



**LA ANTROPOLOGÍA TRASCENDENTAL DE LEONARDO POLO:
EXPOSICIÓN DE LA RIQUEZA DEL SER PERSONAL
(I. LA RIQUEZA DE LA PERSONA HUMANA,
Y SU VALOR AÑADIDO)**

JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ

A) PRESENTACIÓN

Este trabajo es la primera parte de un todo que aspira a presentar en una visión global la idea de la persona humana que alumbro tras el estudio de la antropología trascendental de Leonardo Polo^[106].

1. Advertencia preliminar y metodológica

Va dicho en ello que, aunque conozco bien la filosofía poliana y creo comprender su antropología, soy yo el autor de la formulación con que aquí la presentaré; por lo que, eventualmente, pudiera haber diferencias entre la antropología de Polo y lo aquí dicho.

Esto, además de inevitable, no tiene demasiado inconveniente; también porque la metodología poliana para el saber filosófico -el abandono del límite mental- comporta un cierto sentido simbólico de las ideas, que intenta llevarlas un poco más allá de sí mismas: elevándolas o ampliando su significado, para que puedan conducir a los conocimientos superiores del hombre, los que se corresponden con los hábitos intelectuales nativos de la persona y que son inobjetivos. El abandono del límite mental es una especie de resumen o abreviatura, que se expresa lingüísticamente, de ese conocimiento habitual^[107].

Precisamente, la formulación de la antropología trascendental que aquí voy a presentar intentará conjugar unas expresiones que pudieran entenderse como fenomenológicas, descriptivas de experiencias y vivencias humanas, con otros términos y nociones que se inscriben en el contexto teórico de nuestra tradición más

formalmente filosófica. Un ejemplo de las primeras son aquellas denominaciones que aluden a la profundidad de la persona, su fecundidad interna, su apertura al exterior; o aquéllas otras que hablan de la persona humana como un ser segundo, que se desdobra y se manifiesta a fin de corresponder. Ejemplo de lo segundo sería, en cambio, el hablar de la identidad o inidentidad del ser personal, de la distinción real de esencia y existencia en las criaturas, de los trascendentales antropológicos, del acto de ser persona y las potencias de la esencia humana, y del perfeccionamiento interno que eleva una naturaleza física a esencia de un ser personal, por cuanto permite su manifestación, etc. Si a las filosofías personalistas se les acusa, con alguna razón, de cierta carencia de profundidad filosófica por limitarse a descripciones fenomenológicas, de la vida ordinaria, la conjunción y correspondencia de ambos lenguajes puede servir para defenderse de esta acusación, o para proporcionar respaldo teórico a la experiencia vital más inmediata que la persona humana tiene de sí misma y de su libertad. La antropología trascendental poliana es estrictamente filosófica.

Pero es que hay además una razón que justifica ese doble lenguaje, y es precisamente la aludida cuestión metodológica. Porque las consideraciones antropológicas que aquí se harán no son meras descripciones fenomenológicas, de vivencias inmediatas; sino que se corresponden rigurosamente con nociones filosóficas de cierta profundidad. Pero, como ya hemos indicado, el abandono del límite mental comporta el valor simbólico de las ideas. Y sucede que hay símbolos de la temática metafísica y también de la correspondiente con la esencia humana^[108]; pero en cambio no hay símbolos de la persona, porque a ella le es inherente la remisión, el acompañar, el ser siempre además; por así decirlo, ella misma es un símbolo. Por esto el ser personal o se alcanza a conocer sapiencialmente, de manera habitual, inobjetiva; o no se conoce de un modo congruente, ni todo lo bien que puede conocerse.

En parte para contrarrestar este déficit, y en otra parte como forma de conocimiento superior incluso al simbólico, está el conocimiento por connaturalidad, el derivado de la experiencia moral; que, por lo que estamos diciendo, es imprescindible para la antropología trascendental. Según Polo, el conocimiento de las virtudes morales es noticioso: pues proporciona un cierto saber de algo escondido, aunque sin hacerlo patente; así apunta a los temas correspondientes a los hábitos cognoscitivos innatos de la persona. En particular la amistad notifica acerca del hábito de sabiduría, con el que la persona alcanza a saber de sí misma, de su propio ser creado, y desde el que se formula la antropología trascendental. El abandono del límite mental, en su tercera dimensión -la que versa sobre la persona humana-, exige entonces reparar en las noticias de la experiencia moral^[109], o está de algún modo asociado con el conocimiento por connaturalidad. Desde este punto de vista, la antropología, por filosófica que sea, apela a vivencias personales.

