



EL PRINCIPIO DE IDENTIDAD Y SUS EXPRESIONES

Urbano Ferrer

Aparentemente no hay principio más primario y palmario que el de identidad: A es A. Su inderivabilidad, su suposición en cualquier otro principio y su misma brevedad harían de él el primer principio lógico-ontológico operante en cualquier saber y a todos los niveles. Pero repito que es solo una apariencia. Pues también es cierto que la pluralidad de formulaciones con que ha aparecido a lo largo de la Historia de la Filosofía desde Parménides, su solapamiento parcial con el principio de contradicción y la variedad de niveles que convergen en él –lógico, metalógico en sus diversos grados, matemático, ontológico– hacen que su tratamiento unitario sea problemático. Fijémonos de entrada en su expresión abstracta atemporal, no aplicable a ninguna de las cosas efectivas, por estar sometidas como mínimo a variación temporal constante. Si para adaptarlo a esta situación, lo transcribimos como “este A es A”, ya deja de ser claro, porque la segunda A podría designar una propiedad, una repetición tautológica, una aplicación de otro principio que fuera propiamente el de identidad..., y en ninguno de estos casos estaríamos ante el principio originario.

El propio término “identidad” dista de tener un perfil definido. No es igual si lo equiparamos a unidad que a mismidad o si introducimos en él los modos lógico-ontológicos de la posibilidad, la efectividad y la necesidad. En efecto, lo que es uno es idéntico a sí mismo mientras sigue siendo uno, pero de un objeto artificial a un elemento natural y de estos a un viviente y en mayor grado a una persona hay diferencias cualitativas imborrables en la unidad de lo idéntico, como lo ejemplifica el barco de Teseo de Hobbes en los objetos artificiales^[1]. En cuanto a la mismidad, es una característica del objeto pensado presupuesta en el principio lógico de identidad. Y por lo que hace a las diferencias modales, se sitúan por relación al principio lógico de contradicción: lo necesario es lo que la excluye con necesidad lógica, mientras que lo efectivo y lo posible son aptos para coexistir con su negación contradictoria, si bien no simultáneamente. Estos tres sentidos nos remiten, pues, respectivamente a condiciones indispensables de lo que es idéntico en el caso de lo uno, de lo que es reiterado en el pensamiento de la identidad, cuando lo mismo, y del ser como cópula a propósito de las variaciones modales en el juicio de identidad. Justo por ello son

expresiones que, lejos de aclarar en sí misma la identidad, la bordean desde fuera, refiriéndose a ella bajo aspectos distintos.

Por otro lado, el juicio de identidad como primer principio lógico lo enfrenta con la aporía de que no se puede extender a lo diferente, a lo que es contradictorio con su predicado lógico, sino que lo deja fuera; la identidad no es idéntica en relación con lo diferente, es diferente que lo diferente. Pero, entonces, deja de ser el primer principio, abarcante de todo lo demás, para estar limitado por lo que no es. Si A es B (sea por implicación, análisis lógico conceptual u otro procedimiento, para el caso es igual), no puede ser no-B mientras está siendo B. Esto parece colocar en pie de igualdad los principios lógicos de identidad y contradicción, que se limitarían mutuamente. Pero ello no se compadece con que el principio de identidad esté supuesto en el de contradicción, en el sentido de que solo previa identificación de un sujeto y un predicado, puedo advertir la contradicción entre uno y otro, como entiende por ejemplo Husserl la identidad como principio lógico normativo. “De hecho, el ideal de la identidad de las significaciones de los enunciados (en sus múltiples sentidos) está entrañado en el sentido de todos los conceptos lógicos fundamentales”^[2]. Pero esto a su vez es incompatible con que la identificación pase por el reconocimiento de los límites de lo idéntico, los cuales son hechos posibles por lo que como no idéntico es su negación o diferencia.

Se requiere, pues, una dilucidación en directo del principio de identidad, que empiece por tipificar algunas de las expresiones más comunes que se han presentado de él y que solo a continuación arriesgue una interpretación que supere las divergencias entre ellas. Esta interpretación, adelanto, se va a basar en la distinción entre los planos lógico y real, a los que —en las tipificaciones históricamente más conocidas— se aplican indistintamente las exigencias de la identidad.

