

ANTROPOLOGÍA TRASCENDENTAL Y ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA

Rafael Corazón

El pensamiento de Ignacio Falgueras se inspira en san Agustín, y desea ser un "aprovechamiento" de algunas de las ideas fundamentales de este autor; sin embargo, como el mismo Falgueras reconoce, "sin la inspiración de L. Polo yo nunca hubiera sabido entender y aprovechar el pensamiento de san Agustín tal como aquí se propone"; al mismo tiempo, "con la ayuda de ciertas sugerencias agustinianas creo posible prolongar la inspiración de L. Polo al campo de los trascendentales..."¹. San Agustín no es propiamente un filósofo, quizás ni siquiera le cuadraría el título de teólogo, sino un Padre de la Iglesia, lo cual hace pensar que algunas propuestas de Falgueras son de carácter teológico, aunque, evidentemente, con una base filosófica muy firme. En efecto, san Agustín habla desde la fe y, por tanto, puede dar razón –gracias a ella- de lo que la inteligencia puede conocer por sí misma. Este es el caso, frecuentemente, de la antropología que desarrolla Ignacio Falgueras.

Lo que sucede, y este será el tema de estas páginas, es que no es posible hacer antropología al margen o dejando de lado la Revelación. Incluso los autores paganos –Platón, por ejemplo-, hablan de caída y elevación, de pecado y redención. Es decir, la antropología no ha estudiado nunca, ni puede hacerlo, al hombre en "estado natural". Esto no significa que la filosofía deba ser sustituida por la teología; porque ésta parte de la verdad revelada por Dios, mientras que la filosofía no, pero su "objeto material", por así decir, es el mismo, aunque lo aborden desde perspectivas distintas. Esto no obsta para que, sin embargo, las aportaciones filosóficas puedan ser asumidas y explicadas con mayor profundidad a la luz del dato revelado.

Estas consideraciones, que serán justificadas más adelante, se asientan en algunas tesis de Polo que, desde mi punto de vista, las confirman, explicando el porqué de esta aparente "confusión" entre antropología filosófica y teológica. Concretamente, Polo afirma que "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... Con otras palabras, para que Dios sea accesible desde la perspectiva antropológica es menester formular lo que suelo llamar *Antropología trascendental*"². Más aún, éste es un motivo, quizás fundamental, por el que Polo repite con frecuencia que "*es posible, hoy, sostener una posición filosófica*

¹ FALGUERAS SALINAS, I., *Esbozo de una filosofía trascendental (I)*, Cuadernos de Anuario Filosófico, 36, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1996, 17, nt. 33.

² POLO, L., *El descubrimiento de Dios desde el hombre*, en "Studia Poliana", 1, 1999, 11.

*realista si se distingue la metafísica de la antropología, y si esa distinción posee alcance trascendental*³.

La antropología, después del pensamiento moderno -que es, como toda antropología desde los inicios, un saber sobre el hombre caído y redimido, pero realizada para "salvar" al hombre-, no puede ya seguir siendo una "filosofía segunda", un estudio del hombre en cuanto ente, sino un estudio del hombre en cuanto que no pertenece a la naturaleza. Se explica así que Polo diga también que "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"⁴.

El terreno que pisamos en este momento, al tratar acerca del hombre, no es llano, y se presta a malentendidos, porque ofrece numerosas dificultades. La vía hacia Dios desde el hombre es la del autotrascendimiento -en la terminología de san Agustín-, o la del abandono del límite mental -en la de Polo-; pero está por decidir si, como dice Falgueras, "sin la ayuda especial de su superioridad [de la luz de la verdad] (en concreto, de la revelación) es imposible lograrlo"⁵, es decir, si dicha vía requiere que Dios tome la iniciativa y guíe por ella al hombre, es decir, si es posible que la razón descubra que el hombre, sin Dios, no admite una explicación coherente. O brevemente, si la antropología trascendental pertenece a la teología y no a la filosofía.

De momento cabe afirmar que la antropología trascendental puede ofrecer a la antropología teológica una ayuda mucho mayor que la clásica, y ello, fundamentalmente, porque *alcanza* a la persona humana, no como un tipo de ente entre los entes, sino como persona. En cambio, "la filosofía tomista se centra todavía en el estudio del hombre como sustancia y naturaleza. Aunque Tomás de Aquino desborda la perspectiva griega en metafísica, no extiende sus hallazgos al ser humano. Por eso entiende el paso de lo natural a lo sobrenatural según un cambio de la atención. La sustancia como fundamento de las operaciones naturales no está unificada con la consideración del hombre como criatura elevada"⁶. Con esto Polo no parece querer decir que, sin la fe, no pueda llevarse a cabo la antropología trascendental, sino que quien tiene fe la comprenderá mejor, y profundizará en ella mucho más, pues no sólo llegará a Dios a través del hombre, sino que descubrirá que el hombre, sin Dios, carece de explicación, hasta el punto de que "prescindir de Dios equivale a ignorar que la persona humana es un *quien*. Esta ignorancia abre un vacío vertiginoso, pues en tanto que subsiste el hombre busca la continuación, o la réplica, de su subsistir y *no la encuentra*"⁷.