2. Planteamiento: el ser personal y su exposición

a) Persona y libertad

La antropología poliana trata, en definitiva, de la persona humana; para cuya comprensión se propone una ampliación de la filosofía primera, consistente en añadir a la metafísica un enfoque trascendental también de la antropología. Este añadido se justifica en que el saber sobre la persona exige una consideración más amplia de lo trascendental: que ahora se descubre también como transinmanente. No sólo la temática metafísica, extramental, sino otra además metalógica; cual es la libertad radical de la persona, una de las dimensiones trascendentales del ser personal.

Polo es proclive a asociar la libertad con el ser de la persona humana: el hombre, en su ser, es un ser libre. Así distingue el ser personal humano respecto del ser del universo, que se reduce a mera prioridad causal, es pura principialidad. El ser extramental es el ser en su sentido fundamental, causal y principial: el fundamento. Distinguir la libertad del fundamento para elaborar una antropología distinta de la metafísica, no simétrica con ella sino que la amplíe, es una propuesta nuclear y muy inicial de Polo; dirigida a mejorar nuestra comprensión de la libertad humana, y del ser personal.

Precisamente la acusación que Polo dirige al pensamiento moderno es haber formulado una antropología que no amplía bien lo trascendental, sino que lo reduplica en simetría con lo trascendental metafísico^[110]; pues propone una comprensión de la libertad personal en los términos y con los conceptos que la metafísica forjó para entender el ser fundamental.

Pero ser persona no es fundar, causar o principiar; sino ser libre. Y la libertad no se opone al ser -al fundamento-, ni lo sustituye: porque no se reduce a un principio, por ejemplo de conducta. La libertad llega hasta los principios, sí: pero precisamente como desprendiéndose de ellos, y desde el fondo del ser personal que así se muestra; por ello comporta un segundo sentido del ser añadido al fundamental. El ser personal es un ser *además*; ese *plus* propio que es la persona se agrega al ser extramental libremente, y como una entera novedad.

b) La riqueza de la persona

Para presentar la idea de la persona que proporciona la antropología trascendental poliana hablamos en este trabajo de la riqueza de la persona humana. Esa riqueza son los trascendentales personales.

La antropología no es una filosofía segunda, sino que demanda una ampliación de la filosofía primera, porque la persona humana es un ser personal, de orden trascendental; y no un particular ente, como los demás de la metafísica o entre ellos. El ser personal es un nuevo sentido del ser añadido al extramental, y al que convienen sus propios trascendentales: los trascendentales antropológicos. Por eso se habla de

una antropología trascendental: porque en buena parte pivota sobre los que Polo llama trascendentales personales. Los cuales, insisto, deben añadirse a los trascendentales metafísicos al considerar la índole libre del ser personal; que hace a éste distinto del extramental, al que de ese modo se añade.

Pero los trascendentales personales no son iguales, homogéneos o indiferentes entre sí, meramente equivalentes; sino que precisamente se disciernen, y exigen la mutua ordenación y conversión entre ellos.

Ante todo, al ser personal sigue la libertad trascendental. Ambos trascendentales constituyen la apertura interior de la persona, la que diremos su riqueza inicial; por ser libre, la persona está abierta interiormente, está dotada de intimidad. En cuanto que le corresponde la libertad trascendental, una perfección pura de su ser, decimos que el ser personal es rico, internamente rico. Y ésta es, de entrada, la riqueza de la persona humana: su libertad trascendental.

La libertad es un trascendental antropológico que sigue inmediatamente al ser personal, pero que luego se comunica también a los demás trascendentales personales, es decir, al entender y al amar. En virtud, pues, de la libertad personal se alcanzan los trascendentales antropológicos superiores: que lo son porque abren aún más hacia dentro a la persona y permiten su orientación. La persona humana no sólo está interiormente abierta, sino que prosigue su apertura hacia dentro, pues allí posee un futuro inagotable; ello permite hablar de su riqueza final: de su destino y plenitud futura. La persona humana, como dijo san Agustín, es *capax Dei*^[111]. Y así Dios, como su perfección final, es un valor añadido a la riqueza inicial del ser personal; añadido, pero intrínseco: por cuanto la persona es criatura, y está de suyo referida a su creador.

Por corresponder al ser personal unas perfecciones puras, los trascendentales antropológicos, hemos dicho que la persona humana es un ser internamente rico. Rico, pero no pleno; sino abierto a una plenitud futura. Sólo Dios, como identidad del ser, es originario, autosuficiente y pleno: el *esse* -y el *intelligere*, y el *amare*- *subsistens*. Globalmente considerados, los cuatro trascendentales antropológicos constituyen la riqueza del ser personal: su riqueza inicial y su plenitud final, que para aquélla constituye un valor añadido. La primera parte del trabajo, que es la que aquí presentamos, versará sobre ella.

c) La exposición de la persona

Y en la segunda parte, que de momento diferimos, queremos después exponerla. Muy adecuadamente: ya que lo propio de esa riqueza personal es exponerse^[112].

