

## **LA INTERSUBJETIVIDAD A LA LUZ DE LA APERTURA ÍNTIMA PERSONAL**

ALFREDO RODRÍGUEZ SEDANO  
JUAN CARLOS AGUILERA

Documento recibido: 27-IX-2010  
Versión definitiva: 15-X-2010  
BIBLID [1139-6600 (2011) n° 13; pp. 31-49]

RESUMEN: En este artículo vamos a abordar la cuestión de la intersubjetividad. Para entender porqué la intersubjetividad es un problema moderno y cuál es la solución que cabe, hemos optado por seguir una vía descendente que dé luz e ilumine lo que hoy día, en muchos ámbitos, se ve como problema. Comenzaremos, por consiguiente, por abordar que la persona no es idéntica sino dual. Dicha consideración nos lleva de la mano a la distinción entre el *alguien* y el *algo* que pone de manifiesto el carácter irrestricto de la persona. La distinción advertida señala que lo propio de la persona es *coexistir*, es decir, que no hay una única persona. De este modo, el *monismo* es incompatible con el ser personal y, al alcanzar que la persona es *coexistencia*, se amplían los hallazgos sobre la intersubjetividad, propios de la antropología moderna.

*Palabras clave:* coexistencia, intersubjetividad, identidad, persona, individuo.

SUMMARY: In this article we are going to approach the question of the intersubjectivity. To understand why the intersubjectivity is a modern problem and which is the solution that it fits, we have chosen to follow a descending route that give light and it should illuminate what today, in many areas, one sees as a problem. We will begin, consequently, for approaching that the person is not identical but dual. The above mentioned consideration takes us from the hand to the distinction between *someone* and *something* that reveals the unlimited character of the person. The distinction indicates that the own of the person is to *coexist*, that is to say, that there is no the only one person. Thus, the *monism* is incompatible with the personal being and, on having reached that the person is a *coexistence*, the discoveries are extended on the intersubjectivity, own of the modern anthropology.

*Key words:* coexistence, intersubjectivity, identity, person, individual.

## 1. La persona humana no es idéntica, sino dual<sup>1</sup>

En atención a la distinción radical entre *acto de ser* y *esencia*<sup>2</sup>, la persona no es su esencia<sup>3</sup>. Tener presente esta distinción permite hablar del estatuto ontológico de la criatura humana: la *dualidad*<sup>4</sup>. Afirmar que el ser humano es dual es advertir que es el ser no idéntico; propiamente, la identidad sólo se puede predicar de Dios como Origen Originario<sup>5</sup>. El ser humano en la medida en que se abre a Dios en la primera dimensión de la coexistencia lo hace en la búsqueda de una aceptación personal<sup>6</sup>. De este modo se abre al Origen en busca de su réplica. Una búsqueda que “tiene en sí mismo sentido coexistencial. Más aún, equivale a coexistencia no idéntica. De aquí que el ser humano, considerado en su radicalidad, no pueda ser considerado en equilibrio, asentado ya, sino intrínsecamente en tensión coexistencial”<sup>7</sup>, por lo que ni se identifica consigo mismo, ni es la Identidad Originaria. Efectivamente, “el hombre no es un ser idéntico consigo mismo, ni está llamado a serlo. Solo Dios es idéntico”<sup>8</sup>. La no identidad del ser humano se explica por la dualidad. Pensar al ser humano en términos de dualidad, no necesariamente hay que hacerlo en términos de disociación, escisión o dicotomía. Polo acude al planteamiento aristotélico<sup>9</sup> al tratar de “la coactualidad del pensar y lo pensado, en donde el modelo no es ni sustancialista, ni relacional”<sup>10</sup>.

- 
1. El presente trabajo se sustenta en otros dos previos que conviene tener presente, “Coexistencia e Intersubjetividad”, en *Studia Poliana*, 2001 (3), 9-33 y “La libre donación personal: libertad íntima y libre manifestación humana desde la filosofía de la educación de Leonardo Polo”, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie universitaria nº 214, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2009, 91-100.
  2. “Ad tertium dicendum, quod cum dicitur: diversum est esse, et quod es, distinguitur actus essendi ab eo cui ille actus convenit”. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 1 a.1, ad. s.c. 3.
  3. Cfr. L. POLO, *La esencia humana*, 10.
  4. Cfr. L. POLO, *El hombre en la historia*, 91.
  5. Cfr. L. POLO, *El acceso al ser*, 2ª ed., 2004, 258.
  6. Cfr. L. POLO, “La coexistencia del hombre”, en *Inmanencia y trascendencia, Actas de las XXV Reuniones Filosóficas*, Facultad de Filosofía de la Universidad de Navarra, 1991, vol. I, 46.
  7. H. ESQUER, *El límite del pensamiento: la propuesta metódica de Leonardo Polo*, Eunsa, Pamplona, 2000, 207.
  8. I. FALGUERAS, “Persona, sexualidad y familia”, en *Metafísica de la familia*, (ed.), Eunsa, Pamplona, 1995, 151.
  9. Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, l. IX, cp. 8 (BK 1050 a 30-36).
  10. L. POLO, *Persona humana y su crecimiento*, 2ª ed., 34. Un amplio desarrollo de esta cuestión puede verse en su *Curso de teoría del conocimiento*, vol. I a IV, Eunsa, Pamplona, 1984-1996.

El carácter de Origen de la Identidad “no significa origen-de, pues esta noción también supone a Dios y a la criatura. Que Dios es Origen significa directamente y nada más que Origen: ser originario; aquel sentido del ser que nada necesita para ser, puesto que es originariamente”<sup>11</sup>. De este modo, “Origen significa *fons*. Nótese la diferencia con las nociones de ‘máximo pensable’ o ‘infinito’. Es la exclusión *a radice* de la suposición y de la idea de identidad como constitución terminal”<sup>12</sup>. Esta distinción entre la Identidad Originaria y el ser humano permite afirmar que esa distinción radica en el carácter de criatura del hombre. De este modo, “las criaturas se asemejan por depender de Dios, y se distinguen por la intensidad de la dependencia”<sup>13</sup>. Admitiendo este sentido creacionista, se puede llegar a la consideración dual de la persona humana<sup>14</sup>.

