

PERSONA HUMANA Y ESPONSALIDAD

Necesidad de una segunda ampliación de dicha noción

Hápax, México, 25 de octubre de 2022

Blanca Castilla de Cortázar

ÍNDICE:

1. La noción de persona en santo Tomás
2. La persona en Zubiri
 - 2.1. Recuperación del orden transcendental
 - 2.2. Reconstrucción histórica
 - 2.3. La persona como autopropiedad y personidad
 - 2.4. Incorporación de la relacionalidad interna de la persona
3. Aportaciones de la Antropología transcendental de Leonardo Polo
 - 3.1. La distinción entre niveles ontológicos
 - 3.2. La persona es el acto de ser del hombre
 - 3.3. La persona no es sola
 - 3.4. Intimidad y trascendentales de la persona
 - 3.5. Búsqueda de la díada transcendental
4. Convicciones de Karol Wojtyła
 - 4.1. La persona fin en sí misma, no es fin para ella misma
 - 4.2. La persona como un alguien con interioridad
 - 4.3. La intimidad humana y la “hermenéutica del don”
 - 4.4. El cuerpo expresión de la persona, con significado esponsal
 - 4.5. El sexo es transversal y constitutivo de la persona
 - 4.6. Carácter relacional e imagen de Dios de la “unidad de los dos”
 - 4.7. La “Unidad de los dos” versus el andrógino
5. Síntesis conclusiva y propuestas
 - 5.1. Necesidad de una nueva ampliación de la noción persona
 - 5.2. Convergencia de Polo y Wojtyła en cuanto al amor y al don
 - 5.3. Díada transcendental y estructura esponsal de la persona
 - 5.4. Las personas distintas se describen con preposiciones

Se me ha pedido que exponga mi concepción sobre la persona. Dudo que tenga una propuesta original. Lo que sí es cierto es que desde hace más de tres décadas he buscado profundizar en la noción de persona y puedo narrar el *iter* de dicha investigación, lo que me han ido aportando los autores que he estudiado y las conclusiones a las que he llegado. Una de ellas es su radicalidad, como la describe

Leonardo Polo¹, otra su alcance pues permitirá fundamentar la dignidad² y los derechos humanos, cuestión aún pendiente³, y en tercer lugar destacaré su estructura esponsal, principal propuesta de Karol Wojtyła⁴, que permite describir a cada persona en su irrepetibilidad, intimidad y condición concreta como varón o mujer, llamados al amor.

A finales de la década de los ochenta, tras haber leído una y otra vez, la Carta Apost. *Mulieris dignitatem* del ya Papa Juan Pablo II, empecé a leer la *Teología del Cuerpo* de Karol Wojtyła. Por entonces respecto a la persona solo conocía la definición de Boecio: (*substantia individual de naturaleza racional*) que cada vez me gustaba menos. Me resultaba pobre e inhábil para explicar la libertad o el amor, es decir, los principales temas antropológicos y, no digamos, la diferencia entre varón y mujer, que cada vez me interesaba más. Y advertía al leer a Karol Wojtyła que la palabra “persona” en sus escritos, encerraba unas resonancias mucho más profundas que la que era capaz de captar, sobre todo el carácter esponsal sobre el que anteriormente ni había oído nombrar.

Por aquel entonces tuve la oportunidad de hacer un doctorado en Filosofía y escogí profundizar en la persona. La elección del autor fue más difícil: Karol Wojtyła estaba vivo y eso suponía que no había cerrado aún su pensamiento y Leonardo Polo, del que había sido alumna y conocía alguna de sus principales propuestas, aún no había escrito su *Antropología Transcendental*. La búsqueda me llevó a Xavier Zubiri, recientemente fallecido, cuyo pensamiento se explicaba en la Facultad en la que me matriculé. Zubiri, en su condición de catedrático de historia de la Filosofía tenía una visión profunda de las cuestiones que le interesaban y la persona había sido una de ellas.

Aquí voy a tratar principalmente de las aportaciones de cuatro filósofos: Tomás de Aquino, Xavier Zubiri, Leonardo Polo y Karol Wojtyła. Los cuatro tienen algo en común, saben teología y comparten que el principal reto para la inteligencia humana es penetrar racionalmente en el dato revelado y, sin mezclarlas, su filosofía se encamina a entender mejor la teología. En ellos razón y fe son como las dos alas que les permiten buscar la verdad.