Porque el ser personal es rico, pero no pleno; sino que, como decimos, se abre a una plenitud futura. Tal apertura no es tanto fruto de la penuria, cuanto un valor añadido que permite y exige la fecundidad del ser personal; conforme a la cual éste se desdobra y responde, y así se expone.

Con todo el sentido del término: desde las profundidades de su intimidad, la persona sale al exterior y se manifiesta; en el mundo, entre los demás y ante Dios. Y así queda expuesta a ellos, a merced de la recepción o rechazo de sus destinatarios. A la postre, la persona se declara, porque su respuesta es oferente y aportante; y queda entonces pendiente de la aceptación ajena, muy en particular de la acogida divina.

La profunda riqueza de la persona es fecunda en la intimidad personal, que por ello y además se abre hacia fuera y se manifiesta. Justo porque la persona humana es un ser segundo, añadido, se dan el desdoblamiento interno, la apertura y la manifestación; en los cuales consiste su exposición.

La segunda parte de este trabajo tratará -en otra ocasión posterior- de la exposición de la persona. La exposición es el análisis del ser personal: su analítica de las que, diríamos, fases de su exposición; todas las cuales integran la realidad que la persona humana es, y que en ellas se declara, tornando expresa la aceptación de su ser.

La manifestación se distingue realmente de la profundidad de la persona, como la esencia del hombre -que perfecciona una naturaleza física- de su ser personal, que está referido sólo a Dios. Pero la distinción real de esencia y existencia sólo mienta los extremos, la culminación de la exposición de la persona en su declaración solícita, la correspondiente a un ser personal; pero dicha culminación no sería posible sin que mediaran su fecundidad íntima y su apertura al exterior.

Al exponerse, la persona se juega su integridad; pues, al exhibirse, la anhela, y puede esperarla. La exposición culminada, la declaración acogida, la respuesta aceptada, es la realidad íntegra de la persona humana: manifestación completamente personal y enteramente adecuada de su ser libre. Esa adecuación es requerida por todo ser humano, pues constituye su propia integridad; pero esa integridad desborda el poder de la persona humana y remite al creador: el hombre es criatura y, como tal, está en las manos de Dios.

Hablemos ya, según lo anunciado, de la riqueza del ser personal.

B) LA RIQUEZA Y PERFECCIÓN DEL SER PERSONAL

1. Riqueza inicial de la persona

La riqueza inicial de la persona humana viene dada por los dos trascendentales personales inferiores y más inmediatos, los que constituyen su apertura interior, y que son:

a) El ser personal: la coexistencia

El existir de la persona humana es propiamente, dice Polo, coexistir. El hombre más que un ente es un coexistente. Por coexistente conviene al hombre ese añadirse con que hemos indicado la diferencia entre el ser personal y el fundamental, o entre los trascendentales antropológicos y los metafísicos.

Para glosar la índole del ser personal como coexistente trataré dos extremos: el ser personal como *ser segundo*, y el ser personal como *ser además*; ambos vinculados con la metodología que Polo propone para el saber filosófico.

La filosofía de Polo ha señalado un límite a la mente humana. El límite es la presencia mental: la presencia de objetos a la mente humana, correlativa con la operación intelectual y característica de su objetividad. Y ha sugerido un método a la filosofía formulado como abandono del límite mental; que comporta el ejercicio de actos intelectuales superiores a la operación, y que logran conocimientos inobjetivos. El abandono del límite mental es pluridimensional, porque puede llevarse a cabo de varias maneras y en orden a distintas temáticas. Paralelamente, hay una pluralidad de hábitos cognoscitivos, adquiridos y –sobre todo- innatos.

- *ser segundo*:

Precisamente las primeras dimensiones de la metodología poliana (que permiten el saber metafísico y el conocimiento racional, fundado, de la realidad física) acceden al ser abandonando la antecendencia del objeto pensado. Inicialmente pensamos, ejercemos operaciones intelectuales y conocemos algo^[113]. Luego encontramos, hacemos explícitas, sus causas: los principios predicamentales. Después descubrimos los primeros principios, advertimos su vigencia. Y finalmente llegamos al Origen; es decir, entendemos la absoluta prioridad de la identidad del ser, que sólo conviene a Dios. El ser extramental, en suma, se conoce según una intención arqueológica: de lo inmediatamente antecedente y ascendiendo a través de los principios, predicamentales y primeros, hasta el Origen.

Por eso es el primer sentido del ser: precisamente el ser como lo primero; o el sentido fundamental del ser: el ser como fundamento: como causa, como principio. En ese ámbito lo primerísimo y más fundamental es el ser originario, la identidad del ser divino. En cambio, el ser personal es un ser segundo, añadido al primero; y por eso decimos de él que es un coexistente. Coexistir no es fundar, ni causar o principiar; sino añadirse, continuar, aportar.

