



## **EL DESCUBRIMIENTO DE DIOS DESDE EL HOMBRE<sup>1</sup>**

Para considerar al hombre como vía hacia Dios, es preciso, desde el punto de vista de la filosofía, encontrar los trascendentales que le son propios. Dichos trascendentales no aparecen en el elenco clásico. Hay que añadir los trascendentales humanos a los descubiertos en la Edad Media, lo cual comporta, inevitablemente, algunas rectificaciones del planteamiento tradicional, sin las cuales los nuevos trascendentales no serían coherentes con la formulación antigua de esta temática. Con otras palabras, para que Dios sea accesible desde la perspectiva antropológica es menester formular lo que suelo llamar *Antropología trascendental*.

### **1. La doctrina de los trascendentales**

El elenco medieval de los trascendentales es el siguiente: ente, uno, cosa, algo, verdad, bien y belleza (*ens, unum, res, aliquid, veritas, bonum, pulchrum*). Este elenco requiere rectificaciones porque presenta algunos inconvenientes teóricos, de los cuales voy a señalar tres: en primer lugar, *res* y *aliquid*, propiamente no son trascendentales. En segundo lugar, atendiendo a una gran averiguación tomista, en vez de *ens* trascendental, conviene hablar del *actus essendi*; correlativamente, el *unum* trascendental se ha de entender como Identidad Originaria, ya que los actos de ser crea-

---

1. LEONARDO POLO impartió esta conferencia en el *VII Convegno di Studio* titulado: "Dio e il senso dell'esistenza umana", organizado por el Pontificio Ateneo della Santa Croce (Roma, 1998).



dos no son estrictamente idénticos puesto que se distinguen realmente de su esencia. En tercer lugar, la *veritas* y el *bonum*, que se llaman trascendentales estrictamente relativos, han de encontrar un respaldo que sea también trascendental. Con otras palabras, la verdad es trascendental si lo es también el intelecto, algo semejante hay que decir del bien.

Pero esto no es todo. Hay que precisar el sentido de los trascendentales para que todos los que se admitan lo sean, y para que el orden entre ellos no introduzca incompatibilidades. Por último, se ha de averiguar qué significa conversión de los trascendentales.

Según su primera formulación, que parte de Aristóteles, trascendental significa lo más universal: lo universalísimo. Este modo de entender la trascendentalidad se aplica, por lo pronto, al ente por ser más universal que los géneros supremos. Por conversión con el ente, todos los demás trascendentales también serán universalísimos. Sin embargo, esta formulación hay que considerarla con cuidado, porque conceder carácter real a lo transcategorial o “al primero de los conceptos” parece una extrapolación: es demasiado trivial considerar que trascendental significa el concepto supremamente universal, o que se puede predicar de todo, pues concebir no es lo mismo que juzgar. Asimismo, es dudoso que el juicio sea una composición de conceptos. Además, si el ente es el primer concepto y la verdad la adecuación de la mente a la cosa, la verdad está en la mente de distinto modo que el ente, pues la verdad no es formalmente conocida antes del juicio.

A mi modo de ver, en primer lugar, este planteamiento es lógico; y, en segundo lugar, oscila entre el concepto y el juicio. Se suele decir también que en el juicio el predicado es más universal que el sujeto. Pero entonces los trascendentales no son sujetos. Es discutible que los trascendentales sean universalísimos o predicables de todo, porque la sustancia no se predica de nada, y los predicados presuponen la sustancia. La teoría de la predicación no traspasa el orden predicamental. Por tanto, detenerse en el juicio y sostener que hay predicados que son más universales que los predicamentos, o que son universalísimos, distorsiona el estudio de



la operación judicial. Por otra parte, sostener que la conversión de los trascendentales se entiende como conversión de los juicios universales afirmativos (todo A es B, todo B es A), estropea la lógica de la predicación y se acerca a la tautología.