1. Del sentido fenomenológico de la identidad a su explicación a partir de la sustancia

Husserl descubre en las *Investigaciones Lógicas* un sentido de identidad como momento abstracto o no-independiente, que subyace a las diferencias entre cualidades o modos de posición. “Que viene el cartero” es un momento invariable en medio de las variaciones entre la afirmación, la negación, la duda, la pregunta... referidas al mismo tema o materia. Con él no se trata de un juicio porque el juicio incorpora la cualidad, pero tampoco es una representación objetiva simple, ya que estamos ante una enunciación compuesta de representaciones, igual que el juicio. Para Husserl consiste en una modificación de neutralidad del juicio completo, genéticamente explicable porque el juicio ya formado está a la espera de su corroboración en un nuevo juicio, montado sobre la sustantivación del primero. Así, si decimos “que viene el cartero es aquello que afirmo”. Reinach lo denomina *estado de cosas*, destacando su índole lógica, en tanto que no modificable por predicados reales,

sino solo por las tomas de posición. “Que viene el cartero” puede ser verdadero, falso, dudoso, probable y demás predicados referidos al hecho que se enuncia: es el ser-b de A, y no la tesis de que A es b. En todo caso, la noción de estado de cosas idéntico, al igual que la materia judicativa interna, es lo que trasciende idealmente las diferencias temporales inmanentes a la conciencia, no menos que las diferencias empíricas entre unos y otros ejemplos de estados de cosas. En un sentido similar, el objeto de conocimiento en su unidad e identidad trasciende las diferencias en los sentidos como lo mentamos, dando su apoyo lógico a la verdad trascendente –unitaria e idéntica– que parte para su reconocimiento de las menciones significativas.

El principio lógico de identidad cumple fenomenológicamente la función de preservar una verdad que no se disuelve en el flujo de la conciencia. En vez de ser una mera tautología, es lo que fija el campo de las verdades en sí con sus propias leyes derivadas. No en vano asocia Husserl inmediatamente al principio de identidad el principio del etcétera o del “y así sucesivamente”, tan frecuente en Matemáticas, con el que se rebasa in infinitum lo hecho presente en acto a la conciencia, confiriéndole al juicio objetivo un sentido enteramente ideal. “Al principio de *identidad* ‘A es A’, tantas veces aducido, puede dársele también este sentido preciso: si A es A (A puede entenderse como juicio en nuestro sentido más amplio), entonces es verdadero una vez por todas; la verdad es una modalidad que corresponde siempre al juicio idealmente idéntico”^[3]. Una expresión gramatical patente de la intemporalidad de lo verdadero es el futuro perfecto, que nos permite contar con la verdad de lo enunciado más allá del lapso temporal en que ocurre: así, si hoy estamos reunidos, es verdad —referido a un futuro indeterminado— que *habremos estado* reunidos hoy, como ha destacado Spaemann^[4].

La identidad así entendida se aviene muy bien con los números y figuras geométricas, ya que en su pura idealidad están faltos los unos y las otras de condiciones empíricas que los hicieran variar. En efecto, las operaciones con los números sólo son válidas si estos designan cosas homogéneas, por lo que se puede prescindir de ellas al aplicarse, y análogamente las diferencias en magnitud o en posición en las figuras geométricas son irrelevantes para identificarlas en sí mismas y establecer las propiedades que derivan de su identidad. Por tanto, el criterio válido de identidad habrá de ser la sustituibilidad, de acuerdo con el principio leibniziano “*eadem sunt, quorum unum potest substitui alteri salva veritate*” (“son las mismas las cosas de las que una puede ser sustituida por otra sin alteración de la verdad”), retomado por Frege^[5]: así, triángulo puede sustituirse por trilátero y el número 3 puede ser sustituido por 2+1. Pero si de la identidad como igualdad reversible pasamos a la identidad predicativa, entonces la cópula desempeña un papel decisivo, asignando al predicado la función determinativa del sujeto, ambos estructuralmente inintercambiables.

