

PERSONA: INTIMIDAD, DON Y LIBERTAD NATIVA. HACIA UNA ANTROPOLOGÍA DE LOS TRANSCENDENTALES PERSONALES

RICARDO YEPES

Human person must be considered from the transcendental point of view, in order to discover their most deep dimensions of its being: intimacy or interiority, intellectual knowledge, giftness or love, liberty, incommunicability, filiation. The article offers an initial approach to these notions.

“Cónocete a ti mismo”¹. Esta invitación ha de ser hoy aceptada de una forma particularmente insistente. Viviendo la propia vida podemos alcanzar nuestra identidad y recorrer así el camino señalado por el oráculo de Delfos. Sin embargo, una vez que el pensamiento se detiene a preguntarse sobre ese empeño por ser *de verdad* nosotros mismos, surge ante nosotros el tema filosófico más difícil, profundo e interminable: la persona.

“La persona se conoce si se alcanza”², *si se llega hasta ella*. Esto quiere decir que una persona nunca está totalmente “ante los ojos”. Esto sería no sólo impúdico, sino rigurosamente imposible. La persona “sólo se conoce en la medida en que se alcanza” porque está “detrás” de sus manifestaciones, en un núcleo íntimo y oculto, a donde a primera vista no es fácil llegar. Entrar en la intimidad de una persona significa alcanzarla, llegar verdaderamente hasta ella, *conocerla*, descifrar su rostro y su identidad³. La persona siempre está “más allá” de lo que muestra, de lo que dice, de lo que hace.

Esto explica el profundo desdén del personalismo por el pensamiento objetivo, que trata de destripar la intimidad personal para ponerla “ante los ojos”. La objetividad abstracta de la razón no es el escenario donde la persona comparece, ni ella es el sujeto constructor de las representaciones racionales, ni el “yo” autoconsciente. Parece ya suficientemente superado aquel concepto moderno de persona, que se empeña en reducirla a sujeto transcendental. “*Cogito*, y además *sum*”⁴. Soy alguien antes y después de ponerme a pensar: “el yo pen-

¹ Platón, *Cármides*, 164d.

² L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993, 183 (cit. *Presente y futuro*).

³ J. Marías, *Mapa del mundo personal*, Alianza, Madrid, 1994, 186 (cit. *Mapa*).

⁴ L. Polo, *Presente y futuro*, 201. I. Falgueras, “La personalización de la sexualidad”, en *La sexualidad en el pensamiento contemporáneo*, Instituto de

sado no piensa”, no “estoy” en lo que digo, no soy objetivable. Estoy detrás de esto que escribo, y permanezco velado para el lector. Para llegar hasta mí es preciso encontrarme, charlar, descubrir quién soy, *alcanzarme* con el intelecto, y una vez alcanzado acompañarme, venir conmigo, *coexistir* en una dualidad que podemos llamar amistad.

Parece muy evidente que pensar sobre la persona tiene bastante poco que ver con pensar sobre las cosas. Nunca se insistirá bastante en que la consideración cosificadora u objetivante de la persona es una torpeza de primera magnitud: “el hombre parece ser el único animal que puede hacer pésimamente lo óptimo”⁵. El ser del hombre es distinto del ser del universo, y requiere un acercamiento intelectual, no racional, que aquí se llama *alcanzar a la persona*. Este verbo pretende abreviar en una sola palabra cuanto los filósofos personalistas y dialógicos incluyen en el término *encuentro*, una noción tan sugerente como difícil de precisar. Alcanzar el ser del hombre, bajo mi punto de vista, no es sólo un programa *teórico*, en sentido estricto, que aquí vamos a esbozar, sino también práctico, puesto que el encuentro es un acontecimiento real, cuya atenta consideración es irrenunciable para llevar una vida verdaderamente humana.

Puestas las cosas en estos someros términos, a continuación vamos a tratar de alcanzar “un poco” el ser de la persona, yendo algo más allá de los términos puramente objetivos. Lo que se logre será sumamente modesto e insuficiente, algo así como unas bases para desarrollar más adelante una filosofía de la persona. Puesto que esta exposición pretende apropiarse algunas averiguaciones de L. Polo acerca del ser humano, me ha parecido imprescindible empezar volviendo la vista atrás, hacia la no pocas veces desprestigiada doctrina clásica de la persona, puesto que en ella están mucho más desarrolladas de lo que ordinariamente se piensa dos líneas de consideración sin las cuales esta temática naufraga en una cierta “mística” del encuentro, que resulta equívoca e imprecisa⁶, o en una notable ceguera respecto de la fundamentación de

Ciencias para la Familia, (en prensa), expresa esta misma idea al decir que “la persona trasciende todo objeto”.

⁵ P.J. Viladrich, *La agonía del matrimonio legal*, Eunsa, Pamplona, 1989, 48.

⁶ J.M. Coll, *Filosofía de la relación interpersonal*, PPU, Barcelona, 1990, v. 1, 222, afirma sin vacilación la tesis fundamental de los pensadores dialógicos: “el originarse primigenio del yo y el tú en el encuentro, es decir, a partir de su relación mutua”. J.M. Coll, 16: “la relación interpersonal es constitutiva tanto del yo como del tú, pues la existencia personal de ambos sólo se da cuando, en la fe en Dios, cada uno de ellos se deja constituir por la mediación del otro”. Entonces “sólo desde la fe podremos acercarnos adecuadamente al tema de nuestra investigación”. Admitido que “la profundidad de la relación interpersonal se escapa por completo a las posibilidades de cualquier método de tipo objetivista”, J.M. Coll, 12, la alternativa no es sólo la respuesta de la fe, como plantea Brunner. Cabe también seguir pensando según un método diferente que permita alcanzar el ser del hombre. Y así, el abandono del límite mental planteado por L. Polo puede ser la alternativa metódica que el pensamiento dialógico parece estar toda-

la identidad biográfica o narrativa, un campo sumamente atrayente y de una notable fecundidad⁷.

Las dos líneas aludidas son la noción de *acto* aplicada al conocer intelectual y al querer voluntario, y en consecuencia al ser inteligente y amante, y la noción de *subsistencia*, que designa la realidad individual *incomunicable* llamada persona, portadora de nombre propio, el cual significa "aquello por lo cual esa persona se distingue de todas las demás"⁸. La primera consideración no se detendrá tanto en la realidad personal del inteligir como en la *intimidad*, lo específico del ser personal intelectual, que obliga a considerar el carácter propio y distintivo del ser de la persona frente a los demás seres, y que aquí designaremos con el término *además*. Esta perspectiva se completa con la noción de *don*, la realidad personal surgida en la voluntad.

La noción de subsistencia lleva a considerar la cuestión del *quién*, es decir, la identidad personal, desde la cual hemos de acceder a la libertad trascendental en referencia al origen y al destino del ser personal, para lo cual se ha de tratar de las nociones de filiación y creación. Así puede mostrarse el despliegue de lo que Polo llama *trascendentales personales*, que son ese "más allá del objeto" que todo filósofo de la persona trata constantemente de aferrar y expresar, con muy distinta suerte. Estos trascendentales son, en suma, el inteligir o *intellectus*, la intimidad, el carácter donal y la subsistencia o libertad. Serán sucesivamente considerados, pero ha de ser muy tenida en cuenta su constante e inevitable convertibilidad mutua, que les da su carácter transcendental, más allá de la consideración objetiva.

Si el despliegue de estos trascendentales personales resultara admisible, la filosofía de la persona habría encontrado su tema central y el lugar de confluencia en donde habrían de encontrarse los filósofos que tratan sobre ella. La tarea que les correspondería en tal caso sería una sistematización completa y congruente de ellos, metódicamente bien establecida⁹.

vía buscando. Por otra parte, la tesis fundamental de los pensadores dialógicos ha de ser desmentida.

⁷ Es sumamente instructivo al respecto el capítulo 15 de A. MacIntyre, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987, 252-277, que el autor escribió hace ya quince años. Ver asimismo J. Vicente, "Identidad personal", *Anuario Filosófico*, 1993 (26, 2), 208. En esta última publicación hay abundantes referencias a la insuficiencia del concepto moderno de persona.

⁸ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 33, a. 2.

⁹ La ordenada y congruente exposición de los trascendentales personales es fascinante porque en ellos se alcanza realmente la realidad de la persona. Sin embargo es muy difícil lograrla, y la muy abundante literatura existente sobre ellos resulta con frecuencia parcial, insuficiente, poco profunda o metódicamente incorrecta. Este artículo es como un primer ensayo. I. Falgueras ha hecho también algunos, como en el artículo antes citado y en aquel otro titulado "Los planteamientos radicales de la filosofía de Leonardo Polo", *Anuario Filosófico*, 1992

1. La intimidad.

Qué sea la intimidad lo dice Tomás de Aquino de un sólo golpe: “A lo que procede según la procesión que es hacia fuera le conviene ser diverso de aquello de lo cual procede. Sin embargo, a aquello que en el proceso inteligible procede hacia dentro no le conviene ser diverso; más aún, cuanto más perfectamente procede, tanto es más uno con aquello de lo que procede. Es evidente, en efecto, que cuanto más entendido es algo, tanto más íntima es al que entienda la concepción intelectual, y tanto más una, ya que el intelecto, en cuanto al acto de entender, se hace uno con lo entendido”¹⁰.

El tercer sentido del acto aristotélico es la *energeia* operativa del ser vivo, y en consecuencia la del acto de entender. Siempre se ha explicado este acto como la unidad intencional del entendimiento y lo entendido¹¹. En esa unidad del entender y lo entendido se autocomunica el ser del que entiende en un “*motus ad intra*”: “Todo entender es, antes que especificado por una especie inteligible, ejercicio de la presencia del acto a sí mismo, *autoposición íntima del ser*. El entendimiento entiende por la especie, así como algo es por la forma; pero el ser de tal forma es el mismo entender en cuanto acto. Esta primacía y autocomunicación del acto es la tesis fundamental en la que asentamos tanto la anterioridad de la posesión habitual del propio ser por la persona, como su fecundidad trascendente en el acto de entender”¹².