La tensión propia de la filosofía se acentúa en la metafísica, que para Aristóteles es la ciencia que se busca. Buscar es característico del filósofo. Pero si ya se ha encontrado todo, la búsqueda se apaga. Conviene admitir que ciertas nociones están bien elaboradas, y que el sentido o el contenido correcto de esas nociones es el que les dio el primero que las pensó. Se trata entonces de ser un fiel expositor de su pensamiento. Pero no se puede decir que la investigación filosófica se detenga definitivamente por haberlo alcanzado todo, porque eso contradice la misma noción de filosofía.

Por tanto, tampoco es de extrañar que en el despliegue de un cuerpo doctrinal se introduzcan algunas dificultades que afecten a la compatibilidad de sus líneas de desarrollo. Por ejemplo, es posible que un autor note la existencia de lagunas, es decir, de ciertos temas que no son abordables de acuerdo con las líneas de investigación que sigue, y que intente colmar dichas lagunas acudiendo a extrapolaciones, es decir, extendiendo a ellas los logros que ha obtenido al desarrollar esas líneas de investigación. Por tanto, si el autor que viene después percibe esas dificultades internas, no debe limitarse a ser un expositor. En concreto, si la doctrina clásica de los trascendentales ofrece algunos inconvenientes teóricos, para continuarla hay que ajustarla mejor<sup>2</sup>.

## 2. Antropología y metafísica

El planteamiento de la antropología trascendental es bastante difícil. Admitido que sea correcto, su dificultad no es un inconveniente.

---

2. Téngase en cuenta que, después de formular la noción de acto de ser, la noción griega de ente no puede ser primaria. Por tanto, admitir que el ente es el primer trascendental comporta un retroceso.



niente. La filosofía se destensa si no se encuentra con aporías o las esquiva. Ahora bien, ello no obliga a conformarse con lo oscuro. Exponer lo difícil comporta esforzarse en aclararlo. Con este propósito se propone la tesis siguiente: el ser humano no es un tema metafísico.

Hay que hablar de antropología trascendental porque la metafísica no alcanza el ser humano. Si se intenta entender el ser humano como un tema metafísico, se le enfoca de una manera oblicua, y se reduce su importancia; con otras palabras, con esa asimilación se pierde de vista su peculiar radicalidad. Ahora bien, para mantener la tesis de que la antropología no se reduce a la metafísica, es preciso proponer la ampliación de los trascendentales. Lo cual no comporta desdoro para la llamada filosofía primera, ni tampoco una limitación, sino simplemente una distinción: el acto de ser humano es distinto de los actos de ser que estudia la metafísica. El ser humano no es el único ser, y conviene resaltar que es incompatible con el monismo.

La metafísica es un descubrimiento griego. Tras la crisis de los planteamientos presocráticos —que se centran en la *phýsis* cósmica—, en la llamada época antropológica, iniciada por la sofística, los grandes socráticos proponen la noción de *phýsis* humana. Las averiguaciones de Platón y Aristóteles en este campo son de gran alcance; constituyen jalones a los que es obligado referirse en sociología, ética y teoría del conocimiento. Sin embargo, los griegos no llegaron a estudiar al hombre como acto de ser. Este sentido del acto no es un hallazgo griego.

En la filosofía cristiana se intensifica el estudio del hombre: se descubre que el hombre no sólo es naturaleza, sino también persona. En principio, la persona es un tema teológico. En teología dogmática se habla de las Personas divinas al estudiar la Trinidad, y de la unión hipostática de dos naturalezas en la Persona de Cristo. Con ello queda claro que la persona es distinta de la naturaleza humana.

Ahora bien, el ser humano entendido como persona es, asimismo, un tema filosófico. Con ello, la prioridad del ser, es decir,



la postura realista, es reforzada. Por eso, puede formularse esta otra tesis: *es posible, hoy, sostener una posición filosófica realista si se distingue la metafísica de la antropología, y si esa distinción posee alcance trascendental*. Expreso la tesis de modo condicional en cuanto que responde al propósito de desarrollar el realismo filosófico en una circunstancia histórica poco propicia para ello.

