



APUNTES SOBRE EL SER Y EL EXISTENTE

Juan A. García González

Universidad de Málaga

El ser y la persona

Casi todos los libros de Levinas comienzan con el recuerdo, bajo diversas formas, de la diferencia ontológica entre el ser y el ente: *lo más profundo de "Ser y tiempo"*, a juicio de Levinas^[9]. Pero Levinas mudará inmediatamente esa diferencia en otra que distingue el ser y el existente; para orientarse no al ser de la metafísica sino al existente personal.

Porque el ser en cuanto ser no es, para Levinas, objeto de búsqueda teórica, como pensó Aristóteles; o de interrogación fundamental, como quería Heidegger; ni siquiera algo valioso y significativo –bueno y verdadero– para el hombre; sino más bien el *existir sin existente*, es decir: el anónimo *hay* (un pensamiento que tomó de Blanchot) al que se encuentra arrojado el ser humano anegado en una realidad impersonal. El ser en cuanto ser no es así tema de búsqueda ni interrogación, sino asunto de fuga y evasión: algo de lo que hay que escapar. Y así, en efecto, titula Levinas una de sus primeras obras: *De la evasión*; que fue escrita tras la primera guerra mundial, y poco antes de la segunda. Sucesos que, desde el punto de vista del ser, realmente fueron, acontecieron ciertamente; pero que, desde el punto de vista valorativo de las personas, fueron muy malos, demasiado malos; lo que hace sospechar sobre la metafísica equivalencia de ser y bien.

Convengo con Levinas en la insuficiencia de cierta noción de ser: que en ocasiones me parece pagana; otras veces natural, demasiado inmediata; y otras ciertamente opaca: como cuando Kant lo reduce a la posición pura de una cosa con todas sus determinaciones^[10]. Me parece que un ser cerrado a la intelección, y a todas las perfecciones que el espíritu manifiesta, está mal pensado; y es efectivamente algo de escasa monta, sin valor. Por eso aprecio el intento poliano de ampliar la metafísica con una antropología trascendental: hay que pasar del ser al existente, del ser extramental al coexistente personal.

Pero hay que hacerlo no de una forma voluntarista, al modo de Levinas: evadiéndose de la realidad, o sustituyendo la metafísica con la ética como

filosofía primera; sino de una manera rigurosamente intelectual, precisamente basada en el examen del entendimiento humano.

Con todo, el voluntarismo de Levinas es comprensible. Porque la voluntad humana remite muy directamente a la intersubjetividad, ya que exige correspondencia; y, en consecuencia, se abre con facilidad a la búsqueda de la reciprocidad, del consentimiento ajeno o del interés común; es decir: a un ámbito interpersonal. En cambio la actividad intelectual, especialmente en el pensamiento moderno, es proclive al solipsismo; y, como Husserl evidenció en la quinta de sus meditaciones metafísicas –a la que todo el pensamiento de Levinas responde-, no es fácil abrir el ejercicio intelectual a la intersubjetividad. De todas las maneras, hemos de intentarlo.

Teoría y actividad

Comenzando con un tópico del pensamiento nietzscheano: la acusación a la metafísica de nihilismo. No el nihilismo metafísico, la defensa o afirmación de la nada; sino el nihilismo de la propia metafísica, su vacuidad. Él podría justificar un cierto afán de evasión, de preferir la vida a la teoría; o de sustituir la metafísica por la ética, e incluso por la biología.

Esta acusación nietzscheana se explica en atención a la totalización ideal del tiempo formulada por los pensadores racionalistas e idealistas: principalmente Leibniz con su noción de mónada, que precontiene todos sus posibles atributos; y también Hegel con su idea del saber absoluto, que se genera sintéticamente, englobando al final todos los momentos precedentes que lo constituyen. El tiempo totalizado idealmente en el concepto deja fuera la vida, el dinamismo, el acontecer real de los hechos; y Nietzsche es, frente a ese reduccionismo, un vitalista.

