

EXISTENCIA PERSONAL Y LIBERTAD

JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ

Starting from Leonardo Polo's notion of "being-moreover", this work surveys the scholastic idea of ontological habits of the person. This article seeks to understand the way in which, following Polo's philosophy of man, the human person opens both to the outside and the inside.

Keywords: personal act of being, ontological habits, freedom, opening of the person.

Desde la noción poliana de "ser además" este trabajo busca en la idea escolástica de hábitos entitativos de la persona una suficiente comprensión de la apertura de la persona humana hacia fuera y hacia dentro que propone la antropología poliana.

Palabras clave: acto personal de ser, hábitos entitativos, libertad, apertura de la persona.

Recepción: 1 abril 2009. Aceptación: 21 agosto 2009.

Comenzaré agradeciendo a la Universidad de Navarra, especialmente en la persona del doctor Ángel Luis González —organizador de estas reuniones—, la amabilidad, quizás temeraria, de contar conmigo para esta conferencia.

Supone para mí algo..., que no sé calificar más que como especial: pues yo estudié la licenciatura de filosofía en esta Universidad; y asistía entonces, —casi diría— con gran devoción, a las Reuniones Filosóficas de la época, pero desde allí abajo. Hoy, treinta años después, son ustedes los que están ahí abajo escuchándome; tal vez, un poco ingenuamente, ya veremos.

Esto, claro está, sin referirme a lo que supone para mí hablar a algunos de quienes han sido y son mis maestros.

Pero dejando al margen estos sentimientos, excepto el de gratitud, voy a intentar transmitirles unas ideas sobre la libertad trascendental de la persona humana, tomadas de la antropología de Leonardo Polo; pero entendidas a mi manera, y expuestas tal y como a mí se me ha ocurrido hacerlo aquí.

I. HÁBITOS Y LIBERTAD TRASCENDENTAL

De cualquier forma, tratar de la antropología poliana es algo que veo muy oportuno en unas reuniones filosóficas dedicadas al tema “metafísica y libertad”; porque esa antropología se propone como una ampliación de la metafísica clásica¹, para abrir la filosofía a una mejor comprensión de la libertad personal.

1. *El ser además de la persona humana*

Según Polo el ser personal es distinto de aquél de que se ocupa la metafísica. Correlativamente, el ser de que trata la metafísica no es el ser en toda su universalidad, sino sólo el primer sentido del ser: el ser como lo primero, como principio y como causa; a él se añade el ser libre de la persona humana como un segundo sentido del ser.

a) *Naturaleza y persona*

Y me pregunto: ¿hay en la tradición alguna base para esta propuesta?, ¿algún punto que sirva de apoyo para esta ampliación? Yo creo que sí: y es la distinción entre naturaleza y persona. Si se la considera primaria, y no se toman ambos términos sólo como aspectos parciales en la consideración de lo real, habrá finalmente que distinguir entre el ser natural y el ser personal. La misma noción de persona fue gestada por la teología² contradistinguién-

1. Sobre la ampliación trascendental Polo habla, formulando tres tesis, en su *Antropología trascendental I: la persona humana*, Eunsa, Pamplona, 1999, pp. 81-148. En adelante *ATI*.

2. Sobre el origen teológico de la noción de persona, cfr. R. SPAEMANN: *Personas*, Eunsa, Pamplona, 2000, pp. 37-51; capítulo: *Porqué llamamos per-*

dola de la de naturaleza: al proponer tres personas en una naturaleza, o una persona con dos naturalezas.

Porque naturaleza dice el surgir algo, el brotar, el nacer: la emergencia de los seres que aparecen en el universo. Nombra, por tanto, un sentido del ser adscrito a la actividad, y por consiguiente al tiempo: el que llamaré sentido genético del ser, que da lugar a los entes y sus acciones; la culminación del acto es aquí la obra.

Pero el ser personal no encaja en este sentido genético y operativo del ser, porque es inmortal y se destaca siempre de sus obras; no se reduce a ellas ni se mide por ellas, porque la persona no se agota en su actuar ni se reconoce en él. Es un ser que se reserva con relación a su obrar, y por lo mismo luego lo desborda. Por eso, más que un brotar, su actividad será —en todo caso— un rebrotar: un nacer y renacer; que no se aquieta nunca, porque nunca se puede dar por realizado, por ya logrado.

b) *La inacabable actividad de ser persona*

Y es que, según Polo, el ser personal es, en último término, un ser sobrante: que desborda toda fijación porque es interminable e inacabable, inagotable e insaturable; de aquí el que *a fortiori* rebasa todas sus obras. El ser personal es el continuo desbordarse del acto, que no tolera consumación; y a eso Polo llama el *ser además*, siempre además, de la persona humana. Lo dice expresamente así: “el carácter de además es puro sobrar”³. Y también: “éste es el significado estricto del carácter de además: el carácter sobrante”⁴, es decir, el ser inacabable.

Lo que empieza y no termina es, según la tradición, lo eviterno: sujeto de una peculiar temporalidad; y, ciertamente, la persona humana es creada y *no acaba nunca*. Pero, según Polo, “no se trata”

sonas a las personas.

3. *ATI*, p. 197.

4. “Tanto de su valor metódico como de su valor temático”. *ATI*, p. 194. O bien: “ser además es abrirse íntimamente a ser sobrando constantemente siempre”. L. POLO, *Persona y libertad*, Eunsa, Pamplona, 2007, p. 72.

tan sólo “de durar”⁵, o de algo meramente temporal; sino de la intensidad de un acto siempre creciente, inagotable. La existencia personal, dice, “no es fija”, sino que “puede incrementarse”⁶; porque “el ser personal es”, a fin de cuentas, “el no agotarse nunca; eso significa además”⁷.

El ser además de la persona humana no es sólo el supuesto de las acciones —la sustancia—, ni el sujeto de ellas: el agente que las ejerce; porque ambas nociones están de algún modo vinculadas, o referidas, a la operación. Es más bien el acto de ser, que se distingue realmente del obrar: del entero dinamismo natural y de su perfección esencial. Se dice que *operari sequitur esse*. Pero yo quiero señalar que, especialmente en las personas, el obrar se distingue del ser; porque las personas, cuando obran libremente, no obran tal y como son, sino tal y como les parece. Esto explica que a veces, más que como son, obren tal y como quieren ser. Según la interpretación poliana de la distinción real de esencia y ser, y vertida ésta en la persona, esa misma distinción real preserva a la persona de su reducción o adscripción al ámbito de lo operativo. De manera que la persona no se distingue de los supuestos naturales sólo por la elevada índole de su operatividad, por su naturaleza racional; sino por la peculiar existencia que le corresponde: una actividad interminable, e independiente de su acción; es decir, por *ser además*. Por ello es alguien: un quién personal, y no algo, un ente natural.

Esta noción poliana de *ser además* es, en mi opinión, básica: de aquéllas que sustentan todo un planteamiento filosófico. Como lo son, quizás, la noción platónica de *eidos*; la aristotélica de *energeia*; o la tomista de *actus essendi*. Con todo, Polo ha relacionado⁸ su noción de persona con la idea de *epéktasis* de Gregorio de Nisa. *Epéktasis* es la consideración dinámica de lo supratemporal, de lo

5. Cfr. *ATI*, p. 194, nt 57.

6. Cfr. *ATI*, p. 244: “la persona crece en tanto que coexiste”.

7. L. POLO, *Persona y libertad*, p. 148. También: “el ser personal es la inagotabilidad del acto”: *Ibidem*, p. 253.

8. Cfr. L. POLO, *La sofística como filosofía de las épocas de crisis*, “Acta philosophica”, Roma 18-1, 2009, p. 122.

eviterno hemos dicho; como una continua tensión, como un crecimiento perpetuo: eso es *ser además*.