1. La noción de persona en santo Tomás

Antes de entrar en Zubiri, es preciso decir que accedí a él con cierta ventaja. Cuando realicé mis estudios anteriores –tenía un doctorado en teología y una licenciatura en filosofía– ya había sido redescubierta la diferencia tomista entre esencia y acto de ser. Desde esa perspectiva enseñaba metafísica desde hacía años y conocía algunos de los avances de Leonardo Polo partiendo del redescubierto santo Tomás, así como algunas de sus críticas al aquinate. Entre ellas señalaré dos. Una, que santo Tomás

¹ Cfr. L. POLO, *La Persona Humana y su Crecimiento*, Eunsa, Pamplona 1996, pp. 141-159.

² Cfr. B. CASTILLA DE CORTÁZAR, *Dignidad Personal y condición sexuada. Un proseguir en antropología*, ed. Tirant Humanidades, Valencia 2017, pp. 22-48.

³ Cfr. A.M. ROUCO, *Los fundamentos de los derechos humanos: una cuestión urgente*, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid 2011.

⁴ JUAN PABLO II, Carta Apost. *Mulieris dignitatem*, n.29 (entre otros lugares).

afirma que el alma separada no es persona. Y don Leonardo decía: eso es imposible, porque no podría amar. La segunda que interpretar el intelecto agente como una potencia del alma era muy forzado y erróneo.

De aquí que una de las primeras cosas fue buscar algún experto que hubiera estudiado a fondo a santo Tomás. Y di con un excelente conocedor del tema: Eudaldo Forment, catedrático de Metafísica en la Universidad de Barcelona. Tiene dos libros: uno titulado *Ser y Persona* y otro *Persona y modo substancial*. En el primero expone cómo santo Tomás, en la Suma Teológica parte pacíficamente de Boecio, pero la doctrina del ser como acto, le hizo profundizar en la cuestión y llega a la conclusión de que la persona se funda en el ser. Tomás de Aquino descubrirá con nuevas luces, y expresará con mayor precisión que los que le precedieron, la radicalidad de la persona en el ser⁵. Por eso vuelve a sustituir la expresión *substancia* por el concepto de *subsistencia* y el de 'racional' por 'espiritual' describiendo la persona como «*subsistente espiritual*»⁶. De este modo la misma noción de persona puede aplicarse tanto a las personas humanas sino como a las angélicas y divinas, recuperando así la analogía que se perdió con Boecio. Como es sabido Boecio conocía la noción de persona como *relación subsistente*, la que se forjó en los primeros siglos por los Padres griegos, y era consciente de que su definición de persona humana no servía para Dios.

Por otra parte santo Tomás no recupera el carácter relacional interno de la persona, que estaba en los Capadocios: lo admite solo para las personas divinas. Y niega que la persona humana y la angélica sean relacionales⁷. Hará falta llegar al s. XX para que esta cuestión se replantee y se explique más profundamente, describiendo la persona humana como relacional.

No obstante, para santo Tomás, en palabras de Schütz y Sarach: la «persona designa ese modo y manera inmediatos en que el ser real posee su esencia plenamente y dispone libremente de ella»⁸. O como repite él mismo varias veces: «La persona significa lo más perfecto que hay en toda la naturaleza»⁹; o «es lo más digno de toda la naturaleza»¹⁰.

En el segundo libro, Forment describe los avatares de las disputas de los escolásticos medievales que no captaban la doctrina del ser como acto, y consideraban que la persona era un elemento añadido a la esencia humana, al que denominaban *constitutivo formal*. En otras palabras, la persona era acto formal, no *actus essendi*.

⁵ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.*, I, d.6, q.2, a.1; d.7, q.1, a.1; d. 23, a.2; *S. Th.*, I, q. 29, a.1.

⁶ TOMÁS DE AQUINO, *De Pot.*, 9, a.4, c: «Persona es un subsistente distinto de naturaleza espiritual».

⁷ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 29, a. 4 donde se pregunta si *el nombre de persona ¿significa o no relación?* En la cuarta objeción afirma «En los hombres y los ángeles, persona no indica relación sino algo absoluto» y en la respuesta a dicha objeción mantiene dicha premisa al afirmar con contundencia: «Por eso, aun cuando la relación esté contenida en la significación de persona divina y no en la significación de persona angélica o humana, no se puede concluir que persona se aplica equivocadamente» ni tampoco unívocamente.

⁸ Cfr. Ch. SCHÜTZ, R. SARACH, *El hombre como persona*, en VV. AA., *Mysterium Salutis*, Benziger Verlag, Einsiedeln, 1965. Trad. esp. *Mysterium Salutis. Manual de Teología como Historia de la salvación*, ed. Cristiandad, 1970, t. II, p. 720.

