva a cabo de modo pleno con el abandono del límite mental: «la mismidad es la diferencia pura con el ser» (cfr. Leonardo Polo, *El acceso al ser*, Eunsa, Pamplona, 1964, p. 191). El carácter de *único* no tiene alcance metafísico ni antropológico, sino exclusivamente mental (cfr. *id.*, p. 72).

Si se acepta esta última tesis, se puede establecer una distinción radical en el estudio de la realidad, esto es, la realidad se distingue trascendentalmente. Por tanto, se debe dejar de lado el estudio de lo trascendental como lo máximamente universal. Si la realidad es distinta *a priori*, no cabe una unificación *a posteriori*, sino un estudio de la realidad que se atenga a su distinción.

Esta distinción radical o trascendental sólo puede establecerse si se encuentra una distinción en términos de *ser*. Si el carácter más radical de la realidad se cifra en ser *acto*, se deben «sentar varias distinciones en el trascendental primero, esto es, en el acto de ser»¹⁶. De aquí que Polo –siguiendo a Aristóteles y Tomás de Aquino– puede llegar a decir que existen distintos actos de ser¹⁷.

Con otras palabras, no todo ser es activamente lo mismo, pues no hay una *totalidad* ni una *misimidad* que sean¹⁸. Más bien, nos encontramos –de entrada– con dos actos de ser distintos: el acto de ser se dice según *persistencia*¹⁹ y según *co-existencia*²⁰. El acto de persistir es estudiado por la metafísica, mientras que el acto de co-existir es estudiado por la antropología²¹.

3. Distinguir trascendentalmente la antropología de la metafísica

Polo sostiene que la antropología se distingue *trascendentalmente* de la metafísica²². Esto quiere decir que la antropología tiene un *método* y un *tema* de estudio trascendentalmente distinto de la metafísica. Si se consigue establecer dicha distinción satisfactoriamente, se podrá pensar que Polo ha dado una salida al estancamiento del pensamiento clásico y moderno. Con ello se resolverá la dicotomía entre las nociones de fundamento (sustancia) y libertad.

Por tanto, el problema de la articulación entre antropología y metafísica se resuelve desde un nuevo estudio sobre los *trascendentales*. Y en rigor, sobre el primer trascendental²³,

¹⁶ *Antropología*, I, p. 69.

¹⁷ Estimo acertado sostener que la aportación metafísica más alta de Aristóteles estriba en la *pluralidad* de los modos de decir el ente –(cfr. Aristóteles, *Metafísica*, V, cap. 7)–, mientras que Tomás de Aquino descubre el *actus essendi* (cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 4, a. 1 ad 3). Por eso, la distinción trascendental entre los actos de ser –o pluralidad de sentidos del acto de ser– que propone Polo está en la línea aristotélico-tomista, aunque yendo más allá de los parámetros fundamentales de la metafísica de dichos autores. Dicha propuesta se podría formular así: el acto de ser se dice de muchas maneras. Si bien, como esta fórmula tiene un marcado carácter lógico-lingüístico, es mejor la expresión *existen distintos actos de ser: persistir, co-existir y ser originario* son tres actividades existenciales distintas. A continuación se estudia su carácter distintivo.

¹⁸ Nótese que Dios crea actos de ser distintos, por eso la noción de «todo lo creado» queda excluida (cfr. *Antropología*, I, p. 69).

¹⁹ Con *persistencia* se designa al acto de ser del universo físico. Según Polo, la unidad de las realidades físicas –como unidad de orden– forma la esencia extramental –universo o cosmos–, que depende del acto de *persistir*, es decir, la pluralidad de realidades intracósmicas no llegan a formar una esencia por separado, sino sólo en unidad de orden: la esencia como universo es una.

²⁰ Con *co-existencia* se designa el acto de ser de cada persona humana.

²¹ Desde la metafísica y la antropología se accede al acto de ser originario, que no es creado.

²² Cfr. *Antropología*, I, p. 130.