Se trata de la intimidad que se autotransciende en lo que entiende. Por ser yo el que entiendo, lo entendido permanece dentro de mí, pues se trata de una “*processio ad intra*”, de un acto inmanente. Cuanto más profundamente entiendo algo, más dentro de mí está, más íntimo es a mí, puesto que *la profundidad de lo entendido es mi propia profundidad*, y eso es entender. La persona es el ser en quien la unidad con lo diferente es, por decirlo así, *per modum profunditatis*. Se trata de un acto mío que se apropia de lo otro dentro de mí.

La intimidad es la profundidad misma: descender hacia “dentro” de mí descendiendo hacia “dentro” de las cosas entendidas: “La forma (la persona), en cuanto perfecciona la materia (el cuerpo) dándole el ser, de algún modo se derrama sobre ella (*supra ipsa effunditur*): en cuanto tiene verdaderamente el ser en ella misma, vuelve sobre sí misma (*in seipsam redit*)”¹³. Cuanto más entiendo, más intimidad poseo, más

(25, 1), 55-100. La situación del trabajo de L. Polo al respecto lo expuse en “La Antropología trascendental”, en I. Falgueras / J. García / R. Yepes, *El pensamiento de Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1994, 61-84.

¹⁰ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 27, a. 1, ad 2.

¹¹ R. Yepes, *La doctrina del acto en Aristóteles*, Euns, Pamplona, 1993, 371-372.

¹² J. Martínez Porcell, *Metafísica de la persona*, PPU, Barcelona, 1992, 262.

¹³ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 14, a. 2, ad 1 (paréntesis nuestros).

sé. El descenso a mi propia profundidad lo realizo penetrando en la profundidad de lo entendido, que pasa a ser mía. Tengo profundidad para profundizar en lo entendido, soy uno con lo entendido en mi interior, como soy uno también con lo querido desde dentro de mí. La unidad de entender y entendido es “hacia dentro” de ambos. La persona es el ser que va más allá de ella permaneciendo en ella: por eso Tomás de Aquino dice que persona significa “aquello que es perfectísimo”¹⁴. Ningún otro ser puede ser íntimamente: “el hombre no es el mundo, está en otro nivel, aporta una realidad que no hay en el mundo físico. La persona es un aporte neto al mundo”¹⁵.

Por tanto, intimidad es “apertura hacia dentro”¹⁶, un entender ampliando la interioridad. Esta ampliación quiere decir que el pensamiento, y con él la persona, no son saturables, ni agotables: su ser es tal que se alcanza, pero no se agota. La ampliación se realiza, utilizando los términos tomistas, por vía de *procesión* o *emanación*, es decir como un *brotar* que permanece dentro de nosotros: “cuanto más alta es una naturaleza, tanto más íntimo es a ella lo que de ella emana”¹⁷.

Es decisivo indicar ya que *la intimidad es propia del ser*: “el ser es aquello que es más íntimo a cada cosa, y lo que más profundamente está dentro (*inest*) de todas ellas”¹⁸. Vayamos al acto más profundo de la persona: es su ser, íntimo para sí mismo. Desde la noción de intimidad se transparenta que el ser de la persona es radicalmente distinto a todos los demás seres en un sentido que habremos de indicar.

El conocimiento de la persona es algo que nunca se termina, y que nunca parece llegar hasta el fondo. Y es así, en efecto, puesto que *no tiene fondo* en el que se pueda hacer pie: nunca termina de ser, está más allá de lo dicho de ella o sobre ella, puesto que lo que de su acto brota y permanece en ella no es el mismo brotar. El núcleo personal puede ser alcanzado, pero no objetivado, ni apresado. Cabe identificar a la persona, empezar a conocerla, pero nunca agotarla: “la persona nunca está acabada de ver, porque nunca está acabada: dos personas frente a frente son emergentes, ninguna está *dada*; la contemplación mutua es argumental y no concluye nunca”¹⁹.

El concepto de profundidad íntima ha sido explorado por algunos filósofos. Nietzsche habla muchas veces de “los pozos profundos” (*tiefe Brunnen*)²⁰, en una metáfora que está continuamente aludiendo

¹⁴ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 29, a. 3.

¹⁵ E. Alarcón, *Introducción a la filosofía*, Pamplona, 1996, 11, *pro manuscripto*.

¹⁶ L. Polo, *La voluntad y sus actos*, Pamplona, 1994, *pro manuscripto*, 183.

¹⁷ Tomás de Aquino, *Suma contra Gentiles*, IV, c. 11.

¹⁸ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 8, a. 1.

¹⁹ J. Marías, *La felicidad humana*, Alianza, Madrid, 1988, 376 (cit. *La felicidad*).

²⁰ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, KSA, 4, 66. La noción de *profundidad* en Nietzsche se cifra en “la vida que lo saca todo de sí”, que es solitaria y no de-

a la noción de *abismo*, tanto hacia abajo como hacia arriba. J. Marías, con una concepción más ajustada, nombra a la persona diciendo que es un “abismo adivinado”, “una forma desconocida de realidad, que es precisamente la de nosotros mismos”²¹, una profundidad latente e insondable.

La descripción fenomenológica de la intimidad en términos de interioridad y profundidad es una de las más antiguas maneras de acceder al ser personal. Los poetas, los místicos, los teólogos, los filósofos, y en general cualquiera que sea sensible a la “voz interior” de la persona encontrará en ese camino el acceso más evidente, más seguro y más profundo para descubrir quienes somos. Sin voz interior, en la pura exterioridad, sólo cabe una existencia inauténtica, despersonalizada, superficial, efímera. Persona significa interioridad, cultivo de lo íntimo, profundidad, depósito permanente; sólo desde ahí se puede vivir una existencia auténtica. Toda la antropología se transforma cuando se cuenta con esta dimensión latente del ser personal que es la intimidad. Si se omite o se olvida, se da inevitable y necesariamente una visión objetivista, analítica y exterior de las realidades humanas, y desde luego se deja inédita la dimensión personal de esas realidades, puesto que la intimidad es el núcleo desde el que se asiste o se deja de asistir la propia vida, con sus acciones y operaciones. Pero no hemos de olvidar que *la intimidad es el ser*.

Ahora bien, *la intimidad de la persona humana está latente*. Esto quiere decir no sólo que se conoce por medio de su manifestación, sino también que *ella misma es latencia*, es decir, no está dada a sí misma, es potencial, es *una profundidad por alcanzar*, por crecer, por desarrollar. La persona humana es *una intimidad profundizable*, pero aún no suficientemente profundizada, todavía opaca y latente. La intimidad del ser humano se patentiza a través de sus operaciones, es *alcanzable*, pero aún no alcanzada. Persona humana significa *intimidad latente*.

Aparece ya aquí la dualidad radical que constituye a la persona humana, y a cuya cabal comprensión dedicaremos nuestros esfuerzos: el *esse* humano va *más allá* de su pura esencia concreta, de los hábitos adquiridos, del cuerpo, más allá de las múltiples formas de finitud y encubrimiento, de limitación y frustración que la condición corporal y espacio-temporal imponen a la persona. Tras esa finitud está la intimidad latente, el brotar que sigue brotando, el *esse* propio del ser humano, que se nos aparece ahora así: como la profundidad que adivino, que puedo conocer a través del rostro y de las obras, pero que nunca puedo tener “ante lo ojos”, pues su inagotabilidad es su profundidad.

pende de ningún estímulo exterior. Es un vivir sin filiación, un manar sin otro origen que él mismo, al margen o “por encima” de cualquier apertura dialógica: L. Polo, *Conversaciones sobre Nietzsche*, Pamplona, 1996, 216, *pro manuscripto*.

²¹ J. Marías, *Mapa*, 204.

La latencia de la intimidad personal es algo sumamente complejo y delicado, pero también decisivo: es el modo peculiarísimo de finitud de la persona. Para entenderla conviene verla desde la dualidad transparencia-opacidad. Una de las perspectivas favoritas de Tomás de Aquino, en la que Polo le sigue, es la de ver la persona como luz²². Esto tiene una connotación cognoscitiva, puesto que el *esse* personal es luz intelectual, que ilumina lo inteligible. La persona es una luz cognoscitiva. En cuanto conoce, escucha, refleja lo oído, lo hace suyo en su profundidad iluminada. La transparencia como característica de la persona aparece como ver, como luz inteligible, que conoce formas iluminadas. La persona humana es *luz interior*, y por tanto latente, que ha de “de-ramarse” sobre la materia, pero que aún permanece dentro de sí.

La manifestación de la interioridad hacia fuera es *iluminación de lo opaco*, de modo que deje ver a través suyo. Un rostro se ilumina cuando la persona asoma a él. La persona es un ser que vuelve transparente aquello que es suyo, pues en ello se deja ver ella. Lo personal, lo propio de la persona, no es opaco, sino manifestativo, expresivo. La opacidad indica despersonalización: algo se vuelve mudo, inexpresivo, impersonal. Lo personal es aquello que deja ver a la persona, aquello en donde la persona *está*: es transparente, translúcido, está iluminado por el ser personal (unos ojos que brillan, un diario íntimo, un beso)²³. “La opacidad de lo meramente físico se convierte, por la persona, en transparencia. Por eso hay algo en la persona que va *más allá* de las cosas”²⁴.

La persona está latente cuando su luz propia no se ha manifestado ni despertado todavía: ésta es la finitud y menesterosidad propias del ser humano, que asume múltiples formas: la persona humana puede no iluminar, no dar, no ser consciente, no ser libre, no reconocer y reconocerse como tal, puede quedarse en la centralidad de su vida orgánica,

²² L. Polo, *Antropología trascendental* inédita, dedica uno de sus capítulos al desarrollo de esta idea bajo la fórmula “conocer-yo”. Aquí sólo apuntamos esta dimensión.

