



MISCELÁNEA POLIANA

Revista de prepublicaciones del  
*Instituto de Estudios Filosóficos*  
LEONARDO POLO

SERIE DE FILOSOFÍA, n° 49 (2015)

ISSN: 1699-2849

Registro de propiedad intelectual *safecreative* n° 0910284775023

## **ANTROPOLOGÍA TRASCENDENTAL Y FUNDAMENTACIÓN DE LA DIGNIDAD HUMANA<sup>[1]</sup>**

**Blanca Castilla de Cortázar**

**Instituto Juan Pablo II | Campus Tomás Moro**

En la mayor parte de los pensadores del siglo veinte se aprecia un demanda, más o menos explícita, de una ontología peculiar para la antropología, que distinga entre el cosmos y el hombre, entre las cosas y las personas, con objeto de conseguir una visión unitaria del ser humano y fundamentar sus derechos inalienables, universalmente reconocidos por la ONU en 1948. La antropología trascendental de Polo, gracias a su ampliación de la ontología y del reconocimiento de la peculiaridad de la persona humana que es intrínsecamente libre, inteligente y capaz de dar, ofrece el escenario adecuado para fundamentar la dignidad humana en el ser.

Las trágicas experiencias de las guerras mundiales llevaron a la Declaración Universal de los Derechos Humanos, promovida por la ONU en 1948. A partir de entonces gran parte de las Constituciones de nueva creación reconocen la inviolabilidad de la dignidad humana. Sin embargo, los redactores de la declaración pusieron empeño en omitir las razones teóricas en las que se fundan dichos derechos, por el temor a que diferencias teóricas aplazaran o hicieran inviable dicho reconocimiento. Seis décadas después sigue pendiente la elaboración de una sólida, y también universalmente aceptable, fundamentación de la dignidad humana y sus

derechos fundamentales, cuestión complicada, que parece requerir un nuevo avance en la ontología y en la antropología filosófica.

Pues bien, la tesis que se quiere desarrollar aquí es que la ampliación de la ontología propuesta por Leonardo Polo y su consiguiente desarrollo de una Antropología trascendental constituyen un marco adecuado para poder desarrollar dicha fundamentación de la dignidad humana y de la universalidad de los derechos humanos.

### ***La dignidad humana ante la problemática de la antropología***

Fue Max Scheler a comienzos del siglo pasado quien diagnosticó que a pesar del aumento de las ciencias que se dedican al estudio del ser humano, y a pesar de que cada vez en mayor el volumen de información que tenemos sobre nosotros mismos, al faltar una visión unitaria, nunca como en la época actual es ser humano se ha tornado tan problemático para sí mismo<sup>[2]</sup>.

La actual fragmentación antropológica procede de causas variadas y complejas, entre ellas, la diversidad de ciencias que la abordan y la ausencia de un verdadero trabajo interdisciplinar. Pero dicha dispersión viene motivada de forma más radical por la crisis e incluso negación de la naturaleza humana -fundamento en el que se ha apoyado su universalidad-, y, sobre todo, por el débil y escaso pensamiento acerca del ser y de la persona, un ámbito de la realidad humana más profundo que el de la naturaleza. En orden a conseguir una visión unitaria de la antropología se precisa ante todo un principio unificador. El método para encontrarlo no puede ser otro que volver a la experiencia humana elemental, siempre nueva<sup>[3]</sup>, que permite acceder a propuestas realistas.

En cada ser humano, la conciencia de la dignidad comienza al experimentar que nadie le puede arrebatar la libertad interior de la que es poseedor, valor absoluto que cada uno tiene por el hecho de serlo. Esta conciencia individual, a mediados del siglo pasado fue experimentada al mismo tiempo por muchas personas a la vez, lo que motivó que desde principios de 1947 la Comisión de Derechos del Hombre de las Naciones Unidas empezara a preparar la declaración universal de la misma. Relata Jacques Maritain cómo en una de las reuniones conjuntas de los expertos de las mentes más prestigiosas del momento<sup>[4]</sup>, convocados para investigar de los problemas teóricos que podría suscitar la cuestión, uno de los asistentes manifestó su extrañeza al comprobar que personas que tenían pensamientos no sólo distintos sino enfrentados, estuvieran de acuerdo en redactar una misma lista de derechos. Ellos contestaron: «sí, estamos de acuerdo en esos derechos a condición de que no se nos

pregunte por qué», manifestando que eran los opuestos porqués los que podían enfrentarles<sup>[5]</sup>.