⁹ TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 29, a. 3 in c.

¹⁰ TOMÁS DE AQUINO, *De Pot.*, q. 9, a.3, in c.

En todo caso, del s. XII hasta el s. XX, se perdió el principal descubrimiento metafísico del Aquinate, la piedra miliar que sustentaba del arco de su nueva síntesis filosófica y teológica, y todo el mundo repitió la definición boeciana. Por otra parte, santo Tomás no llegó a aplicar esa distinción a la antropología, por lo que incluso hoy los tratados sobre el hombre basados en santo Tomás se centran en la díada cuerpo y alma¹¹, según la composición hilemórfica de Aristóteles. De aquí que los personalistas del s. XX, no incluyen a Tomás de Aquino entre los pensadores personalistas, porque en otras palabras en su *corpus* antropológico la persona no es una noción central. Como anécdota podría contar que hace unos cinco años la Sociedad Internacional Tomás de Aquino celebró un Congreso sobre la Persona en Bolonia y todos los ponentes centrales, repetían a Boecio. Solo en algunas comunicaciones se habló de la trascendentalidad de la persona.

No sé si estaré en lo cierto al pensar que el Humanismo cristiano que nos precede, que se describe como aristotélico-tomista, desde el punto de vista filosófico es en el fondo sólo aristotélico¹². En filosofía seguimos con los esquemas de cinco siglos antes de Cristo.

2. La persona en Zubiri

En el estudio de sus obras publicadas hasta 1994, aprendí mucho y por primera vez vislumbré la profundidad de la cuestión. Es sabido que en 1959 tras haberle solicitado unas Conferencias sobre la persona¹³, la cuestión le interesó tanto, que el libro *Sobre la esencia*, en el que él expone la más profunda de su propuesta, lo describió como una nota a pie de página de un tratado sobre Antropología¹⁴.

Respecto a él voy a destacar 4 cuestiones: 1) la recuperación del orden trascendental, 2) su reconstrucción histórica, 3) la persona como autopropiedad y personidad y 4) la recuperación de la relacionalidad interna en la persona.

2.1. Recuperación del orden trascendental

Al inicio de mi investigación acudí a Navarra para pedir asesoramiento. Entre otros profesores hablé, además de con Polo, con Alejandro Llano y le pedí libros sobre el orden trascendental, pues ya intuía que en él estaban las respuestas. Y d. Alejandro

¹¹ Cfr. A. LOBATO, A. SEGURA, E. FORMENT (eds.), *El pensamiento de Tomás de Aquino para el hombre de hoy*, t. I: *El hombre en cuerpo y alma*, EDICEP, Valencia 1995.

¹² La composición cuerpo y alma, de corte hilemórfico se sigue defendiendo como la más profunda que pueda concebirse, sin citar a la persona: Cfr. J.L. RUÍZ DE LA PEÑA, *Las nuevas antropologías. Un reto a la Teología*. ed. Sal Terrae, Santander 1983, 203-232. Ruíz de la Peña, critica las deficiencias del existencialismo, de la antropología estructural, del marxismo humanista, del reduccionismo biologicista, del antropobiologismo, del monismo fiscalista, del monismo emergentista, y de la dualidad interaccionista, desde la perspectiva de la unidad humana concebida como unidad hilemórfica.

¹³ Después de impartir las conferencias comenzó a redactarlo como libro. De ese propósito nació el artículo *El hombre como realidad personal*, publicado en 1963: Cfr. X. ZUBIRI, en «Revista de Occidente», 2ª época, n. 1, (1963) pp. 5-29. También en: *Siete ensayos de Antropología Filosófica*, ed. Univ. de Santo Tomás, Bogotá 1982, pp. 55-77. Posteriormente, buena parte del curso se recogió en dos capítulos del libro *Sobre el hombre*. En concreto el cap. IV: *La persona como forma de realidad: personidad*, y la primera parte del cap. V: *La personalidad humana y su constitución*, en X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Alianza editorial, Madrid 1986, pp. 103-152.

¹⁴ Cfr. I. ELLACURÍA, Introducción a *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid 1986, p. XX.

me dijo: si existen esos libros yo no los conozco. Cuento esta anécdota, porque cuando estudié *Sobre la esencia* de Zubiri (1962) aún no se había redescubierto a santo Tomás y, sin embargo, tiene más de 150 páginas hablando del orden trascendental. Él, por su cuenta y a su modo, había rehecho el camino, para volver a enlazar con el nivel ontológico medieval.