Y ahora reitero la pregunta: ¿hay en la tradición algún soporte para esta idea acerca del ser personal como un segundo sentido del ser: un ser inacabable, sobrante; que se desborda y rebasa su propio actuar, porque de suyo es inagotable y rechaza toda consumación?, ¿hay algún indicio de que esto se haya pensado así en la filosofía clásica? Pues también creo yo que sí, al menos como un importante apunte del tema: y es la noción de hábito. Si profundizamos en ella, pienso que lograremos entender el ser además de la persona humana como actividad interminable.

Porque el hábito, dice Tomás de Aquino⁹, es algo intermedio entre el acto y la potencia; el hábito es un acto, y al mismo tiempo del orden de lo potencial. Podríamos decir que es el desbordarse del acto que incrementa su potencialidad, mediante la que prosigue su ejercicio activo¹⁰.

2. Los hábitos

La tradición ha distinguido tres tipos de hábitos: el categorial¹¹, que permite las tenencias corpóreas del hombre; el hábito adquirido, con el que se cualifican¹² sus potencias espirituales; y el hábito entitativo, que no sólo perfecciona el cuerpo o el dinamismo, sino el ser de la persona humana.

Los dos primeros son aristotélicos, y el último un añadido de la filosofía medieval¹³. Tomás de Aquino, en efecto, distinguió dos

9. "Medium autem inter puram potentiam et actum completum est habitus". *Summa theologiae* III, 11, 5.

10. Así considerado, el hábito es una realidad exclusivamente antropológica, indicativa del *ser además* de la persona humana.

11. Cfr. ARISTÓTELES, *Categorías* 4, § 2 y 9 § 6.

12. Es la primera especie de la cualidad, según Aristóteles: cfr. *Categorías* 8, § 3.

13. Ya que Aristóteles, a lo más que llegó, es a sugerir que el tener es uno de los postpredicamentos, del que distingue ocho especies: cfr. *Categorías* 15, §§ 1-10.

sentidos del hábito: la posesión, *habere aliquid*¹⁴; y la disposición de una cosa, cierta cualificación suya¹⁵: tanto en sí misma, como en orden a algo otro¹⁶.

Los hábitos inferiores, los categoriales y adquiridos, modulan de diversa manera la naturaleza humana; por eso se dice que son como una *segunda naturaleza*. Pero más bien remiten al ser personal, y expresan la superioridad de la persona sobre su naturaleza; la que da lugar al tercer tipo de hábitos: los entitativos.

a) *Los hábitos inferiores: categoriales y adquiridos*

El hábito categorial completa la indefinición del cuerpo humano, que no está acabado con cualidades suficientes para desplegar su vida; recuerden el mito de Prometeo y Epimeteo, expuesto por Platón en el *Protágoras*¹⁷. El cuerpo no está terminado, definido, y por ello requiere el concurso de la inteligencia. Así está potencialmente abierto al vestido, y al resto de instrumentos que posibilitan su actividad¹⁸.

Pues este inacabamiento o indefinición del cuerpo humano no es defecto, un descuido de Epimeteo según Platón; sino perfección:

14. Especialmente si es mediada y no inmediata: “hay modos de poseer en los que no existe medio entre el que posee y lo poseído [...]; en otros casos el único medio que existe entre ambos es una relación [...]; por último hay un modo de poseer en el que hay un medio [...], que no es propiamente una acción o pasión, pero sí algo que se comporta a la manera de una acción o pasión [es el hábito categorial]”. J. I. MURILLO, *Operación, hábito y reflexión*, Eunsa, Pamplona, 1998, p. 44.

15. Este “segundo significado de “habere” [...] se da según alguna cualidad, por lo que se incluye dentro de esta categoría”. J. I. MURILLO, *op. cit.*, p. 44.

16. “Res, aliquo modo se habet: in seipsa vel ad aliquid aliud”. Cfr. *Summa theologiae* I-II, 48, 1.

17. Cfr. 320c ss.

18. La mano, en efecto (órgano de órganos, pues por ella el hombre “se prepara instrumentos de infinitos modos”, dice el Aquinate: *Summa theologiae* I, 76, 5 ad 4), no es la garra ni la pezuña, acabadas para sus respectivas finalidades; pero nos permite usar martillos o guantes, y toda clase de instrumentos.

Tomás de Aquino los justifica en la infinitud de la inteligencia¹⁹. Porque significan apertura, potencialidad que expresa esa aludida inagotabilidad del hombre; y con la que el cuerpo muestra ser una realidad personal y no meramente física: pues no se acaba en la piel, sino que se prolonga en el ropaje. La corporalidad humana se desborda sobre la realidad física del propio organismo, y amplía posibilidades con sus tenencias e instrumentos; ya no sólo cuenta con potencialidades naturales, sino también con posibilidades culturales.

Algo así sucede también con los hábitos adquiridos: que las potencias espirituales del hombre no se limitan a actuar; sino que su acción revierte sobre la propia capacidad repotenciándola, o en su caso atrofiándola; y permitiéndole ejercer después operaciones superiores, o bien deprimiendo su operatividad. Los hábitos especifican las potencias naturales, que de suyo son indeterminadas; y esa especificación es una nueva configuración de ellas: su cualificación. En atención a los hábitos adquiridos podríamos decir que las operaciones ejercidas por las potencias superiores desbordan también su término, y —en su mejor caso— intensifican la facultad para que prosiga y de más de sí.

b) *La esencia del hombre (autoperfección habitual)*

Los hábitos inferiores, en suma, posibilitan un crecimiento; que es ilimitado cuando se trata de las potencias espirituales. Dicho crecimiento constituye la perfección propia del hombre, en virtud de la cual desborda el concepto de naturaleza.

Porque la naturaleza es un principio estable de operaciones, y en cambio —por los hábitos— los principios operativos del hombre son modificables, y crecientes. Por eso además, en lugar de ser dirigido por ellos a un fin extrínseco (que es el universo como la unidad, el orden, de los entes naturales), con los hábitos el hombre adquiere una perfección intrínseca; y se torna así —hasta cierto

19. Cfr. *Summa theologiae* I, 76, 5 ad 4: “anima intellectiva habet virtutem ad infinita”.

punto— en fin para sí mismo. En atención a ello hay que decir que el hombre tiene una esencia propia²⁰, superior a la de las naturalezas.

Pero, además, esto sucede —repito— porque la esencia depende del ser; o bien: el perfeccionamiento de la naturaleza es ilimitado por cuanto deriva de la inagotabilidad del acto de ser persona.

c) *Los hábitos superiores: entitativos o existenciales*

Porque eso es lo que sugiere, en efecto, la idea de hábitos entitativos: que el ser personal es una actividad inagotable, que se desborda sobre su ejercicio y se cualifica configurando a la persona humana. De este singular modo: la persona queda dispuesta en sí misma, pero en orden a lo demás; y así se perfecciona, abriéndose u orientándose a otras realidades distintas de ella. Como el ser personal es creado, se dirigirá principalmente a su creador.