La legitimidad de la filosofía para ocuparse no sólo de prioridades, sino, después, de este nuevo sentido del ser -el ser como segundo-, está en que tras los principios están las continuaciones, los términos y los fines; justamente todo lo que se añade a lo primero. Y la superioridad, al menos parcial, de la temática antropológica sobre la metafísica está en que lo primero se dice tal en orden a lo que viene después. Ser segundo no es, por tanto, inferior a ser primero; aunque sí a ser originario: porque el Origen no es sólo principio del ser, sino su identidad y completa plenitud.

Las dimensiones superiores de la metodología poliana no son metafísicas sino antropológicas. Como el hombre es un ser segundo, la antropología es una ampliación de la metafísica: porque, insisto, hay otros trascendentales además de los metafísicos, y que se añaden a ellos. La antropología trascendental se ocupa, ante todo, del ser personal; al que alcanza con la tercera dimensión del abandono del límite, esto es, desaferrándose de él.

- *ser además*:

Al hacerlo, dice Polo, se alcanza el carácter de *además* de la persona. Por tanto, la caracterización del ser personal como ser además es la más inmediata desde el ejercicio de la metodología filosófica propuesta por Polo. Nombrar al ser personal como ser además es claramente expresivo del coexistir de la persona, de su ser segundo, de esa forma de existir añadiéndose con que lo hemos presentado. *Además*, dice Polo, no es un mero adverbio, sino que significa *la pura adverbialidad*^[114]: el añadirse, el coexistir.

Veamos, pues, el significado del carácter de además que corresponde al ser personal.

El carácter de además alcanzado al abandonar el límite mental remite inicialmente a éste: además significa, en primer lugar, además de la operación. El límite, la operación, es indicio de la persona; según el cual además del pensar está la persona que piensa; como dice Polo: *cogito y además sum*^[115].

Pero el carácter de además de la persona no puede suponerse ya averiguado al establecerlo así; no cabe darlo ya por pensado, porque eso sería someterlo de nuevo al límite de la objetividad ideal, y de él hay que desaferrarse. El carácter de además es insistente, reiterativo. Estos calificativos no constituyen una nueva nota del carácter de además que ahora le otorgamos; sino que señalan su misma índole mantenida: el además, en congruencia con su índole propia, pide más. Por tanto, el carácter de además no se consume en sí mismo, sino que más bien se reduplica: y es así además del además.

Reduplicado se distingue, ante todo, su dimensión metódica, la inicialmente alcanzada al desprenderse de la operación, respecto de su dimensión temática, que viene exigida –como estamos diciendo– para el mantenimiento de su propia índole y para no sucumbir de nuevo al límite. Si el tema no es también además, se supondría. En ambas dimensiones, el carácter de además es inagotable: el tema tira del método, y viceversa.

Finalmente, la dimensión temática del carácter de además, su mantenimiento reiterativo, la insistencia en su propia índole, aboca a entender el ser además como adverbio adjunto al verbo divino, tal y como lo afirmó Eckhart cuando decía que el Hijo de Dios es el Verbo y el hombre su adverbio^[116]. Por eso dijimos que no hay símbolo de la persona: porque a la persona le pertenece de suyo el remitir, o el acompañar; es ella

misma adverbial, un cierto símbolo del verbo divino^[117]. El carácter de además, repito, no es un adverbio cualquiera, sino que expresa la pura adverbialidad junto al Verbo. Junto al Verbo porque la identidad originaria del ser no es sólo un primer principio, el más fundamental, sino la identidad del entender con su verbo, la plenitud final de un ser personal, más: pluripersonal o interpersonal.

De esta manera el ser además muestra su doble significado: además de la operación mental, y además de Dios^[118]. Más aún: el carácter de además se abre a este segundo significado desde el primero; desde un punto de partida del que se desaferra, se orienta a un término inabarcable.

El hombre es creado; y, como criatura que es, la persona humana depende enteramente de Dios y a él está completamente referida: es además de Dios. Es dual, o se dobla, respecto de él; y es secundaria, un ser segundo, respecto de él.

b) La libertad trascendental

El segundo trascendental antropológico es la libertad.

Desde muy pronto –ya lo hemos dicho- Polo asoció ser y libertad en la persona humana.

Con el tiempo, en cambio, la antropología poliana tomó un cuerpo más completo: integrando los cuatro trascendentales personales, sólo uno de los cuales es la libertad. Y añadiendo al ser personal las dimensiones de su exposición y manifestación esencial, disponiendo de una naturaleza corpórea; y esas dimensiones no se reducen al ejercicio de la libertad, aunque lo incluyen.

Con todo, Polo sigue sosteniendo que la libertad es una perfección pura del ser personal, la libertad trascendental de la persona humana; y muy singular, porque *la coexistencia se distingue de los demás sentidos del acto de ser en virtud de la libertad*^[119].