²³ Es obvio que se está aludiendo también a la capacidad humana de disponer en orden al fin que llamamos *dar sentido*, y que todo ser acerca del cual el hombre actúa o dispone guarda una huella humana que lo remite más allá de sí, como ocurre con los símbolos. También esto es una forma de iluminar y añadir inteligibilidad a los seres naturales. Pero este modo de disponer es propio del hombre, es algo natural o esencial en él, que todos podemos compartir. En cambio, la presencia *personal* es algo realmente distinto, pues significa la transparencia de *alguien* concreto en sus actos o manifestaciones. J. Marfías ha dedicado la obra ya citada, *Mapa del mundo personal*, a mostrar cómo el mundo humano no es el mundo personal, pues éste último es aquél en el que aparece la persona como tal. La diferencia entre ambos mundos nos remite al carácter de *incomunicabilidad* del ser personal, en cuanto capaz de crear un ámbito íntimo donde ese ser puede ser alcanzado, visto, encontrado, empezado a conocer: es el ámbito de las relaciones interpersonales verdaderas, el ámbito del don, como veremos.

²⁴ E. Alarcón, 11 (cursiva nuestra).

sin llegar a la patencia de la luz inteligible y amorosa. La doctrina clásica del ser humano remacha enérgicamente este poder permanecer en tinieblas, este sueño que no alcanza la vigilia, debido en último extremo a la dualidad alma-cuerpo. Por eso podemos definir a la persona humana como *intimidad que despierta*, que sale del sueño de la vida hacia la luz de la conciencia²⁵.

Para alcanzar el ser personal es preciso abandonar el límite objetivo que continuamente nos impide y estorba llegar hasta él. Lo que se expresa temáticamente como una tarea filosófica nueva o todavía pendiente no es más que la trasposición teórica de una dificultad continuamente vivida por los seres humanos: el extrañamiento producido por el error, la falsedad, la superficialidad, el sueño y el mal, que impiden llegar hasta la realidad del ser personal. Alcanzar el núcleo íntimo de una persona, y así lograr que sea transparente para nosotros, es algo sumamente difícil. Esta es la razón de que muchas veces no se consiga: la luz íntima de la persona humana es tenue, y puede no despertar, o apagarse, o no ser descubierta, dando paso entonces a la oscuridad. "Conocer a una persona no es saber cómo es, sino acceder a la intimidad de quién es"²⁶.

Toda la intimidad se despliega como un acto inmanente, que procede hacia dentro. La doctrina clásica sobre este acto inmanente proporciona la guía para caracterizar la peculiaridad de la luz intelectual que va formando y ampliando la intimidad de la persona.

2. El carácter del ser personal.

El desarrollo de la intimidad desde las nociones de profundidad y transparencia, que tematizan el inteligir, dejan todavía en cierta penumbra algo ya apuntado: el carácter fontanal de la intimidad, su condición de brotar que amplía la profundidad del ámbito de lo manado. La persona es como una fuente que forma un estanque (la intimidad) brotando desde el fondo de éste, y a medida que brota lo hace desde mayor profundidad. Es ésta una imagen bastante tosca, pues la persona siempre está *más allá* de lo que mana de ella, pero *cabe lo manado*. La fuente y el estanque en ella se identifican. El ser de la persona "es más que brotar, porque brotar se refiere a lo que brota, y lo que brota tiene algo de terminativo"²⁷, de actual, de un algo consistente que se destaca de la fuente y existe fuera ya de ella, pero fundado en ella. La no-

²⁵ R. Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid, 1990, 134; R. Yepes, *Fundamentos de antropología*, Eunsa, Pamplona, 1996, 416 (cit. *Fundamentos*).

²⁶ E. Alarcón, 10.

²⁷ L. Polo, *Presente y futuro*, 202.

ción de intimidad como *energeia* incluye un brotar en el que lo brotado sigue estando dentro de la fuente, y así *intensifica* o perfecciona la esencia humana (el estanque) al convertirse en hábito o perfección de su naturaleza.

Los adverbios *más allá* y *cabe* convienen, pues, al ser personal. L. Polo ha preferido utilizar el adverbio *además* para designar justamente aquello que le diferencia, para evitar la impresión de que el brotar íntimo funda y sostiene lo brotado como un principio asistente o subyacente, lo cual conviene al carácter de fundamento que tiene el ser del universo, pero no a la persona. Toda su *antropología trascendental* parte de la enérgica tesis de que el ser de la persona no es el ser del universo: es un ser distinto, al que conviene carácter trascendental, en sentido propio²⁸.

Alcanzar a entender el ser de la persona humana es sumamente difícil, puesto que escapa a toda objetivación. Muchos pensadores lo han intentado, y en este territorio su lenguaje se vuelve difuso, críptico, cercano a la mística, puesto que el *intellectus* es lo que de contemplativo e intuitivo hay en nosotros, y es con él como alcanzamos el ser de la persona. ¿El ser del hombre es realmente inefable? ¿No es preferible abandonar el imposible intento de su caracterización? La aproximación de L. Polo parece a primera vista tan oscura y difícil como sus textos más genuinos. ¿Es la suya una "ocurrencia genialoide"²⁹, como él mismo se pregunta y algunos afirman? ¿Se trata de un destello críptico, aislado de todo enlace racional con la filosofía "normal", comprensible y reconocida por todos nosotros? No todos los que le conocen han tenido la paciencia de comprobar la congruencia interna de su antropología trascendental, de la cual él está convencido, y que es sumamente plausible. Los escasos materiales de ella publicados así lo muestran. Si se insiste en esos textos, se puede obtener de ellos una luz aguda y sutil como un cuchillo. Trataremos de reformular esta casi desesperada cuestión.

La ampliación de la intimidad es interior, pues ella contiene lo sabido. Parafraseando a Aristóteles, habría que decir que "uno ve y ha visto, piensa y ha pensado"³⁰ *mientras sigue viendo y pensando*. Veo y pienso significa estar viendo y pensando, mantenerme en esa actividad. Mi ser no se agota en esas actividades. *Soy además de ellas*. *Estoy* más allá de ellas. El carácter del ser personal implica un trascender y al tiempo acompañar y asistir la operación de ver y pensar: "el puro no agotarse al conocer operativamente, eso es el primer sentido

²⁸ Esta tesis está suficientemente desarrollada en L. Polo, *Presente y futuro*, 149 y ss., y aquí ni siquiera es necesario resumirla.

²⁹ L. Polo, *Presente y futuro*, 201.

³⁰ Aristóteles, *Metafísica*, 1048b 24.

del además”³¹. Pero esto no es todo: la persona como luz es el ser personal, “el carácter de además de la coexistencia humana tiene que ser –digamos– el carácter de entero sobrar de la luz intelectual creada respecto de la unicidad del límite, es decir, respecto del operar”³². Después de pensar, no sólo no queda gastada la fecundidad intelectual, sino todo lo contrario, queda enriquecida con lo sabido.

“Además no significa añadir, ni es un añadido, sino que significa estar más allá, y en ese más allá estar el además. O sea, ese más allá se mantiene como más allá en términos de además... Por eso, *además* es una designación del acto de ser”³³.

Ser además no es simplemente una expresión ingeniosa, pues tiene la pretensión de *nombrar* o *designar* lo diferente del ser personal frente al ser de una piedra, por ejemplo. Y si pretende resumir en una sola palabra, *además*, el carácter fontanal e immanente de la luz intelectual íntima, ha de indicar lo decisivo, que es esto: coexistir, *ser además* de otro ser, y cabe él. El ser del hombre *se llama ser además* porque no es un existir ralo, desnudo, puesto fuera de la nada y persistiendo *ahí*. Es *coexistencia* porque incluye dentro de sí aquello con lo que coexiste. *Coexistir es existir además de otra cosa y cabe ella*, estar junto a ella teniéndola de algún modo dentro de sí. “Coexistir es, por así decir, el ser ampliado por dentro: la intimidad, el ser como ámbito”³⁴. “Proponemos un nombre para ese ser que no se reduce al ser del universo. Coexistencia designa el ser del hombre como un ser que no se reduce a existir”³⁵.

Coexistir es ser en compañía, *mit-sein*, “ser acompañándose”. La compañía es ya dualidad y respectividad. “Un 'respecto a' que es intrínseco”³⁶ significa “un ser respectivo”. ¿Respectivo a qué? En primer lugar y radicalmente, respectivo a sí mismo en su operar. En el hombre hay una dualidad radical, uno de cuyos “polos” es el ser, siendo el otro la esencia³⁷. Pero esa polaridad del ser humano es respectiva y coexistencial, también respecto de otros seres: el ser del universo y otros seres personales. Por aquí se muestra ya que “el ser humano, la coexistencia, no significa *mónon*, único. O, dicho de otra manera, no tiene sentido una persona única”³⁸, aislada, sola, puesto que si no coexistiese se frustraría su carácter personal. Estamos ya avistando la condición dialógica de la persona, pero es menester basarla en la *respectividad*

³¹ L. Polo, *Presente y futuro*, 184.

³² L. Polo, *Presente y futuro*, 184.

³³ L. Polo, *Presente y futuro*, 199.

³⁴ L. Polo, *Presente y futuro*, 169.

³⁵ L. Polo, *Presente y futuro*, 158.

³⁶ L. Polo, *Presente y futuro*, 176.

³⁷ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 8, q. 5, a. 2.

³⁸ L. Polo, *Presente y futuro*, 169.

intrínseca del ser personal, la cual no se *constituye* por su relación al tú, como pretende el pensamiento dialógico, sino que es acto inmanente. Sin la noción de *energeia*, un hallazgo del joven Aristóteles, el pensamiento dialógico es incapaz de situar en la perspectiva adecuada la condición dialógica del ser personal. *Energeia* indica *ser además*.

Todas las dualidades humanas se iluminan súbitamente cuando se comprende que *nuestro ser es dual* porque es *coexistir*. Yo y mi cuerpo, el bien y el mal, el sueño y la vigilia, el varón y la mujer, el día y la noche, lo serio y lo lúdico... El amplio territorio de las dualidades humanas y la noción misma de dualidad, en su sentido trascendental, no ha sido todavía tematizado de una manera suficientemente sistemática, pero en él se tocan los temas más íntima y profundamente humanos, los que nos definen con mayor radicalidad. Lo radical es dual, lo personal es dual.