²³ Para Polo, en vez de *ens*, es mejor hablar de *acto de ser*, pues éste es propiamente trascendental: si se tiene en cuenta la distinción real, la esencia no puede ser trascendental, ya que se distingue realmente del acto de ser: la esencia se distingue del ser por depender realmente de él, pues ella es potencia de aquel acto de ser (cfr. *Antropología*, I, p. 60).

lo que conlleva el descubrimiento de trascendentales propiamente humanos que no estaban contenidos en el elenco clásico. Mientras que para la tradición filosófica *trascendental* significa universalísimo o transcategorial, para Polo trascendental equivale a *acto de ser*; de modo que «la primacía del acto de ser debe asegurar la compatibilidad con los otros trascendentales»²⁴.

Si la realidad es plural en términos de actos de ser, la antropología y la metafísica estudiarán un sentido distinto de ser como acto. El acto de ser humano no se investiga de modo paralelo al acto de ser del universo, pues los resultados de la metafísica no se pueden aplicar en sentido estricto a la antropología, ni viceversa. Por consiguiente, la antropología tendrá que empezar su estudio de un modo diverso a como lo hace la metafísica: deberá tener un método distinto.

La ampliación de los trascendentales sólo tiene justificación al encontrar un acto de ser que no aparecía en el elenco tradicional; o sea, la ampliación de los trascendentales se lleva a cabo desde el acto de ser humano: si el estudio del hombre se realiza exclusivamente desde la antropología, los temas que se descubren son novedosos.

De esta afirmación se extraen las siguientes tesis: a) el *acto de ser* del universo físico se distingue del acto de ser humano, es decir, son dos actividades existenciales distintas; b) la *esencia* extramental o universo físico se distingue de la esencia humana, o sea, son dos esencias potencialmente distintas; c) la *distinción real* entre el acto de ser y la esencia extramental no es equiparable con la distinción real del acto de ser humano con su esencia²⁵.

De esta manera, la afirmación de Tomás de Aquino según la cual el ser se divide en dos: *increado y creado*²⁶, queda ampliada –según Polo– por el lado de la criatura²⁷. El ser creado se divide, al menos, en dos: criatura cósmica y criatura personal humana. La criatura cósmica y el hombre se distinguen en términos de criatura, y esto no sólo porque sean *creadas* de distinta manera, sino –sobre todo– porque *son* criaturas de modo diverso.

El ser humano y el ser del cosmos se distinguen activamente como *actos de ser*; por eso, la distinción entre metafísica y antropología se cifra en una distinción entre *dependencias*. Cabe sostener entonces que el ser creado se mide por la *distinción trascendental* respecto de Dios²⁸. De este modo, distinción trascendental –en el caso de la criatura y el Creador– equivale a *dependencia trascendental*: el acto de ser creado depende activamente del Acto de ser Originario²⁹.

²⁴ *Antropología*, I, p. 83.

²⁵ Siguiendo estas distinciones temáticas, la filosofía se divide en metafísica, física filosófica, antropología trascendental y antropología esencial.

²⁶ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 44, a. 1, co.

²⁷ Cfr. *Antropología*, I, p. 93.

²⁸ La *distinción trascendental* debe entenderse de modo positivo o real, como la apertura de los actos de ser creados respecto del acto de ser del que dependen, y no como diferencia o separación entre dos términos –entendidos como entes aislados–.

²⁹ En *El ser*. Tomo I: *La existencia extramental* (Eunsa, Pamplona, 1965; 2ª ed., 1997) (cit. *El ser*), Polo nombra repetidamente a Dios *Ser Originario*. Con ello, intenta describir el carácter existencial de la actividad divina: Dios es actuosidad Originaria o Idéntica.