Es éste un tema, el de los hábitos superiores de la persona, bastante poco cultivado: nos solemos limitar a señalar que la salud o la belleza son hábitos entitativos²¹; pero es un tema sobre el que la antropología poliana nos ofrece una concreta investigación: acerca de su número, contenido y jerarquía. Que entiendo surgida de profundizar desde el ente hasta su acto de ser; porque entonces la peculiar actividad de ser persona (ese sobrarse del acto) nos permite entender los hábitos entitativos como un refuerzo del propio acto de ser, una intensificación de su carácter activo. Los hábitos superiores son, a la postre, hábitos existenciales.

d) *Crecimiento habitual (posesión, cualidad, relación) y relaciones existenciales de la persona*

Porque, efectivamente, en los tres tipos de hábitos se aprecia un sobrarse de la actividad que la lleva más allá de sí misma. Pues:

20. Cfr. L. POLO, *La esencia humana*, Univ. Navarra, Pamplona, 2006, c. VII: *la esencia humana como autoperfección habitual*, pp. 75-81.

21. Lo que es, obviamente, demasiado poco: pues quizá se queda en la entidad, sin llegar hasta la existencia; y además no es algo exclusivamente humano.

- respecto al hábito categorial, hemos dicho que el carácter corpóreo de la persona humana no reside sólo en su organismo, sino que se desborda y prolonga en el utensilio;
- en orden a los hábitos adquiridos, señalamos que el poder del espíritu, una vez incorporado, no se limita a lo que el organismo inicialmente permite, sino que crece y se amplía;
- y, sobre los hábitos entitativos, diremos que la existencia personal, el acto de ser persona, no es fijo y ya dado; sino que se intensifica con disposiciones que abren a la persona hacia otros seres, principalmente hacia su creador.

Pero entonces ¿qué es en definitiva un hábito?, ¿qué significa para la persona que lo posee?, o ¿cómo entender ese crecimiento que permiten?

Los hábitos se suelen comprender bajo una triple perspectiva, que propongo como significativa de la progresiva intensificación de su carácter activo:

- a) son, ante todo, tenencias: *habeo-habere-habui-habutum* es un verbo latino que se traduce como tener. Me parece que el hábito categorial manifiesta muy bien este significado del término: pues, según el cuerpo, el hombre tiene vestidos y aperos, posesiones materiales.
- b) pero hábito significa después cualidad, disposición asentada, estado. Y los hábitos adquiridos por nuestras facultades superiores entiendo que manifiestan muy bien este segundo significado del término: ya que los saberes de la inteligencia y las virtudes de la voluntad cualifican a la persona que los posee.
- c) y finalmente los hábitos significan también relación: la que el propio organismo establece con otros cuerpos mediante los instrumentos; o la que guardan las facultades superiores con sus objetos al actuar, porque saber y querer son cierta relación con lo sabido y querido.

Pues este tercer significado es el que, en mi opinión, expresan mejor los hábitos entitativos. La relación del ser personal: que no

sólo posee algo externo, o dispone de sí al cualificarse; sino que incluso se abre más allá de sí mismo, y tiene relaciones personales.

Que no son relaciones subsistentes —eso queda para las personas divinas—, sino continuación o prolongación de la subsistencia individual; pero tampoco relaciones accidentales: ya que están en el orden del ser, pues son hábitos entitativos. Se trata de relaciones existenciales, no categoriales, que tornan a la persona en coexistente. Coexistiendo es como se continúa el individuo subsistente en la humana naturaleza; y se continúa así, recuerdo, porque su ser es inacabable, siempre además.

3. *El coexistir del hombre*

¿Habría entonces alguna manera de reunir o integrar esta triple perspectiva significativa acerca de los hábitos: posesión, cualidad, relación?, ¿podríamos conseguir un enfoque algo más unitario de su polisemia, a fin de entender mejor qué significa el ser personal que en ellos se muestra? Lo acabamos de sugerir al proponer que su distinción y polisemia expresan una progresiva intensificación de su carácter activo; y es precisamente lo que Polo ha indicado: hay que terminar por entender el ser personal como coexistente.

Coexistir, ciertamente, parece mencionar —y menciona— una final relación con otro: es coexistir con... algo, y mejor con alguien; con toda propiedad, es abrirse ontológicamente a la intersubjetividad, a la realización conjunta con otro ser personal; y aún más: con el propio creador.

Pero, ante todo, dice dualidad en el ser: no sólo ser, sino desbordarse sobre el ser y añadirle algo, co-ser. La persona, por inagotable, como ser además, no se reduce a ser, sino que se desdobla; es un co-ser, un ser-con: es decir, con hábitos. No el *mit-sein* de Heidegger, que apunta a la sociabilidad; sino el ser con hábitos entitativos, que expresan más bien una sobreabundancia de la actividad existencial²² que permite, en último término, abrirse a la coexistencia, y con el creador.

22. Dice Polo: “el hombre es siempre además, y no se reduce nunca a sí mis-

O sea, que la coexistencia comporta dos cosas: dualidad interna y alteridad; sin aquélla, ésta no se establecería en un plano radical, existencial: no afectaría intrínsecamente al existente personal, y se reduciría a una relación categorial. Pero el ser personal alcanza la coexistencia con otros seres mediante una apertura interior, en virtud de la cual decimos que se dualiza internamente como un co-ser. Dualidad y alteridad son, pues, como dos estadios sucesivos en la intensificación, en el desbordarse, del *ser además*. El primero y ante todo, la dualidad²³ interna; no simplemente ser, sino co-ser, ser-con: ser con hábitos entitativos.

a) *Ser con hábitos: co-ser*

De acuerdo con esta índole dual del ser personal, hay que decir que el cuerpo humano es... con vestido; y las facultades, con virtudes... , o con vicios. La misma persona existe con la intimidad y apertura de que le dotan sus hábitos entitativos.

Dicen que el hábito no hace al monje; pero sí: lo completa, y lo lleva más allá de sí abriéndolo a los demás. Luego prescindir de esos hábitos es descuidar el ser-con del cuerpo, o no personalizar el cuerpo debidamente. Tampoco las virtudes y los vicios son asuntos de poca monta, accidentales o secundarios; pues las potencias no se dan sin ellos, y con ellos se incrementan o deterioran. En consecuencia, la sociedad se fortalece con las virtudes personales, y se debilita sin ellas. Por su parte, la intimidad personal no es mera interioridad psicológica²⁴; sino el arranque de la coexistencia personal, finalmente dirigida al creador.

mo [...]. Al hombre no le basta con ser sí mismo, con consistir, sino que el hombre rebrota, da de sí, el hombre sobra". *Persona y libertad*, p. 148.

23. La dualidad es un lugar característico de la antropología de Polo; cfr. *ATI*, segunda parte, III, pp. 164-89.

24. Concretamente, Polo distingue la intimidad personal respecto de la inmanencia vital en que estriba la interioridad psicológica de nuestra operatividad superior, en la independencia: es decir, en la ausencia de aportación previa (Cfr. *ATI*, pp. 208-9). Lo propio de la persona, a diferencia de las operaciones inmanentes, no es recibir, y así tener; sino aceptar y dar. La persona, en lugar de un proceso de asimilación de antecedentes, tiene punto de partida y puro futuro ul-

b) *Hábitos y dualidad*

Para Polo, la dualidad del ser-con de la persona —de su ser con hábitos entitativos— es la dualidad radical del hombre; indicativa de su carácter creatural, de la inidentidad de su ser²⁵; y previa a la distinción de su acto de ser dual respecto de su esencia²⁶.

Es éste, por tanto, un añadido de la doctrina poliana a la filosofía creacionista²⁷: la criatura no sólo se distingue de Dios por la composición de esencia y ser, sino previamente porque su acto de ser es creado; en el caso de la persona humana, como ser dual, como co-ser.