Pero, ¿qué sentido tiene incorporar la cópula a los elementos del enunciado? Es fácil ver que esto es lo que impide que se trate simplemente de la identidad en la

referencia objetiva y de la diferencia en los significados, unificados por su referente y por ello lógicamente equivalentes (tal como hay unidad entre “el vencedor de Jena” y “el vencido en Waterloo” en el objeto o nombre propio Napoleón o, según el ejemplo análogo de Frege, el planeta Venus es la referencia idéntica del lucero del alba y de la estrella vespertina); ahora más bien la identidad recae sobre el ser, que en su condición de cópula es el encargado de efectuar la atribución de un predicado a un sujeto. Y ¿qué tipo de ser es el que hace efectiva la unidad de la predicación? La respuesta de Aristóteles pone en la sustancia el principio categorial de unidad de los predicados con el sujeto. Sujeto y predicados no pueden agruparse *ad libitum* porque la unidad entre ellos —figurada por la cópula— es expresión de la sustancia, que, a la vez que asigna su lugar al sujeto lógico como sujeto de inhesión de los accidentes, reagrupa en torno a sí a los predicados, en tanto que inherentes a una sustancia.

Desde este anclaje en la sustancia se hace posible la coexistencia entre los principios de identidad y contradicción, sin limitarse entre sí ni menos aún anularse, ya que lo que unimos predicativamente está diferenciado en los géneros supremos de sustancia y accidente y lo que separamos mediante la negación está previamente unido por la pertinencia de la atribución del accidente a la sustancia (sin ello no habría contradicción, sino sinsentido, como en la atribución de un accidente a otro accidente o de una sustancia a un accidente). Ahora bien, importa resaltar que para poner a la sustancia en el origen de los primeros principios, como hace Aristóteles, hay que considerar a estos como juicios objetivos, pues la sustancia es lo que se coloca en el juicio a la izquierda del es. En palabras de Polo, “el juicio está vinculado a la noción de sustancia, porque si no hay sustancias, no caben juicios”^[6]. De este modo, la teoría realista de la sustancia como origen de los principios de identidad y contradicción concuerda con la aproximación fenomenológica a estos en tener por punto de partida el juicio en su forma objetivada.

2. El conocimiento habitual no objetivante de los primeros principios

Situar en el juicio la formulación del principio de identidad presenta algunas dificultades insolubles. Fijémonos en dos, ya apuntadas de algún modo en lo anterior. Por un lado, no se desliga la identidad de la contradicción, aunque sea en la forma de negarla, como tampoco se desvincula la contradicción de la identidad, ya que se entiende por idéntico lo que no incluye contradicción y simultáneamente se entiende por contradictorio lo que no es en sí mismo idéntico. Al apoyarse mutuamente los dos principios, no se acierta a ver cuál es anterior. Por otro lado, la separación entre ambos es en el modo de la disyunción exclusiva o, de modo lógicamente equivalente, por negación de la conjunción, con lo que no puede evitarse la consideración extensiva o cuantitativa, al relacionarlos como partes que se excluyen en el todo. Pero, ¿cómo es esto posible? ¿Cómo pueden componer un todo miembros que se excluyen? La respuesta trae consigo advertir que son pseudopartes de un todo porque de suyo –

como parte— cada una está implícita en la otra. Sería un todo hasta cierto punto semejante al que forman lo convexo y lo cóncavo o lo abierto y lo cerrado, donde no se sabe qué adjetivo es el negado por el otro, pero sí que entre los dos integran una aparente totalidad carente de consistencia.

“A es A” proviene de la operación de pensar A, conmensurándose con ella como objeto. A es lo dado al pensamiento como lo mismo cuando ejerzo la operación. Por ello, para formular los primeros principios hay que cuidar de que no se inmiscuya la suposición objetivante. Veamos cómo en el principio de causalidad queda igualmente interpuesto el de identidad cuando se lo enuncia en los términos objetivos de que A es causa del efecto E. Se aísla A del efecto en un estado previo al ejercicio de la causalidad y se separa seguidamente E como subsistente al margen de su ser causado; sin embargo, ambas son objetivaciones en términos de identidad de la causa y el efecto, al partir de la diferencia entre A y E como idénticos a sí mismos. Pero si el principio de causalidad ha de ser derivado dando por supuestas la identidad de la causa y la del efecto, deja de ser un primer principio; y con ello parece convertirse en aporética la noción de creación ex nihilo, ya que la creación no es posible si la causa y el efecto son ya, con anterioridad a ella. Se estaría maclando la causalidad con la identidad como ha sido frecuente en la Filosofía moderna, haciéndose inevitables las preguntas aporéticas acerca de qué parte de lo idéntico asume la función causal y por qué se decide a causar o cuál es la causa de la causa.