¿Se puede ser hoy realista manteniendo la metafísica clásica? Sin duda; pero ¿basta con eso? A mi modo de ver, no es suficiente si no se amplía el realismo metafísico con el antropológico, salvo que se considere enteramente baldío el pensamiento filosófico de los últimos siglos, y se ignore la proliferación actual de un empirismo trivial del que no se sabe salir, lo que inclina a confundir la filosofía con la retórica.

La metafísica de raigambre clásica fue afianzando su propia temática, y profundizando en ella, hasta finales del siglo XIII. Desde entonces, poco nuevo se ha dicho en esta línea, prácticamente detenida en Tomás de Aquino. Pero no por eso se ha dejado de filosofar. Los pensadores posteriores se dieron cuenta de que la metafísica había olvidado un gran tema en el que convenía concentrar la atención: el *sujeto*. El tema central de la especulación moderna es el sujeto, y se afronta desde la clara advertencia de que había sido poco tratado, o relegado a una posición subordinada, en la filosofía precedente. Por eso se dice que la filosofía moderna es antropocéntrica. Conviene añadir que, en la tradición, la antropología es una filosofía segunda.

Ahora bien, si atendemos tanto a la inspiración como a los resultados, hay que decir que la antropología moderna no logra propiamente una ampliación del planteamiento ontológico anterior, porque es simétrica con él. Sin embargo, en el fracaso moderno ha de verse una razón más para sostener que el planteamiento tradicional ha de ampliarse. No es propiamente la respuesta a un reto, sino una investigación que se emprende para recuperar un tema mal planteado en los últimos siglos de labor pensante. Para ser realista hoy, hay que serlo en metafísica y en antropología. Serlo sólo en metafísica es dejar pendiente el estudio del ser humano,



tarea inexcusable porque la desorientación moderna es la explicación de la deriva actual hacia el escepticismo.

Repito, lo más importante es mantener la primacía del *acto de ser*: sostener que el trascendental primero es el ser. Como suele decirse en el planteamiento clásico, los trascendentales se convierten. Por tanto, la primacía del acto de ser debe asegurar la compatibilidad con los otros trascendentales. Sin mengua de su carácter nuclear, es preciso que el ser no se cierre. La ampliación del orden trascendental, que se sigue de la distinción entre metafísica y antropología, puede llamarse “hiperrealista”, porque de acuerdo con ella el ser se abre a más trascendentales que el ente clásico.

Sólo si se insiste en el primer trascendental, es decir, sólo si se amplía el conocimiento del ser, el realismo evita la dificultad en que incurren otros planteamientos trascendentales, que, al alterar el orden considerando que el primer trascendental es la verdad o el bien, no salvaguardan el carácter trascendental de los demás. Ahora bien, el realismo se puede encontrar con ese mismo inconveniente si, como se ha indicado, entiende el primer trascendental como clausurado. Dicho inconveniente aparece si el ser se piensa como sustentáculo, o como soporte situado debajo; pues entonces no se ve cómo los otros trascendentales pueden serlo, ya que inexorablemente pasan a ser accidentes o algo semejante—con lo que se vuelve otra vez al orden predicamental—.

Por tanto, de ninguna manera se amplía el orden trascendental si la persona se entiende meramente como un supuesto. El ser personal tiene valor trascendental. Pero entendido como *suppositum* lo pierde, porque en la persona la conversión de los trascendentales requiere su recíproca comunicación, la cual no es posible si la persona se reduce a una situación de subyacencia.

Así pues, la propuesta de ampliación de los trascendentales se refiere, ante todo, al ser. Si esa ampliación se logra, será posible proceder también a ampliar los demás trascendentales, entendiéndolos con mayor hondura o avanzando en su consideración. Por ejemplo, el trascendental verdad dejará de confinarse en la



proposición.