En suma, los hábitos entitativos tienen importancia porque muestran el inagotable ser además de la persona humana, o el desbordarse de su actividad existencial, tal que se abre intrínsecamente y forja la dualidad del co-ser personal: la que permite la coexistencia.

c) *Hábitos y libertad*

Precisamente por remitir al ser personal, los hábitos dan entrada en la naturaleza a la libertad.

terior; eso quiere decirse también al hablar del carácter de *además* de su ser personal.

25. Dice así: “si en el hombre el ser es a su vez dual, es decir, si el acto de ser humano es acto como co-ser o co-existencia, la distinción real ser-esencia, por más que caracterice al hombre como criatura, no es la dualidad radical. Por consiguiente, en antropología no basta con decir que Dios es superior a la criatura en tanto que su ser es idéntico a su esencia. Es menester sostener que, como acto de ser, Dios es superior al coexistir dual”. *ATI*, p. 177.

26. Justamente a uno de los hábitos personales —para más inri, el inferior: la *sindéresis*— le corresponde hacer suya la naturaleza del hombre, y elevarla a esencia de su ser personal.

27. Dios no sólo ha creado ese ser extramental que es la persistencia, cuya analítica es el universo: la conjunción de los entes naturales; sino además otros seres libres: las personas. Más aún: cabe pensar que la persona es *la única criatura que Dios ha querido por sí misma* (cfr. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes* 24); y que sin ella, la creación misma no tendría sentido.

Porque si el cuerpo del hombre estuviera acabado, con pieles o caparazones y zarpas o garras como las de los animales, entonces el hombre estaría ahí tal y como es por naturaleza; en cambio, el hábito categorial permite que la libertad se extienda hasta el cuerpo, que estará vestido y atusado como cada quien disponga. Consecutivamente, es claro que los útiles permiten la libertad pragmática del hombre.

Igualmente, si la facultad espiritual obrara exclusivamente en dependencia de su motor, como la inteligencia movida por lo inteligible o la voluntad por el bien que se le presenta, entonces su operar sería natural. Pero si tiene hábitos, y la inteligencia sabe ya ejercerse o la voluntad ha adquirido algunos amores o aficiones, no precisa entonces de la presencia del inteligible que la mueva o del bien que la atraiga. Y por eso obra entonces cuando quiere, o cuando le parece; es decir, actúa libremente. Como dice Tomás de Aquino, parafraseando a San Agustín, hábito es aquello *mediante lo cual alguien actúa cuando quiere*²⁸.

De aquí que a los hábitos adquiridos se los comprenda como cierta memoria por la que la facultad puede prescindir de su estímulo, pues ya lo posee: de alguna manera lo retiene o conserva en ella, y puede disponer de él libremente. Los hábitos adquiridos permiten así la libertad moral del hombre.

Y ésta es, en efecto, la doctrina de Tomás de Aquino: que las personas son libres porque obran por sí mismas. No sólo por su naturaleza, el principio interno del movimiento de los demás seres, sino por sí mismas. Porque sus acciones no derivan simplemente de sus principios naturales, ni siquiera de su voluntad; sino que son suyas: el hombre es dueño de sus actos²⁹.

28. "Quo quis agit cum voluerit". *Summa theologiae* I-II, 49, sc (citando AGUSTÍN DE HIPONA, *De bono coniugali* 21; ML 40, p. 390).

29. "Soliis rationalis naturae est per se agere, creaturae enim irrationales magis aguntur naturali impetu quam agant per seipsas". *Suma contra gentiles* 4, p. 55.

d) *La libertad personal*

Pues, análogamente a lo dicho sobre los hábitos inferiores —en los que encontramos las libertades pragmática y moral del hombre—, habrá que decir que los hábitos entitativos se corresponderán también con alguna dimensión de la libertad humana: con la libertad que llamamos personal, que es la libertad como una perfección pura del ser personal, como un trascendental suyo.

Porque el ser además, la inagotabilidad de la existencia personal, no cesa abierta la dualidad interior que constituye su intimidad y apertura; es decir, no acaba al desdoblarse interiormente como un ser-con, como un ser con hábitos. Sino que, entonces, desde ese co-ser que es la propia intimidad, prosigue activamente hasta alcanzar la coexistencia con otros seres. Repito: la inagotabilidad del ser además se desborda, aún después de doblarse en el co-ser personal, prosiguiendo sobre lo que es un ser con hábitos entitativos; y así se abre a la relación existencial con otros seres, y se continúa coexistiendo con ellos.

Pero la coexistencia, aunque emerja de la dualidad del co-ser personal y la prosiga, requiere evidentemente alteridad. Se entiende entonces que el ser además de la persona humana se implemente desde el sobrar sobre la propia naturaleza hasta el añadirse a otro ser distinto de ella: radicalmente hasta su creador.

Por eso Polo distingue dos sentidos del carácter de *además* de la persona humana: “el sobrar cara a la operación y el adverbio respecto del verbo divino”³⁰. Y dice que el ser además de la persona (que se descubre como un *plus* sobre la operación —abandonando el límite mental en una de sus dimensiones, precisamente según la operación—) es, en último término, “la asimilación adverbial al hijo de Dios”³¹; en el medio está la actividad propia del co-ser personal: la libertad trascendental³².

30. Cfr. L. POLO, *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993, p. 184.

31. “La advertencia [metafísica de la identidad, según el hábito de los primeros principios], no consumada en su tema, sin ser sobrante, apunta al Origen, es decir, al Padre —*fons et origo*—. En cambio, el alcanzar [en antropología, el propio ser además] no consumado y sobrante es la asimilación adverbial al Hijo,

En suma, la actividad de la persona humana, entendida ya como un ser dual, con hábitos entitativos, es la libertad personal, un trascendental antropológico: el proseguirse de la actividad existencial, una vez desdoblada en el co-ser personal. Porque éste, dice Polo, se continúa activamente de inmediato, sin necesidad de potencia antecedente³³; pues, en efecto, la libertad carece de condicionamientos previos (y se ordena a la coexistencia, principalmente con el creador).

4. *Flexiones de la libertad trascendental*

Analizaré más detenidamente la cuestión.

Digo que el co-ser de la persona humana, la dualidad interna de su inagotable acto de ser, es el preciso lugar para el descubrimiento de la libertad trascendental. Porque el ser libre de la persona humana se explica por la dualidad de su ser-con, o sea, con hábitos entitativos. Ya que esa dualidad permite un juego interno que flexibiliza la conjunción de sus miembros. Y esa flexión es, precisamente, el despliegue de la libertad personal, con la que se alcanza a coexistir con otros seres.

Valga decir que los dos miembros de la dualidad existencial del co-ser humano pueden juntarse o dissociarse, y esto último además cada uno de los dos miembros por su cuenta; no simultáneamente, sino cada uno por su cuenta: porque cuando cada uno se disocia, el otro más bien se inhibe.

¿Me explico? Se trata de una dualidad: el acto de ser persona y su redoblarse en los hábitos entitativos. Pues esa dualidad se libera: y el acto de ser se absuelve de los hábitos, o éstos de él; o bien ambos se unen solidariamente. Por decirlo con un ejemplo fácil, si

inabarcable según esa asimilación". *ATI*, p. 214.

32. De la que Polo afirma que es *el además del además*, o *además y además* (*ATI*, p. 236). Recoge así el doble sentido mencionado del carácter de además; que es, a la postre, su doble valor metódico y temático.