Esto supone el abandono decidido del pensamiento "objetivista" y representacionista como camino idóneo para conocer a la persona. La dualidad puede ser avistada en la coactualidad del pensar y lo pensado, pero también en la complementariedad, redundancia o inagotabilidad que se manifiestan en todo lo personal³⁹. Si *ser además* es coexistir, la persona puede ser alcanzada y comprendida en términos duales mucho más que de ninguna otra manera, siempre que no se pierda de vista el carácter inmanente propio del ser personal, que aquí hemos abordado desde el inteligir. La cuestión radica en la disciplina metódica con que esa tematización debe ser hecha. Cuando falta esa disciplina, el recurso es el lenguaje metafórico, el símbolo y la imagen, tan sugerentes e irrenunciables como poco precisos⁴⁰.

"Alcanzar a ser denota acompañamiento, no término"⁴¹. Esto quiere decir que *la persona no termina*, no culmina en un consistir que esté en el orden de la esencia, de la operación o del hábito. La persona no puede ser interrumpida, ni se la puede dar por acabada o suficientemente conocida. Nunca se puede decir de modo radical: "esto soy yo". Si "ser persona humana significa alcanzar a ser", no es de ningún

³⁹ L. Polo, "La coexistencia del hombre", en *El hombre: inmanencia y trascendencia*, Actas de las XXV Reuniones Filosóficas Universidad de Navarra, Pamplona, 1991, t. I, 33-41.

⁴⁰ La abundantísima y prolija literatura ensayística y filosófica que trata acerca de las relaciones interpersonales (varón-mujer, amor, etc) manifiesta con frecuencia una íntima desorientación acerca de cómo tratar estas dualidades radicales. Se escribe mucho sobre ello, pero con una característica ausencia de criterios antropológicos de fondo. Otra cosa completamente distinta es que las auténticas intuiciones y contemplaciones de la realidad personal plasmen mejor lo intuitivo y contemplado mediante recursos estéticos que mediante fríos y escleróticos *razonamientos* analíticos. En tantas ocasiones lo personal se puede mostrar, pero no se puede decir: el lenguaje abstracto puede resultar incluso ridículo. La razón no es el intelecto: J. Pieper, *El ocio y la vida intelectual*, Rialp, Madrid, 1974, 21-23.

⁴¹ L. Polo, *Presente y futuro*, 183.

modo un simple llegar a ser, un resultado final, una *autorrealización*. La persona *nunca termina de ser*, es inagotable, no puede ser “obtenida” o lograda. El materialismo nunca podrá entenderlo: la persona no es el resultado terminativo de un proceso.

El carácter de además, la dualidad radical, indica que la persona es *mientras vive y actúa*, y más allá de su vivir y actuar. Mientras significa *además y cabe*. “La coexistencia no se encauza, no se alcanza, a través del disponer esencial”⁴² sencillamente porque “la coexistencia es sin término”, “no se detiene, no llega a término”. La persona *nunca termina de ser*, es inagotable. Comprender, siquiera un poco, ese acompañar sus propias obras, asistiéndolas desde el fondo, que caracteriza al ser personal exige unas categorías mentales radicalmente ajenas al ingenuo positivismo analítico o mecanicista. La realidad del espíritu, que es lo que aquí estamos tratando de aferrar, resiste cualquier análisis causal: no es una cosa “ante los ojos”.

“Y esa inagotabilidad, ¿qué expresa? Ante todo se puede decir: libertad. Porque ser además es no depender de la necesidad, no estar atado... Y eso es libertad trascendental, no libertad de elección”⁴³. La inagotabilidad de la persona, que alude ya a su carácter donal, es un acto que no “cierra”, que no precipita, que no se detiene en lo que ya es, en lo que ya ha hecho y vivido: va más allá. “El además es un acto completamente actuoso, no actual, y por tanto libre. Aquí el acto se mantiene; y al estar en el mantenimiento, es inagotable”⁴⁴. Por eso “la libertad es la riqueza de mi ser”⁴⁵, el ser “ampliado por dentro”. “Una metáfora de la actuosidad es la llama que no se consume”⁴⁶.

Dejando a un lado la condición de las personas no corpóreas, esta consideración que antecede se vislumbra también en el verbo castellano *estar*, aplicado a la persona humana. *Estar* indica un *seguir estando*, en referencia intrínseca a la duración “a lo largo de la cual” la persona sigue estando y brotando. El *estar* alude a la *instalación*. Instalarse indica estar y proyectarse, adelantarse, salir de sí, conocer y actuar, mientras se “queda” uno donde está. Hay aquí una alusión a la dimensión espacio-temporal de la vida humana, que la persona asume desde un *estar* que no es simple *ser-ahí*, sumido en el horizonte de la temporalidad, sino *perduración*, es decir, *estar por encima del tiempo*

42 L. Polo, *Presente y futuro*, 189. Aquí no vamos a tratar la dualidad *esse-esencia* del hombre. Su adecuado tratamiento es uno de los capítulos de la *antropología trascendental*, y requiere un tratamiento pormenorizado de la cuestión de los hábitos: L. Polo, *Presente y futuro*, 184-185, 189-193; *El conocimiento habitual de los primeros principios*, Cuadernos Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1993, 10-19, 54-65.

43 L. Polo, *Presente y futuro*, 202.

44 L. Polo, *Presente y futuro*, 202.

45 L. Polo, *Presente y futuro*, 200.

46 L. Polo, *Presente y futuro*, 203.

mientras se vive temporalmente abiertos al *dónde* estamos, a la situación que vivimos, el proyecto futuro que nos dirigimos a realizar.

Apertura significa también coexistencia en cuanto ver significa poder verlo todo. En el ver la respectividad íntima es también exterior, apertura cognoscitiva al universo, la indeterminación positiva de poder verlo todo, de poder oírlo todo, que la tradición ha calificado como libertad trascendental⁴⁷. Inteligir es coexistir con todo lo que es, con el universo, respectividad, estar *cabe* el universo. La dimensión exterior del además es la coexistencia con el universo, que comienza con la apropiación cognoscitiva del inteligir, que se abre a un mundo en el que ya se encuentra *estando*.

3. El don.

Todo lo dicho hasta ahora quedaría incompleto si no aludimos ya a la segunda *processio* de la sustancia espiritual, que no es otra cosa que el trascendental personal del don o amor: “por la operación de la voluntad hay también en nosotros otra procesión, que es la procesión del amor, por la cual lo amado está en el que ama, como por la concepción del verbo la cosa dicha o entendida está en el que entiende”⁴⁸. La presencia del amado en el amante no es según la semejanza o intencionalidad, como sucede en el intelecto, sino que tiene “más bien razón de impulso o movimiento hacia algo (*rationem impellentis et moventis in aliquid*)”⁴⁹. El amor es “*quaedam vitalis motio et impulsio*”, y esto es lo que significa la palabra *spiritus*, dice Tomás de Aquino⁵⁰. Polo ha resumido esta doctrina tomista diciendo que la intención intelectual es de semejanza y la de la voluntad es *intención de otro*⁵¹. Esta diferencia de intención explica que por el amor el amante se une y asimila a lo amado, va hacia él y se comunica con él.

Aquí no interesa la compleja y apasionante cuestión de las relaciones entre el intelecto, la voluntad y sus actos respectivos, sino el carácter de la procesión voluntaria que llamamos amor, en cuanto en ella se muestra el ser de la persona. La noción de *don* es la idónea para nuestro propósito, puesto que *don* “implica el concepto de aptitud para ser donado. Lo que se dona tiene relación con el que lo da y con aquel a

⁴⁷ A. Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser*, Rialp, Madrid, 1993, 199-200.

⁴⁸ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 27, a. 3.

⁴⁹ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 27, a. 4.

⁵⁰ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 36, a. 1.

⁵¹ L. Polo, *La voluntad y sus actos*, 53, *pro manuscripto*.

quien se da, pues el donante no lo daría si no fuese suyo, y lo da a otro precisamente para que sea de él”⁵².

El don tiene carácter de *regalo*, en el doble sentido de que es un *sobrar* del donante y un *enriquecerse* del destinatario del don. Quien dona da de lo suyo sin que el don disminuya lo que él es o tiene. Esto sólo puede hacerse si siendo quien soy, *además* puedo dar sin empobrecerme: “¿qué es lo que entrego si doy? Mi intimidad. Si hubiera que dar de otra manera, me quedaría sin nada”. “Nadie da si no es un dar, si no es intimidad”⁵³. La noción de don sólo es aplicable a la persona, puesto que significa exactamente *aportar a otro sin disminuir el propio ser*, sin deprimirlo⁵⁴. El *regalo* es un *novum*, una novedad. La persona es el ser capaz de aportar lo que de ella brota sin que el brotar se detenga o se vea empobrecido o disminuido. El don es la exteriorización del *además* íntimo. Dar, en sentido estricto, sólo puede hacerlo un ser personal, que tenga una intimidad de la que mane el don como un añadir, como una aportación, una creación, un invento, puesto que la persona misma es un *novum*, una *incommunicabilis*. El trabajo personal, desde esta perspectiva, es la esforzada creación de una obra propia, que por ser asistida desde el fondo de la intimidad adquiere carácter de don.

En este sentido, la noción de don es tan radical como la del amor, como el propio Tomás de Aquino afirma: “El don propiamente es, según el Filósofo (*Topica*, 125a 18), *dádiva irrecompensable (irredibilis)*, o sea, lo que no se da con intención de retribución, y por tanto implica donación gratuita. La razón de que la donación sea gratuita es el amor. Pues cuando damos a alguien algo gratis es porque queremos un bien para él. Lo primero, pues, que le damos es el amor, por el cual queremos para él el bien; y, por tanto, es evidente que el amor tiene razón de primer don (*amor habet rationem primi doni*), ya que por él se conceden todos los dones gratuitos”⁵⁵.

Amar es ya dar, pues querer el bien para otro es ya una *donación incoada* del bien deseado para él. Al otorgarle el bien en cuestión, realizamos el amor. *El amor en sí mismo es donal*. Por eso el don tiene carácter originario, y su origen sólo puede ser la persona. Amar es una

⁵² Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, q. 38, a. 1.

⁵³ L. Polo, *La libertad*, Pamplona, 1990, 183, *pro manuscripto*.