Pero si no cabe entender la Identidad de la persona como Origen Originario, tampoco cabe entender la Identidad como autoconciencia<sup>15</sup>. Si esto fuese posible, la identidad se interpreta como fundamento. Esa interpretación tiene lugar cuando se entiende “la identidad como nexo del sujeto con el objeto lo que comporta, por un lado, que el objeto es construido y, por otro, que el sujeto se reconoce en él, esto es, que se recobra en el modo de volver a tener lugar como objeto. Esta versión de la identidad sólo se explica si la pretensión de sí mismo se eleva a postulado absoluto”<sup>16</sup>.

La no identidad de la persona manifiesta que no es posible la identificación entre el alguien y el algo, en la medida en que dicha identificación considera a la persona como un *sí mismo*<sup>17</sup>. Sostener la no identidad equivale a entender que la identidad en la persona no es fundamento.

---

11. Cfr. H. ESQUER, *El límite del pensamiento*, 192.

12. *Ibid.*, 170. Un desarrollo de esta cuestión puede verse en: M. GARCÍA-VALDECASAS, *Límite e Identidad. La culminación de la filosofía en Hegel y Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie de Filosofía Española, nº 6, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.

13. L. POLO, *Antropología trascendental*, I. *La persona humana*, 137.

14. Cfr. L. POLO, *La esencia humana*, 23.

15. Cfr. H. ESQUER, *El límite del pensamiento*, 51.

16. L. POLO, *Antropología trascendental* I, 14.

17. Cfr. L. POLO, *La persona humana y su crecimiento*, 2ª ed., 1999, 35.

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

Esta distinción ya advertida es sumamente necesaria para entender qué es la persona. Reducir el *alguien* —el *quién* que cada uno es— al *algo* —las notas significativas de ese *quién*, lo que el *quién* es— conlleva cercenar desde el inicio la posibilidad de sostener una ampliación trascendental del ser, al identificar el ser personal con su manifestación. La cuestión que subyace en esa identificación es renunciar al crecimiento irrestricto de la persona. Y la persona como coexistencia es *además*, carencia de culminación. Bien entendido que, “desde el punto de vista de la concentración atencional, *además* no significa *además-de*, sino exactamente coexistencia. Coexistencia o *además* designan la inagotabilidad de la persona, su carácter ineludiblemente donal, referencial, respectivo”<sup>18</sup>. Y de este modo, la persona no es, sino que será, puesto que nunca acaba de ser, sino que siempre es *además* de lo que es, porque puede seguir creciendo. Y esto es posible porque “el futuro es la apertura trascendental en la que el ser personal es otorgado creativamente”<sup>19</sup>. La persona no es, por consiguiente, el ser que se limita a ser, sino que es *además*. Así desde la libertad, es libertad irrestricta; desde el conocimiento, el conocer sin límite; desde el amor, el amor que no se gasta amando.

Una visión igualitaria que entienda la identidad personal como identificación del *acto de ser* personal y de la *esencia* humana perdería la consideración trascendental de la persona. Y si el futuro es apertura trascendental, “sin futuro la libertad de la persona no es trascendental”<sup>20</sup>. No cabría hablar de una libertad íntima, sino únicamente de una libertad esencial, que, a la postre, tampoco sería posible puesto que sin libertad trascendental el futuro estaría desfuturizado. Sin libertad íntima “el futuro sólo sería una dimensión del tiempo”<sup>21</sup> que se alcanza y se hace presente desfuturizándolo. La finalidad se manifiesta entonces como autorrealización. Ahora bien, esto “equivale a atribuir al operar humano una tarea agobiante y, por otra parte, innecesaria y de corto alcance. Si, por el contrario, se sostiene que el ser humano es realmente distinto de su perfección esencial —en la que se incluye su dotación natural—, no hace falta acudir a la noción de autorrealización. La dis-

18. H. ESQUER, *El límite del pensamiento*, 205. “El carácter de *además*, como método, es el hábito de sabiduría, el cual es solidario o indisociable de la temática trascendental... Hay que hacer notar también que el carácter de *además* no tiene ápice (carece de término); por tanto, el ápice esencial significa potencia en orden al co-acto personal y deriva de los trascendentales personales. Según esto, equivale al valor potencial de la carencia de término”. L. POLO, *Antropología trascendental*, I, 190.

19. L. POLO, *Antropología trascendental*, I, 231.

20. *Ibid.*

21. *Ibid.*

tinción real entre esencia y ser comporta que el hombre no se autorrealiza esencialmente, pero sí algo muy importante, a saber, que su esencia es el perfeccionamiento de su naturaleza según los hábitos. Para que se autorrealizara, haría falta que su dotación natural fuese un logro terminalmente idéntico con su ser, a partir de una indeterminación o potencialidad inicial<sup>22</sup>.

No tener en cuenta el sentido trascendental de la persona empobrece su propia comprensión y empequeñece su tarea. Lo primero que se ha de advertir de la distinción entre *alguien* y *algo* es el carácter trascendental de la persona. Dicho carácter manifiesta que la persona ha sido creada. De ahí que la identidad no se entienda como *monon*, sino como Origen<sup>23</sup>. Desde el carácter de creatura, “la identidad como Origen se ha de entender como *acto de ser*, aunque sea para nosotros inabarcable y en ese sentido misterio: nos asomamos a él y lo designamos como Origen; dicha palabra indica que nuestro intelecto no puede agotarlo. El Origen, lo primordial por excelencia, es lo más profundo y, por tanto, insondable<sup>24</sup>.”

Spaemann señala diferentes modos en los que puede ser tratada la distinción entre *alguien* y *algo*<sup>25</sup>. De una parte, “*persona*” no designa nada específico. Nadie responde a la pregunta ¿qué es esto? diciendo ‘persona’. “*Persona*” no designa un *algo*, sino un *alguien*. El concepto de *persona* no designa nada específico porque “*persona*” no es un objeto, no es algo puesto ahí delante (*ob-iectum*)<sup>26</sup>. La consideración de la *persona* como un objeto es sostenible desde un empirismo que mantiene que sólo lo objetivo es real<sup>27</sup>. Y, en cambio, el ser del hombre no se conmensura con *objeto* porque es coexistencia, *además*<sup>28</sup>. Reducir la persona a objeto es cosificarla. “Lo primero y más obvio que debe decirse de la persona es que no se trata de objeto o *cosa* alguna. De ello no se deriva la descalificación moral de toda práctica objetivante o cosificante sobre la persona, sino también la imposibilidad real de entenderla como objeto o *cosa*”<sup>29</sup>. La persona no se puede conocer de

---

22. *Ibid*, 139-140.