A su juicio, en esa idealización de la realidad incurrió la metafísica no sólo en la edad moderna, sino desde antiguo y a partir de Sócrates, el inventor del concepto; pero muy en particular con Platón: quien separa el mundo ideal del sensible, que es el mundo del movimiento, el cambio y el tiempo.

En la segunda de sus *Consideraciones intempestivas* Nietzsche objeta a Hegel que el saber absoluto sólo puede referirse al pasado, porque sólo un tiempo ya consumado puede totalizarse idealmente. El futuro, en cambio, -por cuanto aún no ha ocurrido- no puede saberse, no puede integrarse en la totalidad ideal. Esta crítica de Nietzsche a Hegel es relativamente razonable.

Pero aún es más contundente y atinada la crítica heideggeriana. En la totalidad ideal del tiempo no se pierde sólo el futuro, sino que se pierde el tiempo entero, en su efectiva realidad temporal; lo que se pierde en la totalidad ideal es el temporear del tiempo, su transcurrir, el curso mismo del tiempo. Por eso Heidegger propone otra manera menos idealista de entender el tiempo, la

que detecta eso que llama el tiempo extático: el tiempo en que los momentos temporales –pasado, presente y futuro- salen fuera de sí mismos, se remiten y trenzan entre sí, para generar el curso efectivo del tiempo, su discurrir. Un tiempo que sale de sí mismo realmente: porque sigue y transcurre; y así evita su idealización.

Heidegger, como Nietzsche, sugiere una vuelta a los presocráticos. Y, más preciso que Nietzsche, ubica el extravío de la teoría que nihiliza la metafísica en Parménides: cuando afirma que *lo mismo es el pensar que el ser*; porque al atender al curso del tiempo comprobamos cuán distinto es, en cambio, el ser efectivo respecto del pensar ideal. Por eso Heidegger propone un nuevo comienzo para la filosofía. La primera palabra filosófica no es ese verso del poema de Parménides, sino la sentencia de Anaximandro que reza: *según la necesidad, las cosas se pagan mutuamente culpa y retribución por su injusticia, de acuerdo con la disposición del tiempo*^[11]. En el juego de presencias y ausencias, el tiempo dicta sentencia; así es el ser, el acontecer real, bien distinto de la idealidad quieta y estable del pensar.

Yo creo que esta acusación de nihilismo a la metafísica es necia; o basada en la ignorancia de Nietzsche y Heidegger acerca del pensamiento clásico. Porque la platónica separación de lo ideal respecto de lo temporal ya fue resuelta por Aristóteles al comprender la realidad del movimiento; a la filosofía del estagirita debemos el descubrimiento de la actividad, y una analítica bastante completa de ella. Retroceder para volver a los presocráticos, o buscar un nuevo comienzo, tienen toda la traza de una cobardía, de una retirada. En lugar de un paso atrás, el *schritt-zurück* heideggeriano, lo que hay que hacer -lo que el estagirita y la tradición aristotélica hicieron- es superar a Platón entendiendo el movimiento; bien distinto, no obstante, de la idealización especulativa a que conduce la *aufhebung* hegeliana.

Y hago esta reflexión no como una mera objeción despectiva, casi *ad hominem*; sino porque entiendo, y espero hacerlo ver, que en el insistir para avanzar, en lugar de retroceder, hay algo indicativo de la índole misma de la actividad intelectual. Algo a lo que conviene atender precisamente para evitar el nihilismo de la metafísica y la mutua extrañeza entre teoría y vida. La actividad intelectual, en tanto que propositiva e insistente, es vida: una forma de ser, de avanzar en el tiempo.

El descubrimiento griego de la actividad, y el acto de ser

Cierto que para Platón ser es, sobre poco más o menos, ser siempre lo mismo, permanecer en el ser, eludir el paso del tiempo y mantenerse siendo lo que se es. Aquello que, en cambio, es y deja de ser, o que no era y ahora es, o no era como ahora es; eso, propiamente no es. Lo que no dura porque nace y perece, lo que deviene en otra forma de la que era: eso, en realidad no es. Todo

lo más imita al ser, o lo copia: participa de él. Lo auténticamente real es sólo lo ideal, porque eso se mantiene siempre siendo lo que es; lo que se mueve es sólo una cierta presentación, una representación o sombra cavernícola, de la verdadera realidad, que es siempre igual a sí misma. Por tanto, el devenir sólo acontece en el mundo sensible, no es de orden ideal.