### ***Conveniencia de fundamentar la dignidad***

La falta de fundamentación de dicho texto plantea diversos problemas. El primero es de carácter práctico porque aunque aquellos expertos dijeran no tener las mismas razones, no parecían carecer de ellas lo cual explica su común adhesión. Ahora bien, si proponían una relación de derechos a la aceptación mundial ¿qué esperanza podían tener de conseguirla si eludían invocar toda razón que la aconsejara? Pero el principal inconveniente, en opinión de Palacios, es la condición amenazada y provisional que tienen las opiniones verdaderas, conseguidas de un modo espontáneo o pre-científico si no están fundamentadas<sup>[6]</sup>. Sin una adecuada fundamentación, la dignidad personal y de los derechos humanos, aunque puedan ser reconocidos incluso universalmente, están expuestos a decaer al arbitrio de opiniones humanas mudables e interpretaciones meramente positivistas. De hecho, en las últimas décadas -además de los derechos fundamentales, sobre la vida, la educación, la libertad para contraer matrimonio, la libertad religiosa o de expresión-, asistimos a una proliferación creciente de derechos “de segunda, de tercera o de cuarta generación”, llegando al extremo de querer convertir los deseos en derechos. Y pueden presentarse contradicciones tales como que, en virtud de algunos de esos derechos añadidos, se conculquen derechos fundamentales, como el caso del derecho a la vida del *nasciturus* con el recientemente invocado derecho al aborto. Esta preocupación es frecuente entre los juristas<sup>[7]</sup>, en particular entre aquellos que advierten la incoherencia que existe en la disociación entre dos ámbitos que se alimentan uno al otro. En consecuencia, seguir manteniendo una praxis -que anteriormente tuvo una implícita fundamentación en la dignidad-, silenciando u omitiendo las razones que la fundan, pone en peligro -antes o después-, la continuidad de dicha praxis.

La dispersión del pensamiento contemporáneo reclama una sólida fundamentación racional y filosófica de la dignidad en algo previo a la acción. Ahora bien, esta heurística requiere clarificar en qué puede consistir ese algo previo. Lo previo ¿sería la naturaleza humana, el derecho natural? La pregunta radica es saber si los derechos humanos remiten en último término a la naturaleza humana o a una instancia aún más profunda. Asunto nada sencillo que lleva a Palacios a reconocer que, aunque no faltan quienes la conocen de un modo intuitivo, de momento no hay una explicación teórica convincente a tan grave y necesaria cuestión<sup>[8]</sup>.

Como señala Starck, constitucionalista alemán, el punto de partida para llegar a una más sólida fundamentación es el reconocimiento del hecho histórico irrefutable de

que la valoración del ser humano en la cultura occidental es mucho más elevada que en otras culturas y en la génesis de tan alta apreciación hay que reconocer la influencia del Cristianismo<sup>[9]</sup>. Según su propuesta, una fundamentación de la dignidad, también para que dicha noción no pierda su sentido originario, ha de apoyarse en su *iter* histórico, a saber: su anclaje nuclear en el mensaje cristiano, su posterior formulación filosófica y, por último, la exigencia de garantía jurídica. En efecto, a lo largo de los siglos posteriores ha habido un desarrollo de la noción de dignidad humana, sobre todo dentro del humanismo, en un proceso de secularización en el que el concepto de libertad y dignidad -más allá de sus fundamentos teológicos-, llega a explicarse filosóficamente con argumentos racionales que están al alcance de cualquier inteligencia: Entre ellas la importante y conocida convicción de Kant, al mantener que la persona ha de ser tratada siempre como fin y nunca como medio. Dicho con otras palabras, la conciencia y la explicación de la dignidad humana se hace patrimonio del pensamiento humano.