23. Cfr. *Ibid*, 150. El monismo es incompatible con la creación: si se admite un solo ser, no se puede hablar de ser creado.

24. *Ibid.*, 68.

25. Cfr. R. SPAEMANN, *Personas. Acerca de la distinción entre algo y alguien*, Eunsa, Pamplona, 2000, 32.

26. Cfr. J. A. GARCÍA, *Principio sin continuación*, Universidad de Málaga, Málaga, 1998, 128.

27. Cfr. L. POLO, *Curso de teoría*, I, 2ª ed., 1987, lec. 4ª. En esta lección Polo sostiene que el objeto no es real, sino intencional.

28. Cfr. L. POLO, *Presente y futuro*, 199.

29. I. FALGUERAS, *Hombre y destino*, 48.

manera objetiva porque el *quién* que una persona es no comparece como objeto de la operación cognoscitiva, porque “lo conocido por las *operaciones* de la inteligencia es un ‘que’, un ‘objeto’, no el ‘quien’ que se es”<sup>30</sup>.

De otra parte, *quiénes somos* no se identifica con *lo que* somos<sup>31</sup>, puesto que las cualidades específicas propias de la naturaleza humana no se identifican con la *persona* que cada hombre es. El *alguien* designa una realidad superior al *algo*, ya que no se puede reducir aquél a éste. La *persona* no puede ser tomada como un término común: “si se toma ‘persona’ como un término común, entonces todos somos ‘eso’ que se llama persona: yo soy persona, tú eres persona, él es persona; pero si la persona se predica, se pierde de vista el ‘quién’, es decir, la irreductibilidad a lo común (a lo general o a lo universal). La persona como ‘cada quién’ se distingue de los demás por irreductible”<sup>32</sup>.

¿Qué realidad nombra el *quién* que no se puede objetivar en el *qué*? El *quién* sólo puede ser *recogido* por un nombre propio inconfundible. Tomás de Aquino escribe que ese nombre propio es “aquello por lo cual esa persona se distingue de todas las demás”<sup>33</sup>. A este propósito Spaeman señala que “persona” no es un concepto de clase, sino un “nombre propio general” porque no son meramente “casos de...”<sup>34</sup>. Polo concluye que esta realidad no está en condiciones de ser otorgada por el lenguaje humano, pues “persona es un nombre común, pero como nombre común no significa lo que significa ser. Por persona hay que entender aquí *cada quién*”<sup>35</sup>.

Y así, *alguien* o persona “alude a muchos significados —todos ellos trascendentales—, pero ante todo significa *irreductibilidad*, es decir, *quién*. *Quién* es coexistir irreductible”<sup>36</sup>. Lo cual no significa que sea aislada. “Si el ser humano se aísla, el crecimiento de su libertad esencial es imposible”<sup>37</sup>; pero tampoco cabe hablar de persona de modo común o en sentido general.

30. L. POLO, *El yo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 170, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2004, 36.

31. Esta expresión “*Quiénes* somos no se identifica con *lo que* somos” tiene el mismo significado que esta: “Nadie es pura y simplemente lo que es”. R. SPAEMANN, *Personas. Acerca de la distinción entre algo y alguien*, ed. cit., 19.

32. L. POLO, *Antropología trascendental*, I, 85.

33. *S. Th.*, I, q. 33, a. 2.

34. Cfr. R. SPAEMANN, *Personas. Acerca de la distinción entre algo y alguien*, ed. cit., 50.

35. L. POLO, *El yo*, 112.

36. IDEM, *Presente y futuro del hombre*, 167.

37. IDEM, *Antropología trascendental*, II, 14.

“Nadie es la persona de “otro”, porque de ser así las personas no co-existirían: las personas co-existen en íntima coherencia con su distinción”<sup>38</sup>.

Esa irreductibilidad, o no identificación entre el *alguien* y el *algo*, permite que la persona —el *alguien*— posea la capacidad de trascenderse a sí misma<sup>39</sup>. Esa capacidad de trascenderse a sí mismo sólo es posible si hay una trascendencia absoluta, es decir, un más allá de nosotros hacia el que nos podamos abrir, en concreto, un infinito en acto que pueda acoger nuestro crecimiento. Por eso ese trascenderse consiste, según Falgueras, en “abrirse al destino. Por decirlo con términos menos apropiados pero más sugerentes, la alteridad trascendental que es la persona está llamada a vivir una vida infinita, sin que sea vaciada o anulada su diferencia radical”<sup>40</sup>. De modo que, por destino entiende “la inclusión activa en el ámbito de la amplitud irrestricta”<sup>41</sup>, o sea, que cada uno debe buscar el sentido de su crecimiento irrestricto como persona. En este punto puede concluirse que el destino de la vida es no dejar de crecer como persona en busca de aquel quien cada uno está llamado a ser. Por eso Falgueras aclara que “no se puede ser más de lo que se es, si no hay un más allá que me permita crecer y no quede mermado por mi crecimiento”<sup>42</sup>.

Finalmente, *agere sequitur esse*<sup>43</sup>. El ser del hombre es más que su obrar, porque su ser no se agota en el obrar. El *algo* es un *algo* porque previamente es, y en el caso de la persona su ser es previo a ser *algo*, pues no se reduce a ser *algo*, sino que es más: es un *alguien*.

La caracterización de la persona como *además* permite comprender el tercer modo que Spaemann destaca para establecer la distinción entre el *alguien* y el *algo*, cuando afirma que la persona es más que su obrar, porque el *alguien* —la persona— no se agota en sus manifestaciones. Esto implica darse cuenta de que hay que distinguir entre *acto* —entendido como el ser personal— y *actualidad* —donde entraría el acto de conocer o el obrar—. Polo advierte esta distinción<sup>44</sup> al señalar que el acto de pensar es actualidad;

38. IDEM, *Antropología trascendental*, I, 81.

39. Cfr. L. POLO, *La persona humana y su crecimiento*, 52.

40. I. FALGUERAS, *Hombre y destino*, 63.

41. *Ibid.*, 59.