Pero Aristóteles comprende ya el movimiento, al que entiende como la realidad de lo potencial. Y, porque entiende el movimiento, puede responder a Platón: ser es ser siempre lo mismo, quizá; pero para ser siempre lo mismo ante todo hay que ejercer actividades que logren ese mantenimiento a través del tiempo. Por eso ser es más bien ser en acto: ejercer actividades según las cuales algo consigue vencer el tiempo, mantenerse y ser. Incluso las ideas, que son siempre como son, lo son porque se da la actividad del pensamiento que ha abstraído la información, y la ha separado de su valor informante de la materia en la realidad física. Las ideas son siempre como son, se mantienen, porque han sido pensadas. Y el pensamiento es una operación inmanente: actividad singular, perfecta; y por ello intemporal: en virtud suya, la idea es siempre lo mismo que es.

Pero además del pensamiento hay también actividades físicas que logran el mantenimiento en el ser de lo mismo. Los movimientos circulares del cielo son tales porque en ellos –como lo dijo Heráclito- *el principio y el final coinciden*: los astros rotan siempre iguales a sí mismos, sin detención ni variación; la repetición cíclica de los movimientos astrales asegura su permanencia en el tiempo.

Y los procesos meteorológicos sublunares, en los que ya hay transformaciones, no obstante, imitan de alguna manera al círculo y mantienen en el ser a los elementos. Pues de la tierra surge el agua, si de éste el aire, del aire el fuego y de éste la tierra; al término del proceso: otra vez los cuatro elementos; es decir, mediante permutas entre los miembros que forman el ciclo, conseguimos también finalmente la permanencia siempre de lo mismo. Que ha logrado vencer el tiempo, mantenerse y ser, precisamente mediante esas recíprocas transformaciones.

A Aristóteles debemos un pormenorizado estudio de la heterogeneidad de movimientos según su forma de producirse: hemos mencionado el conocimiento y las actividades físicas: tanto los movimientos circulares como los procesos terrestres de transformación entre los elementos. Pero además están el metabolismo: nutrición y crecimiento que permiten la permanencia de un ser vivo; y la reproducción de los vivientes, cuyas especies se mantienen por reiteración de individuos semejantes.

Prosiguiendo el descubrimiento aristotélico de la actividad, y no buscando otro comienzo, la filosofía medieval distinguió después sobre Aristóteles la actividad de ser, de existir, respecto de las actividades esenciales de acuerdo con

las cuales los seres son lo que son; ello equivale a cuestionar que el sentido final de la actividad sea el mantenimiento de lo mismo en el tiempo.

Porque una filosofía creacionista ha de distinguir el ser que existe por sí mismo, Dios, respecto de las criaturas, que han recibido su ser; si éstas comienzan a existir, aquél habrá de ser originario. Paralelamente, los seres creados, y por comenzar a ser, luego han de mantenerse en la existencia, seguir siendo sin sucumbir a la nada. Y una cosa es subsistir, perseverar en el ser; y otra el conjunto de actividades que pueden ejercer los seres cuando ya existen, o mientras duran. Las criaturas, entonces, ejercen su actividad primera no tanto para mantenerse siempre iguales a sí mismas, o para ser como son, sino más bien para existir, para ser; y después ejercen otras actividades que son las que caracterizan su esencia: aquellas que, a través del tiempo, las hacen ser tal y como son.

La actividad de ser, la existencia, del universo material será entonces la persistencia, el mantenimiento ajeno al curso del tiempo, el después con respecto a toda actividad esencial y a todo ser algo. Eso es lo que dice Polo: *el ex- de la existencia no es un con- de consistencia, ni un sub- de subsistencia, sino el per- de la persistencia*. Sin entrar en mayores disquisiciones, es muy probable que esto sea así. Pero, aun concediéndolo, tenemos todavía que descubrir el ser personal; que no sólo se distingue de los otros seres por su forma de ser, o por tener una peculiar esencia; sino por su singular existencia, por la que es alguien y no algo.