Es decir, la antropología trascendental es una vía hacia Dios de una naturaleza distinta de las vías cosmológicas, pues tiene en cuenta también la caída y la elevación, pero en la que se manifiesta que es Dios quien

³ Ibidem, 15.

⁴ Ibidem, 16.

⁵ FALGUERAS, I., *Esbozo de una filosofía trascendental*, 15, nt. 27.

⁶ POLO, L., *Antropología trascendental*, I, 2ª ed., Eunsa, Pamplona, 2003, 14.

⁷ POLO, L., *La persona humana y su crecimiento*, Eunsa, Pamplona, 1996, 157.

toma la iniciativa –quien salva-. Esta salvación, que el intelecto personal no llega a *alcanzar* porque su tema le trasciende, se “entiende” sólo desde la fe, pero se “conoce” sin ella, porque conocerla es conocer quién es el hombre. La antropología trascendental no es, pues, una antropología teológica sino filosófica pero, como afirma Polo, “en el planteamiento propuesto de la antropología trascendental se sostiene, aun sin estudiar *in recto* esa elevación [sobrenatural], que la aceptación divina del ser humano salva la distancia de la criatura al Creador”⁸. La antropología filosófica estudia al hombre, pero no en abstracto –en estado de naturaleza-, sino al hombre real, es decir, al que, según la fe, está elevado, caído y redimido.

1. La antropología como filosofía segunda: el hombre en el mundo.

“Lo radical se destaca, o lo que es igual, la atención se concentra en él, en la medida en que vacila la estabilidad de un mundo. El descubrimiento de lo radical tiene lugar cuando acontece el hundimiento de un mundo humano”⁹. La doctrina moral de Sócrates y el dualismo platónico tienen que ver con la carencia de estabilidad del hombre; en el mito del carro alado Platón explica la escisión interior del alma, las tendencias divergentes que se dan en ella, y la impotencia de la parte racional para dirigir la vida: “si el ente sólo se manifiesta en sí mismo, la verdad también es *en sí*. Y esto es el *platonismo*. La correspondencia del hombre con la verdad en sí requiere un traslado que deje atrás el interés práctico, que decae ante el afán de contemplación, el cual se define como *manía* y *Eros*”¹⁰.

Platón constata que el hombre no es como debería ser, no se comporta, frecuentemente, de acuerdo con su ser, y que la grieta que se abre en su interior no es fácil de cerrar. En cierto sentido, Platón propone ya un autotranscendimiento, pues el mundo de las Ideas se encuentra más allá, más arriba, y se alcanza mediante la ascesis y la *dialéctica*, un ascenso interior del alma que la transporta fuera de sí misma. Pero trascenderse implica, en el caso de Platón, abandonar el mundo sensible, la naturaleza, que es donde el hombre ha caído y donde desarrolla su actividad, también la de buscar la verdad. De cualquier modo, en Platón se inicia una vía antropológica hacia la verdad que tendrá gran influencia a lo largo de la historia.

También para Aristóteles el fin del hombre es la contemplación de la verdad suprema, de Dios, pero dicho fin no es propiamente humano, de ahí que distinga entre la felicidad humana y esta otra, alcanzable sólo de modo intermitente, que es más bien divina y que, por eso mismo, es un don. Pero aparte de que el dios aristotélico no es trascendente sino el ser más perfecto “de” la naturaleza, al poner la felicidad propiamente humana en la vida activa, “en la medida en que el hombre confía a la lógica la

⁸ POLO, L., *Antropología trascendental*, I, 214.

⁹ POLO, L., *La persona humana y su crecimiento*, 141.

¹⁰ *Ibidem*, 144.

estructuración de su mundo, se instala... En la instalación la superficialidad del vivir inmediato se hace definitiva; pero la noción de superficialidad definitiva es una contradicción"¹¹.