Ciertamente el orden trascendental en Zubiri es complicado, empezando por el lenguaje que usa, pues al primer trascendental le llama REALIDAD, en vez de SER, y, sobre todo, porque al hablar del orden trascendental se refiere a él como *formalidad de realidad*, lo que puede resultar confuso¹⁵. Sin embargo, es importante señalar su recuperación para entender el juicio que hace sobre algunas formulaciones sobre la persona.

2.2. Reconstrucción histórica sobre la noción de persona

Zubiri investigó a fondo los avatares de dicha noción¹⁶, constatando, en primer lugar, que la filosofía griega carece incluso del concepto de persona:

«Entre otras limitaciones, la metafísica griega tiene una fundamental y gravísima: la ausencia completa del concepto y del vocablo mismo de *persona*. Ha hecho falta el esfuerzo titánico de los capadocios para despojar al término de hipóstasis de su carácter de puro *hypokeímenon*, de su carácter de *subjectum* y de sustancia, para acercarlo a lo que el sentido jurídico de los romanos¹⁷ había dado al término persona, a diferencia de la pura *res*, de la cosa»¹⁸.

Como se advierte, la noción de persona se distingue del de cosa, bien descrita con el término sustancia, mientras que la persona no es *hypokeímenon*, sino *hiperkéímenon*, porque muchas de sus características las adquiere por propia decisión. De aquí que señala una diferencia importante entre la Cosmología y la Antropología. Continúa Zubiri:

«Los griegos pensaron, por ejemplo, que el carácter de sustancia expresaba lo real en cuanto tal. Pero la subsistencia personal es otro tipo de realidad en cuanto tal en la que los griegos no pensaron. Por esto, al considerar la novedad de la realidad

¹⁵ El orden trascendental en la filosofía de Zubiri tiene las siguientes innovaciones:

1) primero establece como primer y fundamental trascendental la *realidad*, lo que le lleva a negar la trascendentalidad radical del ser;

2) en segundo lugar incluye el trascendental *mundo*, de hondo sabor kantiano y heideggeriano, como apertura de unas cosas a otras desde sí mismas, lo que supone ante todo no tanto comunidad sino comunicación.

3) Por otra parte, distingue entre trascendentales *simples y complejos*.

4) Además, introduce la terminología escotista de *trascendentales disyuntos*.

5) Y quizá lo más original del desarrollo zubiriano de la trascendentalidad es el establecimiento de lo que él llama *la función trascendental*¹⁵, que articula el ámbito talitativo y trascendental haciendo depender el segundo del primero. Por función trascendental entiende que las talidades de las cosas (contenido) determina, en cierto modo, la realidad en cuanto realidad de las cosas mismas. Cfr. B. CASTILLA DE CORTÁZAR, *Noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género, Rialp*, Madrid 1996, pp. 252-358.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 29-73. También puede verse con el título *Iter histórico de la noción de persona en la obra de Xavier Zubiri*, en Academia.edu (2022).

¹⁷ En el mundo romano, es en Cicerón donde aparece la oposición clásica entre *persona* y *res*. Se trata de una distinción netamente jurídica, aunque en él también se encuentra el esbozo de una descripción filosófica de la persona, que recuerda a la fórmula que más adelante utilizará Boecio. Sobre la *persona* en la obra de Cicerón cfr. C. RIVA, *Origine del concetto di persona*, «Iustitia», jul-sept (1964) 210

¹⁸ Z. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid 1984, p. 323.

personal en cuanto realidad subsistente, *la filosofía se vio forzada a rehacer la idea de realidad en cuanto realidad desde el punto de vista no substancial sino subsistencial*. Ciertamente que en la metafísica clásica, desgraciadamente, se ha considerado la subsistencia como modo substancial, lo cual, a mi entender, ha desbaratado la subsistencia»¹⁹.

Estas apretadas líneas resumen casi dos milenios de filosofía acerca de la persona, constatando avances y retrocesos. Respecto a la dificultad y al enorme avance que supone pensar la persona en cuanto distinta de la cosa, afirma:

«Hizo falta una intelección mucho más difícil que la de la física cuántica para inteligir que lo real puede ser real y sin embargo no ser cosa. Ser, por ejemplo, persona. Entonces no sólo se amplió el campo de las cosas reales, sino que se han ampliado eso que pudiéramos llamar modos de realidad. Ser cosa es tan sólo uno de esos modos; ser persona es otro. Así ha cambiado no sólo el elenco de las cosas reales (...), porque una persona es algo distinto de una piedra o de un árbol no solamente por sus propiedades, sino por su modo de realidad, el modo de realidad de la persona es distinto del modo de realidad de la piedra o del árbol: el metro de la realidad no es ser cosa»²⁰.