La existencia causal y la existencia libre

La esencia y la existencia se comparan como la potencia y el acto. Pero como hay distintas clases de potencias (la potencia material y la formal, la activa y la pasiva, por no entrar en mayores diferencias), también hay distintas clases de actividad: eso precisamente estamos glosando a partir de Aristóteles.

Si lo tenemos en cuenta habría que decir que la esencia y la existencia se suelen comparar ordinariamente como la potencia y el acto que se conjugan en el movimiento físico, que es el acto de la potencia en cuanto que tal; el propio Polo afirma que la persistencia, la actividad de ser del universo físico, es el *movimiento trascendental*.

Pero si esencia y existencia se comparan como la potencia y el acto se conjugan en los dinamismos humanos, que no son meramente físicos, entonces más que puro movimiento encontramos la mediación del hábito^[12]: que es al mismo tiempo un acto y del orden de la potencia. Habría que sugerir entonces como un intermedio entre la esencia y la existencia humanas, lo que puede sonar un tanto extraño. Pero quizá no suene tan extraño si recordamos la afirmación clásica de que se dan en el hombre hábitos entitativos, que ni son el acto de ser,

ni los hábitos adquiridos, vinculados con las operaciones que caracterizan la esencia del hombre. Tenemos aquí una indicación de algo peculiar del existente humano, que lo distingue del ser del universo físico. Esa cualificación que designan los hábitos (tanto el hábito categorial, como los hábitos operativos y los entitativos) expresa una peculiaridad ontológica que remite, en último término, a la persona humana.

Realmente, si uno concibe la esencia del universo, del conjunto de seres que ocurren en él, entiende que el añadido que aquí significa la existencia es la mera persistencia de esos seres, de sus recíprocas relaciones, o del orden que guardan entre sí y para con el hombre. Ese universo que así finalmente se conforma, precisamente él, existe, persiste. Pero en tal caso, y aunque lo primero obviamente es la existencia, pues sin ella ni el universo ni la diversidad de sus integrantes ocurrirían; con todo y con eso, lo que destaca aquí es la esencia. Porque como existir se reduce a persistir, lo relevante es qué cosa existe: existe un universo, un entramado ordenado de seres.

En cambio, si dirigimos nuestra atención al hombre, entonces también podemos fijarnos en su esencia: una naturaleza orgánica, dotada de potencias espirituales; una vida mortal, situada en la historia; un ser que con su acción articula y dispone unos medios en orden a fines, etc. Que tal esencia exista no puede significar simplemente que persista, que ocurra y siga siendo, sino que tiene que significar ante todo quién: quién es ese alguien que usa de cierta dotación natural antecedente; la cual le hace ser de una forma determinada, es decir, le hace un ser humano. La esencia humana pide una existencia personal, no meramente supratemporal. Por esta razón en el caso del hombre se invierte la relevancia de la esencia frente a la existencia. Siendo, siempre, lo primero la existencia; ahora además es también lo más relevante. La persona es hipóstasis intelectual; lo que no sólo dice subsistencia temporal, la de un individuo con naturaleza humana, sino que también significa dignidad, altura, o profundidad: no sólo ser, sino ser alguien. Además de naturaleza, persona.

La persona, en efecto, no es un mero aspecto del ser humano, un capítulo particular de la antropología, junto con la naturaleza, la cultura, la sociedad o la historia. Sino que es el acto de ser, la existencia del ser humano: es el existente del que dependen naturaleza, cultura, sociedad e historia.

Ser como sobreponerse al tiempo es el sentido primero del ser. El sentido primero del ser son, según Polo, los primeros principios; inicialmente el principio de no contradicción, porque al persistir se impide que sobrevenga la nada. La persistencia del universo es también el principio de causalidad trascendental, porque comporta la admisión de la analítica de causas predicamentales que descubrimos en el cosmos, y cuya principal es el orden: el orden entre todas ellas y para con el hombre: ocurre un universo; y el universo persiste. Ello remite a la

identidad originaria de Dios, que es lo primero absolutamente: pues sin ella ni habría causalidad, ni ésta persistiría.