En el mundo griego falta la inspiración suficiente para *alcanzar* la persona, aunque ya se anticipa que lo radical en el hombre es el alma (Platón) o el *nous* (Aristóteles). En las filosofías del helenismo esta carencia se hace patente de un modo a veces grosero. Vivir "de acuerdo con la naturaleza", por ejemplo, es un modo de entender al hombre que, en lugar de elevarlo y llevarlo a autotrascenderse, lo funde con el universo y lo despoja de la dignidad propia de la persona.

El descubrimiento de la persona es propio del cristianismo y nace en un contexto teológico, pero se aplica también al hombre porque éste es libre, es decir, porque no está ligado al mundo sino que su destino es trascendente. Pero comprender a la persona con las categorías propias de la metafísica condena a la antropología a ser una "filosofía segunda": el hombre –la persona humana– es un ente particular, en el que su obrar y su fin vienen determinados por su modo de ser: el obrar sigue al ser, y el modo de obrar al modo de ser. Además, entender a la persona como sustancia –o como *suppositum*– implica que su actividad es "acto segundo"; la sustancia está clausurada y su perfección, por elevada que sea, es accidental; por eso, como hemos leído antes, en la filosofía cristiana de inspiración aristotélica "la sustancia como fundamento de las operaciones naturales no está unificada con la consideración del hombre como criatura elevada".

A la luz de la idea de creación, el filósofo medieval puede comprender la absoluta trascendencia de Dios. Pero la perfección de una criatura racional, *capax Dei*, presenta un problema sin solución desde el punto de vista filosófico, de ahí que, con frecuencia, se plantee una cuestión inquietante: ¿qué es el hombre según su naturaleza?; ¿y quién es según su elevación al orden sobrenatural? Y no sólo esto: si la fe enseña que el hombre es un ser elevado, caído y redimido, ¿qué secuelas ha dejado la caída, en qué y hasta qué punto ha dañado a la naturaleza humana? La antropología se complica pues ahora es preciso distinguir entre el estado de inocencia, el estado de naturaleza caída y el futuro estado glorioso (o condenado).

Un ejemplo de estas dificultades y las consecuencias que de ellas se derivan lo tenemos en la determinación del "objeto propio de la inteligencia". Para santo Tomás, es la quiddidad de las realidades sensibles pues, por ser el hombre la unión sustancial de alma y cuerpo, la inteligencia conocer abstrayendo, a partir del conocimiento sensible. Pero esta teoría es negada por Duns Escoto. Según este autor, "los filósofos no han sabido que el estado actual del hombre es un estado de naturaleza caída. Por lo tanto, han pensado que el modo abstractivo de conocer, que es el del hombre *pro statu isto*, es también el único del cual él es capaz. De ahí a describir al ser inteligible a partir de sus efectos sensibles sólo había un paso; los filósofos lo han dado, y a partir de este punto, han ido

¹¹ Ibidem, 146.

de error en error. Lo que es preciso saber para evitarlos es que, absolutamente hablando, el intelecto humano es capaz de intuición inteligible¹².

Esta discusión no es meramente académica, pues las consecuencias que se siguen son graves. Veremos sólo una que, sin embargo, engloba muchas otras: para Escoto "no hay salvación filosófica posible o, en otras palabras, la filosofía es por sí sola incapaz de conducir al hombre hacia su fin último, porque, *pro statu isto*, ella no es siquiera capaz de descubrirlo"¹³. Hay que advertir que Escoto, al hablar del fin del hombre, no se está refiriendo al fin sobrenatural, sino al natural, si lo hubiera: la naturaleza caída, por tanto, está dañada hasta tal punto, que ha perdido su capacidad natural de conocer su fin. Al sostener que es propio del intelecto humano (en estado de naturaleza íntegra) conocer mediante intuición inteligible, está sentando las bases para poder afirmar luego que la visión de Dios es el fin último del hombre, cosa que sería imposible –en su opinión– si la naturaleza humana no tuviera capacidad –al menos pasiva– para ello. Es decir, el estudio del hombre en estado de naturaleza caída no permite conocer la naturaleza humana.

La doctrina de santo Tomás al respecto es muy distinta. Para él, "la felicidad perfecta del hombre consiste en la visión de la esencia divina. Pero ver a Dios por esencia está por encima de la naturaleza, no sólo del hombre, sino de toda criatura... De donde ni el hombre ni ninguna otra criatura puede alcanzar la felicidad última por sus fuerzas naturales"¹⁴. Puede decirse, entonces, que el hombre, por sí mismo, nunca alcanzará su fin, sino que "necesita recibir algún auxilio divino, por el que tienda a dicho fin"¹⁵. O sea, es precisa la elevación al orden sobrenatural.