33. La libertad trascendental *puede describirse como capacidad directamente activa o no potencial*. *ATI*, p. 230, nt 50.

el cuerpo humano es con vestido, lo cierto es que también el cuerpo, por su parte, puede desnudarse —al margen de qué se haga con la ropa—; y el vestido, por la suya, guardarse en el armario —al margen de cómo quede el cuerpo (si desnudo o con otra ropa)—.

a) *Antecedente tomista*

Sucede que la conexión de la dualidad interna al acto de ser personal es libre: porque el co-ser a que da lugar no es una naturaleza, sino una persona. Tomás de Aquino distinguió con toda claridad³⁴ la posesión del hábito por el alma, y la de la forma natural por la sustancia; esa distinción permite justamente la libertad. Porque la sustancia, dice el aquinate, actúa *necesariamente* según su forma; es el sentido que hemos llamado genético u operativo del ser. Pero el alma, mediante los hábitos, actúa libremente: *cum voluerit*, cuando le parece. Por eso la persona se destaca y reserva siempre respecto de su conducta; y es así dueña de sus actos, es decir: libre. Ello abre las puertas a la coexistencia.

b) *Antecedente hegeliano*

Cambiamos un poco de tercio.

Hegel ubicó la libertad del espíritu en el conocimiento de la necesidad; de la necesidad lógica del proceso que construye la totalidad objetiva en que el sujeto se reconoce. Aquí está la dualidad; al menos la dualidad sujeto-objeto del ser cognoscente.

Pero el conocimiento de la necesidad es libre precisamente porque toda la necesidad está en el objeto, pues rige el proceso dialéctico de su síntesis. Como la contemplación final está más allá del proceso, pues lo es del objeto y éste integra la entera necesidad procesual, es —por tanto— libre. Como libre que es, el sujeto puede también dejar de contemplarse, distraerse y mirar fuera; pero

34. “Aliter autem se habet habitus in anima et forma in re naturali. Forma enim naturalis ex necessitate producit operationem [...] sed habitus in anima non ex necessitate producit suam operationem, sed homo utitur eo cum voluerit”. *Summa theologiae* I-II, 71, 4 c.

entonces se aliena, pues fuera de la lógica no hay más que arbitrariedad: el acontecer en el espacio y en el tiempo, un desperdigarse en lo homogéneo³⁵.

La persona humana es un ser dual, su actividad libre, y la libertad metalógica³⁶; lo concedemos. Por ello puede ocuparse de sí, u olvidarse de sí para encontrar algo fuera; y puede también, aunque esto no se le ocurra a Hegel, no conformarse consigo, y seguir buscando un ser superior.

Es, como hemos sugerido, la triple alternativa que la dualidad del co-ser personal permite: la conjunción de sus miembros —el saber de sí—, o su separación cada uno por su cuenta: saber de lo externo, o deponer el propio saber buscando otro superior.

c) *El despliegue de la libertad personal*

Análogamente, la dualidad del ser-con de la persona humana permite una triple alternativa según la cual se entienden las cuatro fases del despliegue de la libertad personal, que se corresponden con los cuatro hábitos entitativos de la persona humana³⁷.

Hay aquí una divergencia³⁸ entre la combinatoria que permite tres alternativas a partir de la dualidad radical del co-ser personal, y los cuatro hábitos personales de que hablamos. Es fácilmente explicable: porque la perspectiva adoptada (la triple combinatoria que

35. Sobre estos extremos cfr. L. POLO, *Hegel y el posthegelianismo*, Eunsa, Pamplona, 1999², pp. 25-30. Y J. J. PADIAL, *La idea en la ciencia de la lógica de Hegel*, Universidad, Málaga, 2003, *excursus*, pp. 403-13.

36. La libertad de la persona, con todo, no es arbitrariedad, ni distracción ilógica; porque la pluralidad de estados que permite es conquista de su ser inacabable. La persona es actividad que no se conforma con sus logros, porque es inagotable y siempre va a más; es un ser *además*.

37. Polo ha estudiado con detenimiento el orden entre los hábitos innatos de la inteligencia en su *ATI*, pp. 179-89.

38. Esa divergencia aparece en Polo, cuando la apertura hacia fuera de la persona humana se atribuye en cambio a dos de los hábitos superiores: la *sindéresis* y el hábito de los primeros principios. Nosotros hemos acentuado la divergencia distinguiendo dos estados de la persona: la apertura al exterior y la apertura hacia fuera; hay un importante motivo para hacerlo así: el sentido del obrar humano.

permite una dualidad) se completa con otra añadida: la importancia y el sentido de la acción humana; una cuestión especialmente importante si la persona se distingue de su acción, se reserva y separa de ella. Pero es una cuestión complementaria. Análogamente a como el vestido retirado del cuerpo puede ir al armario, hemos dicho, pero también a la lavadora; y tampoco es lo mismo desnudar el cuerpo en público que en privado. Son consideraciones añadidas.

En todo caso, la libertad personal tiene cuatro fases en su despliegue: con docilidad, dispone de algo actuando; o se retira generosamente y deja estar. Eso hacia fuera. Y también se alcanza a sí misma interiormente ratificando su altura, o cede su primado para buscar en profundidad su sentido último. Esto hacia dentro. Son cuatro, pues, los hábitos entitativos de la persona humana: la *sindéresis*, el hábito de los primeros principios, la sabiduría y la gracia. El hombre, como co-ser y según su libertad, es un ser abierto. Y las cuatro dimensiones de esa apertura de la persona a que su libertad da lugar son la apertura exterior y hacia fuera, y la apertura interior y hacia dentro. La persona humana es generosa y dócil; y además tiene una intimidad muy profunda.

Estas distintas aperturas son estados de la persona; fases en el despliegue de su libertad personal, o niveles de la libertad trascendental; disposiciones existenciales de la persona: que flexionan su coexistencia y establecen distintas relaciones existenciales; son, en definitiva, hábitos entitativos del ser personal.

Con todo, entre los cuatro hábitos entitativos de la persona humana hay jerarquía, tal que la gracia —la gracia personal de coexistir con Dios— es el superior. De manera que, aunque todos ellos constituyen el despliegue de la libertad trascendental, el sentido de esta última sólo se alcanza en la coexistencia de la persona humana con su creador. Sin esta coexistencia la libertad personal no tendría sentido.

Aclararé, además, que yo no pienso que la coexistencia entre el hombre y Dios sea algo de fe —derivado de la fe en Jesucristo, quiero decir—; porque yo lo veo más bien al revés: esa fe se enmarca dentro de la coexistencia entre el hombre y Dios.

II. LIBERTAD Y APERTURA DEL EXISTENTE PERSONAL

En todo caso, el examen de esos hábitos en la antropología poliana se ve además enriquecido por la diversidad de trascendentales antropológicos que Polo propone³⁹. Porque entonces, de análoga manera a como de todo ente natural se puede decir que existe, y también que es verdadero y bueno; del coexistente personal decimos que está abierto, en resumen, hacia fuera y hacia dentro. Pero se puede añadir en paralelo que tiene una libertad nativa y otra de destinación; y que su intelecto personal encuentra y busca; y que su amar personal acepta y da. Espero que se aprecie que son distintas perspectivas correlativas, y en el fondo equivalentes, de la realidad personal.

Como el primer trascendental es el ser, atenderé, en particular, a la apertura del coexistente humano.

1. *La apertura del hombre hacia fuera*

Desde su intimidad, el hombre se abre al exterior cuando se olvida de sí, y omite la búsqueda del sentido de su libertad.

Nada hay de ilógico en ello; especialmente porque, debido a su ser inacabable, la persona humana se proyecta hacia un futuro que permanece siempre como tal y no permite anticipación, pues se repone constantemente como tal. La persona humana —dice Polo— *no es, sino que más bien será*⁴⁰; yo diría que siempre habrá de ser: *epéktasis*, ser además.