Sobre la base nuclear que da lugar a la alta estima que la persona tiene en la cultura europea, actualmente se reclama una fundamentación más rigurosa, profunda y universal que la hecha hasta ahora por el humanismo que la fundó en la ley natural. Para proseguir en dicha fundamentación se han de tener en cuenta los diversos hallazgos y desarrollos que la inteligencia humana ha ido haciendo a lo largo de los siglos posteriores. Entre ellos, está el que la modernidad haya planteado con radicalidad la diferencia entre la naturaleza y la libertad, entre lo natural y lo racional<sup>[10]</sup>. Los modernos, recogiendo el legado de las vivencias de los siglos precedentes, plantearon que la libertad es algo más profundo que el libre arbitrio como característica de algunos actos humanos<sup>[11]</sup>. Intuición, por otra parte, asequible a la experiencia humana elemental pues toda persona puede reconocer que cuando hace las cosas libremente, “porque le da la gana”, aun sin razones aparentes que lo apoyen, sabe que su querer es anterior a su actuación, y que ese querer libre es lo que posteriormente hará voluntario su acto. Y, aunque los filósofos modernos no se han conseguido un desarrollo adecuado sobre la libertad -y a pesar de que no faltan los naturalismos y biologismos extremos-, no cabe duda de que han contribuido a arraigar la convicción de que lo que separa al ser humano del resto de la Naturaleza es una diferencia más radical y profunda de la que se ha desarrollado en la tradición clásica.

Los intentos de seguir considerando la naturaleza y la ley natural como enclave último de la dignidad<sup>[12]</sup>, no sólo presentan grandes dificultades de supervivencia en el clima espiritual de nuestro tiempo, sino que encierran en el fondo un patente carácter problemático. Palacios ha analizado algunos de ellos, entre los que el más profundo desde el punto de vista antropológico es descrito con las siguientes palabras: «Uno de los problemas más evidentes que ha planteado siempre (el fundamentar la dignidad en

la naturaleza) es el cómo avenir el concepto que supone la naturaleza humana con la afirmación de la libertad del hombre. En efecto, si la naturaleza es fin, como escribe Aristóteles al principio de su *Política*<sup>[13]</sup>, ¿cómo puede el hombre tener impuesta su naturaleza y tener al mismo tiempo la capacidad de imponerse a sí mismo sus propios fines? ¿Cómo se puede ser por naturaleza algo y ser a la vez libre para llegar a serlo? ¿Cómo cabe concebir –para decirlo con expresión de Millán-Puelles- la síntesis humana de naturaleza y libertad?»<sup>[14]</sup>.

Por otra parte, la naturaleza, a pesar de haberse considerado inicialmente como principio de operaciones de los seres vivos, terminó considerándose de un modo inmovilista, lo que aparece contrapuesto con la enorme capacidad humana de innovación y creatividad y con la imprevisibilidad de la historia. El pensamiento moderno y contemporáneo asume la importancia del tiempo y de la cultura para la antropología: bastaría citar a Dilthey, Bergson o Heidegger. Tras el nacimiento de la antropología cultural como ciencia desgajada del resto, se ha asistido durante decenios al debate entre naturaleza y cultura. No han faltado quienes defendieran la primera, pero en clara desventaja con respecto a los culturalistas, que han llegado a negar incluso que el ser humano tenga naturaleza. Lo cierto es que en este interminable debate –afectado *a radice* por un dualismo-, se ha considerado tanto la naturaleza como la cultura como si fueran dos realidades ya previamente constituidas, pugnando entre sí o negándose una a la otra. Y esa prolongada disputa en caso de haberse cerrado lo ha hecho en falso, pues no se ha llegado a concluir qué es lo permanente y hasta qué punto es moldeable lo innato del ser humano.

Tras la esterilidad de ese debate -cultura *versus* naturaleza-, y frente a los prejuicios a hablar de ley natural de la modernidad y a la decisión de la postmodernidad de eliminar esa noción del lenguaje filosófico y jurídico, lo que parece claro es que lo dicho en la tradición al respecto no lo explica todo. Desde lo natural es difícil explicar la libertad y su capacidad de dominio sobre lo natural que el hombre alcanza con la ciencia y la tecnología. Además, la tradición metafísica plantea la dificultad de desarrollar la antropología con un lenguaje filosófico proveniente del conocimiento del cosmos, convirtiéndola en una filosofía segunda dependiente de aquella. Y en cierto modo el drama antropológico de la modernidad consiste en que a pesar de abrir temas nuevos, aportados por las raíces culturales de las que procede -la libertad, la intimidad de la subjetividad, su capacidad de proyecto y creatividad, etc.-, intenta desarrollarlos con la misma filosofía que explica el Cosmos. Como señala Polo, a diferencia del avance exponencial de la Ciencia, desde hace siglos en Filosofía no se han aportado nuevas ideas. Los diversos autores siguen barajado de modos diversos los mismos elementos abordando el estudio del Cosmos y del Hombre desde una perspectiva simétrica<sup>[15]</sup>.