El ser no es la noción generalísima, el comienzo de la lógica hegeliana, o el *ens commune* de la escolástica: noción de máxima extensión y mínima comprensión; sino que hay distintos seres, cada uno de ellos con su propia existencia. Precisamente en orden a una mejor comprensión de la noción de ser en su equivalencia con el existir, tal que permita la ampliación de la metafísica que comporta el existente personal, hay que decir que el sentido primero del ser es sólo su sentido principal: primeros principios y causas; y –en el mismo sentido- el fundamento como sentido lógico de la principiación: el ser extramental como fundamento de nuestro conocimiento.

El ser personal, en cambio, será entonces un ser segundo, un ser además; porque además del principio está la continuación, el añadir algo a lo primero. O bien: a la consideración de los principios habrá que agregar la de los términos y los fines, la de la novedad sobrevenida. Como lo primero es el sentido causal del ser, el de la causa no contradictoria y la identidad originaria; a él habrá que añadir ahora un segundo sentido del ser: el de la existencia libre de la persona, y el de la intimidad personal de su creador a la que está referida.

La persona humana es un ser segundo; y, porque lo es, exige previamente el ser primero. Luego, su existencia libre no se compara propiamente con la nada, ya que exige algo precedente (aunque -con todo- no procede de lo previo, sino que se le añade como una novedad). De aquí su índole creatural, que destaca la singularidad de la creación de personas; porque crear es producir algo de la nada, *ex nihilo*: sí; pero también es suscitar una novedad *extra Deum*, distinta de Dios. Por lo dicho, la persona humana, como segundo sentido del ser, se entiende más adecuadamente en la comparación con Dios, mejor que en la comparación con la nada.

El crecimiento de la actividad intelectual y los hábitos

Esta diferencia entre el ser y el existente que estamos señalando, tiene que tener algún indicativo singular, algún indicio propio, en la actividad intelectual del hombre; porque el hombre es persona y la persona *el existente intelectual*. Si *operari sequitur esse*, como decían los clásicos, la diferencia de actividades esenciales será manifestación de una distinta actividad existencial.

Por tanto, la consideración en profundidad de la actividad intelectual humana debe conducirnos a distinguir la persistencia, o la actividad de ser del universo, respecto de la actividad de ser de las personas, que ejercen la actividad intelectual. Expresamente afirma Polo que su filosofía es la continuación del estudio del conocimiento en el punto en que Aristóteles lo dejó. De nuevo una

prosecución; y no una retirada en busca de caminos fáciles, sin problemas que necesiten una intensificación del pensamiento.

Y es que Aristóteles distingue los procesos no sólo por su forma, como hemos dicho antes, sino además por su fin. En un famoso pasaje de la *Metafísica*^[13] distingue los movimientos transitivos de las operaciones inmanentes; o lo que es lo mismo: las actividades imperfectas de las perfectas. Las primeras son procesos temporales, que precisan algún tiempo para alcanzar su término; y además ocurre que cesan cuando lo alcanzan; por eso es problemático su mantenimiento en el tiempo y han de reiterarse. En cambio las operaciones inmanentes son actividades más perfectas: ya que, en vez de finalizar en su término, poseen su propio fin y se mantienen en él. Y además lo poseen de entrada, sin necesidad de transcurso temporal para lograrlo; de modo que su presente es simultáneo con su pasado: se conoce, y al mismo tiempo ya se ha conocido; y no por haber conocido se deja de conocer.

Pero esta segunda clasificación aristotélica puede ser aún mejorada. Porque además de las actividades perfectas e imperfectas, hay otras quizás plusquamperfectas: no sólo inmediatamente posesivas de su fin, sino que se desprenden de él y van más allá; no en el sentido de indefinidas o indeterminadas –un enfoque al que ha sido proclive el pensamiento moderno–, sino más bien como infinitas e interminables, inagotables e insaturables. Seguramente así es la actividad intelectual, y creo que en ello se vislumbra la existencia libre de las personas humanas.