En el caso del hombre, por tanto, no es válido el principio según el cual la naturaleza no hace nada en vano, o la naturaleza no carece de lo que le es necesario. El "deseo" de ver a Dios es "natural", pero Dios debe dársele como un don y no como algo debido, precisamente porque Dios es trascendente. ¿Se sigue de aquí que, para santo Tomás, la elevación al orden sobrenatural sea necesaria? No, puesto que entonces el orden sobrenatural sería "casi" natural, ya que habría dejado de ser gratuito, sino que sería exigido para que el hombre no quedara frustrado. La postura de santo Tomás es, pues, paradójica: la visión de Dios es el fin del hombre, pero este fin ha de serle dado porque "ver a Dios por esencia está por encima de la naturaleza".

Las discusiones acerca de la distinción entre el estado de naturaleza íntegra, naturaleza caída y naturaleza elevada han sido una constante a lo largo de los siglos, y no pueden llegar a una conclusión definitiva mientras esas distinciones se mantengan rígidamente. Por eso el Magisterio de la Iglesia, más que entrar en la polémica, la ha resuelto acudiendo al plan creador de Dios. Por ejemplo, afirmando que "la verdad revelada acerca

¹² GILSON, E., *Juan Duns Escoto. Introducción a sus posiciones filosóficas fundamentales*, Eunsa, Pamplona, 2007, 44-45.

¹³ *Ibidem*, 47.

¹⁴ SANTO TOMÁS, *S. Th.*, I-II, q. 5, a. 5.

¹⁵ SANTO TOMÁS, *C. G.*, III, 147.

del hombre que en la creación ha sido hecho 'a imagen y semejanza de Dios' contiene no sólo lo que en él es *humanum* sino también potencialmente lo que es *divinum* y por lo tanto gratuito, es decir, contiene también lo que Dios –Padre, Hijo y Espíritu Santo- ha previsto de hecho para el hombre como dimensión sobrenatural de su existencia, sin la cual el hombre no puede lograr toda la plenitud a la que le ha destinado el Creador”¹⁶.

Todas estas polémicas ponen de manifiesto un hecho que el cristianismo puede explicar acudiendo a la revelación, pero que la sola razón no acabará nunca de comprender: que el hombre está llamado a un fin que supera su naturaleza y que puede alcanzarlo sólo como un don divino. Más que pensar que la naturaleza humana está mal hecha, o que el hombre es un ser absurdo, hay que sostener lo contrario: el hombre es más que lo que la sola razón puede llegar a conocer; la antropología, sobre todo entendida como filosofía segunda, carece de recursos para comprender quién es el hombre, porque sólo lo puede comprender como un ser más de la naturaleza.

2. La antropología moderna como autosoteriología.

El pensamiento moderno intentará otro planteamiento: partir del hecho de que el hombre está por encima de la naturaleza, o ha sido capaz de salir de ella, y, por tanto, no tiene necesidad de autotrascenderse. Esto no quiere decir que no se usen las categorías de estado de naturaleza y elevación, sino que han de ser entendidas de otra manera. ¿Qué resultados ha dado esta “simetrización”, esta inversión del planteamiento clásico?

La teoría sobre el estado de naturaleza, del que el hombre sale al hacerse social, lleva consigo muchas implicaciones, no sólo en la doctrina política y jurídica, sino sobre todo en antropología. Un ser situado por encima de la naturaleza es un ser que la domina, que no se somete a sus leyes, que se ha liberado incluso de su misma naturaleza humana, y ha llegado a ser un hombre nuevo, no hecho a imagen y semejanza de Dios, sino del proyecto que él mismo ha elaborado sobre su futuro.

Rousseau, por ejemplo, escribió que “este paso del estado de naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable, sustituyendo en su conducta el instinto por la justicia, y dando a sus acciones la moralidad que les faltaba antes... Aunque en ese estado se prive de muchas ventajas que tiene de la naturaleza, gana otras tan grandes, sus facultades se ejercitan al desarrollarse, sus ideas se amplían, sus sentimientos se ennoblecen, su alma toda entera se eleva a tal punto, que si los abusos de esta nueva condición no le degradaran con frecuencia por debajo de aquella de la que ha salido, debería bendecir continuamente el instante dichoso que le arrancó de ella para siempre y que hizo de un animal estúpido y limitado un ser inteligente y un hombre”¹⁷.

¹⁶ JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 23-IV-1986.

¹⁷ ROUSSEAU, J. J., *Del contrato social*, I, 7.