Por tanto, la libertad no es, para Polo, una mera propiedad de la voluntad, ni una simple característica de la acción humana; o no es sólo eso. La libertad es una perfección del ser personal, un trascendental antropológico. Pero la libertad trascendental de la persona humana debe distinguirse de la libertad de acción o de elección; y de todas las dimensiones esenciales de la libertad, que el hombre también tiene. La libertad trascendental es como la cumbre, cuyas laderas son las demás libertades esenciales del hombre.

- *libertad y autonomía:*

Si se asocia la libertad trascendental con la libertad de la conducta, se deprime el sentido de aquélla; por no distinguir adecuadamente el ser y la esencia de la persona humana, o su interna riqueza de su exposición y manifestación. Paradigma de esa confusión es el moderno ideal de la autonomía y la autorrealización.

Porque la libertad trascendental considerada en sí misma –sin que se extienda o comunique- tiene un sentido temático muy estrecho: casi enteramente reducido a ratificar su valor metódico. Si se le concede otro, pierde su valor trascendental y se asimila con la libertad práctica forjando el ideal de la autonomía. Éste es un ideal en el que la libertad se simetriza con el fundamento, reduciéndose a principio: principio de conducta; pues se propone que así como del ser brotan los entes, del hombre surgen sus acciones, sólo que con libertad. La simetría es patente. Bajo este ideal de autonomía, el hombre se ordena a su libre autorrealización mediante la acción.

En las ideas de autonomía y autorrealización aprecia Polo una desordenada pretensión de sí por parte del hombre, y una sobrevaloración de la acción, que mitiga y oculta la superioridad del ser, del ser personal, sobre el obrar. La pretensión de sí por parte del hombre es rechazada decididamente por Polo como incompatible, precisamente, con el coexistir personal, con su ser segundo o añadido; porque en la pretensión de sí late la identidad, mientras que la persona humana es un ser inidéntico.

La libertad trascendental, en cambio, es ante todo el sentido activo de la existencia personal, del añadirse o del ser además. Y por eso la continuación del ser personal, que se mantiene activamente según la libertad. Porque la libertad trascendental se comunica o se extiende (no sólo se ratifica); y ésta es la actividad de añadirse y ser además. El coexistir personal se activa según la libertad, y es así trascendentalmente libre.

- tres descripciones de la libertad personal:

De la libertad trascendental Polo ha dado tres descripciones que se reducen a los siguientes términos: *novedad*, *atopicidad* y *futuridad*; y que, en mi opinión, responden, respectivamente, a la consideración del ser además, a su coexistencia con otros seres y a su conversión con los demás trascendentales antropológicos en referencia al Creador. Por lo demás, no puedo dejar de llamar la atención sobre cómo esos descriptores se corresponden con tres ámbitos de la libertad personal: la intimidad, el espacio y el tiempo^[120].

La primera descripción la enlazo directamente con el ser además de la persona humana; justamente porque, de entre los trascendentales antropológicos, el que Polo considera más cercano al ser es la libertad; la coexistencia y la libertad trascendental abren la intimidad personal.

Pues bien, en cuanto que ser además, o como ser segundo, la persona es una pura novedad añadida. Puesto que no tiene que ver con derivaciones a partir de principios, sino que a ellos se añade, la intimidad de cada persona es enteramente nueva: una novedad sólo referida a Dios. *La libertad no pertenece al orden de los principios o de las causas, y no depende de antecedente alguno que la explique, sino que es directamente creada*^[121].

Y, efectivamente, así describe Polo la libertad trascendental: *como el sentido más estricto de la novedad. Según la libertad, cada persona humana es un novum*^[122]. No sólo un individuo singular y particularísimo, pero dentro de un género común; sino entera y completa novedad añadida, incomparable con todo otro semejante: un *quien* directamente creado, intimidad exclusivamente referida a su creador, criatura personal.

La novedad que la persona humana es está, en cierto modo, situada en la historia, o permite una dimensión temporal –que conecta el pasado legado por la historia con el futuro personal-; pero no permite ubicación espacial. La persona coexiste con el ser extramental añadiéndose como novedad a él, no introduciéndose o insertándose dentro de él. Por esto el coexistir no es reversible: el ser extramental no coexiste con nadie.

De aquí la segunda descripción de la libertad trascendental que propone Polo: la libertad trascendental es atopicidad, *inclusión atópica en el ámbito de la máxima amplitud*^[123]. La novedad personal no ocupa lugar alguno, no se coloca junto a otros seres, ni se compone con ellos, porque es una novedad añadida que no se ubica en un ámbito espacial, sino que remite exclusivamente a Dios; coexistir es añadirse fuera - fuera de todo lugar-, sin interferir en otros existentes. La intimidad no ocupa lugar.