Porque la operación intelectual no sólo une presente y perfecto, y es por ello intemporal, actual, tal que lo pensado se mantiene siempre igual a sí mismo; sino que también se puede intensificar de modo que además de conocer el objeto ideado se manifieste después la operación que lo ha ideado. El ejercicio intelectual entonces se intensifica y prosigue: obtiene el tema, y después desvela el método. La inteligencia humana es así susceptible de hábitos, pues los hábitos adquiridos son la manifestación de la operación ejercida. Y los hábitos adquiridos repotencian la facultad, capacitándola para nuevos actos, que sin ellos no podría ejercer. Los hábitos adquiridos son, pues, actos cognoscitivos superiores a la teoría, y más perfectos que ella.

En realidad, ya el hábito categorial que descubrieron los griegos es un indicativo de la persona humana: porque se sustenta en cierta indefinición del organismo, que es más bien cierta inagotabilidad del cuerpo humano que demanda su prolongación. El cuerpo del hombre, que por ello es más que una realidad física, pues es una realidad personal, está determinado, pero es potencial; es un acto que, por su potencialidad, está indefinido, y que se desborda a sí mismo en las tenencias con las que se finaliza, y a las que se adscribe distinguiéndose de ellas, dualizándose con ellas. La mano es así, por ejemplo, el instrumento de los instrumentos.

Paralelamente, la actividad intelectual no acaba en la operación ejercida, sino que se desborda sobre su propio ejercicio operativo y adquiere hábitos. Los cuales tampoco la agotan; porque la actividad intelectual puede después reiterarse, intensificarse, y proseguir nuevamente. Los hábitos adquiridos cualifican la facultad, que –entonces- puede ejercer operaciones superiores. La inteligencia humana es así infinita, al menos en el sentido de que siempre puede avanzar; porque la inteligencia es insaturable con sus operaciones y sus hábitos.

Pero sucede que cabe insistir aún más en la actividad intelectual; y que todavía ésta puede después reiterarse, intensificarse, y proseguir nuevamente. Así, como a la operación sigue el hábito que la manifiesta -con las nuevas operaciones que éste posibilita-, así también la insistencia de la actividad intelectual es reiterable, no sólo en el sentido de su infinitud, sino hasta elevarse finalmente a su ápice, desde el que engloba todo su dinamismo operativo, actos y hábitos adquiridos. Es éste un hábito personal, entitativo: la disposición de la persona humana que se configura como un yo, tal que conoce su entera operatividad intelectual, además de la volitiva, y saca experiencia de ellas. Al yo corresponde el conocimiento de sus potencias en cuanto que tales, pues no podría llegar a conocerlas mediante las operaciones y los hábitos por ellas ejercidas. A este hábito innato de la persona llama Polo sindéresis.

Operaciones, y además hábitos; hábitos adquiridos, y luego personales, como la sindéresis. En suma, insistencia inagotable, ejercicio activo sin término. ¿Cómo no ver en ello el apunte de un crecimiento ilimitado? Y ¿cómo no apreciar en ese crecimiento un desprenderse de las posibilidades iniciales, un librarse de los condicionamientos de la naturaleza? ¿Y cómo no pensar, entonces, en la libertad personal?.

Hábitos y libertad

Porque, ésta intensificación del ejercicio intelectual expresa una actividad libre: liberada –en definitiva- de la misma índole procesual de las actividades naturales, que median entre principio y fin; al desprenderse de aquélla, y de éstos, la actividad libre logra innovar, y es así personal. Liberarse de la índole procesual, natural, de la actividad pide librarse del punto de partida, para llegar a más de lo que inicialmente se podía: los hábitos adquiridos cualifican la facultad; pero entonces, cualificada, la actividad intelectual rebasa también el fin, insistiendo en su ejercicio para entender más y avanzar. De este modo, al intensificarse, se libera la actividad intelectual, que pasa de natural a personal.