La nueva vía abierta y transitada por Polo estriba en situar en el acto de ser el distintivo de los dos primeros principios, diversificados como identidad y no-contradicción. Se evita definitivamente su superposición en tanto que se abandona el límite, que se oculta en la operación en beneficio de la actualidad del objeto. Por tanto, no se trata de diferenciar dos principios pensados objetivamente, sino que, al apartar de la mente la diferencia que subsigue a la unicidad de cada uno de los términos pensados, lo que hallamos es la distinción real entre los actos en contraposición a la unicidad de la presencia mental. Cada realidad lo es más intensamente cuanto más se distingue, cuanto menos se deja asimilar a otras, mientras que la unificación conjuntiva corre a cargo de la mente. Y al detectar el límite, se descubre asimismo la dualidad operación-objeto inherente al pensamiento y, en ella, que el objeto es ya al pensarlo. Por tanto, el pensar humano no puede ser idéntico o sin desdoblamiento, y solo le cabe advertir la identidad refiriéndola a un acto de ser en el que no quepan las dualidades, que son sintomáticas de que tienen el origen fuera de sí mismas, dada la irreductibilidad de cada miembro de la dualidad. Se advierte, de este modo, la identidad simple como origen, por más que el modo inidéntico de conocerla objetivándola impida que se nos haga transparente como identidad. La identidad es el sumo Ser, en el que no cabe distinguir ser, conocimiento y actividad como momentos real ni lógicamente separados, so pena de introducir dualidades que son incompatibles con la simplicidad del ser originario^[7].

Caben, pues, dos variantes de ser primer principio: o siendo ex nihilo y excluyendo, por tanto, la nada en su acto de ser, o siendo idéntico, sin haber comenzado o llegado a ser: en la primera forma se excluye el no ser del principio, pero no de un modo meramente objetual, en tanto que pensado, sino en su realidad de principio; el primer principio per-dura o persiste; en la segunda variante, el primer principio es en simplicidad o sin tener que sortear la nada, es originariamente. Y la mutua vigencia entre identidad y no contradicción es la causalidad trascendental: ni añade nada a la identidad ni tampoco es un desglose suyo, a modo de un componente esencial, sino que consiste en la dependencia de la persistencia por relación al Origen. La identidad se distingue máximamente tanto de la no contradicción, que ha comenzado a ser, como de la causalidad trascendental, que no es sino el respecto de la criatura al Creador.

Sin embargo, quedan pendientes las cuestiones planteadas antes acerca de cómo la identidad da lugar a la no contradicción si no podemos suponer en ella acción causal ni partes ni temporalidad, dado que la malograrían. ¿Cómo desvelar el Origen sin acudir a ninguna de las nociones creaturales? En este punto la consideración del acto de ser personal viene en ayuda. Pues si bien el hombre, por no tener su origen en sí mismo, tampoco puede conocer originariamente el Origen, siendo incapaz por tanto de adentrarse desde su dualidad intencional en la identidad, sin embargo su distintivo personal lo hace irreductible a la criatura cósmica y le abre un peculiar modo de aproximarse a la Identidad originaria.