La atopicidad de la libertad es una consecuencia de la índole creatural del ser. El ser creado se refiere sólo a su creador; no a otros existentes, respecto de los cuales es completamente extrínseco. La mutua exterioridad de las criaturas, consideradas en cuanto que tales, es, en la libertad, atopicidad. El hombre, según su cuerpo, habita en ciertos lugares de la periferia terrestre; pero la persona, el ser que se expresa en ese cuerpo, se abre al futuro y a su destino según su libertad, en su intimidad, en términos estrictamente personales, y no circunscritos en el espacio: la libertad es atópica.

La tercera descripción poliana de la libertad trascendental enlaza precisamente con este enfoque: *posesión del futuro que no lo desfuturiza*^[124]. Esta posesión de un futuro inagotable, la que llamamos futuridad de la libertad, vincula la libertad con los trascendentales antropológicos superiores, el entender y el amar, que se orientan a la plenitud y perfección futuras de la persona humana. El hombre se destina a Dios libremente y en su intimidad; por tanto, Dios es el mayor valor añadido a la libertad humana.

- *la destinación:*

Porque –como decimos- el ser personal es rico, pero no pleno. Aunque no lo sea, está abierto a su plenitud: busca a Dios, y espera su reconocimiento y aceptación; en eso consiste el destinarse de la libertad trascendental. La persona, al destinarse, se orienta a su plenitud futura; y de acuerdo con esta orientación la libertad se comunica a los trascendentales personales superiores: el entender y el amar. La persona busca intelectual y libremente, el conocimiento y reconocimiento de su creador; y pretende,

con entera libertad, darle algo amorosamente, a la espera de la aprobación y aceptación divina.

La referencia del ser personal a su plenitud se ubica enteramente en el futuro; es su misma apertura a un futuro inagotable: su destinación. Y ésta es la libertad trascendental. Desde este punto de vista, en tanto que abierta a un futuro en el que busca su plenitud, la persona es un proyecto: *no es, sino que más bien será*^[125].

El destino humano no lo marca el cosmos, ni la casualidad, ni está en manos ajenas; éste fue el descubrimiento socrático ante la pitonisa de Delfos. Lo que hace al destino algo rigurosamente personal es justamente la libertad trascendental, según la cual el hombre posee un futuro inagotable, o se mantiene en vistas a un futuro no desfuturizable. Al destinarse, la persona se orienta hacia su plenitud futura; y su libertad se comunica al entender y al amar, que por ello son los trascendentales superiores del ser personal.

2. La plenitud de la persona humana.

Cabe decir que los trascendentales, en su misma distinción y conversión, y en particular los antropológicos, expresan la índole creada del ser; por eso todos están abiertos a Dios. Y así, el hombre coexiste con él y su libertad trascendental a él se destina; pero son en especial el intelecto y el amar personales los que culminan la vinculación de la persona humana con su creador: pues su intelecto personal le busca, y su amar personal aspira a darle algo, esperando el reconocimiento y la aceptación divinos.

Por eso, siendo Dios el referente exclusivo del ser personal, en la coexistencia radical del hombre con Dios mediante el entender y el amar estriba la que llamo perfección final de la persona humana: su plenitud futura.

a) El intelecto personal

Al ser de la persona humana le corresponde un tercer trascendental antropológico que es el entender. Entender es una perfección pura del ser personal, de acuerdo con la cual siempre se ha comprendido a la persona como la sustancia -o el sujeto: hipóstasis- de índole intelectual^[126].

En ello va dicho que la intelección humana no se reduce a la inteligencia, esa potencia de la esencia humana que depende para su ejercicio de la información que le suministra el organismo, ni a ninguno de sus actos, operaciones y hábitos; sino que el entender humano tiene una dimensión personal, o su asiento último en la persona, en lo que Polo llama núcleo del saber: el intelecto personal. El intelecto personal es un trascendental antropológico; y de él depende esa capacidad que llamamos la inteligencia, el entero ejercicio de sus operaciones y su crecimiento habitual.

Si la tradición hablaba, junto a la potencia intelectual, de intelecto agente, Polo eleva el sentido de esta noción: porque la explicación de las operaciones de la potencia intelectual remite en último término al ser de una persona; y así el intelecto alcanza sentido trascendental, como intelecto personal. Paralelamente, Polo le asigna un tema propio: pues no hay acto cognoscitivo sin tema. Este tema es Dios, y el intelecto personal lo busca, y espera encontrarlo en el futuro; a cuyo encuentro se orienta libremente.

El intelecto personal es luz. La luz del intelecto es claridad que permite la patencia, y así luz iluminante; pero, tanto como eso, es novedad, añadido personal, que puede recogerse en su intimidad.