También Kant interpreta la caída como una elevación: no hacer caso a la propia naturaleza, es lo que hace posible la libertad, y lo que abre la posibilidad de que el hombre se haga a sí mismo. Por eso considera que "el primer paso fuera de este estado [de naturaleza] fue, por el lado moral, una *caída*; por el físico, el resultado de esta caída fue una multitud de males no conocidos por la vida, en consecuencia, un *castigo*. La historia de la *naturaleza* comienza, por tanto, con el bien, pues es la *obra de Dios*; la historia de la *libertad* con el mal, pues es la *obra del hombre*"¹⁸.

El hombre, al salir del estado de naturaleza, ha pecado pero, por ello, se ha emancipado, se ha elevado, pues ahora es dueño de sí mismo, se ha convertido en un ser inteligente; sólo le queda vivir su propia vida siendo él mismo su propio guía y su mismo fin. Pero desde el momento en que su vida y todo su ser están en sus propias manos, se ha cerrado el camino hacia un posterior trascendimiento. No sólo lo sobrenatural queda excluido, sino también la vía antropológica hacia Dios.

En la antropología cristiana el hombre está en manos de Dios; por sí mismo no puede conseguir su fin porque le trasciende y debe serle dado como un don. Ahora, en cambio, cuando el hombre cree ser dueño de sí, la razón se desliza hacia el escepticismo, es sólo una vía hacia sí mismo y hacia el dominio de la naturaleza. "La Ilustración postula la emancipación de la razón en los términos de un total disponer de ella. Pero se trata de un postulado ilusorio, que sólo se sostiene mientras dicha totalidad dispositiva no se logra, o precisamente porque no se logra. Esta imposibilidad es lo que impide la completa demenciación del ilustrado. Para comprobarlo basta señalar que si se lograra la total disposición de la razón se produciría la coincidencia de la razón con un postulado. El absurdo es manifiesto: esa coincidencia aniquilaría a la razón"¹⁹.

Quizás la persona humana, en la antropología cristiana, podía resultar absurda considerada en sí misma, pues está destinada a un fin que no puede alcanzar "por naturaleza". Pero el intento moderno de resolver el problema lleva a algo peor ya que "si la dinámica racional o voluntaria se absolutiza, comparece la nada"²⁰.

3. La antropología trascendental: el autotrascendimiento.

¿Puede hablarse de un empate entre la antropología clásica y medieval y la moderna? A primera vista podría pensarse que ambas fracasan en su intento de explicar al hombre, de encontrar el sentido de su ser. Pero en las dos hay un punto de contacto que tal vez pueda dar razón de este fracaso: en ambas se "supone" un "estado de naturaleza", o una "naturaleza pura" que, aunque muy distintas, no dejan de ser un "punto de partida". Cabe pensar, razonablemente, que es éste el motivo

¹⁸ KANT, I., *Comienzo presunto de la historia humana*, en *En defensa de la Ilustración*, Alba editorial, Barcelona, 1999, 153-154.

¹⁹ POLO, L., *La persona humana y su crecimiento*, 192.

²⁰ *Ibidem*, 150.

por el que ambas, siendo tan diferentes e incluso opuestas, acaban – desde una perspectiva meramente filosófica- en un cierto punto muerto.

En la antropología trascendental, en cambio, el punto de partida es otro: “la persona es una profundización requerida por un hundimiento de mayor alcance, a saber, la problematicidad del mal como presente en el mundo humano. El mal es un defecto inherente al mundo cualquiera que éste sea o, por decirlo así, a la mundanidad del mundo. El mal hunde sus raíces en el hombre y forma parte del plexo de lo interesante, al que desbarata o perturba impidiendo su estabilidad misma”²¹. Es decir, elevación, caída y redención se manifiestan en la existencia del mal de un modo radical porque “el mal arranca del hombre y se inscribe en su vida, desvaneciendo su sentido inmediato con su enigmático influjo. De esta manera constituye una aporía insoluble ante la que decaen los recursos humanos... El hombre atenazado por el enigma, esto es, por la ausencia de sentido que él mismo provoca, es el hombre doliente”²². La persona, ahora, por tanto, se *alcanza* como caída, como carente de recursos para lograr su fin.

Ya se ha visto que la conciencia de una caída es una constante en el pensamiento filosófico desde sus inicios; pero también la presencia del enigma, de la ausencia de sentido, ha estado presente, en mayor o menor grado, en cada época histórica. En el pensamiento griego aparece como “tragedia”, es decir, como fatalidad o destino imposible de evitar; en el cristianismo la salvación viene de Dios, de ahí que la incapacidad del hombre por lograr su fin requiera de la acción gratuita de Dios. El pensamiento moderno, en cambio, pretendiendo la salvación como obra del propio hombre, acaba en el escepticismo y, en último término, en el nihilismo. ¿Es posible notar, en el propio hombre, dónde se ha producido la quiebra de la persona y cómo puede ser curada, o sea, de dónde puede provenir la salvación?