3. El acceso a la Identidad desde las dualidades humanas

Del hombre no se puede decir que sea idéntico a sí mismo, ya que la mismidad es una característica de la objetividad a la que no puede acomodarse la identidad real. Y pensarse como idéntico tampoco es posible, en tanto que el pensamiento objetivante introduce la dualidad entre la operación y el objeto. Ni la mismidad ni la dualidad son propias de un ser idéntico. Pero tampoco puede pensarse el existir humano como origen, puesto que cuando se piensa ya es, ya está originado. Es cierto que este ser originado queda oculto por la presencia del objeto, pues, como dice Merleau-Ponty, me veo en lo que veo, esto es, de tal modo que el objeto visto como el que me veo vela el ser propio. Jaspers toma en otro sentido el término origen cuando lo refiere a la conexión entre los actos en que se expresa el existir: es origen en cuanto que esta conexión no puede ser objetivada, por ser debida a la libertad del existente, que irrumpe siempre de nuevo con cada acto (sentido literal de Ur-sprung) y revela así la inidentidad de un ser que ha de rehacer su existencia de continuo esquivando la nada. Pero comoquiera que en Jaspers el origen está vertido en actos separados, es origen-de, no equivale a lo designado aquí como identidad originaria.

Solo se podría hablar de identidad en la persona humana en el sentido fenomenológico de la ipseidad cumplida en un acto de identificación, bien propia o

ajena. La persona es alguien que puede identificarse como él mismo en cualquiera de sus localizaciones y de sus fases temporales; dicho de otra manera: no depende de factores externos a ella para adquirir su identidad, sino que la posee ella misma, siendo suya en cualquiera de sus momentos, y gracias a ello puede emplear el posesivo para referirse a sus tenencias. Soy mío, por ejemplo, antes de tener mi reloj e incluso tengo mi inteligencia, mi voluntad o mi memoria, individuadas desde la suidad por la que me reconozco como persona, según la aproximación de Zubiri. Sin embargo, no se trata, aquí tampoco, de una identidad originaria porque precisa de la intencionalidad para reconocerse, y de acuerdo con ella se identifica como un yo pensado que no piensa.

En el hombre lo dual sustituye a la identidad estricta. Las dualidades constan en diversos planos: desde la distinción operación-objeto, vida recibida—vida añadida, acto-hábito, inteligencia-voluntad... a la mutua versión varón-mujer, pero ahora vamos a considerar la dualidad en el acto de ser humano, de la que las otras son manifestaciones. Tal dualidad es el estar abierto por dentro o existir acompañándose. Sin esta apertura interna del co-existir —como la de una puerta que se abriera hacia dentro en vez hacia fuera, tal como la describe Kierkegaard— no sería posible la apertura a lo demás o el coexistir-con. Es un existir segundo o que es además, como tal se añade dualmente, y como la criatura cósmica, pero de un modo distinto, tiene una esencia que no es su actus essendi, sino que ha comenzado.

La extrapolación de la unicidad de la presencia mental oculta no solo la advertencia de los primeros principios, como antes se ha examinado, sino también las dualidades trascendentales y las esenciales o derivadas en el hombre^[8]. En efecto, si se unifican la consideración nominal y verbal del ente, aparece el uno como trascendental metafísico: lo indiviso en sí mismo y dividido de lo demás. Y si se extiende esta unificación al hombre, se oscurece la dualidad del coexistir, que empieza por mostrarse en el saberse comenzado: de hecho, con la misma naturalidad con que cada hombre refiere su yo a los actos conscientes lo hace valer para su ser originado no consciente, como cuando dice “yo nací”, “yo adquirí conciencia..”, “perdí la conciencia”... Desde su coexistir interno la persona humana sabe de modo habitual que no es idéntica originariamente, sino que ha de alcanzarse en dualidad metódico-temática consigo a partir de sus actos de conciencia.

Estamos en condiciones de despejar el interrogante que nos guiaba, relativo a cómo entender la creación desde el Creador. Lo veremos en dos pasos. Si nos limitamos al ser metafísico, accedemos a Dios como Primer Principio con identidad originaria (quaestio an sit), pero su esencia queda como una quiddidad ignota, con la dificultad consiguiente acerca de cómo es posible reconocer la existencia en aquello que en su esencia ignoramos. “Si ignoramos la esencia como actualidad suprema o la reservamos para la teología, se hace imposible el conocimiento filosófico de los trascendentales: solo teológicamente cabría decir que Dios es bueno, verdadero, etc”^[9]. En cambio, desde los trascendentales personales en el ser dual se alcanza a

Dios como quien responde originariamente de ellos. Los radicales antropológicos del además, la libertad, el entender y el amar dependen en rigor no de su fundamento o primer principio, sino de Alguien personal que no se dualice con ellos. En especial, desde el donarse inherente al amor originario puede entenderse la creación ex nihilo, tal que no trae consigo mengua ni determinación desde fuera en el Ser que se dona efusivamente, sino que más bien pone en el ser a la persona humana en su integridad, abierta al diálogo con Quien la ha creado.

