

THÉMATA. REVISTA DE FILOSOFÍA. Núm. 39, 2007.

LEONARDO POLO: LA PERSONA HUMANA COMO SER LIBRE¹

Juan A. García González. Universidad de Málaga

Resumen: Si *actiones sunt suppositorum*, en cambio no todos los actos del hombre son humanos. La transformación de la sustancia en subjetividad se justifica como intento de comprensión de lo estrictamente humano. Polo apunta cómo entender la libertad para descubrir en ella la existencia personal.

Abstract: Although *actiones sunt suppositorum*, not all the man's acts are human. The transformation of the substance in subjectivity is justified for understanding of the strictly human. Leonardo Polo points how to understand the freedom to discover in her the personal existence.

1. Planteamiento histórico: ser y ser persona

a) Sustancia e intelecto:

Un criterio aristotélico de realidad, que entiendo heredado de Platón, es el de la separación: es real, suficiente para existir, lo separado. Pero Aristóteles –dividiendo la separación platónica– encuentra dos tipos de realidades, o dos modos diferentes de estar separado.

1) Una es la separación sustancial: la sustancia es el primer analogado del ente *en su sentido principal*, el ente *exterior y separado*². Lo realmente real ya no es la idea, como en Platón, separada del mundo sensible; sino la sustancia individual, que existe en sí, separada de las demás sustancias.

2) Y otra segunda separación es la del intelecto, el cual se distingue de todo cuanto puede conocer, es inmixto y viene de fuera³. Lo separado no es ya un mundo ideal sino la inteligencia humana, o al menos su parte activa.

Extremando un tanto esta separación, Aristóteles llega a hablar de la existencia de inteligencias separadas; las cuales si acaso tienen que ver causalmente con el movimiento de las sustancias físicas. El primer motor inmóvil es una inteligencia que se piensa a sí misma.

La diferencia más clara entre ambos tipos de separación es ésta: que la sustancia se separa para diferenciarse de lo demás y constituirse como una realidad individual (*indivisa a se et divisa ab alio*); mientras que el intelecto se separa para poder conocerlo todo, para hacerse con todo. Por eso, según la sustancia el alma humana es única e individual; y según el intelecto en cambio *es, en cierto modo, todas las cosas*⁴.

Como se puede apreciar ya, entre ambos tipos de separación, la sustancial y la intelectual, hay con todo cierta relación⁵; como la que expresa la clásica definición de persona que nos legó Boecio: *sustancia individual de naturaleza racional*⁶.

b) Sustancia y sujeto:

La filosofía moderna enfoca la cuestión en cierto modo de otra manera. El

¹ Expongo aquí algunas ideas de Polo sobre la libertad humana, que se encuentran en su *Antropología trascendental*; 2 vv. Eúnsa, Pamplona 1999-2003. Mi exposición y las ideas polianas pueden no coincidir exactamente. Esto, además de inevitable por mi mediación, no es inconveniente; especialmente tratándose de la libertad. Porque la libertad se corresponde en la intelección con un cierto valor simbólico de las ideas y noticioso de la experiencia práctica; ambos lejanos de la exactitud.

² Aristóteles: *Metafísica* VI, 4, 1027 b 31-2; XI, 8, 1065 a 23-4.

³ Cfr. Aristóteles: *De anima* III, V, 430 a.

⁴ Id. 431 b.

⁵ Incluso, a veces, alguna confusión entre las dos separaciones; como la que generó la tradición árabe del aristotelismo medieval: la angelología a que dio lugar, cabe pensar que procede, y hasta cierto punto con base textual en el estagirita, de una atribución del carácter sustancial a las inteligencias separadas. Cfr. García Marqués, A.: *Necesidad y substancia. Averroes y su proyección en Tomás de Aquino*. Eúnsa, Pamplona 1989; pp. 85 ss.