A lo largo del siglo XX, sin embargo, se advierte cada vez con más claridad la necesidad de un nuevo andamiaje conceptual para hablar del ser humano. Entre otras cuestiones, se intuye que en antropología las relaciones son algo fundamental, mucho más que accidentes metafísicos: se las denomina relaciones ontológicas, aunque está aún sin precisar su enclave<sup>[16]</sup>. En palabras del López Quintás: «Los esquemas “causa-efecto”, “acción-pasión” son mono-direccionales, deterministas (un golpe dado sobre la mesa causa ineludiblemente un efecto determinado: cierto sonido). En cambio, el esquema “apelación-respuesta” es circular, promocionador de la libertad (un hombre que hace a otro una sugerencia lo apela a tomar opción y dar respuesta)»<sup>[17]</sup>. Es decir, se está pidiendo, una ampliación de la ontología que distinga entre las cosas y las personas, entre el ser del cosmos y el ser de cada hombre y se desarrolle una ontología especial para la antropología y la libertad.

Por otra parte, la dignidad tiene que ver con cada ser humano concreto y con esa profunda característica suya que es la libertad. Quizá por eso la gran mayoría de los humanistas del s. xx, en lugar de hablar del hombre en abstracto han retomado la antigua noción de persona, para retornar, frente a la barbarie de las guerras mundiales, a la dignidad de cada hombre por el hecho de serlo. Su objetivo se mueve en la línea de reconstruir el humanismo, renovándolo en torno a la persona singular, de ahí el apelativo en torno al que algunos los vienen agrupando: el personalismo. En este sentido se habla de que, tras el giro antropológico de la Filosofía Moderna, se ha producido el giro personalista de la antropología, o el paso del Humanismo al Personalismo<sup>[18]</sup>.

Toda esta corriente busca distinguir entre naturaleza y persona, y así como el Humanismo europeo se centró en la naturaleza y en la ley natural, un Personalismo con calado ontológico permitiría, más allá de la naturaleza, llegar a un nivel antropológico más radical: el de ser personal. Sin embargo, para el pensamiento clásico de corte abstracto, convencido en parte de que la inteligencia humana sólo conoce lo general y abstracto, porque lo individual y concreto pertenece únicamente al conocimiento sensible, ve con reparos un pensamiento personalista, en el sentido de considerar como imposible el fundamentar algo universal en la persona, porque cada una de éstas son individuales y concretas. Son aquéllos que siguen pensando que sólo la naturaleza, en cuanto que es común a todos, puede fundar la universalidad.

### ***Aportaciones de la antropología transcendental poliana***

Estas acuciantes necesidades especulativas nos ponen en condiciones de apreciar el alcance de la ampliación de la ontología realizada por Leonardo Polo, desde donde plantea una antropología transcendental.

Como es sabido Polo, partiendo de la diferencia entre el *esse-essentia* y entre el plano predicamental y el plano transcendental, a partir de la década de los sesenta acomete la tarea de aplicar estas distinciones a la antropología lo que le permite, dilatando la metafísica de Tomás de Aquino, ir perfilando una ontología para la persona, diferente de la del Cosmos<sup>[19]</sup>. Se trata de una ampliación de la ontología que permite desarrollar una nueva antropología que abre una articulación ontológica de la tríada: cuerpo, alma y espíritu. La antropología transcendental se asienta en un ensanchamiento de la ontología, que trascendiendo la metafísica, permite anclar la antropología en el Ser<sup>[20]</sup>.