⁵⁴ Cabe objetar que por el sacrificio uno renuncia a un bien propio para dárselo a otro. En rigor esto se hace desde la pobreza y la finitud humanas, desde la materia y la vida orgánicas, sometidas al esfuerzo, al dolor y a la muerte. El amor humano es hijo de la pobreza y la necesidad, del carácter menesteroso del hombre, pero en tanto es donal contiene un germen de inmortalidad y perduración que procede del espíritu. Como ha dicho A. Castán, el amor humano es dual, pues se compone al tiempo de felicidad y dolor, de plenitud y sacrificio. Pero el don como tal no comporta renuncia, sino añadidura sin pérdida.

⁵⁵ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 38, a. 2 (paréntesis nuestros).

capacidad originaria, irreductible a cualquier otra, y propia sólo de criaturas capaces de *amor-dádiva*⁵⁶, es decir, espirituales, no exclusivamente orgánicas.

El don es donación gratuita. El concepto de *gratuidad* indica algo que no tiene precio, que no se puede comprar, que es más bien regalo, y al mismo tiempo novedad, incremento, un brotar inédito, una sorpresa. Esto es lo opuesto a lo menesteroso. La gratuidad es una de las notas de la fiesta, aquella región donde acontece el don y donde la menesterosidad y gratuidad han desaparecido por la abundancia de riqueza⁵⁷.

Por otro lado, el don, para ser tal, exige la aceptación por parte del destinatario. Cuando un profesor no es escuchado, el don de su ciencia se pierde, y el donante se frustra. Todo dar implica un recibir, un aceptar, un hacer propio el don poseyéndolo desde sí, haciéndose cargo de él. Aceptar es ya reconocer al donante. Aquí se muestra de nuevo el radical carácter coexistencial de la persona humana. Si el don que brota de su interior no es reconocido, aceptado y amorosamente guardado en la intimidad del destinatario, sucede algo vergonzoso, la frustración del don, y en consecuencia de la persona. Allí donde el amor falta, se ausenta la belleza y aparece la fealdad de lo indigno.

La capacidad de dar es por eso radicalmente dialógica: exige un otro que acepte. "En el concepto mismo de persona van incluidas otras, y toda actitud solipsista, que pretenda construir la realidad personal aislada y única, es en el fondo ininteligible. Todos los atributos de la personalidad reclaman la presencia de otras personas"; "persona significa personas"⁵⁸; "el ser personal es intrínsecamente pluripersonal"⁵⁹.

Si el amor tiene carácter de primer don, ser amado significa ser mirado como destinatario. Ser destinatario es ser elegido para recibir gratuitamente el don y cubrir así la propia menesterosidad. Ser amado significa *ser mirado*, ser adornado, ser enriquecido, ser encontrado digno y bello. La persona tiene como destinataria a otra porque es el ser capaz de dar y recibir, y el dar es una estructura dialógica. Dar es incrementar la realidad, añadir realidad. Y así, *el don es el además y la coexistencia*. No es necesario insistir en que se ama porque se conoce, y al revés. El don supone autotranscenderse, ser excéntrico, salir de sí,

⁵⁶ Esta denominación de C. S. Lewis es sumamente certera, *Los cuatro amores*, Rialp, Madrid, 1991, 11-12. El sentido del amor-dádiva es el don, distinto al amor-necesidad, que es la inclinación a la propia plenitud: R. Yepes, *Fundamentos*, 187.

⁵⁷ R. Yepes, *La región de lo lúdico. Reflexión sobre el fin y la forma del juego*, Cuadernos Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1996, 72-73.

⁵⁸ J. Marías, *La felicidad*, 282.

⁵⁹ J. Marías, *La felicidad*, 281.

ver al amado en sí mismo y amarlo. Dar es la actualización de aquello que es prerrogativa única del ser personal: añadir realidad al entender queriendo.

4. La subsistencia comunicable.

La doctrina clásica de la persona gira en torno a la subsistencia. Esta es la segunda noción a la que conviene atender de manera precisa, después de haber tratado del inteligir y el amar desde el carácter propio del ser personal. Enseguida salta a la vista que la subsistencia es mucho menos espectacular que el análisis fenomenológico de la intimidad. Se trata de una noción sobria y rotunda que muestra de qué modo se intensifica, en especial en los escritos de Tomás de Aquino, la noción de *individuo*. El estatuto tomista de la persona pertenece a una metafísica que presta sus instrumentos conceptuales a la teología trinitaria, y en la cual la subsistencia y la relación son las nociones básicas⁶⁰.

La cuestión se puede resumir así: "Persona en general significa substancia individual de naturaleza racional (*substantiam individuum rationalis naturae*), e individuo, lo que es indistinto en sí mismo (*in se indistinctum*), pero distinto de lo demás. Por consiguiente, persona, cualquiera que sea su naturaleza, significa lo que es distinto en aquella naturaleza (*id quod est distinctum in natura illa*), y así, en la naturaleza humana significa esta carne, estos huesos, esta alma (*haec carnes et haec ossa et hanc animam*), que son los principios que individúan al hombre, y que, si ciertamente no entran en el significado de persona en general, están contenidos en el de persona humana"⁶¹.

⁶⁰ Todo el tratado *De Trinitate* de la *Suma Teológica* está concebido para resolver los problemas filosóficos y teológicos que suscita el dogma trinitario y el de la Encarnación de Cristo. La Trinidad queda explicada desde la analogía de las procesiones intelectual y voluntaria en la criatura racional, pero la explicación de la Encarnación exige una cuidadosa diferenciación del *esse* personal y de su naturaleza. El prodigioso edificio tomista encierra una metafísica de la persona humana cargada de nociones imprescindibles. No es infrecuente en las filosofías de la persona dar cuenta de este edificio con una interpretación superficial, e incluso irónica, de la definición boeciana de persona. Se puede ver una síntesis muy sugerente en, J. Martínez Porcell, 54-160.

⁶¹ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 29, a. 4. La expresión *haec carnes et haec ossa et hanc animam* parece indicar que el contenido de este concepto metafísico de persona no se refiere sólo a "un determinado tipo de organismo biológico" (*haec carnes et haec ossa*) sino también a su *espíritu*, a su intimidad (*hanc animam*), es decir a aquello que en la persona humana es intelectual. Se puede decir que "la persona humana es esencialmente un organismo biológico" siempre que se añada, sin incurrir por eso en dualismo: un organismo *pensante* o intelectual (las dos frases entrecorridas las tomo de J. Vicente, "La importancia de ser humano", *Anuario Filosófico*, 1994 (27, 1), 56-57).

Resumiendo hasta la exageración, podemos decir que “este ser, completo en sí mismo, concreto en su modo de existir, perfecto en su complejidad y composición creada, singular y original por ser “*en proprio*”, individual más por su subsistencia que por su singularidad numérica, pertenece a la persona de tal modo que la define: esto es lo que Sto. Tomás llama el *subsistens distinctum*”⁶².

La noción de subsistencia se aplica a un ser concreto y singular, que es “*per se, non in alio*”, “*in se completum*”⁶³: “el ser perfecto sin ninguna dependencia, que llamamos subsistir, es el propio de la substancia individual completa, que excluye cualquier comunicabilidad, y que es un todo independiente”⁶⁴. La sustancia singular que subsiste existe y actúa por sí, individualmente. Pero actuar y moverse por sí mismas conviene de modo más excelente a las sustancias de naturaleza racional, “y por eso fue conveniente que la *substantia individua rationalis natura* tuviese un nombre especial”⁶⁵, que es el de persona. Por eso “el nombre propio de cada persona significa aquello por lo cual esa persona se distingue de todas las demás cosas”⁶⁶, aunque en general “el nombre de persona significa formalmente *incomunicabilidad*, o individualidad subsistente en la naturaleza”⁶⁷.

El estatuto de la incomunicabilidad personal, la subsistencia, no puede radicar sino en el *esse*. Esto es lo designado por el nombre propio de cada persona. En caso contrario dejamos de alcanzar ese ser, y nos llenamos de sutilezas lingüísticas. E. Forment ha mostrado cómo la tradición tomista ha complicado innecesariamente la metafísica de la persona (ordenada a la teología cristológica y trinitaria) al seguir a Cayetano en la cuestión del constitutivo formal de la persona, olvidando la más genuina, preferible y verdadera interpretación de Capréolo, para quien ese constitutivo es el *esse* mismo⁶⁸. Se trata de un *esse* subsistente, incomunicable en su genuinidad.

Ahora bien, ¿cómo dar el “salto” desde la subsistencia hasta el carácter de *además*? La cuestión es más obvia de lo que parece: “el no estar sujeto a la necesidad de mantenerse recurriendo a lo ajeno es el sentido estricto del subsistir”⁶⁹, pues se trata de ser “*in se completum*”. Pero esto es la intimidad libre: “definiré la intimidad como el

62 J. Martínez Porcell, 98.

63 Tomás de Aquino, *In I Sent.*, d. 23, q. 1, a. 1.

64 J. Martínez Porcell, 76.

65 Tomás de Aquino, *De Potentia*, q. 9, a. 1, ad 3.

66 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 33, a. 2.

67 Tomás de Aquino, *De potentia*, q. 9, a. 6.

68 E. Forment, *Ser y persona*, Ediciones Universidad de Barcelona, 1982, 38; *Persona y modo substancial*, PPI, Barcelona, 1983, 51.

69 L. Polo, “La radicalidad de la persona”, *Thémata*, 12, 1994, 223 (cit. “La radicalidad”).

modo de ser que no necesita asimilar elementos exteriores ni poseerlos para mantenerse. Más aún, mantenerse no es el ser de la intimidad personal, pues la intimidad excluye la consumación en su propio orden. No hay automantenimiento de la persona. Por tanto, la intimidad ha de distinguirse de la posesión inmanente⁷⁰, como el ser del operar. Ni la intimidad se sostiene a sí misma tomando algo desde fuera, ni con ello se consume o termina a sí misma. La persona “continúa” mientras conoce, además de la posesión inmanente. Por tanto, ser “*in se completum*” significa subsistir, *existir manando de sí, advenir, ser adviniendo a ser en intimidad; estrictamente: libertad*. “Considerar la subsistencia como consumada en sí misma equivale a suspender su consideración”⁷¹, puesto que así se suspende el advenir de la profundidad íntima, se clausura el además, es una terminación que interrumpe el ser de la persona.