⁶ Cfr. *De duabus naturis*, c. III; PL 64, 1343.

pensamiento moderno nace del descubrimiento de la subjetividad; y, en consecuencia, distingue sustancia y sujeto, y hasta formula la pretensión de transformar la sustancia en sujeto. Dicha transformación está supuesta, creo yo, en la noción leibniziana de mónada: pues toda mónada expresa por sus relaciones el entero universo, y tiene percepción y apetición⁷. Y tal transformación deja de suponerse para ser el cometido expreso del tiempo humano, según Hegel⁸.

La distinción entre sustancia y sujeto está paradigmáticamente expuesta en una de las consideraciones kantianas sobre la índole paralógica de la idea de alma⁹. La acusación kantiana de paralogismo está dirigida específicamente contra Descartes, pues éste atribuye carácter sustancial, de cosa real, a la subjetividad pensante: el yo pensante, el *cogito*, es *res cogitans*, uno de los tres tipos de sustancias que admitió. Para pensar así, opina Kant, hay que emplear la categoría de sustancia al margen de la lógica: pues la lógica pide la aplicación de las categorías a los fenómenos, a los objetos de la experiencia, y no su versión reflexiva sobre el yo pienso. Al *yo pienso en general*, que Kant inequívocamente admite también, no le corresponde la noción de sustancia, pero sí en cambio la de conciencia trascendental, porque es la unidad de la apercepción. Quien piensa es un yo: conciencia, subjetividad, unidad de representaciones, algo racional; pero no algo empírico: una realidad física, sustancia, *res cogitans*.

c) Sustancia y relación:

En el pensamiento contemporáneo, señaladamente en el personalismo dialógico, y de una forma temáticamente análoga, se ha sentido la necesidad de resaltar la categoría de relación para comprender al hombre. Ser persona, parece que sí, es constituirse como una hipóstasis, como un supuesto individual; pero, sobre todo, es establecer relaciones, abrirse al exterior, y –en particular– a las demás personas¹⁰. El hombre no se constituye como tal encerrándose sobre sí mismo para subsistir; sino que se abre al mundo y a los demás, se relaciona con ellos: sale fuera de sí mismo. Y entonces, como lo primero para la persona es la relación, se habla del yo y su circunstancia, del hombre como ser que está-en-el-mundo, del binomio yo-tú o del yo-otro, y demás consideraciones de este tipo.

Sustancia e intelecto, sustancia y subjetividad o sustancia y relación son distintos expedientes teóricos que apuntan a lo mismo: a señalar la índole diferencial del ser personal.

El dictamen de Polo al respecto es claro: el ser personal es distinto del extramental¹¹. Éste último es el sentido primero del ser: justamente el ser como lo primero, es decir, como principio, como fundamento o como causa; la metafísica se ocupa de él desarrollando esas nociones y otras afines como las de sustancia, movimiento, naturaleza, esencia, etc. El ser personal, en cambio, es rigurosamente un *ser además*, un ser segundo, añadido al primero; corresponde, por tanto, a la persona co-ser; más que un ente, la persona es un coexistente.

La antropología, entonces, debe distinguirse de la metafísica, añadirse a ella, y no considerarse como una mera parte suya. La antropología, casi reducida a psicología, era una parte de la metafísica clásica. Todavía en Wolff, la metafísica especial se dividía en cosmología, psicología y teología; la temática corespondiente con las tres ideas trascendentales de la razón según Kant.

En el pensamiento moderno y contemporáneo se aspira a una antropología más diferencial y autónoma, distinta de la metafísica; pero con una insuficiencia –según Polo– que consiste en plantearse de un modo simétrico para con la metafísica¹²:

⁷ Cfr. *Monadología* § 56, y §§ 14-5.

⁸ Cfr. el prólogo a la *Fenomenología del espíritu*: todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y exprese como sustancia, sino también y en la misma medida como sujeto.

⁹ Cfr. *Crítica de la razón pura* A 342-405, B 400-432.

¹⁰ Buber (*Yo y tú*) distingue tajantemente dos tipos de vinculación del hombre: la conexión yo-ello (sujeto-objeto), para tratar con las cosas en el contexto del espacio y del tiempo; y la relación personal yo-tú (de reciprocidad), que media entre las personas y es la base del diálogo. Ésta última es la específicamente humana.