42. I. FALGUERAS, “Persona, sexualidad y familia”, en *Metafísica de la familia*, ed. cit., 149.

43. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra Gentes*, I, III, cap. 69.

44. Según García la principal aportación de Polo a la metafísica generada a partir de Aristóteles es esta distinción entre *acto* y *actualidad*. Cfr. J. A. GARCÍA, *Después de Husserl. Estudios sobre la filosofía del siglo XX*, (ed.), Libros EnRed, 2006, 82.

y porque es actual no es constituyente, eliminando así la simetría moderna<sup>45</sup>. A lo actual le compete el estatuto ontológico de la mismidad, de lo que es en sí mismo, esto es entender el acto como actualidad, es decir, como dado en presente. Este carácter de la actualidad le compete a la operación cognoscitiva, a lo pensado<sup>46</sup>, pero el acto de ser personal no es la actualidad.

La no identificación entre el *acto de ser personal* y la *esencia* implica que la persona es dual, lo que equivale a afirmar que la persona no puede ser idéntica. La dualidad pone de manifiesto que la persona es criatura, es un ser creado<sup>47</sup>, un ser dependiente, no sólo porque su esencia depende de su ser personal, sino, sobre todo, porque su ser personal depende de Dios. El primer depender significa que la persona puede perfeccionar su esencia según hábitos, lo que implica libertad, y es según los hábitos el modo en que la esencia humana puede perfeccionarse; el segundo, que la persona es crecimiento irrestricto en orden a Dios.

### 3. La persona como coexistencia

La dualidad, tal y como ha sido presentada, pone de manifiesto, en su carácter de apertura, que lo propio del hombre es *coexistir*, ser *con-otro*. Señala Polo que “la co-existencia no le resta nada a la existencia, ni le añade nada en sus mismos términos, sino que es enteramente compatible con ella, y no la excluye. De otra manera la ampliación (respecto de la consideración del hombre como existente) no sería coherente. El co-existir humano no prescinde del existir con el que co-existe (aunque existir sea distinto de co-existir y el co-existir por ser superior no se agote con él). Co-existir es *el ser ampliado por dentro*: la intimidad”<sup>48</sup>. Y una intimidad que “es apertura tanto hacia dentro como hacia fuera; y eso es el ser personal, no el ente en cuanto ente. Por eso, persona no significa supuesto (conocimiento objetivado), pues el supuesto ya está consumado, y lo que sustenta le es añadido”<sup>49</sup>. Según

---

45. Cfr. L. POLO, *La libertad trascendental*, I, 19.

46. Cfr. S. PÍA, *El hombre como ser dual*, Eunsa, Pamplona, 2001, 51.

47. Cfr. POLO, L., *La esencia humana*, 28.

48. *Ibid.*, 92. “Definiré la intimidad como el modo de ser que no necesita asimilar elementos exteriores ni poseerlos para mantenerse”. L. POLO, “La radicalidad de la persona”, en *La persona humana y su crecimiento*, Eunsa, Pamplona 1996, 156.

49. L. POLO, *Antropología trascendental*, I, 79. Este modo de entender el ser personal es radicalmente distinto a la “Autoconciencia” en Hegel o al “Yo legislador” en Kant, cuyas propuestas carecen precisamente de ese carácter de apertura —se trataría más bien de una ampliación de la limitación—, por lo que no acaban de alcanzar el ser personal, aunque su intento no deje de ser una interesante aportación. Este mismo enfoque que incide en el ca-



esto, la persona es intimidad abierta. Y de acuerdo con la dualidad la intimidad permanece abierta.

En primer lugar, conviene advertir que el carácter de *apertura* que caracteriza a la persona va más allá de la naturaleza y de su intimidad. La apertura expresa que ser persona es ser dialógica, estar abierta, y a quien radicalmente se abre es al que da razón de su apertura, al que la ha constituido como tal, a Dios. Recuérdese que la identidad es Origen y Origen significa *fons*. La persona se abre al Origen en busca de su réplica<sup>50</sup>. En otras palabras, “el hombre coexiste con el Absoluto en la forma de una búsqueda de aceptación personal”<sup>51</sup>. Ahí encuentra verdadero sentido su pregunta sobre quién es, pues en el Origen está el ser y destino de cada persona. Como señala Sellés, “la respuesta a esta apertura permite a cada persona fraguar su *destino*. La apertura a ese destino es la *libertad* radical de la persona, y la respuesta a él es su responsabilidad, perfectamente compatible, por tanto, con su libertad”<sup>52</sup>. Esta dimensión de la coexistencia “es la forma suprema de reconocimiento: la ratificación del *esse* humano, libertad creada, por Quien es capaz de refrendar en lo más alto el donar humano que el hombre ha de refrendar”<sup>53</sup> con su respuesta.

En segundo lugar, es pertinente resaltar que “la *coexistencia* es la relación que cada persona mantiene con cada otra, no con la *especie*, sino con cada *quien*, para aportar y para recibir mejora personal. No se trata sólo de mantener un *diálogo* con los *otros*, sino de que el hombre *es dialógico*. No se trata sólo de que “el hombre es un ser social por *naturaleza*” (como dijeron los clásicos), ni de que “pertenece a su *esencia* vivir en sociedad” (como dicen los modernos), sino algo más profundo, a saber, que su *ser* es *ser-con*, o *co-ser*. Persona no significa aislamiento sino más bien como mínimo *co-persona*; como libertad tampoco significa indeterminación sino *apertura* exhaustiva a quien pueda desarrollar, perfeccionar, a uno completamente como persona; y como existir personal no significa segregarse, sino *coexis-*

---

rácter personal del hombre es central en la enseñanza de Juan Pablo II. Cfr. *Laborem exercens*, n. 15.

50. “Buscar tiene en sí mismo sentido coexistencial. Más aún, equivale a coexistencia no idéntica. De aquí que el ser humano, considerado en su radicalidad, no pueda ser considerado en equilibrio, asentado ya, sino intrínsecamente en tensión coexistencial”. H. ESQUER, *El límite del pensamiento*, ed. cit., 207.