Porque esto es, como ha señalado Polo, ser libre: ejercer una actividad enteramente novedosa⁴¹, no predeterminada ni antecedida por ningún factor explicativo; es decir, que se desarrolla y cobra

39. A los trascendentales personales Polo dedica la tercera parte de su *ATI*, pp. 203-45. Un estudio sobre ellos en J. F. SELLÉS, *Antropología para inconformes*, Rialp, Madrid, 2006, parte IV: *el acto de ser personal humano*, pp. 493-653.

40. Cfr. *ATI*, p. 210.

41. “Según la libertad, cada persona humana es un «movum»”: *ATI*, p. 239; es la segunda descripción poliana de la libertad trascendental; que se completa señalando que “las novedades libres están situadas en la historia” (id.).

sentido desde el futuro y sólo en atención a él. Con sus palabras: la libertad es “la posesión del futuro que no lo desfuturiza”⁴². La libertad es esto, porque eso es también lo que se corresponde con una actividad inagotable y siempre sobrante: un futuro interminable, que nunca acaba; un futuro que se mantiene como tal⁴³.

Y entonces, por diferirse la existencia personal hacia el futuro, es posible ahora el olvido de sí. Cuando ello acontece, el hombre se abre al exterior, si prescinde de su acción; o hacia fuera, cuando decide obrar.

a) *La apertura al exterior, a la creación: la generosidad de la persona*

Olvidada de sí, generosamente, la persona humana se abre al exterior, y coexiste con la realidad extramental: el ser del universo y el de su creador. Es el hábito intelectual de los primeros principios, con el que se conoce la creación del universo; la cual vige al margen de toda actitud subjetiva. La persona otorga entonces su aceptación a la existencia extramental. Y, de acuerdo con su generosidad, renuncia a actuar: respeta o deja ser a la realidad exterior sin demandar por ello correspondencia⁴⁴; o la advierte y asiste a ella, sin entremezclarse con ella. Desaparece, en último término, como adoración al creador⁴⁵.

42. *ATI*, p. 230: es la primera definición poliana de la libertad trascendental.

43. Así se aprecia muy bien la diferencia entre el ser primero, de que se ocupa la metafísica, y el segundo, que es objeto y sujeto de la antropología: la persistencia extramental es comienzo incesante, la libertad personal futuro inacabable; se distinguen lo primero y lo segundo: principio y continuación, fundamento y destino, causalidad y libertad. Cfr. *ATI*, p. 233, nt 53.

44. Con todo, la generosidad del hombre tiene una recompensa provisional ya en esta vida; siguiendo a Polo, he tratado de ella en *La persona humana en la antropología trascendental de Leonardo Polo: cuatro matizaciones a la tomista distinción real de esencia y ser*. Intervención en las “III Jornadas de la asociación española de personalismo”, Madrid 16.II.2007. *Miscelánea poliana*, IEFLP 12 (2007) pp. 33-39.

45. Del *adorar-yo*, como *el trascendental antropológico más difícil de alcanzar*, ha escrito Polo en *ATI*, p. 211.

Por prescindir de toda actuación, este hábito es superior a la esencia del hombre —que es el perfeccionamiento de una naturaleza operativa—, y un intermedio entre ella y su ser personal; en todo caso, una curiosa manera de coexistir. Pues algo intermedio entre la esencia y la existencia resulta un tanto extraño; extrañeza que deriva —digo yo— de que esencia y acto de ser se suelen entender como la potencia y el acto que se conjugan en el movimiento físico: según Aristóteles, *la actividad de lo potencial*⁴⁶. Pero si se entienden como la potencia y el acto que se conjugan en los dinamismos humanos, ya hemos dicho que entre ambos se da el hábito⁴⁷.

La apertura de la persona al exterior encuentra, según su generosidad, el ser, el primero de los trascendentales metafísicos. Pero la persona humana también se olvida de sí cuando se abre, con toda docilidad, hacia fuera: para intervenir, operativamente, según la verdad con la inteligencia y en orden al bien con la voluntad. Son los trascendentales que la metafísica llama relativos; en antropología son manifestación de los personales, es decir, de la persona misma; ya que se corresponden con la dualidad de potencias espirituales con las que se hace cargo de su naturaleza corpórea.

b) *La apertura hacia fuera: la acción (la docilidad de la persona)*

Porque la interminable actividad de ser persona permite también al hombre abrirse hacia fuera, y establecerse como ápice de su operatividad, desde cuya altura engloba todo su dinamismo: potencias, actos y hábitos; y también la experiencia, intelectual y moral, que saca de su entero obrar. Es este punto cenital un hábito personal, entitativo: la disposición de la persona humana que se confi-

46. Cfr. ARISTÓTELES, *Física* III, 1; 201 a 10-1.

47. Precisamente, y por lo dicho, el de los primeros principios es el hábito entitativo estrictamente tal. En la *sindéresis* y la *sabiduría*, su temática humana (la esencia y el ser de la persona), les priva de esa condición puramente intermedia. La gracia es —por su parte— un hábito infuso, no meramente intermedio porque incide en el ser personal: es una elevación de la persona otorgada por el creador.

gura como un yo tal que dispone de potencias espirituales en una naturaleza orgánica; y así comunica con el universo —la esencia extramental— y con las demás personas humanas en la sociedad, o según sus manifestaciones.

A este hábito personal llama Polo *sindéresis*, extendiendo un poco el sentido que dicha denominación tenía en el pensamiento clásico. Pues ya San Jerónimo hablaba de la luz de la conciencia, *scintilla conscientiae*⁴⁸; pero sólo referida a la razón práctica, cuyos primeros principios descubre y aplica. En cambio el yo, una vez incorporado, además de actuar voluntariamente si quiere, puede también evitar intervenir, limitarse a ser espectador, y conocer el universo: verlo, presenciándolo con su inteligencia. El conocimiento de orden esencial y la acción voluntaria son, de este modo, extensiones hacia fuera de la libertad personal.

Mediante la *sindéresis* la persona humana dispone de su naturaleza elevándola a esencia suya, esto es, de un ser personal: es la función de los hábitos inferiores, los adquiridos y categoriales; los cuales, a través de la *sindéresis*, proceden de la persona, y la muestran. Una naturaleza humana sin hábitos, o de la que no se ha dispuesto, o considerada en abstracto, es la que diríamos común a todos los seres humanos; en cambio, la disposición personal de la humana naturaleza la tipifica, y torna en vehículo de expresión de la persona singular. Así cada quien la eleva a esencia de un ser personal: el suyo (siempre el de alguien). La naturaleza perfeccionada con hábitos es —como ya hemos dicho— la esencia de la persona humana; a la que manifiesta o expresa, en orden a la perfección del universo y a la convivencia entre los seres humanos.

c) *Sentido donal del obrar humano*

La persona humana es el quién subsistente en la humana naturaleza, y a la que mediante la *sindéresis* hace suya. Por inagotable, como ser además, es inmortal, y no teme la nada: lo suyo es seguir hacia dentro, y profundizar en la hondura del espíritu. Pero se avie-

48. Cfr. SAN JERÓNIMO, *Comentarium in Ezechiel* I, 1; PL 25, 22 A-B.

ne sin dificultad —dócilmente— a hacer algo y salir fuera. Porque, aunque subsistente, no es autosuficiente.

Concretamente, su amar personal no logra darse, comunicarse, entregarse: pues siempre queda en la intimidad; por eso, precisa de dones con que manifestarse y completar esa indigencia suya. El obrar humano tiene, entonces, este sentido: constituir el don que su amar personal es incapaz de aportar; corresponder efectivamente al creador, en la medida del propio ser, o según la propia esencia; es decir: con obras. La persona —como dijimos— se reserva siempre respecto de su acción; pero justamente por esta razón: para abrirse a la coexistencia interpersonal. Y, por enmarcarse en ésta, el actuar humano no tiene entonces un mero sentido genético y temporal, sino que recibe un sentido donal: el intercambio de dones entre coexistentes.