Estos textos corresponden a las últimas obras de Zubiri, de los años ochenta. En ellas vuelve una y otra vez a la persona –«esa gran realidad»²¹, como la denomina–, y descubre también aunque no los llame así los trascendentales antropológicos, sobre todo la inteligencia, a la que dedica una trilogía²², y también describe como trascendental la libertad²³.

Examina las descripciones medievales de la persona que la calificaban como incomunicable, en cuanto que nadie puede querer o pensar por ella. Se detiene en la novedosa descripción que inventa Ricardo de san Víctor, que hacía hincapié en la relación de origen: *incommunicabilis ex-sistentia*. Dicha relación la expresa con la preposición EX y a ella une la de sistencia, de donde surge el vocablo *existencia*, que hasta entonces nadie había utilizado. Sin embargo, a dicha formulación le ve el inconveniente de que no está anclada en el plano trascendental. Y la misma crítica hace a la célebre definición boeciana. A ambos les reprocha considerar la inteligencia simplemente como una diferencia específica²⁴. De aquí que su diagnóstico y propuesta inicial es:

«Hay que retroceder nuevamente a la dimensión, estrictamente ontológica, en que por última vez se movió la Escolástica, en virtud de fecundas necesidades teológicas, desdichadamente esterilizadas en pura polémica»²⁵, pues «en la

¹⁹ X. ZUBIRI, *Inteligencia Sentiente*, Alianza, Madrid 1980, p. 131.

²⁰ X. ZUBIRI, *Inteligencia y Razón*, Alianza, Madrid 1983, pp. 56-57.

²¹ X. ZUBIRI, *Respectividad de lo real*, en «Realitas» III-IV (1979) p. 28.

²² X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente/Inteligencia y realidad*, Alianza editorial, Madrid 1980; *Inteligencia y Logos*, Alianza editorial, Madrid 1982; *Inteligencia y Razón*, Alianza editorial, Madrid 1983.

²³ Zubiri distingue tres aspectos de la libertad que describe con preposiciones: la libertad “de”, la libertad “para y la libertad “en”. El tercer aspecto tiene sentido trascendental y se corresponde con la noción de persona. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, p. 330: «Hay una cosa previa que es ser libre, anteriormente a todo ejercicio de libertad. Es justamente 'libertad en'. El hombre es libre 'en' la realidad en cuanto tal. Por ser justamente de aquella condición en virtud de la cual yo soy mío, me pertenezco a mí mismo y no a otra realidad». Cfr. B. CASTILLA DE CORTÁZAR, *La noción de persona en X. Zubiri*, o.c., pp. 344-352.

²⁴ X. ZUBIRI, “La persona como forma de realidad: personeidad”, en *Sobre el Hombre*, pp. 120-121.

²⁵ X. ZUBIRI, “En torno al problema de Dios”, en *Naturaleza, historia y Dios*, Alianza, Madrid 1987, p. 426.

articulación entre *intimidad, originación y comunicación* estriba la estructura metafísica última del ser» personal²⁶.

En esas últimas palabras se advierte la certera captación de Zubiri de los aspectos centrales de la persona que, de una manera u otra, han tratado la mayor parte de los pensadores personalistas y dialógicos del s. XX: la intimidad, la relación de origen, y la apertura o comunicación, que lleva implícito, como veremos, el carácter relacional de la persona humana.

2.3. *La persona como autopropiedad y personeidad*

Una primera descripción de la persona que hace Zubiri es considerarla como “esencia abierta”²⁷, peculiaridad que descubre a través de la inteligencia, que le hace capaz de dicha apertura. La inteligencia es una nota constitutiva de la persona de tal modo que no hay esencia abierta que no sea inteligente. Para Zubiri «la inteligencia no tiene un papel de especificación del subsistente, sino de *constitución personal del mismo*»²⁸.

Pero no se queda ahí su propuesta. Tiene otro modo más radical y profundo de describirla como «realidad EN PROPIEDAD». En su propuesta la diferencia radical que separa a la realidad humana de cualquiera otra forma de realidad es justamente el *carácter de propiedad* de su propia realidad. No procede de sí misma, tiene una realidad recibida, pero para que sea suya. Por eso califica a la persona como “suidad”²⁹.