Polo ha señalado muchas veces que el pensar objetivo desemboca necesariamente en la perplejidad, precisamente porque ésta se debe al límite mental²³. En la filosofía griega y en la moderna esta tesis se ve confirmada. En el pensamiento de santo Tomás –y en general de los pensadores cristianos medievales-, el pensar objetivo da lugar, a la hora de encontrar una salida a la perplejidad, a lo que Polo llama “un cambio de la atención”, mediante el cual se pasa de lo natural a lo sobrenatural. Y ello se debe a que “la co-existencia humana como tema susceptible de ser *alcanzado*, no aparece en la filosofía de Tomás de Aquino. Ello no obedece a una distracción de este gran metafísico y teólogo cristiano; no es tampoco una mera omisión que pueda subsanarse con sólo añadir un capítulo nuevo a su obra, porque la razón de esa omisión es más profunda: se trata de que el impulso que alimenta la filosofía tomista no llega al tema; quiero decir que se queda corto, o mejor, que está frenado por la herencia aristotélica y el influjo de Averroes”²⁴.

²¹ Ibidem, 153-154.

²² Ibidem, 154.

²³ Cfr. POLO, L., *El acceso al ser*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1964, 25 s.

²⁴ POLO, L., *Antropología trascendental*, I, 14.

Para encontrar la herida que ha producido la caída y la vía que conduce a la salvación es preciso no poner ésta última en algo externo sino *alcanzar* "que yo soy un *quien*; sólo puede ser salvado *alguien*. Pero ese *quien* es instado, reclamado constantemente en su mismo carácter de *quien*. La reclamación va dirigida a lo profundo. El hombre toma contacto con su salvación cada vez más *adentro*. Y a medida que se adentra responde. El adentrarse en la respuesta significa *intimidad*. La persona es la intimidad de un *quien*"²⁵. No es suficiente, por tanto, el conocimiento "objetivo" de la persona, la antropología como filosofía segunda no llega a descubrir que yo soy un quien. Con la antropología de inspiración aristotélica sólo se llega a conocer que soy un yo, pero, "por decirlo así, el yo es la primera persona, pero no lo primero *en* la persona, sino más bien la puerta de su intimidad. Por eso la fórmula 'yo sé quién soy' es incorrecta, incluso ridícula. Quién soy sólo lo sabe Dios. Dicho con terminología tomista, Dios significa el yo soy del acto de ser. Por lo tanto, el quien humano sólo se sabe en Dios. Y esto es lo reclamado"²⁶.

Para *alcanzar* a la persona es preciso *desaferrarse* del límite mental, abandonar el pensar objetivo, las luces iluminantes, y adentrarse en la luz transparente. La persona no es una sustancia acabada, cerrada, un principio de operaciones, un sujeto que, por su caída, ha perdido parte de sus capacidades. No es sustancia porque es co-existencia, apertura interior, no conciencia ni autoconciencia. Sólo entonces se *alcanza* la intimidad, la carencia de réplica, la donalidad de la persona humana y la esperanza de ser aceptada. En cambio, "si se prescinde de Dios, subsistencia significa radicalidad cerrada o consumada sin despliegue. Pero esto es imposible, pues la radicalidad personal no es lo que se llama absoluto. Por lo pronto, la persona es lo más radical en el hombre, pero no lo más radical sin más. Dios es la radicalidad máxima; la persona humana no lo es, puesto que es creada. De modo que considerar la subsistencia como consumada en sí misma equivale a suspender su consideración"²⁷.

La antropología trascendental *alcanza* a la persona humana como *criatura*. No precisa, por así decir, de una metafísica que descubra que el ser se divide en creado e increado; la persona no es un "caso" de criatura. Aquí, en cambio, "la persona es co-existir –intimidad abierta-, luz intelectual, libertad, amar donal... 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"²⁸. Dicho brevemente, "cada ser personal humano equivale a una demostración de la existencia de Dios"²⁹. Por eso cada persona, cada uno, debe descubrir su elevación, su caída y su salvación. Puede y debe destinarse donalmente

²⁵ POLO, L., *La persona humana y su crecimiento*, 155.

²⁶ Ibidem. Polo hace ver que el "yo" es el "ápice de la esencia", no la persona, la cual está a nivel del acto de ser.

²⁷ Ibidem, 157.