De este modo, basta convertir *energeia* (*processio ad intra* en Tomás de Aquino) y *subsistencia* para obtener una consideración trascendental de la persona en la que se muestra su carácter de además y su carácter libre, no dependiente de un mantenimiento exterior. Espero haber mostrado, al menos, de qué manera pueden enlazarse los trascendentales personales con las averiguaciones clásicas sobre el concepto de persona, de modo que en aquellos éstos puedan mantener su vigencia y valor.

Pero las dificultades no han hecho más que empezar. La incomunicabilidad de la persona es el tema del *quién*, y esto nos remite a su identidad, puesto que el modo de preguntar por ella no es ¿qué es?, sino ¿quién es?

5. Identidad personal y reconocimiento.

Es comúnmente admitido que el debate contemporáneo acerca de la identidad de la persona (Strawson, Cuyper, Noonan, Parfit, etc) tiene serias dificultades para centrar la cuestión en unos términos que permitan afrontarla hasta el fondo, advirtiendo el carácter propio de su ser del que ya se ha hablado⁷². Sin pretender entrar ahora en la discusión, parece obvio por una parte que la identidad establecida por el principio que lleva su nombre consiste en ser lo que se es y no otra cosa. En el caso del hombre, sin embargo, la finitud y la temporalidad hacen que su identidad no esté dada: *debe ser buscada y reconocida más allá de él*. “El hombre no es ya a la vez todo lo que puede ser... Ricoeur acierta de lleno al distinguir, acudiendo a los vocablos latinos, entre el

⁷⁰ L. Polo, “La radicalidad”, 223.

⁷¹ L. Polo, “La radicalidad”, 223.

⁷² Nota 7.

problema del *idem* y el del *ipse*⁷³. La identidad metafísica del ente no es la identidad existencial de la persona, su *incomunicabilis*.

“Es menester entender la persona como aquella realidad cuya forma consiste en vivir⁷⁴. El ser personal es un ser viviente, y la persona humana tiene una vida que transcurre temporalmente y tiene por eso una estructura biográfica. Las implicaciones de esta afirmación son enormemente amplias, y han ocupado y ocupan a los que podríamos llamar “pensadores biográficos”, aquellos que están empeñados en entender las realidades humanas, y al hombre mismo, desde una perspectiva según la cual el hombre alcanza su identidad biográfica y narrativamente. Es ésta perspectiva existencial la que finalmente parece haberse impuesto en el debate sobre la identidad personal.

Pero el problema de la identidad biográfica carece por completo de solución al margen de la consideración metafísico-antropológica del ser personal, de su finitud y de su origen. Primero es menester abordar la consideración del carácter finito y relativo de la identidad humana. Que no esté dada supone que hay que hacer justicia “a esa inidentidad que cada hombre es⁷⁵. La identidad humana forma dualidad con su inidentidad: olvidarlo “conduce a la apertura de espacios de inimpuntabilidad”, de anonimato, de incomprensión e ignorancia de las debilidades y errores humanos. El hombre es un ser incapaz de lograrse a sí mismo en términos de identidad total y definitiva, entre otras cosas porque “identidad total” es una idea objetiva que se aviene muy mal con el ser personal, que jamás puede concebirse como un bloque cerrado y terminado, como un resultado pretendido y logrado a partir de un dinamismo intrínseco, como la modernidad pretendió⁷⁶.

En la tradición clásica “la identidad está garantizada por una vinculación⁷⁷, por una dependencia. Si la identidad del hombre no está dada, y debe ser buscada y reconocida más allá de él, ese reconocimiento tendrá cierto carácter de identificación o vinculación. “Aspirar a una identidad de identificación⁷⁸ significa *ser identificado*. Estamos ante el tema del reconocimiento, que el hombre recibe y acepta, y en el cual encuentra su identidad: “la falta de reconocimiento o el reconocimiento equivocado pueden dañar, pueden ser una forma de opresión que aprisione a alguien en un modo de ser falso, distorsionado y reducido”. “La tesis es que nuestra identidad es en parte fruto

⁷³ J. Vicente, *Identidad narrativa*, 23, *pro manuscripto*.

⁷⁴ J. Marías, *Mapa*, 177.

⁷⁵ D. Innerarity, “Convivir con la inidentidad”, *Anuario filosófico*, 1993 (26, 2), 373.

⁷⁶ D. Innerarity, 362 y ss.; L. Polo, “La radicalidad”, 214-220.

⁷⁷ D. Innerarity, 372.

⁷⁸ D. Innerarity, 372.

del reconocimiento o de la ausencia de él⁷⁹. Esta es la fecunda sugerencia de Taylor, hecha desde el ámbito de la filosofía política, pero trasladable con pleno derecho a la antropología trascendental, puesto que es una tesis directa y radicalmente dialógica.

¿Cómo puedo saber quién soy? De modo radical, sólo puedo saberlo por otro. Si el ser personal es coexistencia, no puede coexistir consigo y alcanzar su culminación: está constitutivamente abierto y carece de una réplica de sí mismo fuera de él. Una piedra ni soy yo ni puede decirme quién soy. "Que no se encuentra desde sí mismo lo sabe taxativamente el hombre...; lo que encuentra no es él... Estrictamente, desde sí el significado de la persona se ignora"⁸⁰. Si *nada soy yo*, si nadie es yo, mi identidad sólo me puede ser otorgada mediante el reconocimiento de otro: tiene estricto carácter de don, lo cual es ya radicalmente dialógico. La idea parece muy sencilla, pero es de una profundidad insospechada. Incluso tiene un cierto carácter fascinante, que puede inducir a confiarse sin restricciones a la tesis fundamental de los pensadores dialógicos. Sin embargo, sólo después de considerarla habitual y repetidamente se comienza a alcanzar su significado.

Ser persona implica la "necesidad" de ser reconocido como tal, como aquel que uno realmente es, sin posibilidad de confusión con otro o con "lo otro". Esto es parte principalísima de la dignidad humana. *Reconocimiento de la persona* significa que el otro sabe quién soy, y que no soy tratado como una cosa, sino conforme a lo que soy y a quien soy, la persona concreta e irrepetible que he sido y seré, con una biografía y una identidad irrepetibles. Ser reconocido es ser respetado, significa que se me ve *auténticamente*⁸¹. Sin esto, la vida es insostenible. La soledad y la frustración son ausencia de reconocimiento. La peculiar debilidad humana, la latencia alcanzable de la intimidad, se ilumina súbitamente ella misma cuando otra luz inteligible le dice: "¡sé quien puedes llegar a ser!". Sin esta iluminación coexistencial y dialógica, la persona puede permanecer opaca para sí misma. Esta capacidad de escuchar, de iluminarse escuchando, es el acto de ser personal en su carácter de libertad nativa, que enseguida trataremos de mostrar.

La inmensa discusión "contra" la filosofía del sujeto trascendental autoconstituyente es la réplica a la idea de *autorreconocimiento* de la persona desde sí misma. No necesitamos reiterar aquí esa inmensa crítica. La conclusión forma ya parte de la filosofía de nuestra época: la persona no se basta para reconocerse a ella misma. Debajo de toda esa discusión está la terca e insoslayable realidad coexistencial del ser per-

⁷⁹ Ch. Taylor, *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Cambridge, 1995, 225.

⁸⁰ L. Polo, "La radicalidad", 223.

⁸¹ He tratado de la noción de autenticidad en *La persona como fuente de autenticidad*, (en prensa).

sonal, con sus transcendentales propios y su estructura dual de identidad e inidentidad, de relatividades y finitudes, de latencia y transparencia.

La pregunta ¿quién soy? no tiene una respuesta obvia, presencial, objetiva. Incluso puede parecer una pseudopregunta, que parte de un pseudoproblema⁸². Su contestación se alcanza por medio de un triple despliegue: el encuentro con los demás, la pregunta por el origen y la destinación vocacional, que abarca mis proyectos y les da sentido. Memoria del pasado, diálogo presente y anticipación del futuro.

En primer lugar, el reconocimiento de los demás funda una relación verdaderamente humana, e incluso, más tarde, una relación personal e íntima. Las condiciones de su aparición y las consecuencias de su ausencia o de su negación total o parcial son un tema central de la antropología y de la filosofía política, que aquí no podemos desarrollar. El trato con la dignidad humana y con la dignidad de las cosas exige una actitud moral y un modo de comportarse en los cuales la persona no sólo otorga reconocimiento, sino que lo encuentra para ella misma⁸³. A su vez, el ser humano sin el reconocimiento y la ayuda de los demás, no es ni siquiera biológicamente viable.

6. Filiación y libertad nativa.

Sin embargo, la identidad y el reconocimiento radicales están más allá del mundo en el que me encuentro viviendo, puesto que tampoco mi ser se subsume en él: puedo trascenderlo⁸⁴. Hemos dicho que esa identidad tiene carácter de vinculación o dependencia, pero ahora hay que decir que significa depender de una instancia que está *más allá de ese mundo*. Este *más allá* significa ahora *radicalidad*. ¿Quién me reconoce verdadera y radicalmente, sin posibilidad de error, incluso por parte de mí mismo? ¿Quién conoce mi verdadera y radical identidad, quién puede descifrar mi ser y mi operar, quién es mi destino? ¿Para quién he sido creado? ¿Por qué existo? Las respuestas han de ser últimas, radicales. No admiten ser adscritas al plexo de instrumentos, intereses y convenciones que forman mi mundo, puesto que todos ellos pueden desaparecer, no son últimos.

“La persona humana concentra su unidad en un depender”⁸⁵, es decir, alcanza su identidad (su unidad) en el reconocimiento de su ori-

⁸² Ch. Martin, “Tomás de Aquino y la identidad personal”, *Anuario Filosófico*, 1993 (26, 2), 249-260.

⁸³ R. Spaemann, 147 y ss.

⁸⁴ Ver una somera exposición de este sentido de la trascendencia en R. Yepes, *Fundamentos*, 409-414.