La sabiduría humana versa temáticamente sobre el intelecto personal, porque éste arroja luz en su propia luz. Y al hacerlo alcanza su propia transparencia; expresando con ella la íntima solidaridad del hábito de sabiduría con su tema, la solidaridad metódico-temática que al intelecto personal conviene cuando sabe de sí, en vez de iluminar otros temas.

Pero la luz transparente del intelecto personal no es luz generante de luz. El intelecto personal y su saber sobre sí no se identifican; la persona humana carece de réplica. Por ello busca la identidad del verbo, y aspira a ser iluminado por ella para alcanzarla. Su transparencia le permite acoger otra luz en sí. Este es el sentido de la búsqueda intelectual.

b) El amar donal

El cuarto y último trascendental antropológico es el amar personal.

Polo distingue con nitidez amar y amor. El amor es la adhesión de la voluntad al bien, la ordenación o inclinación de aquélla a éste. La voluntad humana es una potencia esencial enteramente relativa al bien, al que persigue según un proceso que incluye distintos actos y hábitos: la completa dinámica del querer. Pero el amor humano es una tendencia natural, no personal y trascendental, sino esencial: el despliegue activo del querer.

Porque, cuando se trata de los bienes mejores, que son las personas, el querer no es suficiente, sino que demanda reciprocidad, correspondencia mutua. La correspondencia excede el ámbito de la voluntad; porque, aunque puede desearse, no depende de la voluntad propia, sino obviamente de la ajena. Y, sin embargo, sin correspondencia no es posible el amor, y sin ella no se debe amar: el amor no correspondido es espectral; un amor no correspondido se destruye^[127].

El amar personal estriba precisamente en la correspondencia, fijada en el par dar-aceptar. Entre las personas se establece una mutualidad donal: se recibe y se acepta, se da y se espera la aceptación ajena. La gratitud es una suerte de reconocimiento interpersonal; y es en este plano donde el amar es personal. El ser personal es amante

en sentido donal; y por eso su manifestación esencial en el querer no es sólo deseante, sino efusiva y aportante.

La importancia de señalar este trascendental antropológico, el amar donal del ser personal, radica en que proporciona cierta explicación de la exposición y manifestación de la persona; que es la siguiente. Polo distingue tres elementos en la estructura donal: el dar, el don y la aceptación; todo ello en reciprocidad. Y señala que en la persona humana el amar trascendental incluye sólo la dupla dar-aceptar. El don en el hombre no es personal, trascendental; porque la persona humana no puede, estrictamente hablando, darse, como por otro lado es obvio. Por ello busca el hombre en su esencia el don que ofrecer, a fin de integrar el amor con el amar. Para constituir el don, el ser humano se manifiesta; y como el don es ofrecido y queda pendiente de aceptación, esa manifestación es solícita, y culmina la exposición de la persona. Por esto hemos dicho que, sin apertura y manifestación, la índole creatural del hombre, su referencia a Dios, quedaría incompleta. Y por eso hablamos también de anhelo de integridad en la persona humana. Por otro lado, como el ser personal y su amar donal, son también dones recibidos, al constituir el don esencial, la persona los acepta, y corresponde.

En suma, cabe afirmar de una manera global que la riqueza y perfección del ser personal consisten en que la persona humana coexiste libremente con Dios, y, abierta al futuro, busca conocerle y le da lo que quiere esperando la aceptación divina. Los cuatro trascendentales personales ordenados al creador.

3. La profundidad de la persona

El ser personal está interiormente abierto, es decir, posee una intimidad libre; y aún se abre más hacia dentro con los trascendentales antropológicos superiores, que buscan y esperan. En ello se muestra que la riqueza del ser personal es muy profunda.

Porque la persona no busca su plenitud fuera, sino dentro de sí misma. Dios no sólo es alguien externo al hombre, el ser originario creador del universo; sino –como decía san Agustín- *intimior intimo meo*^[128]: alguien más íntimo a cada uno que uno mismo. Porque es también creador de la persona humana, de cada persona humana, por un acto de estricta predilección^[129]. La antropología trascendental afirma rigurosamente que el hombre es hijo de Dios.

La réplica que el hombre busca (su reconocimiento y aceptación, su propia verdad última), no la busca el hombre fuera de sí mismo, sino en su interior. Por eso Dios no puede ser un mero objeto del conocimiento humano, sino actividad que genera su obra en el fondo de la subjetividad, es decir, que ilumina la propia transparencia. Ya Eckhart dijo que Dios es puro intelecto, sujeto y no objeto, persona tanto como ente. Y así afirmaba: *el ojo con el que yo veo a Dios es el mismo ojo con el que Dios me ve a mí; mi ojo y el ojo de Dios son un solo y mismo ojo, una sola y misma visión, un solo y mismo conocimiento, un solo y mismo amor*^[130].