¹¹ Cfr. "Tres tesis básicas sobre la antropología trascendental". *Presente y futuro del hombre*. Rialp, Madrid 1993; pp. 164 ss.

¹² Cfr. *Antropología trascendental I: la persona humana*. Eunsa, Pamplona 1999; pp. 90-102.

intentando la comprensión del hombre con los conceptos que la metafísica forjó para entender la realidad, pero desplazándolos desde el ser extramental a la subjetividad e interioridad personales. Y así se ha llegado a hablar no ya de sustancia pensante, sino de categorías del pensamiento, de la razón como principio suficiente, de la voluntad como fundamento sin fundamento, de inmanencia frente a trascendencia, etc. Un error, por cierto, que ya señaló en su momento Ortega¹³.

2. Exposición temática: la libertad y la índole dual del hombre

a) La libertad como apertura:

Según Polo, si el ser extramental es fundamento, el sentido principal y causal del ser, al coexistente personal corresponde con todo rigor la libertad: la persona es libre en su ser; o, como ser, es un ser libre. La libertad es, por tanto, la característica nuclear, la índole misma, del ser personal, de su coexistir.

La libertad entonces no es sólo una propiedad de la voluntad, capaz de elegir guiada por la razón, ni el dominio de sí que alcanza el hombre virtuoso, ni la ausencia de impedimentos para la espontaneidad desiderativa y productiva del hombre. Elección, señorío y poder efectivo son muestras de la libertad humana, pero no alcanzan su profundo significado. Menos aún es la libertad causa nouménica de la conducta -el hombre como *causa sui*-, kantiana noción de antiguo origen, palmariamente simétrica respecto de la realidad extramental de las causas y los efectos. La libertad, más bien, se corresponde con la persona misma; es una característica, o una perfección de su ser personal, un trascendental suyo.

Para mostrar la libertad en el ser, o como ser de la persona humana, la voy a describir así: la libertad es la actividad que abre a la persona, la que da lugar a la apertura que la persona exige. Precisamente aquella apertura que distinguía la separación aristotélica del intelecto respecto de la de la sustancia; o la que añaden a ésta las relaciones, según la perspectiva contemporánea; o bien esa apertura interior que parece requerir la idea misma de subjetividad forjada en el pensamiento moderno.

La libertad es, como digo, la apertura activa de la persona, la apertura de su ser; y así, algo intrínseco al hombre y no sólo una propiedad de su conducta. La realidad extramental, el ser, es cerrado: actividad o dinamismo que sólo aspira al mantenimiento, a durar en el tiempo, o a la propia constitución sostenida en la interacción recíproca. Pero la persona es un ser abierto, ante todo interiormente; y que, por su apertura interior, más que inmersa en el ser lo tiene delante: es alguien que está-en-el-mundo, ante el mundo. Más que existir, coexiste: con las cosas, con las demás personas y con Dios; la persona se abre también a ellos.

b) El hombre como ser dual:

Para examinar con alguna profundidad la apertura de la persona humana, acudiré a la propuesta poliana de entender al hombre como ser dual: un ser de dualidades. Empobrece la comprensión del ser personal el monismo para el que siempre prima la unidad. Y tal es precisamente el defecto metodológico en el que ha incurrido la antropología al comprender a la persona en esos hitos de su historia que hemos mencionado.

Transformar la sustancia en sujeto es sustituir una cosa por la otra; pero para quedarse sólo con una de ellas. Me parece que también el entender a la persona primando sus relaciones concede subrepticamente un monismo sustancial subyacente. Frente a unidad, en cambio, frente a la oscilación entre realidad y pensamiento, la persona humana exige dualidad¹⁴; sin dualidad ¿qué apertura es posible?

¹³ *El error de Descartes y de los caballeros del espíritu ha sido no llevar a fondo su reforma de la filosofía, y aplicar sin más a la nueva realidad que aspiraban estatuir -la pensée, el geist- la doctrina vetusta sobre el ser (Historia como sistema. Revista de occidente, Madrid 1958; p. 27).*

¹⁴ Con todo, hay que distinguir dualidad de dualismo. Dualismo es, más bien, la reiteración del monismo: un doble monismo. La dualidad evita el dualismo si se comprende, en particular, su jerarquía ascendente -que da lugar a una pluralidad interconexa de dualidades-; y, por consiguiente, las redundancias de las dualidades superiores sobre las inferiores. Son ambas circunstancias las que flexibilizan el sentido en que se corresponden los miembros de una dualidad evitando su fijación, que la convertiría en un doble monismo.