«Todas las demás realidades tienen *de suyo* las propiedades que tienen, pero su realidad no es formal y explícitamente *suya*. En cambio el hombre es *formalmente* suyo, es *suidad*. La suidad no es un acto ni una nota o sistema de notas, sino que es la forma de la realidad humana en cuanto realidad»³⁰.

Aclara que dicha autopropiedad de su realidad es *algo más profundo que la subsistencia*. ¿Por qué? Porque el Cosmos también es subsistente. Por eso afirma con acierto que *la persona es subsistente en un sentido especial*. De aquí que para Zubiri lo más característico de la persona es ser una realidad «formalmente suya»³¹ o *reduplicativamente en propiedad*³².

«Cada persona encierra en sí el carácter de un *mí*. Ser persona es ser efectivamente *mío*. *Ser una realidad sustantiva que es propiedad de sí misma*. El ser

²⁶ X. ZUBIRI, “El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina”, en o.c., p. 475.

²⁷ Pintor-Ramos señala: «Zubiri es un filósofo profundamente preocupado por la persona, desde los inicios de su pensamiento, hasta el punto de que no es disparatado pensar que la peculiaridad metafísica de la persona como esencia abierta es el gran argumento contra el sustancialismo metafísico tradicional»²⁷: A. PINTOR RAMOS, *Las bases de la filosofía de Zubiri: realidad y verdad*, Univ. Pont. Salamanca, Salamanca 1994, p. 288, nota 52.

²⁸ *La persona como forma de realidad: personeidad*, en SH, pp. 120-121. Es ilustrativo que cuando critica las descripciones tradicionales de persona, en concreto la de Boecio y la de Ricardo de San Víctor, en los dos casos, les reprocha que para ellos la inteligencia es simplemente una diferencia específica.

²⁹ X. ZUBIRI, *La persona como forma de realidad: personeidad*, en *Sobre el Hombre*, Alianza 1986, p. 117.

³⁰ X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Alianza editorial, Madrid 1984, p. 48.

³¹ Como se advierte, el lenguaje zubiriano puede desdibujar lo que quiere expresar. Al decir que la persona es “formalmente suya” podría parecer que sigue manteniendo lo que él mismo ha criticado cuando se perdió el término subsistencia y, por tanto el carácter transcendental de la persona, en cuanto distinta a su dimensión formal.

³² X. ZUBIRI, *La persona como forma de realidad: personeidad*, en *Sobre el Hombre*, Alianza 1986, p. 110.

realidad en propiedad, he aquí el primer modo de respuesta a la cuestión de en qué consiste ser persona. La diferencia radical que separa a la realidad humana de cualquiera otra forma de realidad es justamente *el carácter de propiedad*. Un carácter de propiedad que no es simplemente un carácter moral. Es decir, no se trata únicamente de que yo tenga dominio, que sea dueño de mis actos en el sentido de tener derecho, libertad y plenitud moral para hacer de mí o de mis actos lo que quiera dentro de las posibilidades que poseo. *Se trata de una propiedad en sentido constitutivo*. Yo soy mi propia realidad, sea o no dueño de ella. Y precisamente por serlo, y en la medida en que lo soy, tengo capacidad de decidir. La recíproca, sin embargo, es falsa. El hecho de que una realidad pueda decidir libremente entre sus actos no le confiere el carácter de persona, si esa voluntad no le perteneciera en propiedad. El 'mío' en el sentido de la propiedad, es un mío en el orden de la realidad (transcendental), no en el orden moral o en el orden jurídico»³³.

Para distinguir el carácter primigenio y constitutivo de la persona, a diferencia del desarrollo que va adquiriendo en su vida, Zubiri crea un neologismo distinguiendo entre *personeidad* y personalidad. La *personeidad* está constituida por lo más profundamente ontológico. La personalidad se deriva del actuar humano. Veamos lo que afirma:

«Ser persona, evidentemente, no es simplemente ser una realidad inteligente y libre. Tampoco consiste en ser sujeto de sus actos. La persona puede ser sujeto pero es porque es persona, y no al revés. También suele decirse que la razón formal de la persona es la subsistencia. Pero yo no lo creo: la persona es subsistente ciertamente, pero lo es porque es suya. La suidad es la raíz y el carácter formal de la *personeidad*. La *personeidad* es inexorablemente el carácter de una realidad subsistente en la medida en que esta realidad es *suya*. Y si su estructura como realidad es subjetual, entonces la persona será sujeto y podrá tener caracteres de voluntad y libertad. Es el caso del hombre»³⁴.