Con todo, el abandono del límite alcanza el intelecto personal como uno de los trascendentales antropológicos, junto con los demás; pero no da más de sí, se agota. El tema del intelecto personal, la plenitud del ser humano, queda más allá; porque es final: un futuro que el hombre no puede desfuturizar. La plenitud de la persona humana no depende de sí, sino de Dios.

Suele decirse que el fin último del hombre es sobrenatural. Cuando la naturaleza es el horizonte de comprensión del ser humano, éste es un hecho irreductible: no tiene el hombre un principio intrínseco con el cual pueda conseguir la felicidad suprema. Por eso el abandono del límite se agota, y el intelecto personal se trueca en búsqueda.

La antropología trascendental, en cambio, tiene otro horizonte de comprensión: el ser personal.

Y, aunque no en esta vida, no se puede decir que el fin último del hombre esté más allá de la persona humana; porque, como observa santo Tomás:

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 aliquantulum possumus, ut dicitur in III Ethic.^[131]

La antropología trascendental se articula de acuerdo con los hábitos innatos del intelecto personal (sabiduría, intelecto de los principios y sindéresis). Este texto tomista relaciona las tenencias corpóreas del hombre, el hábito predicamental, con la tenencia de amigos. El hombre tiene en Dios, más que a un amigo, a su padre: es hijo adoptivo; pero no lo es a espaldas de su libertad. Globalmente, las tenencias del hombre remiten a su libertad. La libertad enaltece el ser de las criaturas espirituales.

^[106] Cfr. POLO, L.: *Antropología trascendental I: la persona humana*. Eunsa, Pamplona 1999 y *Antropología trascendental II: la esencia de la persona humana*. Eunsa, Pamplona 2003 (citaremos ATI y ATII).

^[107] Si se tiene en cuenta que el abandono se formula lingüísticamente, es preciso admitir que el método propuesto y el lenguaje son afines. Pero esto sugiere que metódicamente el abandono del límite mental es algo así como un resumen de los hábitos innatos: ATII, p. 300.

^[108] Según Polo, son simbólicas las ideas centrales de la metafísica (naturaleza, ente, verdad, principio y Dios), y además la idea de conciencia; en cambio no hay símbolo de la persona: cfr. *Nietzsche como pensador de dualidades*. Eunsa, Pamplona 2005; pp. 211-25.

^[109] Quizá cabría decir que abandonar el límite mental significa hábitos innatos que redundan en noticias, o bien, que las noticias se abandonan en tanto que se repara en ellas; reparar en noticias no es innato: ATII, p. 225, nt 280.

- [110] Cfr. *La filosofía moderna como simetrización de la metafísica clásica*: ATI, pp. 90 ss.
- [111] *De Trinitate* XIV, 8.
- [112] La riqueza y exposición del ser personal aluden respectivamente a la dimensión temática y metódica de la dualidad del coexistente personal; a mi ver, los parámetros últimos de la antropología poliana.
- [113] Polo niega que el *aliquid* tenga alcance trascendental; y lo asocia más bien con el límite mental, es decir, con la objetivación intelectual del hombre: *aliud quid, tomado estrictamente, es la quiddidad, pero no en la cosa, sino en la mente*, ATI, p. 62.
- [114] ATI, p. 118, nt 199.
- [115] *Presente y futuro del hombre*. Rialp, Madrid 1993; p. 199.
- [116] Expresión a la que Polo alude en *Presente y futuro del hombre*, o. c., p. 184.
- [117] *Cabe decir que el intelecto personal es una imagen del intelecto divino, y de esta manera asimilarlo al Verbo: Nietzsche como pensador de dualidades*, o. c., p. 211, nt 9.
- [118] Son los dos sentidos del adverbio que Polo distingue en *Presente y futuro del hombre*, o. c., p. 184.
- [119] ATI, p. 241.
- [120] Cfr. *Las organizaciones primarias y las empresas*; segunda sección. Cuadernos *Empresa y humanismo* nº 100. Univ. Navarra, Pamplona 2007; c. I: “Los ámbitos de la libertad”.
- [121] ATI, p. 239.
- [122] ATI, p. 239.
- [123] ATI, p. 241.
- [124] ATI, p. 230.
- [125] ATI, p. 210.
- [126] *Sustancia individual de naturaleza racional*, la definió Boecio (cfr. *De duabus naturis* c. III; PL 64, 1343).
- [127] Cfr. TOMAS DE AQUINO: *Summa contra gentes* III, 151, 1.
- [128] *Confesiones* III, 6, 11.
- [129] La improbabilidad de la generación humana es considerada por Polo como necesitada de una intencionalidad superior a la razón humana, y que indica la predilección divina; cfr. ATII, p. 205.
- [130] *Qui audit me*, pred. XII, ed. Quint (XCVI ed. Pfeiffer).
- [131] *Summa theologiae* I-II, q. 5, a. 5 ad 1.