Para distinguir los actos de ser, Polo designa al acto de ser del universo como *comienzo que ni cesa ni es seguido*³⁰: el ser del universo es acto *persistente*; por eso, en vez de hablar de acto de ser es mejor, en este caso, hablar de *acto de persistir* o de *actividad persistente*. De esta manera, se advierte la apertura de la actividad creada al Creador: sólo en estricta dependencia con Dios cabe entender un acto de ser como *comenzar* sin cesar ni ser seguido. Por ello, el conocimiento de dicho acto de ser no cesa o termina en él, sino que se abre a Dios: el conocimiento de la criatura cósmica culmina en Dios³¹. De aquí que la dependencia del acto de ser del universo físico equivale a su referencia causal con el Ser Originario. Con palabras de Polo: «la causalidad es la dependencia. La dependencia es la referencia. La referencia es el enlace [de la criatura material con Dios]»³².

Sin embargo, no se puede decir que la dependencia de la persona humana respecto de Dios sea causal, pues ésta depende de Dios de manera distinta a como lo hace la criatura cósmica, ya que son dos actos de ser creados trascendentalmente distintos. Mantener lo contrario sería incurrir en *simetría*, es decir, aplicar los resultados de la metafísica a la antropología.

4. Los trascendentales personales humanos

Dejando a un lado el estudio sobre el acto de ser extramental (al que Polo dedicó el libro *El ser*), me centraré en el carácter distintivo del acto de ser humano.

Según propone Polo, «el ser como persona humana es también *radical*, pero dicha radicalidad no se debe asimilar a la noción de principio»³³. Persona humana significa *cada quien*³⁴, es decir, «cada persona humana es un *novum*, en el sentido más estricto de la palabra»³⁵. Por eso, la *ampliación* de los trascendentales «no se propone como una designación puramente metódica, sino que alude también al tema: la ampliación equivale a la *co-existencia*. Es decir, la ampliación va por dentro, es ante todo *intimidad*. Referir la ampliación del ser al ser significa *co-existir*: co-ser, ser acompañándose»³⁶.

El acto de ser de la persona humana equivale a *co-ser* o *co-existir*: *co-existir* es más digno que *persistir*. El ser humano es superior al ser del universo físico y, por tanto, los trascendentales personales son superiores a los metafísicos. Según Polo, el ser humano no *existe* sino que, en rigor, *co-existe*: «la co-existencia designa el ser del hombre como un ser que no se reduce a existir»³⁷. El hombre co-existe porque *existe con* otros actos de ser, es decir, existencialmente se *abre* a ellos: en esto se cifra el carácter *dual* del ser humano³⁸.

³⁰ Cfr. Leonardo Polo, *Nominalismo, idealismo y realismo*, Eunsa, Pamplona, 1997, p. 245 (cit. *Nominalismo*).

³¹ En rigor, si el conocimiento del ser del universo físico no finaliza en Dios, no se conoce correctamente, pues dicho acto de ser no puede existir (*persistir*) aisladamente.

³² *El ser*, 1ª ed., p. 241; 2ª ed., p. 219. Nótese que el principio de causalidad trascendental es el que *vige* o *rige* entre el principio de no contradicción –criatura cósmica– y el principio de identidad –Acto de ser Originario–. De este modo se salva la complicación o mezcla de los primeros principios entre sí: «para ser primeros se han de distinguir, y en la distinción estriba la primariedad de cada uno según la cual vigen entre sí» (cfr. *Nominalismo*, p. 240).

³³ *Antropología*, I, pp. 88-89.

³⁴ Cfr. *La persona humana y su crecimiento*, Eunsa, Pamplona, 1996, p. 157 (cit. *La persona humana*).

³⁵ Leonardo Polo, «El hombre como hijo», en *Metafísica de la familia*, ed., Juan Cruz Cruz, Eunsa, Pamplona, 1995, p. 323.

³⁶ Leonardo Polo, «El descubrimiento de Dios desde el hombre», en *Studia Poliana*, 1999 (1), p. 19.

³⁷ Leonardo Polo, *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993, p. 158.

³⁸ Cfr. *Antropología*, I, p. 142.