Como se advierte, el término *personeidad* señala la fuente más profunda del ser de hombre, la raíz de donde nace todo su actuar. Pues bien, en este sentido la personalidad tiene un carácter en cierto modo derivado:

«Si llamamos *personeidad* a este carácter que tiene la realidad humana en tanto que suya, entonces las modulaciones concretas que esta *personeidad* va adquiriendo es lo que llamamos personalidad. La *personeidad* es la forma de realidad; la personalidad es la figura según la cual la forma de realidad *se va modelando en sus actos* y en cuanto se va modelando en ellos»³⁵.

El actuar es derivado de la *personeidad*. Eso no quiere decir que los actos humanos tengan poca importancia en el ser humano. Con ellos decide sobre su vida. Con ellos modula su propia *personeidad*. En ese sentido Zubiri afirma que «la personalidad no es cuestión de psicología ni de antropología empírica, sino de metafísica»³⁶. No, la personalidad es importante, pero tiene su raíz y fuente en la

³³ X. ZUBIRI, *La persona como forma de realidad: personeidad*, o.c., p. 111.

³⁴ ZUBIRI, Xavier, *El hombre y Dios*, p. 49.

³⁵ *Ibidem*, pp. 49-50.

³⁶ X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Madrid 1984, p. 50.

personeidad. La personalidad depende de la personeidad. Esto tiene implicaciones claras en la bioética. Veamos sus palabras:

«El oligofrénico es persona; el concebido, antes de nacer es persona. Son tan personas como cualquiera de nosotros. En este sentido la palabra persona significa (...) un carácter de sus estructuras, y como tal es un punto de partida. Porque sería imposible que tuviera personalidad quien no fuera ya estructuralmente persona. Y sin embargo no deja de ser persona porque ésta haya dejado de tener tales o cuales vicisitudes y haya tenido otras distintas. A este carácter estructural de la persona lo denomino *personeidad* a diferencia de la *personalidad*»³⁷.

La persona trasciende sus actos y tiene frente a ellos una triple función: es agente, autor y actor:

a) Tiene unas *dotes* gracias a las cuales es el *agente* natural de sus actos: anda, come, ve, piensa, siente, quiere.

b) Hay otra dimensión por la cual el hombre es *autor* de sus actos; no de todos, por lo menos en el sentido de libres, pero es autor en sentido eminente cuando opta por unos actos o por otros, por una o por otra manera de ser.

c) el hombre además se encuentra inexorablemente inscrito en una trama de la realidad de la que no es dueño, por lo que no es ni agente ni autor, es *actor* de una vida. Se encuentra ante unas determinadas circunstancias históricas, sociales, incluso internas, en virtud de las cuales decimos que le ha tocado un cierto papel en la vida³⁸.

2.4. Incorporación de la relacionalidad interna de la persona

Siguiendo la filosofía contemporánea Zubiri afirma, que la persona es «ser-con», que inicia Heidegger, «ser-para» en Lévinas o «realidad-con» y analiza el significado de estas expresiones. La vida de la persona se realiza con las cosas y las personas. El «con» es una estructura de la vida personal.

«El hombre ejecuta los actos de su vida con las cosas, con los demás hombres y consigo mismo. *Este 'con'* (con las cosas, con los demás hombres, con-migo mismo) *no es un añadido*, una relación extrínseca que se añade al hombre en el ejercicio de su vida. Esto sería absolutamente quimérico. Es algo mucho más radical. El 'con' *es un momento formal de la misma vida, y por tanto de la sustantividad humana en su dinamismo vital*»³⁹.

Como se observa, su análisis de *ser-con* comienza por el dinamismo vital, señalando que es algo interno y radical, porque el hombre no sólo hace su vida 'con' las cosas, con los demás y con-sigo mismo. Después añade un segundo nivel de profundidad: que la persona ejecuta sus actos *desde sí mismo*. El 'desde' es un momento estructural de la sustantividad del hombre, no sólo en tanto que ejecutor de su vida sino que es algo más hondo: es un momento estructural del 'mí mismo'. Con palabras de Zubiri:

«El hombre no sólo ejecuta sus acciones con las demás cosas, con los demás hombres y consigo mismo, sino que ejecuta sus acciones *desde sí mismo*. (...) El 'desde'

³⁷ X. ZUBIRI, "La persona como forma de realidad: personeidad", en *Sobre el hombre*, o.c., p. 113.