Aplicando al ser humano la distinción entre la esencia y el acto de ser (*esse*), la persona, el *quién* individualizado, aparece como el acto de ser de cada hombre, el *esse* humano, como distinto de su naturaleza que se convertirá en esencia a través de la autodeterminación. Sin embargo, en el cosmos, cada substancia real, no lo es tanto por tener su *esse* propio sino por participar en un único acto de ser que pertenece al cosmos como conjunto de todos los seres meramente intracósmicos. En esta línea descubre que, ni el acto de ser de cada hombre –que es su persona-, ni su esencia son iguales que el acto de ser y la esencia del cosmos, porque el acto de ser personal del hombre es libre y su esencia capaz de hábitos<sup>[21]</sup>, mientras que el acto de ser del cosmos está determinado por unas leyes fijas, constituidas por las causas que estudia la metafísica. Según este desarrollo filosófico -que ordena en profundidad los hallazgos de la fenomenología personalista y coincide con la exposición zubiriana de la sustantividad<sup>[22]</sup>-, todo el cosmos tiene un solo acto de ser, mientras que cada persona tiene el suyo propio. Y eso es ser persona.

En este marco digamos que la dificultad principal para hablar sobre la persona estriba en que la persona tiene que ver con el con el ser, no con la esencia, y en ese sentido no es abarcable en conceptos genéricos. La persona, cada persona es única e irrepetible. Polo afirma que la persona es lo nuevo, en la línea de Hannah Arendt, según la cual con cada nacimiento algo inédito aparece en el mundo, lo que filosóficamente hablando se explica porque cada una tiene un acto de ser propio, enclave radical de la inteligencia y de la libertad. Y la razón por la que Polo habla de antropología transcendental es porque la persona es acto de ser y lo referente al ser es orden transcendental. Aunque ese orden también está presente en la metafísica es distinto del orden transcendental de la antropología que se sitúa en otro nivel, el de la libertad. Para explicar filosóficamente la libertad se requiere una ampliación de la ontología utilizando otro lenguaje distinto, más apropiado a su objeto de estudio, cuestión que vienen reclamando todos los personalistas del siglo XX. Se podría decir, desde el punto de vista gramatical que la metafísica se distingue de la antropología,

porque aquella versa sobre substancias mientras ésta conjuga pronombres: yo, tú, nosotros.

Según esta antropología es preciso distinguir niveles en el orden transcendental. De un modo resumido se puede decir que Polo propone ampliar la metafísica teniendo en cuenta que todos los seres tienen un acto de ser. No se trata, sin embargo, de una participación del acto de ser de Dios. Polo considera que la doctrina de la participación –en la que se han apoyado la mayor parte de los neotomistas-, es insuficiente para adentrarse en el conocimiento del *ser*, pues advierte que la Creación no es sólo de la esencia sino del propio acto de ser, que pone a las criaturas en la existencia. Dando un paso más advierte que será distinto el acto de ser del Cosmos –al que denomina la primera criatura-, del acto de ser de cada hombre –la segunda criatura-, y del acto de ser de Dios. En definitiva, plantea que la participación no es una perspectiva suficiente para advertir la novedad de un nuevo ser cuando aparece en la existencia, tanto en el *big-bang* del Cosmos, como en el surgir de una nueva vida humana.

Dicho con otras palabras, que los seres tengan ser no es porque participen del mismo Ser divino, sino porque Dios les ha creado un ser para ellos, pues la Creación consiste principalmente en que Dios crea el acto de ser –y no solo la esencia-, de los seres. En un segundo momento advierte que el ser del hombre se distingue del ser del Cosmos. Respecto a éste, tras considerar la problemática multiplicidad que supondría el que cada substancia tuviera su propio acto de ser y observando la gran unidad del Cosmos, concluye que todo él, en su conjunto, tiene un solo acto de ser, del que participan todas las substancias inertes y vivas de la Naturaleza. Es decir, la doctrina de la participación del acto se enmarca con facilidad en la Naturaleza cósmica, donde cada una de las substancias tiene un acto de ser participado del único acto del ser del Cosmos. No así el ser humano –al que denomina segunda criatura-, que es persona. La persona es irrepetible porque cada hombre tiene su propio acto de ser intransferible –razón ésta por la que los medievales describían la persona como incomunicable-. Dicho con otras palabras, en cuanto distinto de la esencia, el *esse* humano es la persona, el otro co-principio, el que actualiza la naturaleza individualizada de cada hombre, que le transmiten sus padres<sup>[23]</sup>. Al ser la persona acto de ser, y por ello transcendental –actualizando todas las perfecciones formales de cada hombre-, se puede decir que el alma es personal y que el cuerpo es personal o que todo el hombre es personal, pero no en el sentido de que la persona sea el “todo”, en el sentido de que le falte uno de sus elementos constitutivos –por ejemplo el cuerpo tras la muerte-, entonces dejaría de ser persona<sup>[24]</sup>.