Según la tesis propuesta, la antropología no es una filosofía segunda, es decir, no cabe entender el ser humano como inferior al ser principal: no es una modalidad del primer trascendental que se fundamente en él. Sin duda, la persona humana es creada, y en este sentido, no independiente; pero la creación de la persona no es una fundamentación.

El fundamento es el sentido lógico —objetivo— del ser principal. Ese sentido no es una crasa equivocación, pues la metafísica es susceptible de ser considerada como una ciencia, y es incorrecto considerarla problemática desde el punto de vista lógico. El agnosticismo metafísico depende de un planteamiento lógico inválido. Con todo, la advertencia del ser principal según el hábito de los primeros principios no es de índole lógica. Asimismo, la conversión de los transcendentales tampoco es un tema lógico. Por consiguiente, aunque el sentido lógico del ser no sea una equivocación, sí lo es entender que el primer trascendental se convierta con los otros transcendentales fundándolos. Desde luego, la noción de trascendental fundado no es admisible.

La conversión de los transcendentales es inseparable de su distinción, pues ésta es inherente al primer trascendental. Ante todo, los primeros principios se distinguen (el principio de identidad no se confunde con el de no contradicción). A su vez, el ser personal se distingue del ser principal. Por consiguiente, estimo que para ser hoy realista es menester advertir la pluralidad del ser principal, abandonando la noción de fundamento, y asimismo alcanzar el ser personal distinguiéndolo del ser principal. El realismo antropológico no deriva del metafísico. La antropología no es una metafísica del hombre.

En definitiva, el sentido de las tesis que propongo es que la antropología es superior a la metafísica. La metafísica es ciencia primera porque trata de los primeros principios. El ser personal no es un primer principio, pero no por eso es inferior a ellos. Todo lo contrario: es una ampliación, se abre más allá de sí, y en ese sentido se trasciende. “Trasciende” y “trascendental” son palabras que



de esta manera muestran un significado muy próximo. Los trascendentales personales no se entienden como universalísimos, sino como abiertos: van más allá de sí, es decir, se trascienden.

Desde la metafísica no se llega a Dios como persona. Con todo, advertido como Identidad Originaria, también comporta trascendencia: el Origen es insondable. Conviene añadir, por un lado, que la persona humana de ningún modo es originaria; y por otro, que no se puede negar que el Origen sea persona. Por tanto, la trascendencia de Dios es, por así decirlo, doble: la apertura personal del Origen es asimismo insondable, o inabarcable.

Si se distingue el ser humano del ser de que trata la metafísica, se descubren nuevos trascendentales; por ejemplo, la libertad. El carácter trascendental de la libertad no es admisible desde el acto de ser como primer principio, pues desde él sólo cabe una interpretación predicamental de la libertad. Siguiendo el planteamiento clásico, la libertad es una propiedad de ciertos actos voluntarios. Para considerar la libertad como trascendental es menester ampliar el planteamiento trascendental sin perder la primacía del ser. Sin duda, al intentar acentuar la importancia de la libertad, la filosofía moderna ha incurrido en voluntarismo. Pero ese planteamiento es insuficiente.

“Metafísico” significa *transfísico*: lo que está más allá de lo físico o es primordial respecto de ello. Por eso, como la física filosófica se ocupa de los principios o causas predicamentales, la filosofía primera —que es el título propiamente aristotélico— es el estudio del ser como principio; es decir, del sentido principal del ser. ¿Hay que considerar superada esta noción? No. La metafísica ha de seguir estudiando ese tema, del que no se debe decir que pertenezca al pasado o esté anticuado. El sentido principal del ser es innegable. Por tanto, la metafísica no queda eliminada ni sustituida. Pero la persona no es principio, sino otro sentido del ser. Por consiguiente, al proponer la ampliación de los trascendentales, se suprime el monopolio de la metafísica: el estudio del ser no le incumbe sólo a ella, porque —tal como ha sido planteada y ha de seguir siéndolo— estudia el ser como principio. Pero conviene



estudiar un acto de ser distinto de éste: la persona. El ser como persona humana es también radical, pero —según propongo— dicha radicalidad no se debe asimilar a la noción de principio.