⁸⁵ L. Polo, “La radicalidad”, 224.

gen y de su libre destino. Respecto de ambos la persona humana se experimenta a sí misma como radicalmente dependiente: el sentimiento ante lo Absoluto y lo “numinoso” lo atestigua de una manera rotunda. Son experiencias originarias, irreductibles, suficientemente estudiadas por la antropología, por la fenomenología, por la filosofía de la religión, por la teología. Es en esa dependencia radical como me recobro y llego a desvelar quién soy verdaderamente. En caso contrario, el sentido de la vida desaparece y la persona se sume en la soledad radical.

El *quién soy* no se desvela si no es desde la libertad nativa y desde la filiación, dos caracteres del ser personal que establecen la respectividad de ese ser respecto de su origen y su destino según el carácter de además. Si las preguntas últimas no se plantean así, su respuesta no comparece, y se reiteran con mayor urgencia: sólo cuando están bien planteadas comparece la respuesta. En caso contrario, lo que surge es la nada: “Prescindir de Dios equivale a ignorar que la persona humana es un *quién*. Esta ignorancia abre un vacío vertiginoso, pues en tanto que subsiste el hombre busca la continuación, o la réplica, de su subsistir y *no la encuentra*”⁸⁶. El no encontrarse a sí mismo significa *la nada*, una ignorancia de sí que es desconocerse, precisamente porque es “un saberse la persona como impropio en el modo de una deducción”, de una comprobación de que más allá de ella no está ella, sino el vacío: “la pretensión de autonomía en el ser es el *desideratum* de orfandad, el hombre como un exposito que comienza desde sí. Pero la ruptura de la filiación cierra la radicalidad”⁸⁷.

Respecto del *más allá* radical me experimento como dependiente, es decir, como creado y como hijo. El hombre depende porque es hijo y además es creado: “*El hombre es persona equivale a el hombre nace de Dios*”⁸⁸. Como creado depende en tanto es un *novum* absoluto en el universo, diferente a todo, *incomunicable* o subsistente. “La aparición de persona –de una persona– en cuanto tal es el modelo de lo que realmente entendemos por creación: el alumbramiento de una realidad nueva e intrínsecamente irreductible”⁸⁹. El hombre es una *innovación de realidad*, pero tiene la extraordinaria característica de que su ser “*sigue siendo*” innovación de realidad. Posee creatividad; él es un *novum*, pero de él también *brotan novedades*. Es más, la persona es aquel

⁸⁶ L. Polo, “La radicalidad”, 223. Este breve artículo, varias veces citado, es un pequeño extracto de un inédito de este autor acerca de la persona como “relación en el orden del origen”. Aquí no utilizamos el término “relación” aplicándolo al ser personal porque ello exigiría cuidadosas aclaraciones y una nutrida referencia a las fuentes tomistas ya mencionadas.

⁸⁷ L. Polo, “La radicalidad”, 224.

⁸⁸ L. Polo, “La radicalidad”, 224.

⁸⁹ J. Marías, *Antropología metafísica*, Revista de Occidente, Madrid, 1973, 35 (cit. *Antropología*).

ser “cuya manera de llegar a ser consiste en efectiva innovación”⁹⁰, puesto que supone la actuosidad de su ser, la realización de la libertad y de sí mismo como una vida y una personalidad que nadie más puede llegar a ser. Que la persona es creada y criatura significa que no es *innovación de realidad* sólo en el inicio, sino que su ser continúa siendo innovante: *la persona es siempre inédita*, nunca termina de ser, es además de lo que hace.

La persona es *creación* por antonomasia porque no hay ninguna otra realidad como ella, es irreductible. La persona es creadora porque tiene dentro un abismo de inagotabilidad: la persona es *según su origen* en su propio ser, y por eso *es imagen del Creador*, pues ella es también creadora y en cierto modo infinita, inagotable. La creatividad de la inteligencia y de la voluntad responde al carácter fontanal de la realidad misma de la persona, que acontece en una temporalidad según la cual perdura en variación interna, porque no está dada del todo, como una cosa, sino que vive, es viniente, no se agota, se proyecta hacia adelante. La temporalidad es el modo de acontecer de la persona humana, pero ésta tiene a su vez una creatividad nacida de su ser inagotable y fontanal. Cada persona lleva en sí “un abismo adivinado”, unos “Tiefe Brunnen”. Si miramos dentro de ese abismo, vemos una réplica e imagen del Origen, un “origen” pequeño: una imagen del Creador. Y así la persona se ve a sí misma como *creación creadora* de un Creador que la crea “a su imagen y semejanza”⁹¹. *Este verse es la libertad nativa*. El hombre es la réplica finita de lo infinito mismo: es un “haciéndose”, un “hacerse”, el hombre es indefinido, la imagen finita de lo infinito.

Por otra parte, “la consideración del hombre como hijo se destaca haciendo notar que el hombre es un ser nacido. El hijo se define ante todo como un ser que nace”⁹². Para Tomás de Aquino ser hijo es tener el propio origen en un ser vivo que es el propio principio, con el cual se está unido por la generación y a quien el hijo se parece por tener su misma naturaleza⁹³. Las criaturas pueden ser llamadas hijas de Dios en un cierto sentido: “En las criaturas la filiación con respecto a Dios no se halla según toda su perfección, ya que una es la naturaleza del Creador y otra la de la criatura, sino en virtud de alguna semejanza que, cuanto más perfecta sea, tanto más de cerca se aproxima al verdadero concepto de filiación”⁹⁴.

⁹⁰ J. Marías, *Antropología*, 35.

⁹¹ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 35, a. 2, ad 3; J. Marías, *Tratado de lo mejor*, Alianza, Madrid, 1995, 175-180 (cit. *Tratado*).

⁹² L. Polo, “El hombre como hijo”, en *Metafísica de la familia*, Eunsa, Pamplona, 1995, 322 (cit. “El hombre como hijo”).

⁹³ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 27, a. 2.

⁹⁴ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 33, a. 3.

En el caso del hombre Dios es Padre "*secundum similitudinem imaginis*".

Que la paternidad del hombre, en su sentido más alto, corresponde a su Origen, a Dios, comporta sin embargo "que el hombre no es por completo hijo de sus padres o que no lo es en todas sus dimensiones". El ser personal de cada hombre es creado directamente por Dios a su imagen: "justamente por no proceder enteramente de sus padres, cada persona humana es un *novum*, en el sentido más estricto de la palabra: una criatura para cuya existencia no basta la línea generativa de orden natural, histórica"⁹⁵. En caso contrario, estamos en el materialismo emergentista⁹⁶

El nacimiento de un ser humano concreto en vez de otro es, desde el punto de vista del encadenamiento de las generaciones y los procesos biológicos, algo extraordinariamente aleatorio. Esta aleatoriedad "tiene un significado preciso, a saber, que cada hombre existente es objeto de un amor divino de predilección" por el cual se le dona la existencia a él y no a otro que podría haber ocupado su lugar por simple combinatoria de factores aleatorios. Así aparece la vinculación *personal* e irrepetible de la persona humana con su Origen. Si somos hijos del azar, no somos personas, sino individuos de la especie. La *incommunicabilis* del ser personal implica una creación *deliberada*, una *donatio essendi*, hacer sido amados.

Nacer, radicalmente, significa eso: *haber sido amado*. Existo porque he sido querido y elegido por mí mismo, porque Dios me ha dicho las palabras de Isaías, 43, 2: "Yo te he redimido, te he llamado por tu nombre. Tú eres mío". Si el origen de la persona no es la Persona del Creador desaparece la radicalidad de mi carácter dialógico, y con él todo alcanzamiento verdadero del ser personal. Yo no puedo coexistir con la nada, *ser dual con el azar*, y reconocer mi origen en él. Es una idea estúpida e imposible, tenazmente defendida por algunos científicos muy famosos. Con ella se abdica de la dignidad propia del ser humano.

El reconocimiento de la vinculación con el propio origen es la libertad nativa. La filiación se engarza así con la libertad trascendental por medio del concepto de libertad nativa, que es la libertad trascendental íntima, en cuanto *se nace* como ser libre, y en cuanto el haber nacido remite al origen respecto del cual yo debo desarrollarme como persona en reconocimiento de ese origen dialógico para mí, que me constituye y acompaña. Soy una libertad personal nacida. Desde el principio estoy acompañado en mi ser: soy creado y *sigó siendo* creado en depen-

⁹⁵ L. Polo, "El hombre como hijo", 323.

⁹⁶ Puede verse un ejemplo escalofriante en F. Varela, "El yo emergente", en *La tercera cultura. Más allá de la revolución científica*, (ed. J. Brockmann), Tusquets, Barcelona, 1996, 196-203.

dencia de mi Creador. Libertad nativa es recobrar en mi arrancar: reconocer mi dependencia originaria y mi seguir dependiendo en el ser. Este reconocimiento ha sido explicado por L. Polo en unas bellas palabras de un escrito inédito: "Al proceder de Dios, la persona humana permanece siendo en la vuelta (hacia Él), remonta en un salto, por decirlo así, su proceder, no se consume en una situación despegada *ad extra*, sino que sube de tal manera que la distancia entre el carácter *ad extra* de su condición creatural y el Origen es su intimidad"⁹⁷.

El carácter de *novum* de la persona es *libertad nativa*, pues remite a una *vida que vivir*, en la que la persona humana alcanza libremente a ser ella misma reconociendo su propio origen. La libertad trascendental es inteligir y amar de modo inmanente, algo exclusivo del ser personal íntimo. La libertad nativa radicaliza no sólo la filiación y la libertad en todas sus dimensiones, sino también los demás trascendentales personales, puesto que pone a la persona en relación con su origen en términos estrictamente dialógicos, es decir, coexistenciales. Coexistir quiere decir entonces ser hijo. La primera coexistencia humana, y acaso la más profunda prolongada y determinante, es la del hijo con su madre. Pero la realmente radical es la dependencia reconocida respecto del propio origen, la libertad nativa.