La radicalidad del ser personal se cifra en su doble carácter de *apertura*. La persona humana es apertura *hacia fuera* o *ser-con* porque co-existe con otros actos de ser: con el ser del universo físico, con otras personas humanas y con Dios³⁹. Pero además, la persona humana es también apertura *íntima* o *co-ser*: «co-existir es el *ser ampliado por dentro: intimidad*»⁴⁰. La persona humana es íntimamente co-existencial: co-existir es ser en compañía, «ser acompañándose»⁴¹. Por tanto, la persona humana se puede denominar propiamente *co-ser-con* (el primer *co* se refiere a la co-existencia íntima y el segundo a la co-existencia con otros actos de ser). Con palabras de Polo: «el hombre no se limita a ser, sino que *co-es*. *Co-ser designa la persona*, es decir, la realidad abierta en intimidad y también hacia fuera; por tanto, *co-ser* alude a *ser-con*»⁴².

En suma, el carácter dual de la co-existencia humana equivale a su doble carácter de apertura hacia fuera e íntima. Sin embargo, la *co-existencia* íntima no comporta la existencia interna de «otra» persona: la intimidad de la persona no es ninguna «otra» persona⁴³.

Todo lo contrario, la *co-existencia* íntima equivale a lo que Polo llama *carencia de réplica* de la persona creada⁴⁴. La *carencia de réplica* significa que la *co-existencia* está siempre por alcanzar; dicho alcanzamiento nunca tiene éxito pleno. Por eso, el método para alcanzar la *co-existencia* es el carácter de *además*, el entero sobrar. He aquí la solidaridad entre el método y el tema: tanto el método como el tema son *además*⁴⁵. Con otras palabras, la carencia de réplica es el modo en que la persona creada carece de identidad⁴⁶.

Recuérdese que para Polo la *Identidad* como existencia sólo se da en Dios –Ser Originario–: «si la identidad no es originaria, no es Identidad»⁴⁷. Y como en las criaturas el acto de ser se distingue realmente de la esencia: «la criatura se caracteriza precisamente por no ser originaria, es decir, por carecer de identidad»⁴⁸. De aquí que al acto de ser del universo físico Polo lo llame *persistencia* o *existencia no contradictoria*⁴⁹, y al acto de ser humano lo llame *co-existencia* o *ser además*.

³⁹ Aunque la persona humana co-existe con Dios, dicha co-existencia no es hacia fuera sino íntima, como explicaré más adelante.

⁴⁰ *Antropología*, I, p. 92.

⁴¹ Cfr. Ricardo Yepes, «Persona: intimidad, don y libertad nativa. Hacia una antropología de los transcendentales personales», en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), p. 1086.

⁴² *Antropología*, I, p. 32.

⁴³ La co-existencia íntima no significa «co-existir con uno mismo», porque en ese caso se vuelve a introducir la unicidad mental. Paralelamente, la co-existencia no se debe entender en términos de relación, pues la relación se da siempre entre dos términos previamente dados: la persona humana no es «dos personas» ni tampoco es única o aislada. Por eso se debe abandonar el conocimiento objetivo en antropología trascendental, porque éste siempre conoce lo que conoce como *algo ya conocido*, es decir, como un término aislado: el objeto conocido no tiene intimidad.

⁴⁴ Cfr. *Antropología*, I, p. 179.

⁴⁵ Para que en el conocimiento que la persona tiene de sí no se objetive (introducción del límite mental) el tema –co-existencia–, el método –hábito de sabiduría– tiene que ser enteramente dependiente –solidario– respecto del tema (cfr. *Antropología*, I, p. 128).

⁴⁶ En este sentido se puede decir que la persona humana es un misterio para sí; dicho misterio radica en que el sí de la persona humana carece de réplica o no es idéntico.

⁴⁷ *Nominalismo*, p. 247.

⁴⁸ *Antropología*, I, p. 68.

⁴⁹ Cfr. *El ser*, p. 190.