Segundo paso. El acto de crear no expone en Dios ninguna actividad distinta de su Ser como acto. No hay ninguna parte de la divinidad que se mantenga separada de la acción creadora, sino que Dios crea siendo. De acuerdo con el primer paso ya sabemos que esta posición del ser al crear no es una eflorescencia necesaria, toda vez que procede de un Ser personal, libre, sapiente y amante, sin que estos atributos se agrupen –ni siquiera se dualicen jerárquicamente entre sí–, lo que atentaría a la simplicidad de su Identidad originaria. Pero, entonces, ¿cómo se distingue lo creado del Creador, si no hay ningún tercero espacial ni cualitativo que medie entre ellos? Es preciso dar la vuelta a la aporía. Porque lo creado se distingue suficientemente, su distinción con el Creador está en su propio acto de ser, que –a diferencia del acto de ser creador– se mide por la exclusión del no-ser que comporta el haber comenzado. De lo cual resulta que el ser creatural sólo puede ser en coexistencia con el Creador, al no haber nada que los separe, y esta coexistencia adquiere en la persona creada el sentido más preciso que se ha visto antes (correlativamente, las dualidades pertenecen al hombre de un modo más acusado que en la criatura cósmica).

Así pues, lo que impide la identidad en la criatura es el no-ser que ella trascendentalmente excluye. Como tal consta en su novedad originaria, en su existir sin ninguna necesidad interna ni externa y, por tanto, pudiendo no ser o siendo de modo contingente. El Universo ha de sortear el no ser en el comenzar siempre de nuevo, y en el hombre en su desaferrarse del límite intencional, no quedándose en él, sino siendo además. Una consecuencia de ello es que Dios es trans-cendente en la libertad humana: antes que dirigida a Dios, la libertad es en Dios, ya que no se ha puesto a sí misma; tanto su apertura al futuro como su no culminación desde ella misma son índice de haber sido puesta o, más precisamente, otorgada. En otros términos: la libertad carece de en-sí, y tampoco se identifica reflexivamente, sino que es un regalo para sí misma, en palabras de Jaspers. Más taxativamente lo dice Polo: “Si no existe Dios, la libertad radical no existe tampoco”^[10] (La reflexión en la libertad o querer-querer solo se encuentra a nivel esencial o por redundancia del acto de ser libre, con lo cual nos estamos refiriendo a la dualidad inferior que forma el *actus essendi* con su esencia potencial). Dios está presente en la coexistencia libre trans-cendiéndola. Según Polo: “La carencia de culminación o de réplica no se entiende como la falta de algo debido: significa que la coexistencia está siempre por alcanzar. Metódicamente, alcanzar la co-existencia es el carácter de *además*, el entero sobrar. Dios trasciende el entero sobrar”^[11]. Según ello, me conozco en una luz que no es

aquella con la que me busco, sino con la que soy conocido, por tanto trascendente a mí. Pero al análisis de esta tesis dedicaré el último apartado.

4. Recapitulación: los pasos previos a la identidad

En la naturaleza externa se da la pura exterioridad de las partes que componen cada cuerpo y de estos entre sí. Además, cada elemento vive la muerte de los otros y la expía al estar él también sujeto a la corrupción, como dice de modo gráfico y antropomórfico Anaximandro. Según ello, no encontramos en el sucederse de los ciclos naturales la consistencia precisa para que pueda hablarse de identidad. Y si de la Naturaleza pasamos a la Historia, hemos de reemplazar el tiempo repetitivo por el tiempo irreversible, recogido en unidad, en el que cada una de las partes tiene asignado un lugar en la sucesión. Pero ello es al precio de la fugacidad constitutiva del tiempo; lo que ahora es, inmediatamente deja de ser, sin poderlo tampoco apresar como idéntico. Un nuevo paso es el que se da con la abstracción, a la que Polo caracteriza como articulación presencial del tiempo^[12]. En la abstracción hace su primera comparecencia el límite mental, con su efecto de detención en la presencia. Fijamos mediante la abstracción, por ejemplo, en el sustantivo agua lo que expresamos como acción verbal continua de fluir. Pero con ello se nos ha introducido el lo de lo mismo en el abstracto, dotándole de una constancia e intemporalidad que son debidas a la presencia mental y que, al ocultarse esta a sí misma, pudiera hacerse pasar por una identidad extramental que no es tal. El segundo efecto del límite mental está en disociar de la actuación real lo fijado: así, el agua, el salto, el viviente... dejan de ejercer sus actividades de fluir, saltar o vivir, en la medida en que se les ha cercenado todo dinamismo, al aferrarlos a la presencia mental.