En definitiva, mediante su apertura exterior y hacia fuera la persona humana coexiste con los actos de ser extramentales; o con la creación, es decir, la recibe. Y coexiste también con el universo, al que perfecciona con su trabajo; y con las demás personas humanas en la sociedad. Son tipos de coexistencia de la persona en tanto que se olvida de sí y omite la búsqueda del sentido de su libertad, porque es generosa y dócil.

2. *La apertura de la persona hacia dentro*

Pero la persona humana se abre también hacia dentro: se alcanza a sí misma, y continúa luego profundizando en su interior.

La apertura interior de la persona humana constituye su intimidad, y corresponde al hábito entitativo de sabiduría. El hombre, en su intimidad, alcanza la libertad de su propio ser; el intelecto personal descubre su propia transparencia; y el amar personal acepta su propio ser donal. Así se conoce a sí misma la persona humana.

Como nos hizo ver Hegel en su *Fenomenología del espíritu*, el espíritu consiste en saberse; y como ya afirmaba la tradición, al hábito de sabiduría compete el saber sobre uno mismo: el conocimiento de la propia existencia personal; es decir, del propio ser

creado. Porque el hombre no sólo conoce la creación del universo exterior, sino que, interiormente, se sabe a sí mismo criatura personal. La sabiduría humana se hace así también *cognoscitiva Dei*⁴⁹.

a) *La intimidad personal; la sabiduría humana*

Con todo, la sabiduría humana es problemática, porque es difícil establecer su método y alcance; es ello rigurosamente indicativo de su profundidad: la intimidad personal reclama continuación.

La reflexión del espíritu con una vuelta completa sobre sí mismo⁵⁰, que la antigüedad concedió a las inteligencias por inmateriales, no se puede atribuir al hombre; porque se cierra en sí misma —o no se logra—, significando con ello el aislamiento de la persona, que es incompatible con su coexistencia; es decir, porque impide continuación y profundización. Frente a la reflexión, Polo prefiere atenerse siempre a la dualidad que caracteriza el co-ser personal; y distinguir entonces, también para el hábito de sabiduría, las dimensiones metódica y temática del conocer.

Con todo, el hombre alcanza a saber de sí; al menos por cuanto la insaturabilidad de su buscarse es solidaria con la inagotabilidad de su ser; el cual en aquélla, precisamente así, transparece. La transparencia del intelecto personal es la solidaridad entre sus dimensiones metódica y temática.

Y, sin embargo, la sabiduría humana parece vacía: como que el hombre no encontrara nada en su interior. Eso afirmó Sartre: que la libertad es absurda: el en sí de un para sí; y que comporta algo contradictorio: la determinación de una indeterminación. Por ello, concluye que la persona es nada: “está en su ser —dice— la conciencia de la nada de su ser”⁵¹. Pero también hay una línea del pensamiento moderno que ha fecundado ese descubrimiento de un vacío

49. Cfr. *ATI*, p. 154.

50. “Omnis sciens qui scit essentiam suam est rediens ad essentiam suam reditione completa”. *Liber de causis XV*, p. 124.

51. J.-P. SARTRE, *El ser y la nada*, Losada, Barcelona, 2004, p. 79.

interior. La inteligencia, decía Eckhart, no es algo dado, sino que más bien es nada: porque es *annitas* (puro ser vacío, una noción procedente de Avicena) y no *quidditas*, un qué concreto; lo cual no es un inconveniente, por cuanto lo intelectual supera su propia negación. Y Hegel también pensó que el poder del espíritu es la fuerza del negativo; que resiste toda transformación, y hasta su muerte y aniquilación. En último término, no por no ser nada determinado la persona humana deja de ser; pues, como subsistente, es inmortal: posee un ser lleno de perfecciones propias, y no precisa distinguirse de la nada⁵² constituyéndose como algo particular.

Pero Polo ha afrontado la cuestión de otra manera. La intimidad personal es un cierto vacío interior; pero no porque no sea nada, sino por no ser nadie⁵³. En su intimidad el hombre se encuentra solo; la persona humana carece de réplica en su interior: de un quién que la llene por dentro. La sabiduría humana no es un verbo personal, sino un hábito.

Con todo, la noción de persona única es inadmisibles, porque la coexistencia reclama finalmente alteridad. Por eso la sabiduría humana demanda continuación y profundización: el hombre busca hacia dentro la réplica personal de que carece. La apertura interior se continúa hacia dentro según esa búsqueda, en la que se juega el sentido de la propia existencia libre; sentido que sólo se encuentra en la coexistencia personal con Dios.

52. “La persona no se sabe «*extra nihilum*»; impide también ese saber la inmortalidad de la esencia interpuesta entre ella y la nada, así como el coexistir habitualmente con la persistencia”. L. POLO, *Antropología trascendental II: la esencia de la persona humana*, Eunsa, Pamplona, 2003, p. 235. El hombre es así superior a la persistencia extramental, que es, ante todo, el principio de no-contradicción.

En cambio, allí mismo Polo dice que la persona puede tener que ver con la nada a través de su voluntad. El amar personal, en efecto, como no puede darse, requiere actuar: obras para dar algo.

53. Dice: “la persona creada significa que su intimidad no es ninguna «otra» persona”. *El descubrimiento de Dios desde el hombre*, “Studia poliana”, 1 (1999) pp. 23-4.

b) *La apertura hacia dentro: la búsqueda de Dios (la profundidad de la persona)*

El hombre profundiza hacia dentro de este modo: observando que la intimidad personal es cierta amplitud interior; pero no máxima, cuando menos porque el hombre encuentra actividad extramental. Pero el hombre alcanza a saberse incluido en un *ámbito de máxima amplitud*⁵⁴, que es la intimidad de la originaria identidad divina⁵⁵:

- a) Primero porque la verdad última de cada persona humana remite a una sabiduría mayor que la propia. El existir personal sólo se corresponde con la persona en cuanto que conocida por Dios⁵⁶, el cual al conocerla la hace ser; en cambio, la persona humana se alcanza a sí misma sin consumación. Por eso el hombre depone su propio saber, y —siguiendo el ejemplo empleado— queda como desnudo ante Dios. El juicio divino es inexcusable; y sin él la persona humana no se conocería: escaparía a sí misma, y sería incomprensible.
- b) Y después porque el hombre descubre que el propio ser personal es un don recibido. El argumento —de matriz aristotélica—, que utiliza Polo acerca de la improbabilidad de la generación personal⁵⁷, es en mi opinión enteramente concluyente. La persona humana sólo se entiende como objeto de

54. La tercera definición de la libertad trascendental que da Polo es la *inclusión atópica en el ámbito de la máxima amplitud*: *ATI*, p. 241.

55. Si San Agustín decía: *in interiore homine habitat veritas* (*De vera religione* XXXIX, 72; CCL 32, p. 234), quizá cabe también decirlo al revés: *in interiore veritatis habitat homo*.

56. “Puesto que Dios hace ser al cognoscente humano, sólo el conocer a Dios abre el conocer humano a su realidad... Para que el hombre se conozca es preciso que exista como conocido, y no al revés”. Son apuntes de Polo en la *Antropología trascendental* de 1972, inédita. De acuerdo con ello puede afirmar: “la persona conoce a Dios en tanto que conoce como Dios la conoce”. *ATI*, p. 226. Por su parte Eckhart decía: *el ojo con el que veo a Dios es el mismo ojo con el que Dios me ve a mí. Qui audit me* (*Sermo XII*).