Mediante una atenta observación, Polo sigue constatando que el hombre se distingue del Cosmos tanto en su acto de ser, que es libre, como en su esencia, que es



capaz de hábitos. Por otra parte, destaca la inclusión de la relación en el mismo acto de ser al describir este como co-existencia, tras afirmar que una persona no puede ser sola, pues sería una desgracia, al carecer de alguien con quien comunicarse y a quien darse.

Por otra parte, en cuanto al conocimiento del Ser se refiere, si se repasa la historia de la filosofía, su mejor desarrollo se encuentra en la doctrina de los trascendentales, es decir, aquellas propiedades del ser en cuanto ser, que añaden más conocimiento sobre él, aunque se conviertan con él. Así, la unidad, la verdad, la bondad o la belleza -considerados como los más importantes-, no son algo diferente al Ser mismo, pero nos ayudan a conocerlo mejor desde distintas perspectivas. De ahí que si se distingue un nivel transcendental específico para lo humano, éste puede tener sus trascendentales característicos, personales<sup>[25]</sup>. Es decir, de un modo similar a como la filosofía clásica distinguió una serie de propiedades trascendentales del ser -la unidad, la verdad, la bondad, la belleza-, el acto de ser personal tendría sus propiedades trascendentales propias. Por ejemplo, en la persona el bien es, ante todo, amor. Y también la libertad<sup>[26]</sup> o la inteligencia serían dimensiones trascendentales, en cuanto que no se reducen a ser potencias de la naturaleza, sino que son más radicalmente, propiedades del ser mismo personal.

Dicho con otras palabras, teniendo en cuenta que el ser es transcendental, porque actualiza todas las perfecciones formales, la persona en cuanto acto de ser tiene también unas propiedades trascendentales. Recordemos que los trascendentales no tienen que ver con las esencias, sino que son propiedades del ser en cuanto ser: el ser y todo lo que es, por serlo, es bueno, verdadero, bello. Si tenemos en cuenta que el ser persona es de otro orden o nivel ontológico más elevado, es cuando podemos vislumbrar propiedades que pertenecen exclusivamente al ser personal y que por ello también son buenas, verdaderas y bellas. En el caso del hombre los trascendentales antropológicos, según la propuesta de Polo podrían ser: el ser-con o co-existencia, la libertad, la inteligencia, la donación o efusión, la filiación.

En este sentido, adquiere singular relevancia su desarrollo de la libertad transcendental, por la relevancia que la libertad adquiere en todo el pensamiento moderno y postmoderno. Polo distingue entre la libertad nativa o transcendental, de la voluntad en cuanto capacidad para tener hábitos o virtudes morales. Es decir, una cosa es la voluntad como facultad del alma, potencia capaz de hábitos y otra el "alguien libre" que la activa moviéndola a la acción. La libertad como característica del ser personal que a la vez está integrado con la inteligencia de la verdad y del amor, por lo que no es menos importante la transcendentalidad de la inteligencia, que con anterioridad a él desarrolla magistralmente Zubiri, ni la apertura donal de la persona, en la que consiste el amor

El nivel trascendental sería también el nivel en el que situar la inteligencia, en cuanto luz, que iluminando los datos recibidos de los sentidos hace posible la abstracción pero, sobre todo, la que capta el ser de las cosas, lo que les hace reales, vivas. Ya Aristóteles advirtió la diferencia entre el Intelecto agente, que es acto, y el entendimiento paciente que es capaz de hábitos intelectuales. Si preguntáramos qué relación hay entre el entendimiento agente y la persona Polo contesta diciendo que lo que Aristóteles llamaba Intelecto agente se le puede llamar persona. Por tanto, se puede concluir diciendo que ni la inteligencia ni la libertad son propiamente esencia, sino propiedades transcendentales del ser personal, como lo es el bien o la belleza en el ser en general. Y como decíamos, a estas dos grandes propiedades o transcendentales de la persona hay que añadir otra del mismo nivel, inserta en la apertura relacional: la donación, el amor. Dicho con otras palabras al bien, propiedad trascendental del ser, considerado el ser en general, en antropología se le llama AMOR. Desde el punto de vista ontológico el amor habría que describirlo como un radical o trascendental antropológico.