La persona como “cada quién” se distingue de las demás por irreductible. Hablar de persona de modo común, o en sentido general, es una reducción. Nadie es la persona de “otro”, porque de ser así las personas no co-existirían: las personas co-existen en íntima coherencia con su distinción. El ser personal humano se convierte con una pluralidad de trascendentales, pero ante todo significa *irreductibilidad*, es decir, *quién*. *Quién* equivale a co-existir irreductible.

Por eso, la palabra “ampliación” no se propone como una designación puramente metódica, sino que alude también al tema: la ampliación equivale a la co-existencia. Es decir, la ampliación va por dentro, es ante todo intimidad. Referir la ampliación del ser al ser significa *co-existir*: co-ser, ser acompañándose.

Dicho de otra manera, no tiene sentido una persona única. Las personas son irreductibles y, asimismo, co-existen. De una parte, las personas co-existen con el ser distinto de la co-existencia, es decir, con el ser principal. Pero también co-existen entre sí. La irreductibilidad de la persona no es compatible con su aislamiento o separación. Por eso, persona no significa substancia. Las substancias ocurren separadas; pero lo separado no co-existe; las substancias ocurren cada una de ellas por su cuenta; se aíslan.

### 3. La apertura de la persona humana a Dios

La antropología trascendental es, ante todo, el estudio del ser personal, el cual ha de ser investigado con insistencia para que la propuesta no se limite a ser un anuncio; en ella ha de afrontarse también el tema de Dios. Desde luego, la metafísica desarrolla una demostración de la existencia de Dios. Pero en antropología Dios se avista de otra manera. Las vías metafísicas terminan en Dios como primer principio: como primer motor, como causa primera,



como primer ser necesario del que dependen los entes contingentes, como primero en el orden de la participación de las perfecciones puras y como inteligencia de la que depende el orden. En todas esas vías, recopiladas por Tomás de Aquino, Dios es entendido como primero. Ello es así porque la filosofía tradicional llega a Dios como primer principio. Según mi propuesta, a Dios corresponde por antonomasia el sentido principal del ser, por ser la Identidad Originaria. Sin embargo, también Dios es un ser personal con el que el hombre co-existe. Dios es el creador de la persona humana, pero crearla no significa causarla. En atención al ser creado, crear no significa siempre lo mismo. Por eso, el hombre como camino a Dios se distingue de las vías demostrativas de la existencia de Dios propias de la metafísica.

La noción de persona única es completamente incoherente. Por eso, como he dicho, la persona es incompatible con el monismo. Más aún, una única persona sería la tragedia pura. Lo peor para el ser personal es aislarse o ensoberbecerse, pues el egoísmo y la soberbia agostan el ser donal<sup>3</sup>. Por consiguiente, no basta decir que el hombre no es un sujeto: se ha de ir del sujeto al yo, y del yo a la persona. En la filosofía moderna el sujeto se enfrenta, especulativamente, con el problema de su propia representación, o se aísla de cualquier otro al enfrascarse en el problema de la certeza. Ningún filósofo moderno ha resuelto la cuestión de la intersubjetividad.

La filosofía moderna no ha logrado la ampliación de los trascendentales. La razón de ello, en pocas palabras, es la siguiente: la filosofía moderna es simétrica respecto de la clásica. Ello significa que ha tomado de la filosofía clásica sus nociones centrales y simplemente las ha cambiado de lugar. Para los modernos, el ser fundamental no está más allá del hombre, como se sigue de la antropología entendida como filosofía segunda. Ahora bien, sostener que el fundamento es el hombre, tampoco es una tesis válida. La subsiguiente discusión sobre si el fundamento reside en el

---

3. La tesis que propongo es coherente con que Dios no sea unipersonal. Si Dios fuera una sola persona, la tragedia afectaría a Dios.



hombre o es superior a él, es improcedente, inútil, para la propuesta de ampliar los trascendentales.