La alternativa es, pues, entender a la persona humana como ser dual; que además engloba una pluralidad de dualidades jerarquizadas entre sí¹⁵.

La dualidad radical en que estriba la persona humana, por extraño que parezca, es la dualidad metódico-temática. La persona como tema, y la persona como método que sabe de ese tema: la persona como ser que sabe de sí mismo. El saber de sí de la persona¹⁶ no es algo sobrevenido accidentalmente a un supuesto preexistente -la conciencia añadida a una sustancia-, sino una dualidad que el saber entaña de suyo entre su método y su tema: la novedad del inteligir como método que se añade al tema, exigida por éste cuando es el de la persona.

Pero sucede que el hombre sabe de sí mismo muchas cosas y de muchas maneras. Entre todas ellas la persona se conoce también a sí misma de un peculiar modo, que la tradición atribuyó al hábito de sabiduría: cuando conoce su ser intelectual, es decir, cuando el intelecto personal proyecta luz en su propia luz y alcanza así su propia transparencia interior. Se expresa con esta noción de transparencia la estrecha solidaridad entre la dimensión metódica y la temática de ese peculiar saber sobre sí que la persona humana puede alcanzar.

La persona, como ser que sabe de sí, es -insisto- dual: método y tema solidarios, y que se autorrefuerzan activamente. Un tema que se metodiza, y un método que se tematiza; en un proceso no al infinito, sino intensificante: la actividad interior de un ser dual. Pues esta actividad que abre interiormente a la persona en dualidad es su libertad íntima, la que Polo denomina libertad trascendental.

3. Analítica y sentido de la libertad humana

Ser persona, decíamos, es *ser además*, acompañar al ser, coexistir. Pues el *además* y el *co-* de la existencia personal radican, ante todo, en la apertura interior que establece esa dualidad metódico-temática de que hablamos: el saber sobre sí de la persona. La libertad -añadimos- es la índole activa de esa coexistencia, la actividad justamente que la abre dualizándola, fecundando la correspondencia solidaria entre método y tema.

En primer lugar, por tanto, apertura interior: subjetividad, interioridad; mejor aún: intimidad. La apertura interior viene dada por la misma dualidad metódico-temática que caracteriza al ser personal. La propia intimidad es el añadido, el *plus*, que cada quién aporta al ser. Además, esta apertura interior en que estriba la libertad personal permite -o se corresponde con- una referencia al futuro permanente, inagotable¹⁷. De acuerdo con ella, el hombre es un proyecto, siempre inacabado. Todo otro proyectar humano operable en la práctica deriva de esta apertura al futuro que es la libertad personal.

Por su sentido ascendente, el miembro superior de una dualidad *no se agota en ese respecto dual, sino que se abre a una nueva dualidad* (Polo, L.: *Antropología trascendental I: la persona humana*. Eunsa, Pamplona 1999; p. 167).

Por su sentido descendente, *en cuanto que el miembro superior es dual con otro superior a él, su dualidad con el miembro inferior se incrementa y, por consiguiente, repercute en él* (Id., p. 170).

¹⁵ Someramente, me permito sugerir que las dualidades humanas se jerarquizan así: la dualidad más inmediata es aquella cuyos miembros son el cuerpo y el alma; ambos forman la naturaleza del hombre, que se dualiza inmediatamente con la cultura; naturaleza y cultura a su vez se integran en la esencia humana, la cual se dualiza con el ser personal.