Los hábitos dan entrada en la naturaleza a la libertad. Porque sin ellos la potencia actúa en dependencia de su motor, como la inteligencia se activa por el inteligible abstracto; pero con hábitos la potencia actúa cuando quiere, es decir, está a disposición de la persona. Esto es lo que dijo Tomás de Aquino: que las

personas *obran por sí mismas*^[14]; no sólo por su naturaleza, el principio interno del movimiento de los seres, sino por sí mismas; porque sus acciones no derivan simplemente de sus principios naturales, sino que son suyas: el hombre es dueño de sus actos. Y por eso, examinando la infinitud de la inteligencia, intentamos distinguir dos sentidos del ser. Al ser extramental, natural, que es el primero, ha de añadirse un ser segundo: el ser personal, libre.

Con todo, una actividad insistente, creciente, es sólo una inequívoca expresión de la persona, pero no la misma libertad del ser personal; el crecimiento progresivo es lo que la persona puede hacer con una naturaleza operativa, pero no lo que la misma libertad es. Porque una cosa es *la inagotabilidad del perfeccionamiento de una potencia* natural, y otra *la inagotabilidad del acto* de ser personal^[15]; que es inacabable en sí mismo, y no sólo en relación con su naturaleza. El crecimiento de la capacidad natural manifiesta un ser inacabable, inagotable, y depende de él; el crecimiento irrestricto es, pues, sólo la expresión de un ser libre.

La naturaleza es principio de operaciones; es como un brotar, surgir, nacer; o el aparecer que funda lo que acontece. El sentido primero del ser es éste: el asistir que asegura lo presente, o la presencia de lo presente. La culminación del acto es aquí el *ergon*, la obra. Pero el ser personal no se satisface con este sentido genético del ser, porque más bien es una actividad insatisfecha con su obra, que no se reduce a ella, ni se agota con ella; y por eso más que un brotar es –en todo caso– un rebrotar: un nacer y renacer que no se acaba ni se aquieta; es insistir sin decaer ni desfallecer, y así añadir, aportar.

Si para el universo, como decíamos, el ex- de la existencia es un per- de persistencia, para las personas humanas el ex- de la existencia es más bien el in- de la insistencia inacabable. Por eso, mejor que abandonar para volver a empezar, es insistir y proseguir; así es la actividad del intelecto personal.

Libertad operativa y libertad personal

La actividad que he llamado plusquamperfecta, no se agota en su término e insiste; así repotencia la facultad y rebasa el fin; ello le permite avanzar innovando. Así la libertad se expresa en la naturaleza, y las obras remiten a la persona que interviene en la acción, y no sólo a sus capacidades naturales.

Pero el no conformarse con su obra propio del ser libre de la persona, de su ser además, o inagotable, no se reduce a intervenir en procesos naturales, potenciándolos; porque la libertad no es sólo operativa, sino un trascendental del ser personal. Es decir, caracteriza la actividad de ser de las personas: la existencia personal es además, es inagotable, nunca acaba, ni cesa en término alguno.

Porque el hábito de la sindéresis al que habíamos llegado es, a su vez, una extensión del humano saber que radica en el intelecto personal; el cual, además, puede también alcanzarse en su propia luz: saber de sí. La sabiduría es otro hábito innato, quizás el principal, del hombre. Y aún luego, el intelecto personal, incluso privado de la entera sabiduría humana, puede buscar su tema propio, que lo trasciende y desborda el alcance de todo método.

Operaciones, y además hábitos; hábitos adquiridos, y luego personales; eso hemos dicho. Pero ahora hay que seguir: saber habitual, y además el intelecto personal; y, por si fuera poco, luego está el inabarcable tema del intelecto personal. Como se ve, insistencia inagotable, ejercicio activo sin término.

El ser personal es libre -lo diré formalmente- como el entero sobrar del acto sobre su obra; eso es lo que Polo llama el *ser además*^[16] de la persona humana, al que hemos apuntado señalando la inagotabilidad de la actividad intelectual. Por inagotable, o como sobrante, la persona mejor que ser se dice co-ser, coexistir; pero en un sentido preciso.