51. L. POLO, “La coexistencia del hombre”, 46.

52. J. F. SELLÉS, *La persona humana. Introducción e Historia*, t. I, Universidad de La Sabana, Bogotá, 1998, 300.

53. L. POLO, “La coexistencia del hombre”, 46.

*tir*<sup>54</sup>. Esta segunda dimensión de la coexistencia viene marcada por la mutua condición personal y se encauza “en la forma de un perfeccionamiento común de la esencia humana y, en la Historia, en la forma de satisfacción de las necesidades propias y ajenas”<sup>55</sup>.

La coexistencia no consiste, por consiguiente, en un mero “estar con”, pues es una ampliación del existir. “El hombre añade al existir precisamente el co-existir, pero bien entendido: lo añade en tanto que lo recaba para sí, porque dicha ampliación es propia del hombre en estricta compatibilidad con el universo”<sup>56</sup>. De este modo, tenemos la tercera dimensión de la coexistencia “cuyo sentido es en cierto modo más impropio pero no independiente: coexistir con el universo. En algún lugar he denominado al hombre como el perfeccionador que se perfecciona. Es perfeccionador del universo en dualidad. Este es el ámbito de la *práxis* técnico-productiva. Y es perfeccionante de sí también en dualidad, en coexistencia con sus semejantes: ámbito de la *práxis* ética”<sup>57</sup>.

La vinculación entre estas tres dimensiones de la coexistencia es correlativa: “el perfeccionamiento del universo se endereza al perfeccionamiento social de la esencia humana. Ahora bien, el sentido último y el valor definitivo de todas las posibilidades humanas sólo se desvela en la estructura última de la coexistencia humana”<sup>58</sup>, con el Absoluto.

En tercer lugar, y en conexión con las tres dimensiones de la coexistencia, si coexistir es el ser ampliado por dentro, coexistir significa *además*. Bien entendido que, “desde el punto de vista de la concentración atencional, además no significa además-de, sino exactamente coexistencia. Coexistencia o además designan la inagotabilidad de la persona, su carácter ineludiblemente donal, referencial, respectivo”<sup>59</sup>. La persona no es el ser que se limita a ser, sino que es *además*.

54. J. F. SELLÉS, *La persona humana. Núcleo personal y manifestaciones*, t. III, 185-186. El autor cambia el anterior término de “bi-persona” por el de “co-persona”, porque el primero puede dar lugar a confusión.

55. L. POLO, “La coexistencia del hombre”, 46.

56. IDEM, *Antropología trascendental*, I, 33.

57. IDEM, “La coexistencia del hombre”, 46. Referencias al “perfeccionador que se perfecciona” pueden encontrarse, entre otras, en *Antropología trascendental*, I, 207; “Ética socrática y moral cristiana”, en *Anuario Filosófico*, 2007 (XL/3) 549-570; *Sobre la existencia cristiana*, 91.

58. IDEM, *op. cit.*, 46.

59. H. ESQUER, *El límite del pensamiento*, 205. “El carácter de *además*, como método, es el hábito de sabiduría, el cual es solidario o indisociable de la temática trascendental (...) Hay que hacer notar también que el carácter de *además* no tiene ápice (carece de térmi-

Tres son las características que se desprenden de la persona como coexistencia y son las que ahora nos interesan recalcar para una adecuada comprensión de la intersubjetividad desde la coexistencia.

1. No cabe hablar de *identidad personal*, sino más bien de *búsqueda de réplica* en el Origen<sup>60</sup>. La búsqueda tiene sentido coexistencial.
2. Comunicabilidad y relacionabilidad. La persona como coexistencia es dialógica un ser abierto a los otros “capaz de expresar lo que piensa a los demás y establecer así una red comunicativa”<sup>61</sup>.
3. Coexistencia designa inagotabilidad de la persona<sup>62</sup>. La inagotabilidad de la persona humana expresa libertad, es decir, crecimiento irrestricto, porque ser *además* es no depender de la necesidad, no estar atado. La inagotabilidad de la persona —que expresa la coexistencia— conlleva que las relaciones interpersonales son el verdadero escenario de la existencia humana.

De acuerdo con estas características, la persona no es *individuo* sino *coexistencia*. “La apertura interpersonal de cada quien coincide de alguna manera con el *ser* que la persona humana es, de donde brotan las manifestaciones, a través del tema, tradicionalmente llamado de la *intersubjetividad*”<sup>63</sup>. La consideración que de la persona alcanzamos con la coexistencia nos permite abordar la intersubjetividad con una perspectiva bien diferente a la que nos ofrece la antropología moderna.

La intersubjetividad no es vista como una relación entre sujetos aislados —como sugieren los modernos—, sino entre personas que se manifiestan. “La intersubjetividad es justamente la relación entre individuos que son to-

---

no); por tanto, el ápice esencial significa potencia en orden al co-acto personal y deriva de los trascendentales personales. Según esto, equivale al valor potencial de la carencia de término”. L. POLO, *Antropología trascendental*, I, 190.

60. Cfr. L. POLO, *La libertad trascendental*, I, 115.

61. L. POLO, *Ética*, 2ª ed., Aedos, Madrid, 1997, 65.

62. Cfr. L. POLO, *Presente y futuro*, 202.

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

dos ellos superiores a la especie”<sup>64</sup>. La solución que aporta Polo a la antropología moderna estriba en la consideración trascendental de la persona. La persona no es única porque coexiste con otras, con las que se comunica. Esa comunicación no es entre individuos, sino *interpersonal* en la medida en que la coexistencia lo es entre personas y no entre individuos. Y esa comunicación se lleva a cabo mediante la manifestación que equivale a “iluminar, que significa su depender del intelecto personal; a aportar, que señala la dependencia respecto del amar y del *acceptar* donal; y a *disponer*, palabra que expresa la extensión a la esencia de la libertad trascendental”<sup>65</sup>. La manifestación es, por consiguiente, la expresión del ser personal, pero sin incurrir en identificación entre la persona y su propia manifestación, ya que la palabra *manifestación* indica “la distinción real del acto de co-ser y su esencia, es decir, la dualidad del acto y la potencia en la criatura humana”<sup>66</sup>.