¹⁶ La noción de autocomprensión de Ricoeur (Cfr. "Autocomprensión e historia". En Avila-Calvo: *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación*. Anthropos, Barcelona 1991; pp. 9-42), que entiendo como cierta modificación de la noción hegeliana de autoconciencia, se refiere de algún modo al conocimiento que el hombre tiene de sí mismo; pero en un nivel no estrictamente personal, sino operativo y esencial, porque es temporal y narrativa. Diagnóstico al que creo que también se somete la visión que Taylor sugiere de los hombres como *animales que se autointerpretan* ("Self-interpreting animals", en *Human agency and language*, v. I: "Philosophical papers". University Press, Cambridge 1985; pp. 45-76). De una u otra forma, reaparece en el fondo la definición aristotélica del hombre como animal con *logos*, o la ya mencionada que de la persona dio Boecio.

Otra manera, parcialmente diferente, de ver la dualidad metódico-temática del saber sobre sí que caracteriza a la persona humana tendría en cuenta la sugerencia de García Bacca, que entiende la antropología contemporánea desde la distinción del hombre como tema y como problema (Cfr. *Antropología filosófica contemporánea*. Anthropos, Barcelona 1987; por ejemplo, pp. 45 y 188).

¹⁷ Polo formula la libertad trascendental como la *posesión del futuro que no lo desfuturiza*, *Antropología trascendental I*, o. c., p. 230.

a) La libertad en la intimidad personal:

Como la persona es dual, dualidad metódico-temática, también la libertad tiene una dimensión metódica y otra temática en solidaridad, pues en otro caso su novedoso estatuto metódico-noético sería precario, no se asentaría en una dimensión temático-real. Precisamente, la libertad como tema ratifica su valor metódico, certifica su propia novedad como intimidad personal del coexistente, de ése ser al que así abre por dentro.

La libertad abre interiormente, dualiza en método y tema, la coexistencia personal. Por tanto, temáticamente equivale a ratificar el método en que consiste, pero no constituye ni añade un tema propio. Pensar lo contrario conduce a entender la libertad como mera autonomía, y al equívoco ideal de la autorrealización.

Como la libertad, al dualizar interiormente a la persona, se refiere permanentemente al futuro, da pie a pensar que ése es su tema. Y también: como en la práctica proyectamos tareas que podemos finalizar por nosotros mismos, y aspiramos a metas que con frecuencia logramos realizar, trasladamos ese modelo explicativo al ámbito de la intimidad personal, y podemos pensar que la libertad personal pierde su dualidad metódico-temática y logra alcanzar su identidad final en la propia autorrealización.

Pero la libertad trascendental es actividad, como tal dualizante del coexistir; y su valor temático no es terminal, su identidad final, sino que equivale a la reiteración de su valor metódico; en otro caso se paralizaría, se cerraría. Para evitar su detención tiene que continuarse en la búsqueda de la plenitud personal a la que ella no llega. La libertad abre a la persona, pero no la plenifica; se refiere al futuro, pero éste no está en sus manos.

También porque acontece además que la solidaridad metódico-temática de la libertad personal permite en cambio cierta escisión, en la que su índole dual se patentiza todavía más; pues la libertad se mantiene, y aún medra, sin esa solidaridad.

b) Comunicación de la libertad:

Principalmente, aún privada de su valor metódico, la libertad conserva una cierta dimensión temática, pues –como digo– se comunica a la búsqueda del propio destino personal. El hombre aspira libremente a la plenitud, sin poseerla actualmente: buscándola; esto sí es lo correlativo con su inagotable referencia al futuro. Así se incoa la apertura hacia adentro de la persona, la cima de la libertad: el lugar más propio para ubicar la coexistencia del hombre con Dios.

c) Extensión de la libertad:

En otra dirección, privada de la solidaridad con su tema propio, la libertad conserva aún su valor metódico y encuentra otros temas; así se extiende: es la apertura de la persona hacia fuera. El hombre se abre hacia el ser, hacia la verdad y hacia el bien; es decir, hacia las cosas, el mundo y las demás personas. Hay por tanto generosidad en la persona; y además de una libertad teórica, otra práctica: para organizar el espacio y tiempo del mundo humano; y también una libertad moral, que rige en las relaciones intersubjetivas. Todas ellas son extensiones, laderas, de la libertad personal.