En este orden, las cuatro dimensiones del abandono del límite son otros tantos modos de sorprender el momento activo constitutivo de lo real, relegado por el límite. Justamente la primera dimensión hace explícito el primer principio de identidad, exigiendo la concentración de la atención en él, tal que neutralice su aferramiento al límite pensado. Pero aquí surge una dificultad. Porque ¿cómo efectuar el paso desde el límite a los primeros principios? Solo cabe dar respuesta apelando al trascendental personal de la libertad o actuosidad de la persona, en tanto que no podría quedar paralizada por el límite de la presencia. En aplicación del axioma antropológico de las dualidades, según el cual lo superior redundando en lo inferior, puede concluirse que la advertencia innata de los primeros principios se hace consciente como beneficio del miembro más alto que es la intimidad libre sobre la conciencia expresa de los primeros principios, ya que uno y otro se articulan de modo jerárquico-dual (prescindiendo aquí del ver-yo de la sindéresis como miembro intermedio entre la existencia activa o intimidad libre y el momento esencial de la operación cognoscitiva, de acuerdo con lo cual habría que decir que secuencialmente es el hábito de los primeros principios el que activa libremente el ver-yo como momento esencial inmediatamente inferior y que este a su

vez hace que el abandono del límite empiece siendo un barrunto del ver-yo todavía no traducible en algo inteligido)^[13].

Que cada miembro se dualice con el siguiente en la serie jerárquica no quiere decir que compongan una síntesis o totalidad al modo hegeliano, en la cual residiera la identidad. Pero tampoco los términos duales subsisten por separado, como si cada uno hubiera ya alcanzado la identidad y luego se los relacionara. La dualidad trae consigo que cada término dependa del más alto, no se solidifique, y que a su vez favorezca al inferior, sin que unos y otros decanten en un nuevo término como resultado dialéctico; por su parte, la dualidad activa excluye el aislamiento, como propio de la mismidad detenida por la mente. Pero cuando se llega al término supremo, no tiene superiores con los que dualizarse no solo por ser el más alto, sino porque en él se identifican las perfecciones duales y su unidad ya no es compleja o articulada, sino simple: tal es la Identidad Originaria. La identidad no puede favorecer a un miembro inferior porque tal miembro depende de ella para ser antes de cualquier beneficio, mientras que la dependencia entre cualesquiera términos duales es compatible con la distinción a parte rei entre el ser de ambos. En la Identidad simple no solo no cabe distinción entre las partes –ni siquiera en términos de lo que los escolásticos llamaban distinción virtual menor–, sino que tampoco forma unidad o articulación con las realidades creadas porque estas no son sin su Origen creador.

En el nivel más próximo a la Identidad están los radicales personales, en los que a la vez que su carácter no originario se muestra su vinculación al Origen idéntico. En este orden la índole insistente del además, la apertura al futuro de la libertad, la vida añadida a la vida recibida de los progenitores, la intelección transcendida en la verdad descubierta por ella o la dualización del amor donal con la aceptación no inherente a él nos patentizan la dualidad intrínseca a los distintos radicales –distinta de las dualidades que ellos forman entre sí–, que les impide la consumación desde sí mismos, remitiéndolos, de este modo, a una Identidad en la que como originaria no se interpongan las anteriores dualidades.