La persona tiene unos poderes propios y exclusivos con los cuales puede conocer y autoconocerse, puede también autodeterminarse decidiendo por sí misma y siendo autora libre de su propia biografía. Ahora bien, como afirma Viladrich «ahora es cuando entramos en el misterio. Ninguno de nosotros se engendró a sí mismo desde la nada. Nadie es creador y padre de sí mismo. Y, sin embargo, cada uno de nosotros siente dentro que es *esta única persona*, dueña de sí misma, capaz de amar y de ser amada en su exclusiva subjetividad. Ésta es nuestra experiencia interna que nos lleva a la pregunta sobre quién nos dio, nos regaló nuestro ser tan irrepetible y excelente entre todos los demás seres que hay en el cosmos, quién pudo desde la nada crearnos y crearnos como personas únicas»<sup>[27]</sup>. Bien se puede deducir que ese acto de ser irrepetible que cada uno recibe, pero para que sea suyo, procede del Creador divino. Por su parte, ese acto de ser y esos poderes otorgados en propiedad, de los que nadie más que el interesado es dueño, son la razón profunda de los derechos inalienables, porque en eso estriba la dignidad humana, que inseparablemente es libertad responsable para desarrollar y hacer crecer esos dones recibidos.

### ***Dignidad humana y Antropología trascendental***

Desde la antropología trascendental se abre una posibilidad clara y nítida de fundamentación de la dignidad humana y sus correspondientes derechos inalienables, no tanto en la naturaleza, sino precisamente en la persona. Siendo la persona el acto de ser propio y en propiedad de que cada ser humano.

La persona, considerada como el acto de ser de cada hombre, es lo que le hace ser única e irrepetible y no solamente un individuo más de una especie más cualificada. Ese acto de ser es lo que hace que ser persona ante todo consista en un núcleo interior del cual proceden todas sus acciones, un ser del que sólo ella es propietaria, de modo que nadie puede poseerla a no ser que ella misma se entregue. Ahí radica su dignidad.

Desde esta nueva perspectiva el fundamento último de la dignidad humana, ese algo previo a la acción y garante de su inviolabilidad, vendría a ser algo más profundo e interior que su naturaleza específica, que no se niega, es decir, la persona. La dignidad humana, que cada persona tiene precisamente por ser única e irrepetible, es una dignidad intransferible. No obstante, al gozar de ella cada ser humano se puede decir también que es universal. Sin embargo, parece tratarse de otro modo de universalidad, universalidad a otro nivel ontológico que, sin anular nada de lo dicho anteriormente, alcanza un nivel más profundo y permite un fundamento más sólido para la moral, pues en definitiva ésta no sería tal, si no acogiera la libertad para amar<sup>[28]</sup>.

La antropología trascendental, gracias a su ampliación de la ontología y del reconocimiento de la peculiaridad de la persona humana que es intrínsecamente libre, inteligente y capaz de dar, ofrece el escenario adecuado para fundamentar la dignidad humana en el ser.

[1] Traducción de la versión inglesa de este trabajo aparecida en *Journal of Polian Studies*, South Bend (Indiana, USA) 1 (2014).

[2] SCHELER, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, 6ª ed. Losada, Buenos Aires 1967, p. 24.

[3] Cfr. SCOLA, A., *La experiencia humana elemental. La veta profunda del magisterio de Juan Pablo II*, ed. Encuentro, 2005.

[4] Entre ellos se encontraban : al filósofo, historiador y político italiano Benedecto Croce, al pensador y líder hindú Mahatma Gandhi, al novelista inglés Aldous Huxley, al también inglés, politólogo y Harold Laski, al diplomático e historiador español Salvador de Madariaga y a los filósofos franceses Pierre Teilhard de Chardin y Jacques Maritain.

[5] Cfr. MARITAIN, J. et alii, *Autor de la nouvelle Déclaration universelle des droits de l'homme*, Ed. du Sagittaire, Paris 1949 : Introduction.

[6] Cfr. PALACIOS, J.M., *La condición de lo humano*, ed. Encuentro, Madrid 2013, p.36.