El *co-ser* humano no se conmensura con objeto, no es acto actual –según la actualidad se paralizaría⁵⁰–, sino *acto además* –sin detención ni culminación–. En el hombre, *ser* significa *ser siempre más*, de manera que *es* en cuanto es *además*⁵¹. Por ello *además* equivale a *co-existir*: «*además* es una designación del acto de ser»⁵²; con ella se pretende *nombrar* o *designar* lo diferente del ser personal humano frente al ser persistente y al Ser Originario. Por eso, el carácter de *además* –la co-existencia– muestra que el ser personal humano es creado.

Por consiguiente, la dependencia creatural de la persona humana no se puede medir en términos de *causalidad*. El ser personal humano excluye cualquier tipo de *necesitarismo*: la persona es trascendentalmente *libre*. He aquí su dependencia con Dios. Con otras palabras, para ser libre es menester ser más dependiente del Creador que el ser estudiado por la metafísica. El ser del cosmos también depende de Dios, pero más débilmente y, por eso, es menos ser. El ser del cosmos, por decirlo así, es más independiente o está más aislado de Dios –su actividad es más autónoma⁵³–; en cambio, el ser humano es más perfecto que el ser del universo físico porque depende *libremente* de Dios. Ser libre equivale a depender completamente de Dios, es decir, a la imposibilidad de existir aisladamente⁵⁴: la existencia de una persona única es un absurdo antropológico⁵⁵. Más aún, una única persona sería la tragedia pura⁵⁶. Por eso, «persona no significa substancia. Las substancias ocurren separadas; pero lo separado no co-existe; las sustancias ocurren cada una de ellas por su cuenta; se aíslan»⁵⁷.

El hombre depende de Dios porque es libre: la libertad humana muestra la existencia de Dios y que la dependencia con Dios es más estricta y estrecha que la referencia causal de la *persistencia*. Luego la libertad humana también es camino para llegar a Dios y mostrar su existencia⁵⁸. El hombre muestra la existencia de Dios porque es un ser abierto radical o libremente a Él⁵⁹. Insisto, la designación de la persona humana como *ser además* muestra la estricta dependencia del hombre con Dios, que a diferencia del ser del universo físico no se cifra en el principio de *causalidad trascendental*, sino en la *libertad trascendental*.

Por contra, si la apertura humana no encontrara un ser también personal, si no se correspondiera con un Dios personal, quedaría frustrada: si Dios no es persona, la libertad humana es un absurdo o un sin sentido. Por tanto, se debe sostener que la libertad humana

⁵⁰ La noción de acto actual extramental se corresponde con la de *entelekheia*: acto ya constituido y terminado como tal.

⁵¹ *Ser siempre más* o *ser además* equivalen a la actuosidad del co-ser humano *ad intra*.

⁵² Leonardo Polo, *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993, p. 199 (cit. *Presente y futuro*).

⁵³ Como es obvio, la criatura cósmica no puede existir aislada de Dios en sentido absoluto, por eso se denomina *comenzar* que ni cesa ni es seguido.

⁵⁴ Es de destacar el completo desacuerdo de Polo con la concepción moderna de la persona humana, y en especial con Kant y Nietzsche, para quienes persona significa *sujeto*: una realidad autónoma y autosuficiente, o sea, completamente aislada y cerrada en sí misma.

⁵⁵ Cfr. *Presente y futuro*, p. 169.

⁵⁶ A mi modo de ver, esto es lo que sucede en el concepto nietzscheano de superhombre.

⁵⁷ Leonardo Polo, «El descubrimiento de Dios desde el hombre», en *Studia Poliana*, 1999 (1), p. 19.

⁵⁸ Cfr. *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, Rialp, Madrid, 1991, pp. 224-225 (cit. *Quién es el hombre*).

⁵⁹ Téngase en cuenta que esta tesis no debe entenderse en sentido abstracto: que el hombre muestre la existencia de Dios significa que *cada quien*, cada persona muestra que Dios existe. Con otras palabras, cada ser personal humano equivale a una demostración de la existencia de Dios.

es respectiva a Dios: «existe un Dios personal sin el cual la libertad humana acabaría en la nada. Sería algo así como la perplejidad completa ante la existencia del hombre, la falta de destino»⁶⁰. En consecuencia, si se prescinde de Dios en el estudio del hombre, se ignora que la persona humana es un *quién*⁶¹.