#### 4. La intersubjetividad: un problema moderno

Tomás de Aquino dice que un amor no correspondido es monstruoso; por tanto, hablando en absoluto, no existe<sup>67</sup>. Es obvio que esta observación deja atrás el solipsismo<sup>68</sup> de la espontaneidad kantiana, así como lo que se suele llamar amor platónico: amar sin esperar correspondencia. El problema moderno de la *intersubjetividad* radica en que “el sujeto trascendental kantiano es algo así como una consideración global de la subjetividad, pero a la pregunta ¿quién es el sujeto trascendental? La respuesta no puede ser sino *nadie*. ¿Por qué? Porque el sujeto trascendental vale para todos”<sup>69</sup>. Certamente Polo advierte que el sujeto trascendental no es un *quién*, no es *además*<sup>70</sup>, puede ser cualquiera, pero eso no es compatible con la intersubjetividad<sup>71</sup>.

---

64. L. POLO, L., *Ética*, 64.

65. J. F. SELLÉS, *op. cit.*, I, 11.

66. L. POLO, *Antropología trascendental*, II, 12.

67. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra Gentes*, L. III, cap. 151.

68. Se entiende aquí por solipsismo la forma radical de subjetivismo según la cual sólo existe o sólo puede ser conocido el propio yo. Con esta actitud se excluye el carácter dialógico de la persona.

69. L. POLO, *Persona y libertad*, 145.

70. Cfr. L. POLO, *La libertad trascendental*, 112.

71. Cfr. L. POLO, *Antropología trascendental*, II, 124.

En otras palabras, la identidad del sujeto trascendental es entendida como “valor general”<sup>72</sup>, donde la creciente conciencia de la autonomía y subjetividad hace que sea el espíritu humano quien cumpla el papel de principio o fundamento. De este modo en la antropología moderna el hombre es pensado en términos de *fundamento*. Y como ya se señalara en el primer epígrafe, esta versión de la identidad sólo se explica si la pretensión de sí mismo se eleva a postulado absoluto. “El subjetivismo moderno es una equivocación en tanto que induce al solipsismo, o entiende la identidad como la relación del sujeto con el objeto”<sup>73</sup>.

La interpretación de la antropología moderna acerca de la intersubjetividad ha desembocado a pretender la *identidad* del sujeto “en la forma de una autoconciencia (Hegel), o en la forma de un yo legislador (Kant), cuya contrapartida es el agnosticismo”<sup>74</sup>. Desde esta perspectiva, a lo que se puede aspirar es a alcanzar a la persona como *yo, sujeto o individuo*, lo que hace problemática la intersubjetividad. Pero el sujeto trascendental no es compatible con la intersubjetividad en la medida en que elimina el carácter trascendental de la persona. Los sujetos no coexisten, mientras que la persona sí. Lo intersubjetivo, que es del ámbito de la *manifestación*, se abre a lo íntimo de la persona y manifiesta el ser personal, porque lo propio de la intersubjetividad es que la relación sea entre personas, que son las que coexisten, y no entre sujetos.

Retomando la sugerencia del Aquinate acerca del amor, señala Polo que “si el amor no correspondido es una monstruosidad ontológica, hay que rechazar por completo el solipsismo. La observación de Tomás de Aquino nos pone sobre la pista: sin correspondencia el amar no es un trascendental. De aquí se sigue otra tesis, que expresaré de la siguiente manera: para el ser personal ser único sería la tragedia pura. La espontaneidad moderna comporta solipsismo. Hay una omisión constante de la intersubjetividad: Descartes y el *sum*, Kant y el *sujeto trascendental*, Hegel y el *sujeto absoluto* —*auto-*

---

72. H. ESQUER, *El límite del pensamiento. La propuesta metódica de Leonardo Polo*, ed. cit., 171-172. Un desarrollo de esta cuestión puede verse en M. GARCÍA-VALDECASAS, *Límite e Identidad. La culminación de la filosofía en Hegel y Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie de Filosofía Española, n. 6, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.

73. L. POLO, *Antropología trascendental I*, 39. Ya pie de página señala: “El idealismo emplea la noción de sujeto en un sentido antropológico que no es el metafísico. Sujeto en sentido metafísico significa substancia o *hypokeimenon*. Desde ahí, Espinosa llega a la idea de una única sustancia. Pero en sentido antropológico, sujeto no significa substancia, sino que es una versión del yo (ontología en primera persona). En cualquier caso, si se introducen rasgos metafísicos en antropología, se pierde la ampliación trascendental”.

74. IDEM, “La coexistencia del hombre”, 37.

*conciencia*—. Desde estos planteamientos la intersubjetividad no se puede ni siquiera vislumbrar<sup>75</sup>.

La condición de posibilidad de la intersubjetividad ha de ser la exclusión del *monismo*, en la medida en que el co-existir comporta *dualidad*, y esa dualidad tiene, por tanto, un valor trascendente, lo que la hace superior al *monon*. Si se admite el prestigio del ser único, la dualidad es imperfección, y hay que derivarla del *monon*. Recuérdese a ese propósito que para Plotino la pluralidad es algo así como la descompresión, o disipación, del Uno. “Lo peor para el ser personal es aislarse o ensoberbecerse, pues el egoísmo y la soberbia agostan el ser donal. Por consiguiente, no basta decir que el hombre no es un sujeto: se ha de ir del sujeto al yo, y del yo a la persona. En la filosofía moderna el sujeto se enfrenta, especulativamente, con el problema de su propia representación, o se aísla de cualquier otro, al enfrascarse en el problema de la certeza. Ningún filósofo moderno ha resuelto la cuestión de la inter-subjetividad”<sup>76</sup>.

Y enfrentarse a esta cuestión conlleva entender, de acuerdo con Polo, que “el monismo, la teoría de que todo es uno o de que uno es todo, no se puede mantener si se tiene en cuenta el ser personal. Una única persona, un amar sin correspondencia, no pasa de ser una veleidad que sólo se mantiene saliéndose de la realidad con ilusiones y fantasías. Lo más alto que existe es la persona —*dignior in natura*—. Por eso, una única persona no tendría más remedio que relacionarse con lo menos alto que ella, y estaría radicalmente frustrada. La autonomía del sujeto que Kant intenta construir a través del imperativo categórico está mal enfocada: no mantiene en su propia altura a la voluntad libre, porque dicho imperativo no es otra persona (aunque se formule reconociendo que los otros sujetos son también autónomos, y no pueden ser tratados sólo como medios)”<sup>77</sup>.

Tal y como se puede apreciar, en el problema que plantea la antropología moderna acerca de la intersubjetividad está la solución. La persona no es única y, por consiguiente, el monismo no es solución alguna. En la distinción real que se aludía al comienzo entre el *acto de ser* y *esencia* se encuentra la clave de la solución al problema moderno de la intersubjetividad.