Todas las vías de Tomás de Aquino para demostrar la existencia de Dios acaban en Dios como principio. Por eso, se dice que podemos conocer la existencia de Dios, aunque no conozcamos su esencia. Ahora bien, ¿qué conocemos al conocer que Dios existe? Tomás de Aquino sostiene que de Dios conocemos que es principio; pero ¿es éste un conocimiento suficiente de la existencia de Dios en cuanto que tal? Desde luego, no, si se acepta que Dios es también quiditativo y que no conocemos su quididad.

Ahora bien, si el acto de ser es lo primero o radical, no es preciso admitir que la esencia divina sea una quididad actual desconocida o superior a nuestra capacidad de conocer actualmente. Más bien, ese enfoque lleva consigo dos inconvenientes. Primero, separar la esencia de Dios de su acto de ser, que se advierte como primer principio de identidad insondable. Como la identidad es originaria, es imposible agotarla: su conocimiento no puede ser exhaustivo; pero ello impide también enfocar la esencia de Dios como una quididad actual ignota (origen no significa actualidad). Segundo, si ignoramos la esencia como actualidad suprema, o la reservamos para la teología, se hace imposible el conocimiento filosófico de los trascendentales: sólo teológicamente cabría decir que Dios es bueno, verdadero, etc.

Expondré a continuación de un modo sucinto cómo se llega a Dios desde el descubrimiento de los trascendentales personales. La persona es co-existir —intimidad abierta—, luz intelectual, libertad, amar donal. Éste es el elenco de los trascendentales personales. Como ya se ha indicado, el co-existir conduce a Dios, pues en otro caso el co-existir quedaría definitivamente aislado, con lo que la persona caería en la pura tragedia. Esta observación es válida para los otros trascendentales. Ante todo, con el intelecto.

*El intelecto como acto es un transcendental que se convierte con la libertad; el intelecto humano es la persona. Libertad e intelecto son trascendentales personales. Estar separado de todo significa distinguirse de lo inteligible. En tanto que el *intellectus ut**



*actus* puede ser en cierto modo todas las cosas, las “hace” inteligibles; por eso Aristóteles habla de *nous poietikos*. Aquí se propone entender el intelecto agente como persona; por eso, lo llamo *intellectus ut co-actus*. Insisto en que el intelecto es trascendental y no quiditativo o actual: lo actual es lo operativamente inteligido. En cambio, la radicalidad del intelecto como *co-actus* se convierte con la libertad.

El *intellectus ut co-actus* se distingue *a priori* de lo conocido. Si no fuera distinto, no se conocería nada, porque al intelecto le faltaría lo más característico, es decir, la transparencia: la luz intrínseca que ilumina. Es preciso distinguir el inteligible en acto y el intelecto como acto, pues el primero es imposible sin el segundo. Ahora bien, si el *intellectus ut co-actus* no se distingue del inteligible en acto, se oscurecería, perdería su interna diafanidad según la cual puede serlo todo iluminándolo. Según la libertad, el intelecto se distingue radicalmente de lo inteligible. Sólo así es posible la verdad. El intelecto es trascendental y, correlativamente, también lo es la verdad; si el intelecto no fuera trascendental, la verdad tampoco lo sería. Definir la verdad como un trascendental *relativo* obedece a un planteamiento metafísico. En antropología se ha de sostener que la verdad es trascendental porque el intelecto es *co-existencial*. Por otra parte, es claro que no cabe hablar de libertad trascendental sin la aludida conversión con el intelecto; al margen de ella la libertad es una noción incoherente o arbitraria.

Por distinguirse de los inteligibles en acto, el intelecto es pura diafanidad, transparencia intacta, que se corresponde temáticamente con lo inabarcable. Lo inabarcable coincide con la insondabilidad originaria en tanto que significa su carácter de persona. La pura transparencia del intelecto personal humano está abierta al inteligir divino.