Queda mostrado el carácter trascendental de la libertad en el hombre: libertad trascendental significa apertura íntima del ser; de este modo la *libertad* se convierte con la *co-existencia*. Sin embargo, según Polo, además del *acto de ser (co-existencia)* y de la *libertad*, se debe descubrir el carácter trascendental del *intelecto* y del *dar y aceptar* personal atendiendo a la *apertura* de la *co-existencia*. La *co-existencia* íntima es cognoscitiva y amorosa en tanto que es libre: este es el modo en que se convierten los trascendentales personales.

Por otra parte, si la verdad y el bien son denominados en metafísica trascendentales relativos, con más razón, en antropología serán trascendentales el *inteligir* y el *amar* personal, pues la verdad y el bien —trascendentales metafísicos— dependen de éstos: si la realidad extramental es trascendental por ser acto de ser, con más motivo será trascendental el acto de ser del que depende su verdad, es decir, la *apertura* del *co-acto* de ser humano como *intelección* también es trascendental. Sólo si se admite que la *intelección* humana es trascendental, se puede salvar el carácter trascendental de la verdad. De aquí que Polo establezca el *intelecto personal* como uno de los trascendentales convertibles con el acto de ser humano⁶².

Asimismo, si en metafísica se admite el *bien* como un trascendental, en antropología se afirma que la *apertura* del acto de ser humano como *amar* es trascendental; por tanto, en la línea de la consideración radical de la voluntad, se encuentra otro trascendental personal que Polo llama *amar donal*⁶³.

En efecto, si no se admite el carácter trascendental del *inteligir* y el *amar* en antropología, no se pueden establecer como trascendentales relativos la verdad y el bien en metafísica, ya que no todos los actos de ser son persona y, por tanto, no todos conocen y aman. El *inteligir* y el *amar* personal se convierten con el *co-acto* de ser humano, pero no con el acto de ser extramental, pues el ser del universo físico no tiene *intimidad*. En cambio, la persona humana es ser como *apertura* —ya sea cognoscitiva o amorosa—, por eso persona significa *intimidad*: el *intelecto personal* y al *amar personal* son trascendentales antropológicos porque se convierten con el *co-acto* de ser humano. O también, la actividad del *co-ser* personal humano es una actividad amorosa y cognoscitivamente libre⁶⁴.

En resumen, en la persona humana se distinguen convirtiéndose como trascendentales personales la *co-existencia*, la *libertad*, el *intelecto personal* y el *amar donal*. Con todo, se ha de hacer hincapié en que estos trascendentales se convierten, y que sólo en su conversión se alcanza su carácter personal⁶⁵.

⁶⁰ *Quién es el hombre*, p. 225.

⁶¹ Cfr. *La persona humana*, p. 157.

⁶² Cfr. *Antropología*, I, pp. 211-216.

⁶³ Cfr. *Antropología*, I, pp. 217-228.

⁶⁴ La conversión de la libertad co-existencial con el intelecto se expresa en la fórmula *intellectus ut co-actus* (cfr. *Antropología*, I, p. 119); mientras que el amar personal se dualiza en *dar y aceptar* (cfr. *Antropología*, I, p. 218).

⁶⁵ Un estudio detallado sobre la distinción y conversión de los trascendentales antropológicos puede verse en Salvador Piá Tarazona, *El hombre como ser dual. Estudio de las dualidades radicales según la «Antropología trascendental» de Leonardo Polo*, Eunsa, Pamplona, 2001.

Llegados a este punto, considero suficientemente indicada la distinción trascendental entre metafísica y antropología, pues cada una de ellas estudia un acto de ser. Si la realidad es distinta en términos de acto de ser, la antropología puede denominarse propiamente trascendental; por eso, el nombre que Polo le da a esta investigación es el de *Antropología trascendental*.

* * *

Salvador Piá Tarazona
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona
spia@unav.es