²⁸ POLO, L., *El descubrimiento de Dios desde el hombre*, 21.

²⁹ PIÁ TARAZONA, S., *La libertad trascendental como dependencia*, en "Studia poliana", 1, 1998, 90, nt. 29.

al Creador, porque “en lo que respecta a la persona, *alcanzarse no es distinto de ella* (de lo contrario, la persona se supondría como sujeto, a su propio alcanzarse, o bien éste habría de ser reflexivo). Por tanto, no se trata, tan sólo, de alcanzar a conocerse, sino de *alcanzar a co-ser*”³⁰.

Si no se *alcanza* la co-existencia, sólo queda abierta la vía cosmológica hacia Dios, pues el propio hombre, por más que su naturaleza sea racional, no sería más que una sustancia entre otras. Pero esta vía llega a Dios sólo como Primer Principio; por eso hace falta “un cambio de la atención” para entender el paso de lo natural a lo sobrenatural, para conocer la destinación donal del ser humano a Dios. Sin ese paso, la relación del hombre con Dios no sería personal. Ahora bien, “prescindir de Dios [respecto del hombre] equivale a ignorar que la persona humana es un *quien*. Esta ignorancia abre un vacío vertiginoso, pues en tanto que subsiste el hombre busca la continuación, o la réplica, de su subsistir y *no la encuentra*. La persona humana no tiene réplica personal (no es relación subsistente); en tanto que pretende encontrarse, todo lo que encuentra frustra la pretensión... Por eso mismo sería un error entender la persona humana como un dinamismo absoluto en términos de superación”³¹.

4. Persona y elevación.

¿El hombre es persona porque ha sido elevado, o “era” persona también en caso de no haberlo sido? Esta pregunta es fundamental, porque de su respuesta depende que se acepte que la vía del autotranscendimiento requiera la elevación

La felicidad del hombre, decía santo Tomás, consiste en la visión de Dios, de la que no es capaz ninguna criatura, incluida la racional, salvo que se dé la elevación al orden sobrenatural. En la antropología trascendental se *alcanza* que la persona humana ha de ser iluminada por Dios para ver a Dios y, por tanto, para saber quién es ella misma. Evidentemente, esto aparece también como un don gratuito. ¿Hasta qué punto, entonces, la antropología trascendental manifiesta la elevación, la caída y la salvación? Y, más en concreto, ¿invade el terreno de lo sobrenatural? Si en los medievales la expresión *pro statu isto* hacía referencia sólo a la caída, la co-existencia ¿se refiere al estado resultante de la elevación, la caída y la salvación? Además, si fuera así, ¿podría *alcanzar* el ser personal –abandonar el límite mental- quien no acepte la salvación?

Este es un tema al que Falgueras ha dedicado muchas páginas. No sé si habré comprendido bien su pensamiento, aunque, desde luego, ha dado lugar, entre los seguidores de Polo, a una viva discusión. ¿Coincide en su postura con la de Polo o pretende ser una continuación, un paso más que éste no ha dado?

³⁰ POLO, L., *Antropología trascendental*, I, 114.

³¹ POLO, L., *La persona humana y su crecimiento*, 157.

Según Falgueras, "la vinculación destinal [la elevación] afecta incluso al *ser del hombre*. Por un lado, siendo máxima la distancia entre Dios y sus criaturas –que son lo diferente de Dios-, y supuesto que Dios sea el acto puro, la vinculación destinal de una criatura con Dios ha de ser lo más alto de esa criatura. Por otro lado, como el acto es realmente lo primero o más alto en sentido jerárquico, la vinculación destinal de una criatura ha de ser acto. Por lo tanto, el ser o acto primero del hombre y de cualquier criatura elevada será su vinculación con Dios. Lo cual puede expresarse diciendo que el ser de toda criatura elevada ha de revestir la forma de un *co-ser* o de un *ser-con*. Decir 'co-ser' o 'ser-con' equivale a indicar que el ser de la criatura elevada *es* antes que nada referencia a Dios"³². De acuerdo con estas palabras, el hombre es persona –co-existencia- por estar elevado. Pero esto, según la fe católica, tuvo lugar en los orígenes, antes de la caída, y, por tanto, es propio de todo hombre, lo cual quiere decir que, quien no conozca o no asienta a la verdad revelada, puede tenerlo por lo "natural"; esta elevación, sin embargo, hace posible el autotrascendimiento porque abre la vía antropológica hacia Dios.