En el núcleo del origen de cada persona humana comienza la filiación humana, y al mismo tiempo en ese núcleo anida una relación más alta: la condición creada de cada *novum* personal, fruto de un amor de predilección divino, que interviene y concurre con el amor de los padres. El amor de los padres se torna así una imagen coadyuvante del amor creador de Dios. Es el carácter sagrado del origen de la vida. El hijo queda referido constitutivamente a un origen que él será capaz de reconocer, y referido al cual se desarrollará hasta reconocer esa coexistencia originaria suya, al tomar posesión de su libertad nativa.

"El hombre es un ser llamado a un desarrollo, a un crecimiento irrestricto. Y ello tiene que ver con que al nacer no esté naturalmente determinado. Sólo así, puede crecer a lo largo de su vida correspondiendo con su propio desarrollo al amor de predilección a que su ser obedece. Si el hijo se define estrictamente como hijo por la relación de filiación al padre, y el hombre es término de un amor divino de predilección, se establece una relación que exige del hijo, por así decirlo, un ponerse a la altura de su Padre, en la medida que le sea posible. Dicha correspondencia al amor divino es el sentido más profundo de la ética"⁹⁸: haber

⁹⁷ L. Polo, *La persona humana, Anexo a la Antropología Transcendental*, Pamplona, 1972, 33, *pro manuscripto*.

⁹⁸ L. Polo, "El hombre como hijo", 324.

sido elegido para existir insta a crecer como persona en correspondencia a ese amor⁹⁹.

Entonces, "quien es radicalmente hijo ha de serlo también de manera destinal"¹⁰⁰. "La libertad del hijo no es la independencia (ser independiente es contradictorio con ser hijo), sino el hacerse cargo de su destinación desde la aportación del desarrollo de su propio carácter de *novum*. La libertad nativa se corresponde con la libertad de *destinación*. La dependencia del hijo no conlleva restricción, sino que exige la libertad: el desarrollo del propio ser. En ética, la libertad nativa se traduce en la virtud de la piedad"¹⁰¹.

Libertad de destinación es ejercicio *entero* de la libertad, puesto que se dirige hacia aquello respecto de lo cual el ser personal comparece desde el fondo de sí mismo y se destina enteramente, lo cual equivale a decir *definitivamente*. Dicho en términos clásicos: "Nada puede aquietar la voluntad del hombre sino el bien universal. Lo cual no se encuentra en nada creado, sino sólo en Dios"¹⁰². Ejercer la libertad entera significa destinarse, disponer enteramente de sí, convertirse a uno mismo en don, darse, como todos los amantes saben y como se ejerce en el amor conyugal, por ejemplo. Entendido el ejercicio de la libertad entera en términos de don de sí se ve más fácilmente que la destinación o ejercicio radical de la libertad es dialógico, pues el don de sí no aparece hasta que uno mismo es aceptado como tal por el otro, por el tú: es el amor correspondido.

De este modo se muestra que la libertad de destinación continúa la libertad nativa, y que si falta la primera, la segunda también. Aquí hay una aporía importante, puesto que la experiencia humana de la libertad con frecuencia se abre a cosas muy inferiores a la libertad misma. Sucede entonces que aquello respecto de lo cual ejercemos la libertad no da ocasión para que ésta surja desde el fondo, pues no es suficien-

⁹⁹ Sin embargo, hay un obstáculo formidable para ponerse a la altura del amor divino: el mal, una realidad radicalmente negativa. Es radical porque "atribuir el mal a una causa anónima o exterior no es suficiente. El mal arranca del hombre y se inscribe en su vida, desvaneciendo su sentido inmediato con su enigmático influjo" (L. Polo, "La radicalidad", 220). El remedio al mal ha de subsanar la *hybris*, ese descontrol del afán de ser reconocido que lleva a la autopretensión en términos de ruptura de la filiación, de clausura del *además*. Pero esta *subsanatio in radice* ha de llegar hasta lo más íntimo: es la *salvación*, lo contrario de la *hybris*, pues se trata de una recreación íntima que el hombre no puede alcanzar desde sí mismo. *Hybris* o pecado y salvación son la dualidad que llena la historia de ésta: "si el hombre no es salvado no sabe nada acerca de quién es; ni siquiera lo sospecha. Lo salvado es precisamente el *quién*. De aquí que la salvación cuyo término es el hombre lo traspasa hacia dentro" ("La radicalidad", 222).

¹⁰⁰ L. Polo, "El hombre como hijo", 324.

¹⁰¹ L. Polo, "El hombre como hijo", 324.

¹⁰² Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 2, a. 8. Aquietar la voluntad significa aquí colmar el don y el ser, otorgándolo.

temente alto para convocar lo radical y más profundo de la persona. Si desde esta experiencia de intimidad aún latente se renuncia a alcanzar la radicalidad de la libertad nativa, la destinación se abre al vértigo de la nada y la persona no descubre su identidad ni sale de una existencia ianuténtica: "sin libertad nativa el hombre es un ser desequilibrado en orden a nada, un ser sin destino, porque emancipada, la libertad no es radical. Si el hombre es radicalmente libre, Dios tiene que existir. La libertad es una prueba de la existencia de Dios. Si la libertad es radical, exige un ejercicio completo; para ello es necesario que se ejerza respecto del Ser sin restricción. Si sólo el ser humano se toma en cuenta, la libertad humana no puede ser radical"¹⁰³. Por eso el materialismo es determinista.

Libertad emancipada significa renunciar al origen e ignorar el destino: la idea moderna de libertad no es dialógica porque su noción de persona no alcanza el ser personal. En el nihilismo existencialista, por ejemplo, la muerte no es destinable, cosa que sólo ocurre cuando el tránsito por ella desvela la libertad nativa. La dirección hacia lo radical, en cambio, arranca de la persona y mira hacia la persona. La libertad tiene una estructura dialógica en su arranque y en su destino. Esto se observa también en el acontecer dialógico de las tareas humanas, que comienzan con una encomienda y terminan en un beneficiario. La libertad sin acompañamiento inicial no es nativa, sino pretensión de sí, *hybris* ahuecada. La libertad sin destino ni beneficiario se abre a la nada y a la resignación.

La negación de la libertad nativa es el individualismo: "la identidad personal es, por tanto, indisoluble de ese reconocimiento. Sin embargo, uno de los fenómenos más notorios de las ideologías modernas es el no querer ser hijo, el considerar la filiación como una deuda intolerable"¹⁰⁴ El contraste más extremo al respecto es el Zarathustra de Nietzsche, el "gran solitario" (*Eisamste*), aquel que no soporta condición filial alguna¹⁰⁵. "El sentido del trabajo es distinto cuando el hombre se acepta como hijo y cuando rechaza esa condición. Para el que se sabe hijo, el trabajo es una tarea referida a una encomienda a que responde al tratar de realizarse como hombre. Para el que rehúsa su condición filial, el trabajo es la colmación de un interno vacío: atribuye al trabajo el valor de una autorrealización del que él mismo es puro resultado"¹⁰⁶.

¹⁰³ L. Polo, *Quién es el hombre*, Rialp, Madrid, 1991, 232-233.

¹⁰⁴ L. Polo, "El hombre como hijo", 320.

¹⁰⁵ F. Nietzsche, *Así habló Zarathustra*, KSA, 4, 193-196. En este capítulo, titulado *El viajero*, con el que comienza la tercera parte del Zarathustra, culmina la soledad del "gran solitario".

¹⁰⁶ F. Nietzsche, *Así habló Zarathustra*, 193-196. Polo ha hecho una interpretación de Nietzsche en un amplio texto, ya citado: *Conversaciones sobre Nietzsche*, de próxima publicación.

La experiencia radical en la que el hombre descubre el sentido último de su vida y de su libertad es *el encuentro con la verdad* y, más concretamente, *la vocación*, en la cual la libertad destinal *escucha* una llamada que desvela dialógicamente la propia identidad e invita a alcanzarla efectivamente. El reconocimiento de mi vocación es el descubrimiento de mi destino y de mi última identidad, puesto que la vocación es *el para qué de la persona*, el modo de alcanzar la respuesta a la pregunta *¿quién soy?*¹⁰⁷.

El descubrimiento y aceptación de la vocación es la manera según la cual el hombre se vuelve transparente para sí mismo. Escuchar la llamada hecha a la libertad destinal significa que hago mía la verdad acerca de mí mismo: mi intimidad recibe una luz que la hace más luz y más ella. Esta capacidad de recibir una comunicación íntima que me da la posesión de mí mismo de modo radical es mi recorrido hacia Dios. El don soy yo mismo, y mi aceptación del don que yo mismo me soy significa mi destinación a Dios en correspondencia.

Pero esa aceptación del don de la vocación exige capacidad de escucha y de identificación de la llamada, ser iluminable por ella. Pero la llamada no sólo ilumina el mundo y el universo, sino sobre todo *me ilumina a mí mismo*. Luego la vocación es *mi ser iluminado*, tomando aquí ser como verbo y como sustantivo a la vez, y por tanto vocación es *la iluminación íntima de mi ser*, el desvelamiento de mi identidad. Cuando esto acontece, las tinieblas se disipan, puesto que "Dios es Luz", y una Luz íntima e interior a mi propia luz cognoscitiva, la Luz de la luz, *lumen de lumine*: el Verbo. En términos íntimos, sólo Dios puede hablar desde dentro de mí; mi respuesta es la plegaria, la transparencia silenciosa, la respuesta de la luz a la Luz, el amor del espíritu al Espíritu.

Sucede entonces que la llamada es transparente para mí, pues libertad nativa y vocación entonces se convierten. Ser transparente significa por tanto capacidad de escuchar a Dios sin estorbarle, saber asimilar lo que El ha dicho de mí y para mí, *dentro de mí*. Es un acontecimiento místico cotidiano, ocurrido en la intimidad latente, en los pozos del silencio de Dios: las personas humanas.

Ricardo Yepes
Instituto de Ciencias para la Familia
Universidad de Navarra
31080 Pamplona España

¹⁰⁷ Estas ideas se encuentran desarrolladas en L. Polo, *Quién es el hombre*, 254-265; R. Yepes, *Fundamentos*, 143-147; *La persona como fuente de autenticidad*, (en prensa); J. Marías, *Tratado*, 161-168.