57. Cfr. L. POLO, *Introducción a la filosofía*, Eunsa, Pamplona, 1995, pp. 210-211.

la predilección divina; en otro caso, resultaría absurda: su existencia sería ininteligible.

Por ambos caminos la persona profundiza en su interior, su libertad se comunica al entender y amar personales, y se orienta hacia Dios: el hombre busca en él, el reconocimiento y aceptación que demanda⁵⁸.

Por eso la carencia de réplica interior no anula el co-ser personal, la inagotable actividad de ser persona; sino que la orienta en busca del sentido de su libertad, como una continuación de la intimidad personal hacia la coexistencia. Y así, finalmente, el coexistir personal es coexistencia con Dios. Éste es el sentido último de la libertad trascendental: pues a esa coexistencia se destina la libertad personal.

El hombre coexiste con Dios buscándolo en el fondo de sí mismo; como decía San Agustín: “tú estabas dentro de mí, más interior que lo más íntimo mío”⁵⁹; y, como afirmaba Eckhart, en el *abditum animae* —en el fondo abisal del hombre interior— se descubre la imagen de Dios⁶⁰.

La sabiduría humana logra así continuación, profundización. Con ella el hombre busca, en definitiva, una sabiduría superior a la propia: un saber personal, que sea la réplica de su ser. Ese saber personal es el verbo divino: él es el tema del intelecto personal, y quien ha de aceptar nuestro amar donal.

Ciertamente, el hombre es hijo de Dios, de un Dios personal; y se ordena a él buscándolo en su interior con su entender y amar personales. Pero Dios trasciende la entera sabiduría humana, o es inabarcable por ella; y por eso, dice Polo, el abandono del límite mental —su método filosófico— ya *no da más de sí*⁶¹. Por tanto lo

58. Según Polo, réplica es otro (intención volitiva) semejante (intención intelectual). “Si la persona no encuentra réplica personal, ella es un enigma para ella”. *Persona y libertad*, p. 253.

59. “Y más elevado que lo superior mío”. SAN AGUSTÍN, *Confesiones* III, pp. 6, 11, 30.

60. Es el sexto grado del hombre interior; cfr. M. ECKHART, *Tratado del hombre noble*, pp. 110-125.

61. Cfr. *ATI*, pp. 11 o 212.

que sigue —y ya termino— es un añadido personal mío; y eventualmente diferente de lo que Polo sugiere.

c) *La coexistencia del hombre con Dios y el sentido de la libertad*

Porque buscar a Dios en la intimidad parece una forma mínima de coexistir con él: una loable orientación al creador; pero nada más, aunque nada menos. Otras formas superiores de coexistencia pudieran ser la fe en Jesucristo: creer que es el verbo de Dios —la buscada réplica personal— encarnado, con lo que la coexistencia entre el hombre y Dios adquiere relieves insospechados. Y la visión facial del mismo Dios que la filosofía cristiana propone a los creyentes para desear y esperar en la gloria⁶². Pero incluso me cabe pensar aún en otras formas de coexistir.

Sea como sea, entiendo que la coexistencia íntima con Dios es una gracia divina⁶³. Dios, al crear a cada persona, le da el ser; y ello conlleva para la persona coexistir con él. O acepta que sea; lo que comporta para Dios acoger su coexistencia. A esta gracia es a la que me refiero; más personal, quizá, que natural o sobrenatural⁶⁴. Y es un hábito infuso a la persona. Mejor que una tenencia, una potencia o cualidad poseída, es una elevación recibida —potencia obediencial, decían los escolásticos—; por la que la persona humana ingresa en el ámbito de su creador, algo más que una relación categorial: la coexistencia personal. A ella se destina la libertad trascendental.

En la medida en que el hombre coexiste con Dios, la libertad personal cobra sentido. Sin esa elevación, en cambio, la despropor-

62. “Vultum tuum, domine, requiram”. *Salmos XXVI*, pp. 8-9.

63. Esta afirmación tiene implicaciones teológicas, en las que yo no puedo entrar. Sólo diré que entiendo la coexistencia como un tema filosófico, no teológico. Porque ni requiere ni deriva de la fe en Jesucristo; más bien al revés: esa fe es una forma muy enriquecida y sabrosa de coexistencia.

64. Falgueras habla de una fe racional en el comienzo del autotrascendimiento personal: cfr. *De la razón a la fe por la senda de Agustín de Hipona*, Eunsa, Pamplona, 2000, pp. 62 ss.

ción entre la criatura y el creador sería insalvable; porque la naturaleza humana no tiene en sí misma recursos para alcanzar su destino⁶⁵; y entonces la libertad sería supérflua. Ya que el propio ser libre de la persona humana sólo tiene el sentido de coexistir con su creador, conformando esa coexistencia. Pero sin ella, sin la filiación divina, o si no fuera posible la amistad del hombre con Dios —porque la desigualdad entre ambos la impidiera, como pensaba Aristóteles—⁶⁶; entonces la existencia personal sería absurda, y la libertad carecería de sentido.

Pero frente al absurdo sartriano, cuando el aquinate se pregunta cómo si la naturaleza no hace nada en vano, sin embargo la humana no tiene recursos suficientes para alcanzar su fin último, responde con una muestra de su sagacidad muy oportuna para este lugar.

Porque observa: “la naturaleza no deja al hombre desasistido en cuanto a lo necesario, aunque no le haya dado armas y revestimientos como a otros animales; porque le ha dado la razón y las manos con las cuales puede procurárselos [ya hemos mencionado aquí a Prometeo]. De igual modo, no ha faltado al hombre en lo necesario, aunque no le haya dado un principio con el cual pueda conseguir su felicidad suprema; esto era imposible. Pero le ha dado el libre arbitrio, con el cual puede convertirse a Dios, para que le haga bienaventurado. Y lo que podemos a través de los amigos, es como si lo podemos por nosotros mismos”⁶⁷.

Cuánto más si reparamos en que el hombre tiene en Dios algo más que un amigo: a su padre. Que al crearlo le ha otorgado la gra-

65. Polo habla del límite ontológico de la persona humana: porque su “esperanza de culminación [...] no puede ser lograda solo por la persona”. Cfr. L. POLO, *Nietzsche, un pensador de dualidades*, Eunsa, Pamplona, 2005, p. 321.

66. Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* VIII, 7; 1158 b-1159 a.

67. Apoyándose en Aristóteles para este último extremo: “natura non deficit homini in necessariis, quamvis non dederit sibi arma et tegumenta sicut alii animalibus, quia dedit ei rationem et manus, quibus possit haec sibi conquirere. Ita nec deficit hominis in necessariis quamvis non daret sibi aliquod principium quo posset beatitudinem consequi; hoc enim erat impossibile. Sed dedit ei liberum arbitrium, quo possit converti ad Deum, qui eum faceret beatum. Quae enim per amicos possumus, per nos aequaliter possumus, ut dicitur in III Ethic”. *Summa theologiae* I-II, q. 5, a. 5 ad 1.

JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ

cia de que coexista con él: un valor añadido⁶⁸ al mero subsistir del individuo con naturaleza humana; y que se activa como una continuación de ese subsistente, cuando profundiza en su interior.

Juan A. García González
Universidad de Málaga
jagarciago@uma.es

68. Cfr., sobre este particular, mi libro *Y además. Escritos sobre la antropología trascendental de Leonardo Polo*, Delta, San Sebastián, 2008; c. 10: “La riqueza de la persona humana y su valor añadido”, pp. 118-29.