Porque la inagotabilidad del ser personal no se añade en un sentido lineal, como siguiendo el curso del tiempo; sino más bien en el sentido de la profundidad interior, de la apertura de un ámbito nuevo, que es la misma novedad de la existencia personal. Esto significa, ante todo, que la existencia personal, la actividad de ser persona, se desdobra: que es co-ser, coexistir: ser acompañando al ser. La actividad inagotable del acto de ser personal no sólo avanza hacia adelante, tal que la inteligencia es infinita, sino que abre la intimidad de la persona: un ser que, por no limitarse a su obra, innova y se abre por dentro. La intimidad es la dualidad interior, que denominamos co-ser, coexistencia. Ser además, ser plusquamperfecto en el orden del ser, es doblarse internamente para abrirse: co-ser, intimidad. La intimidad es la superabundancia interior de un acto de ser que no se conforma con su ejercicio.

Coexistir, ciertamente, parece mencionar -y menciona- una final relación con otro: es coexistir con..., abrirse a la intersubjetividad ontológicamente. Pero, ante todo, dice acompañamiento al ser: no sólo ser, sino desbordarse sobre el ser, co-ser. La persona, por ser además, coexiste: no se agota en ser, sino que acompaña su ser; se abre por dentro y asiste a su propio ser, sin reducirse a él. Como coexistente el ser personal es el ser abierto por dentro; no el ser que se reduce a transcurrir, sino el ser que se amplía, se abre interiormente, y así se acompaña. Esta es la base para una ontología de la intimidad personal (Yepes): su apertura interior como indicio de lo inagotable del ser personal, de su superabundancia.

Esta apertura interior parece remitirnos a la interioridad psicológica. Y, ciertamente, cabe denunciar la minusvaloración empirista o materialista de la interioridad y la inmanencia del espíritu. Pero la intimidad personal no se reduce

a la interioridad psicológica, sino que más bien en ella se expresa y manifiesta. El coexistente personal es intimidad ontológica, trascendental: algo más, y más profundo -más interior e íntimo-, que la inmanencia o la interioridad psicológica. Porque ésta se sustenta en las operaciones cognoscitivas y desiderativas del hombre (la memoria y la conciencia, las intenciones y los afectos, etc.), que conforman su naturaleza y esencia; a todo ello llega la sindéresis, que es global: el yo abarca toda su interioridad; pero la intimidad es el ser personal, que está internamente abierto y sabe de sí. De acuerdo con la distinción real de la esencia y el ser en las criaturas, hay que decir, con todo sentido, que además de la interioridad psicológica está la intimidad personal.

Entender que la persona coexiste es afirmar la dualidad del acto de ser personal, su inidentidad, previa y más radical que la distinción del acto de ser con la esencia de la persona. La persona se abre interiormente en función de esta dualidad intrínseca a su existencia por la que decimos que más que ser es un co-ser. Toda apertura parece abrirse entre dos miembros que se separan; y la apertura interior del co-ser humano, que enmarca su intimidad, ese desdoblarse del acto de ser persona, es también el establecimiento de la dualidad que caracteriza a la persona. La persona no sólo es, co-es: se dobla y se acompaña en el ser, abriendo el ámbito de su intimidad.

Los hábitos llamados innatos, entitativos o personales, a los que nos hemos referido tienen esta explicación ontológica: son el desbordarse de la actividad existencial plusquamperfecta, el co-ser o coexistir personal.

^[9] *El tiempo y el otro*. Paidós, Barcelona 1993; p. 83.

^[10] Cfr. KrV A 598, B 626.

^[11] DK 12 A 9.

^[12] *Medium autem inter puram potentiam et actum completum est habitus*. TOMAS DE AQUINO: *Summa theologiae* III, 11, 5.

^[13] *Metafísica* IX, 7 1048 b 18-36.

^[14] *Summa theologiae* I, 29, 2.

^[15] *El ser personal es la inagotabilidad del acto*: POLO, L.: *Persona y libertad*. Eunsa, Pamplona 2007; p. 253.

^[16] *Este es el significado estricto del carácter de además: el carácter sobrante tanto de su valor metódico como de su valor temático*. *Antropología trascendental*, I. Eunsa, Pamplona 1999; p. 194.