De acuerdo con lo dicho, según el ejercicio que la índole dual de su libertad permite, la persona humana:

- o bien se busca, es decir, busca su plenitud final (el propio destino depositado en su reconocimiento y aceptación por otro);
- o bien se alcanza (alcanza su propia transparencia interior);
- o bien se olvida de sí y se ocupa de lo externo: porque encuentra la realidad y, mirando fuera, descubre la verdad de las cosas o la de su propio querer, cuando estima algo como bueno y lo persigue.

Alcanzar, buscar y encontrar, olvidándose de sí o comprometiéndose en la acción, son formas de la aceptación humana del don divino de la libertad; aceptación que es a su vez donación pendiente de aceptación. La libre donación del propio ser personal que busca la aceptación divina se extiende, pues, a la acción y aprovecha el bien operado como modesto don que ofrecer a su creador; así acepta el hombre su propia realidad creada, y hasta la dota de una integridad que la eleva muy por

encima de la realidad extramental.

Pero cuando esta libre aceptación y esta extensión donal de la libertad, que integra la conducta con la persona, se reducen a conceder una extraña causalidad al sujeto (que principia la acción eficientemente según un uso activo de sus capacidades asociado con una orden racional), me parece que, bajo una afirmación de la principalidad subjetiva, se produce una desconsideración del ser personal rayana en lo ofensivo; como lo es, análogamente, reducir el grito de socorro de una persona necesitada de ayuda a la emisión de un sonido, o sea de una vibración física, curiosamente proferida por una voluntad espiritual: explicación genética de la palabra, al margen de su sentido interpersonal¹⁸. La libertad humana no es causal sino donal; no un singular y misterioso tipo de principiación, sino apertura activa de la persona que acepta y da: busca, encuentra, dispone... ; en suma, se mueve en el mundo, entre las personas y ante Dios.

La libertad es el ser del hombre; pero tal vez más que al ser haya que referir la libertad al bien, pues es muy bueno que existan criaturas libres. Quizá para la metafísica tenga cabida el bien en sí, válido al margen del hombre: puesto que si el hombre lo ejecuta o no, libremente o no, es algo que no afecta al ser; el cual, en cierto modo –o hasta cierto punto- es bueno considerado en sí mismo¹⁹. Pero para el hombre sin libertad no hay bien posible; ni valores en sí –de esos que valen por sí mismos-; ni –muy especialmente- cabe el amor, como unión y correspondencia entre personas. Porque además sucede que la libertad es ella misma muy buena, como cada persona lo es; luego será mejor aún la vida en común, la coexistencia entre personas: el ámbito propio de la libertad.

A la postre, las personas –y Dios como persona que es- coexisten. Y en la reciprocidad de su obrar, del intercambio donal entre ellas –dar y aceptar²⁰-, el hombre se juega su ser; así en la tierra como en el cielo. La libertad humana muestra entonces su sentido existencial: precisamente, la actividad de ser persona, el acto de ser personal.

Juan A. García González
Dpto. de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras.
Universidad de Málaga
jagarcia@uma.es

¹⁸ Que el ser y el conocer, que la ontología toda, no es la única fuente de sentido, porque el rostro humano tiene un sentido ético en propio, es tesis de Levinas. Pero mientras la ética levinasiana quiere sustituir a la metafísica como filosofía primera, la antropología trascendental de Polo se añade a la metafísica, con la que es compatible.

¹⁹ O quizás no, diría Levinas ante fenómenos como el nazismo.

²⁰ Ricoeur ha examinado con algún detenimiento la diferencia entre *la tríada dar-recibir-devolver*, que tiene el sentido de un reconocimiento agradecido, y la reciprocidad del intercambio meramente económico. De acuerdo con lo que llama *mutualidad* del reconocimiento donal, sugiere sustituir *la obligación de devolver* por la *respuesta a una llamada nacida de la generosidad del don inicial* (*Caminos del reconocimiento*. Trotta, Madrid 2005; p. 248). Polo entiende la citada tríada como reciprocidad de la dualidad dar-aceptar; porque la ricoeuriana devolución demanda a su vez aceptación.