---

75. IDEM, *Antropología trascendental*, I, 65-66.

76. *Ibid.*, 95.

77. *Ibid.*, 65-66.

## 5. La solución al problema moderno de la intersubjetividad

La distinción real apuntada por el Aquinate nos está indicando que la condición de posibilidad de la intersubjetividad ha de ser la exclusión del *monismo*. “En efecto, al alcanzar que la persona humana es *co-existencia* se amplían los hallazgos sobre la *intersubjetividad*, propios de la antropologías filosóficas del s. XX (Marcel, Buber, Levinas, Mounier, etc.)”<sup>78</sup>. La persona es coexistencia porque *existe con Dios, con los demás, con el universo*. *Co-ser* es más que *ser*, porque indica que el ser es abierto, acompañante con apertura personal, es decir abierto a una persona distinta. Al descubrir que la persona humana *es libertad* se ve que esa *apertura irrestricta* requiere de personas distintas respecto de las cuales tal libertad se pueda abrir personalmente. Al desvelar que la persona humana *es conocer* personal, es decir, que es un *método* cognoscitivo, se ve que ese método personal no puede carecer de *tema* personal, tema que sea a su vez *método* respecto del propio conocer personal humano. Al descubrir, en fin, que la persona humana *es amar* personal, esto es, que es un *dar* y un *aceptar* personales, notamos que somos dar y aceptar respecto de las demás personas, y especialmente respecto de quien sea para nosotros dar y aceptar irrestricto, esto es, Dios. Por consiguiente, la coexistencia es intersubjetiva porque se abre a las demás personas. La intersubjetividad es, desde esta perspectiva, un modo de entender la coexistencia, bien distinta a la consideración que nos ofrece: el yo, el sujeto, el individuo<sup>79</sup>.

Esta consideración de la persona como coexistencia nos advierte con nitidez que la persona no es individuo y que una persona sin apertura personal no puede existir. Pues bien, es desde esa apertura de donde brotan todas las manifestaciones sociales. Y así lo social es más que lo individual en el sentido de que cuando la persona se manifiesta no lo hace individualmente sino socialmente, tal y como se hizo notar al tratar de la segunda dimensión de la coexistencia.

La impronta que la coexistencia confiere a este modo de entender la intersubjetividad, como apertura a los demás, es “el mejor antídoto anti-individualista y anti-sociologista y se puede resumir en la siguiente tesis: un ser personal es un ser metaespecífico y justamente por ello y en esa misma medida, un ser social. Desde la *Antropología* se resuelve, por ampliación,

---

78. J. F. SELLÉS, *Antropología para inconformes*, Rialp, Madrid, 2007, 141.

79. “La co-existencia es incompatible con el yo entendido como *yo soy* o como sujeto, pero no con la dualidad *ver-yo* y *querer-yo*, porque esta dualidad es el ápice de la esencia del hombre, y no se confunde con la noción de sujeto”. L. POLO, *Antropología trascendental*, I, 210.

una falsa alternativa: la condición de posibilidad de la sociedad es la metaespecialización”<sup>80</sup>.

Conviene matizar a lo dicho, por aclaratorio, que la propuesta de Polo no se subsume en la del llamado *Personalismo*, que no rebasa el plano de la *naturaleza humana*, es decir no descubre o no alcanza, por falta de método, al *ser personal*, además de ser de cuño afectivo, no teórico. Frente al *Personalismo* Polo no acostumbra a hablar de “tú” o de “otro”, sino de personas “distintas”, porque lo primero conlleva cierto matiz de oposición que empaña la coexistencia. En cambio, la distinción no. De ahí que las Personas divinas son las que mejor coexisten siendo las más distintas posibles.

Este modo que tiene Polo de entender a la persona por encima de la esencia<sup>81</sup>, “lejos de atentar contra la realidad social de la persona —o hacerla de menos—, es una forma atinada de mostrarla en todas sus virtualidades, y defenderla frente a falsas alternativas”<sup>82</sup>. La inteligencia y la voluntad son la mejor manifestación de que la persona salta lo específico, porque son susceptibles de crecimiento según el impulso personal que reciban. Y, por tanto, este modo de saltar lo específico, no supone en modo alguno aislamiento, “sino justamente que la relación entre individuos, al no estar finalizada por la especie, crea la sociedad. Si desaparecen las instituciones, la superioridad del hombre sobre la especie no se puede sentar, porque la institución es constitutivamente intersubjetiva. La intersubjetividad es justamente la relación entre individuos que son todos ellos superiores a la especie”<sup>83</sup>. Pero la inteligencia y la voluntad no sitúan a la persona por encima de la especie. La persona ya es metaespecífica a diferencia del resto de los animales<sup>84</sup>. Y cuando ésta desarrolla la inteligencia y la voluntad, estas facultades devienen asimismo metaespecíficas<sup>85</sup>. De ahí que la sociedad implica metaespecificación.

80. F. MÚGICA, “Introducción” a POLO, L., *Sobre la existencia cristiana*, 22. Cfr. también: L. POLO, *Ética*, 64.

81. “La esencia del hombre es, en dualidad con su ser-libre-donal, disponer en orden a una destinación, a un otorgamiento”. L. POLO, “La coexistencia del hombre”, 44.

82. F. MÚGICA, “Introducción” a POLO, L., *Sobre la existencia cristiana*, 22. “La esencia humana es social. Para esto hay que darse cuenta de que sin la manifestación no hay sociedad, pero es que la manifestación no es la persona. Hipostasiar la sociedad es un gran error... Una cosa es la manifestación y otra la persona; la distinción real (se refiere Polo a la distinción clásica entre esencia y acto de ser en el hombre) impide la identificación”. L. POLO, *Persona y libertad*, Eunsa, Pamplona, 2007, 93.

83. L. POLO, *Ética*, 64.

84. Cfr. L. POLO, “Doctrina Social de la Iglesia. Una presentación sinóptica”, en AA.VV., *Estudios sobre la Encíclica ‘Centesimus Annus’*, Unión Editorial, Madrid, 1992.

85. “Tanto lo voluntario como lo intelectual dependen del ser personal: son su expresión o manifestación esencial”. L. POLO, *Antropología trascendental*, I, 186.