[7] Se escriben voluminosos estudios que hablan de este interés. Cfr. FERNÁNDEZ SEGADO, Fr. (Coord.), *Dignidad de la persona, derechos fundamentales, justicia constitucional*, ed. Dykinson, Madrid 2008.

[8] Cfr. PALACIOS, J.M., *La condición de lo humano*, p. 61.

[9] Cfr. STARCK, Ch., *La dignidad del hombre como garantía constitucional, en especial en el Derecho alemán*, en FERNÁNDEZ SEGADO, Fr. (Coord.), *Dignidad de la persona, derechos fundamentales, justicia constitucional*, pp. 241-247, donde el autor recoge los fundamentos históricos-espirituales.

[10] Otro modo de plantear la misma cuestión cfr. en SPAEMANN, *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid, 1989.

[11] Esta intuición arranca de más lejos: cfr. GARAY (de), J., *El nacimiento de la libertad. Precedentes de la libertad moderna*, ed. Thémata, Sevilla 2006.

[12] Cfr. MARITAIN, J., *El hombre y el Estado*, 2ª ed. Encuentro, Madrid 2002, pp. 87, 90-91 y 92-95.

[13] Cfr. ARISTÓTELES, *Política I*, 2, 1252 b32.

[14] Cfr. PALACIOS, J.M., *La condición de lo humano*, pp. 49-50.

[15] Para la tesis de la filosofía moderna como simetrización de la metafísica clásica, cfr. entre otros lugares, POLO, L., *Antropología trascendental*, I, p. 90; *Planteamiento de la antropología trascendental*, en FALGUERAS, I., GARCÍA, J., (Coords.), *Antropología y transcendencia*, Universidad de Málaga 2008, pp. 11-14. También en *Miscelánea poliana*, n. 4.

[16] Cfr. ZUBIRI, X., *Respectividad de lo real*, en «Realitas» III-IV (1979) 14-43, donde, antes de exponer su noción de respectividad, hace un recorrido por los diversos sentidos que la relación ha tenido a lo largo de la historia de la filosofía, distinguiendo entre relación categorial, ontológica y trascendental.

[17] LÓPEZ QUINTÁS, A., *La antropología dialógica de F. Ebner*, en SAHAGÚN LUCAS (DE), J., *Antropologías del s. XX*, e. Sígueme, Salamanca 1979, p. 152.

[18] Cfr. DOMINGO MORATALLA, A., *Un humanismo del siglo XX: el personalismo*, ed. Cincel, Madrid, 1985.

[19] Cfr. POLO, L. *La esencia del hombre*, Eunsa, Pamplona, 2011, pp. 90-98.

[20] Cfr. POLO, L., *Por qué una antropología trascendental*, en *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid 1993, pp. 142-194.

[21] Cfr. POLO, L., *La coexistencia del hombre*, en *Actas de las XXV Reuniones Filosóficas* de la Universidad de Navarra, t. I, Pamplona, 1991, pp. 33-48.

[22] Cfr. ZUBIRI, X., *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza editorial, Madrid 1989, pp. 50, 90-91 y 201.

[23] Cfr. POLO, L., *La esencia del hombre* en FALGUERAS, I., GARCÍA, J., (Coords.), *Antropología y transcendencia* Universidad de Málaga 2008, pp. 31-50. También en *Miscelánea poliana*, n. 4.

[24] Este ha sido uno de los lastres que ha arrastrado la tradición filosófica tras la célebre definición de Boecio, incluido Tomás de Aquino, hasta que logra superarlo. Cfr. CASTILLA DE CORTÁZAR, Bl., *Noción de Persona y antropología trascendental: Si el alma separada es o no persona, si la persona es el todo o el esse del hombre: de Boecio a Polo*, en «Miscelánea Poliana», 40 (2013) pp. 62-94.

[25] Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental I: La persona humana*, Eunsa, Pamplona 1999; 2003<sup>2</sup>, pp. 203-227.

[26] Cfr. POLO, L., *Libertas transcendentalis*, en «Anuario filosófico» 25 (1993/3) 703-716.

[27] VILADRICH, P.J., *El valor de los amores familiares*, ed. Rialp, Madrid, 2005, p. 33.

[28] Cfr. ACTAS DEL CONGRESO INTERNACIONAL: *El primado de la persona en la moral contemporánea*, Universidad de Navarra, Pamplona 1997.