Asimismo, si el bien es trascendental, también deberá serlo la referencia al bien. Esto significa que en la línea de la consideración radical de la voluntad, se encuentra otro trascendental, que suelo llamar *amar donal*, y se convierte con la persona. También el amar donal alude al amar originario divino.



Tanto la intelección trascendental como el amar donal comportan libertad; por tanto, la libertad también es un trascendental personal, sólo posible si Dios existe (si Dios no existiera carecería de sentido hablar de libertad personal).

Los trascendentales personales que acabo de mencionar no aparecen en el elenco tradicional. También es de notar que la filosofía aristotélica no admitiría fácilmente el carácter trascendental de la libertad. Por lo demás, si se omite la investigación acerca de la trascendentalidad de la intelección, del amar y de la libertad, el tema de la conversión de los trascendentales, así como el de su identidad real, no pueden enfocarse correctamente. A esto conviene añadir que la admisión de los trascendentales personales contribuye a afianzar los llamados trascendentales relativos, y exige a la vez una revisión de los trascendentales absolutos. La propuesta acerca de la ampliación de los trascendentales no ofrece dificultades y es suficientemente clara. En efecto, si la verdad es trascendental, es obvio que el intelecto también tiene que serlo. Asimismo, si el bien no es amado, tampoco es trascendental. Además, estos dos trascendentales personales son inseparables de la libertad.

Si en metafísica, Dios se advierte como Identidad Originaria, en antropología esa advertencia ha de ser conservada y recabada, pues Dios como *transcendens* es, asimismo, Originario. Ahora bien, como *transcendens* a la co-existencia, Dios ha de ser Originariamente Persona. Si lo que caracteriza a la persona humana es la ausencia de réplica, en la Persona Originaria esa carencia no puede tener lugar. Desde luego, la noción de réplica del Origen constituye un misterio: no puede tratarse de “otro origen”, pues ello es incompatible con la identidad. Pero tampoco puede tratarse de una persona no distinta, porque ello equivaldría a entender la identidad en sentido corto —como mismidad—, lo que es incompatible con su carácter Originario. El tratamiento de este último tema corresponde a la Teología de la Fe.

Al asomarse al misterio, la antropología descubre que la carencia de réplica de la persona creada significa que su intimidad no



es ninguna “otra” persona. Según esto, la crítica dialéctica a la divinidad es inane: Dios no es aquello que el hombre no se atreve a pensar como sí mismo, sino que se distingue de él como trascendencia. No existe ningún término de la actividad humana con carácter de persona; la co-existencia carece de término.

Amar y aceptar no se pueden considerar como extremos, porque el amar se destina a la aceptación, y sin ella no nace. La dualidad de la libertad trascendental —libertad nativa y de destinación— comporta la superioridad de la aceptación, que en este sentido también es inabarcable. La destinación del amar al aceptar es la asimilación creatural al Hijo de Dios. Al ser inabarcable la aceptación divina, en antropología es el índice, la guía en lo insondable.

Así pues, desde que nace, el amar personal es el aceptar que se destina a ser aceptado por el Aceptar divino. La co-existencia sin réplica es, ella, réplica dependiente de la aceptación inabarcable, y por eso transparencia pura —*intellectus ut co-actus*— y no desfuturización, es decir, superioridad a cualquier determinación —libertad trascendental—. Sería un grave error estimar que la transparencia pura y la no desfuturización son irreales. Desde luego, se distinguen del ser extramental como co-ser o intimidad.

Si la creación es donal —donación de ser—, la criatura humana también es *ad extra*; pero su ser se dobla en aceptar. Es inadmisibles que el ser donal no sea aceptar, pues en otro caso el don quedaría paralizado, no sería entregado. Y si entregar el ser no fuera aceptar como ser, la paralización no se excluye. La transparencia pura es temáticamente desbordada por el tema inabarcable y, por tanto, es futuro sin desfuturización, aceptación dependiente, co-existencia creada.

Leonardo Polo  
Departamento de Filosofía  
Universidad de Navarra  
31080 Pamplona (Spain)

e-mail: lpolo@unav.es