La intersubjetividad enlaza claramente con dos notas constitutivas de la persona: la *manifestación*<sup>86</sup> y el *diálogo*. De este modo, la intersubjetividad configura el modo en que ha de ser entendida la manifestación, de acuerdo con las tres características que se señalaron al tratar de la coexistencia y que ahora retomamos para una mayor comprensión de la intersubjetividad como solución al problema que plantea la antropología moderna.

En primer lugar, la manifestación no es la instancia última en la que la persona encuentra su réplica personal. “La mejoría social no es fin en sí, sino que es el medio que facilita o impide que cada persona mejore como tal en orden a su fin último. Esto es una indicación de que no es la persona para la sociedad sino al revés. La sociedad es posible porque la persona *aporta*. La persona no es sólo el origen de la sociedad, sino también su *fin*. Se abren ámbitos en lo social para que la intimidad se manifieste y no choque con impedimentos”<sup>87</sup>.

En segundo lugar, el carácter dialógico de la persona conlleva su manifestación —ser social—. “El hombre es un ser social porque es un ser dialógico, es decir, capaz de expresar lo que piensa a los demás y establecer así una red comunicativa. La sociedad, en última instancia, es la manifestación de lo interior a los demás en régimen de reciprocidad”<sup>88</sup>. De ahí que la comunicabilidad y relacionabilidad caractericen el modo de ser de la sociabilidad<sup>89</sup>, por cuanto que su carencia conlleva la crisis de la sociedad humana<sup>90</sup>.

---

86. L. POLO, *Quién es el hombre*, 91-92. “El lenguaje humano es de tipo manifestativo. Dicha manifestación puede seguir un cauce hablado, escrito u otro distinto (...) Incluso la misma inexpresividad humana es expresiva”.

87. J. F., SELLES, *op. cit.*, 197. “El hombre coexiste con el *alter*, precisamente por su mutua condición personal, en la forma de un perfeccionamiento común de la esencia humana”. L. POLO, “La coexistencia del hombre”, 46.

88. L. POLO, *Ética*, 65.

89. “La relacionabilidad, comunicabilidad o transcendencia de la persona no son sino diferentes nombres de su apertura constitutiva, que puede también denominarse como *coexistencia*, término especialmente significativo frente al de *subsistencia*”. C. NAVAL — F. ALTAREJOS, *Filosofía de la educación*, Eunsa, Pamplona 2000, 175.

90. Cfr. L. POLO, *Ética*, 65. Señala Polo que “el espléndido aislamiento, que no es ningún inconveniente para el fundamento, para la persona sí lo es. Si la persona es radical y está sola, se destruye su carácter dialógico. La persona, que es intimidad, lleva consigo comunicación. O la persona encuentra a otra, es con otra, o es una pura desgracia”. L. POLO, *Introducción a la Filosofía*, 2ª ed., 228. En otra de sus obras afirma que “para el ser personal ser único sería la tragedia pura. La espontaneidad moderna comporta solipsismo. Hay una omisión constante de la intersubjetividad: Descartes y el *sum*, Kant y el sujeto trascendental, Hegel y el sujeto absoluto —autoconciencia—. Desde estos planteamientos la intersubjetividad no se puede ni siquiera vislumbrar”, *Antropología trascendental*, 66.

En tercer lugar, la inagotabilidad de la persona —que expresa la coexistencia— conlleva que las relaciones interpersonales “son el verdadero escenario de la existencia humana y por eso constituyen uno de los núcleos centrales de la educación. La persona está abierta a su medio físico, a la verdad de su conocimiento, y además posee una apertura constitutiva y dialógica (coexistencia) al tú y a los otros. Las relaciones con los demás son parte sustancial de la vida humana”<sup>91</sup>. Y a su vez la inagotabilidad nos remite al crecimiento<sup>92</sup>. Un crecimiento que hace referencia a la esencia de la persona y se denomina *esencialización*<sup>93</sup>; pero también cabe un crecimiento personal al que se denomina *optimización*<sup>94</sup>. La *esencialización* es la acción que realiza la persona que radica en perfeccionar la naturaleza que tiene y consiste en el crecimiento irrestricto de las facultades superiores —inteligencia y voluntad— a través de los *hábitos*. Por su parte, la *optimización* consiste en el crecimiento irrestricto de los trascendentales personales mediante la libre destinación de quienes somos<sup>95</sup>. Sin una adecuada comprensión de la intersubjetividad a la luz de la coexistencia ese crecimiento quedaría cercenado.

## Conclusión

A lo largo de los epígrafes hemos tratado de ver qué solución aporta Polo a la cuestión moderna de la *intersubjetividad*. Una idea es clave: la condición de posibilidad de la intersubjetividad es la exclusión del monismo, básicamente porque la persona es *coexistencia* —apertura, *además*— y la noción de ser creado sería claramente problemática. La identidad como valor general es una prematura solución que aporta la antropología moderna y que dificulta entender el carácter irrestricto de la persona. Desde la coexistencia, la intersubjetividad configura el modo en que ha de ser entendida la manifiesta

---

91. C. NAVAL, “En torno a la sociabilidad humana en el pensamiento de L. Polo”, en *Anuario Filosófico*, XXIX/2, 1996, 872.

92. Cfr. para una mayor profundización sobre esta cuestión: A. RODRÍGUEZ y F. ALTAREJOS, “La libre donación personal: libertad íntima y libre manifestación humana desde la filosofía de la educación de Leonardo Polo”, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria nº 214, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2009, 91-100.

93. Cfr. L. POLO, *La esencia humana*, 70.

94. Cfr. L. POLO, *Presente y futuro del hombre*, 121.

95. Cfr. C. RIAZA, “Crecimiento irrestricto y libertad en el pensamiento de Leonardo Polo”, en *Anuario Filosófico*, 1996 (29) 985-991.

ción de acuerdo con las tres características señaladas. Desde la coexistencia se amplía notablemente el modo de comprender la intersubjetividad.

Alfredo Rodríguez Sedano  
Departamento de Educación  
Universidad de Navarra (España)  
e.mail: arsedano@unav.es

Juan Carlos Aguilera  
Programa de Bachillerato  
Universidad de los Andes (Chile)  
e.mail: jcaguilera@uandes.cl