Terminaré estas consideraciones reparando en la dualidad entre método y tema en el caso especial del conocer trascendental y en el acceso a la identidad desde ella. El método es el saberse característico de la persona o hábito de sabiduría y el tema es ella misma, solidaria con su saberse íntimo, pero no confundida o idéntica con él, sino excediéndolo siempre. De aquí se sigue que la luz en la que transparece el ser de la persona no es la del hábito activo por el que se conoce, en tanto que está dualizado con su tema, sino que es la luz del acto de ser creador. Sería contrario a la axiomática antropológica que la Identidad originaria fuera iluminada desde el intellectus ut coactus. De modo inverso, es el propio ser creado el que es iluminado desde su Origen. A la gratuidad del nacimiento se añade la segunda gratuidad de la elevación, en correlación con la búsqueda inherente al entender y al amar, y por tanto reveladora en mi interior de la verdad del propio ser y de la llamada amorosa descubierta por mis actos de amor donal como precediéndolos. “Criatura elevada significa realidad creada

no *mera*, no limitada a sí misma, sino que alcanza su ser en Dios como irrumpido en ella... La criatura no es término de referencia de su elevación porque el absoluto sólo puede Ser-Don... En la elevación Dios me dice con su Ser mi ser y por lo mismo mi ser no se limita a ser mío”^[14].

Los radicales inferiores de la persona no concurren con el acto creador idéntico, ya que como tales solo exponen la falta de crecimiento en el además que reaparece insistiendo como además y la apertura al futuro de la libertad que no ejerce desde sí ninguna acción de abrir. Son condiciones creaturales que hacen posible la búsqueda en el interior de la verdad propia que no procede de mí, en el sentido a que apuntaba el texto citado. No otra cosa expresaba San Agustín con el autotranscendimiento o “transcende te ipsum; in interiore hominis habitat veritas”. Es sugerente que el término alemán Augenblick (instante) –contrapuesto al momento de la serie en curso– signifique la mirada que trasciende las condiciones temporales del ser creado.

^[1] De ello me he ocupado en FERRER, U., “Sobre la identidad de la persona y otras identidades”, *Concepciones y narrativas del yo*, Thémata, 22 (1999), pp. 105-112.

^[2] HUSSERL, E., *Lógica formal y trascendental*, Universidad Autónoma de México, México, Trad. de L. Villoro, 1962, p. 197.

^[3] HUSSERL, E., o.c., 203.

^[4] SPAEMANN, R., “Pruebas de la existencia de Dios según Nietzsche”, *El rumor inmortal*, Rialp, Madrid, 2010, 51-52.

^[5] La dependencia de Frege respecto de Leibniz ha sido particularmente resaltada por ECHEVERRÍA, J., *Análisis de la identidad*, Ed. Juan Granica, Barcelona, 1987.

^[6] POLO, L., *Nominalismo, idealismo y realismo*, EUNSA, Pamplona, 1997, p. 197.

^[7] En palabras de San Pablo, “Si somos infieles, Dios permanece fiel, porque no puede negarse a sí mismo” (de la 2ª Epístola a Timoteo, 2, 13).

^[8] Para el tratamiento de las dualidades humanas PIÁ TARAZONA, S., *El hombre como ser dual. Estudio de las dualidades antropológicas en L. Polo*, EUNSA, 2001.

^[9] POLO, L., *Antropología trascendental I*, EUNSA, 1999, p. 114.

^[10] POLO, L., *Quién es el hombre*, Rialp, Madrid, 1991, p. 224.

^[11] POLO, L., *Antropología trascendental I*, p. 178.

^[12] POLO, L., *Curso de Teoría del Conocimiento II*, EUNSA, 1985, p. 263.

^[13] Antes de la advertencia precisa del ser extramental interviene un barrunto en el ver-yo, que la anuncia: “A la redundancia temática inicial del hábito innato en el ver-yo la denomino barrunto” (PIÁ, S., o.c., p. 250 ss). Pero en todo caso la activación del entendimiento en el abandono del límite no puede ser explicada meramente desde el nivel esencial del ver-yo, sino que se mantiene en el nivel más alto del acto de ser humano del que se beneficia la actividad libre.

^[14] POLO, L., *La persona humana y su crecimiento*, EUNSA, 1996, pp. 237-8.