Lo importante es que la persona –el hombre elevado- puede trascenderse a sí misma, es decir, puede buscar, no ya iluminando el mundo físico, sino por encima de sí misma, con la esperanza de que su luz sea iluminada. Pero esta esperanza, sin la fe, carece de un fundamento cierto. "Trascenderse no significa eliminar o anular el propio entendimiento ni el propio ser, como pensaron budistas, neoplatónicos y algunos modernos, sino someterlo a un saber superior. En términos agustinianos trascenderse es reconocer la índole de *lumen illuminatum* de nuestro intelecto... Trascenderse es reconocer que la verdad no tiene medida y que mi medida o límite no la puede agotar. Autotrascenderse es, pues, abandonar toda pretensión por nuestra parte de ser medida de la realidad, y convertir nuestro entendimiento agente en camino para conocer lo trascendente"³³.

Se comprende, por eso, que "el autotrascendimiento es un acto de fe o apertura de la inteligencia a lo que la trasciende. Por eso, nada más natural, si se cree, que admitir la posibilidad de ser enseñados por lo trascendente, o sea, la posibilidad de una revelación. El acto de fe en la revelación, tomadas todas las garantías racionales al respecto, no es más que la continuación *donal* del acto de fe natural o filosófico, como respuesta a una iniciativa que lo trasciende: no existe oposición alguna entre ellos, como pretende la mayor parte de la filosofía moderna, desde Ockham. La fe en la revelación, que sólo es posible con la ayuda de lo trascendente, es por ello la plenitud del autotrascendimiento intelectual en esta vida"³⁴.

La vía de la autotrascendencia –del abandono del límite mental- está abierta a todo hombre. Para recorrerla hace falta ejercer la propia libertad personal, lo que Polo suele llamar "tornarse en búsqueda"; pero este ejercicio puede ser rechazado por imposible o inútil si, como suele

³² FALGUERAS, I., *Hombre y destino*, Eunsa, Pamplona, 1998, 158.

³³ FALGUERAS, I., *Esbozo de una filosofía trascendental (I)*, 89.

³⁴ *Ibidem*, 89-90.

ocurrir en el pensamiento moderno, la razón es la medida de la verdad, la que aporta las condiciones de posibilidad del objeto o la que ha de encontrarse a sí misma en el objeto³⁵. Los pensadores cristianos medievales, en cambio, no tuvieron inconveniente en admitir que la razón puede aspirar a lo que la trasciende que, precisamente por ello, es inaccesible salvo que le sea donado. Como escribe Falgueras, "es plenamente racional, pero libre, abrir el entendimiento a una luz superior, mas esa apertura se frustraría si no le saliera al paso la revelación que dota de contenido inteligible al puro afán inquieto del entendimiento"³⁶.

En este sentido puede entenderse el planteamiento de Polo, seguido en este punto por Falgueras: "no cabe considerar el tomismo en su totalidad como un segregado de una cierta situación histórica concreta, con la cual no tenemos hoy nada medular común. Esto sería historicismo, y una incomprensión del valor de la tradición en la filosofía cristiana. El tomismo no es una filosofía superable, sino continuable, que en antropología no contiene confusiones superficiales, sino tesis válidas susceptibles de profundización, de insistencia, es decir, verdades no agotadas y así abiertas a una revisión. El agotamiento del tomismo histórico se cifra, concretamente, en que la comprensión del ser está debilitada por el *límite mental*. El tomismo es una síntesis de filosofía cristiana en que el límite mental todavía no ha sido detectado y en que, por tanto, está frenado el impulso hacia la antropología trascendental"³⁷.

"La antropología propuesta está al servicio de la teología"³⁸. Efectivamente: es antropología filosófica, no es teológica, pero al *alcanzar* a la persona como *además*, como co-existencia, aparece como carente de réplica y, por eso, como libertad que se torna en búsqueda, que se autotrasciende, a la espera de la aceptación divina; es decir, como un ser para el que, en terminología tomista, "la felicidad... consiste en la visión de la esencia divina", pero que "necesita recibir algún auxilio divino, por el que tienda a dicho fin".

³⁵ "El método propuesto es un crecimiento de la libertad de la detección del límite que permite abandonarlo: cabe detectarlo sin que se den las condiciones precisas para abandonarlo, que son su depender de la libertad trascendental. No aceptar esta dependencia detiene el método en la detección del límite mental, la cual es bastante común, y no sólo entre los filósofos. Es la interpretación de la libertad como independiente o autónoma...". POLO, L., *Antropología trascendental*, II, Eunsa, Pamplona, 2003, 239.

³⁶ *Ibidem*, 90, nt. 182.

³⁷ POLO, L., *Antropología trascendental*, I, 14.

³⁸ *Ibidem*, 212, nt. 33.