³⁸ Cfr. X. ZUBIRI, "La persona como forma de realidad: personeidad", en *Sobre el hombre*, o.c., pp. 125-126.

³⁹ X. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza, Madrid 1989, pp. 225-226.

no es una relación extrínseca a mí mismo; tampoco es un momento estructural de mi sustantividad como vida. Es algo mucho más hondo, es un momento estructural del 'mí mismo' en cuanto tal»⁴⁰.

«Cada hombre tiene en sí mismo, en su propio 'sí mismo', y por *razón de sí mismo, algo que concierne a los demás hombres*. Y este 'algo' es un momento estructural de mí mismo. Aquí los demás no funcionan como algo con que hago mi vida, sino como algo que en alguna medida soy yo mismo»⁴¹.

No deja de ser profunda su observación de que en la estructura más profunda de su ser cada persona tienen algo que concierne a los demás.

Por otra parte en la antropología zubiriana distingue entre *comunidad* y *comuni3n*. La persona está afectada por los demás en tanto que otros, y de ellos recibe ayuda, educaci3n, convivencia social y compa3a. A esto le llama *comunidad*, distingüendo entre pluralidad, colectividad e instituci3n. De este modo convive con los demás y se organiza socialmente. Pero adem3s, la convivencia con los demás puede dirigirse *al carácter que las personas tienen en tanto que persona*. Esto da lugar a la *comuni3n de personas*, afirmando que las personas no se organizan, se compenetran. Y mediante la compenetraci3n obtienen un tipo de unidad superior⁴², que se da en la amistad y fundamentalmente en el amor sexual⁴³.

3. Aportaciones de la *Antropología trascendental* Leonardo Polo

Tengo que confesar que hablar de Polo ante personas que lo han estudiado a fondo, me da cierto pudor. Polo ha escrito mucho sobre la persona y lo hace desde muchas perspectivas, que pienso que habría que estudiar más a fondo. Por mi parte, voy a señalar solo algunos aspectos, los más destacados de lo que he aprendido de él.

3.1. La distinción entre los niveles ontológicos

Como es sabido, Polo parte su andadura filos3fica desde el redescubrimiento tomista de la distinción entre la esencia y el acto de ser. Pero no se conforma con repetirla sino que la desarrolla. Y descubre un método para distinguir entre el acto del ser del Cosmos y su esencia, del acto del ser del hombre y su esencia. No voy a entrar en su método: lo que quiero destacar aquí es que, desde mi punto de vista, una de sus principales aportaciones polianas es haber distinguido entre los niveles ontológicos. Es decir, no es lo mismo el acto de ser Cosmos, que el acto del ser del hombre, que el acto de ser de Dios. A él le oí por primera vez que Dios no crea solo las esencias, siendo el

⁴⁰ X. ZUBIRI, EDR, pp. 225-226.

⁴¹ X. ZUBIRI, EDR, p. 251.

⁴² X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente*, Madrid 1980, p. 214: «Pero adem3s al mantenerse como personas, esto es, como realidades relativamente absolutas, entonces los hombres tienen un tipo de unidad superior a la mera sociedad: es la 'comuni3n personal' con las otras personas en tanto que personas».

⁴³ Cfr. X. ZUBIRI, "El hombre, realidad social", Madrid 1986, en *Sobre el Hombre*, p. 270.

acto de ser una participación en el acto de ser de Dios, sino que Dios también crea *el acto de ser del Cosmos como el de cada hombre*.

La segunda novedad que me aportó mucha luz es que todo *el Cosmos tiene un solo acto de ser*, mientras que cada persona tiene el suyo propio. Esto que lo aprendí de él, según me han dicho después algunos tomistas, también lo afirmó santo Tomás varias veces, pero no se había transmitido. También lo dice Zubiri en muchos sitios⁴⁴, pero se lo leí a Zubiri cuando ya lo sabía por Polo.

Pues bien, esta perspectiva es enormemente clarificadora para profundizar en quién es el hombre. Todo el Cosmos es una unidad en sí mismo, con un solo acto de ser, que hace subsistir todas las sustancias que contiene. El acto de ser es luz, quizá por eso dice el libro del Génesis que el primer día de la Creación «Dijo Dios: “Haya luz”. Y hubo luz» Gen 1,3. Sin embargo, cada persona tiene su propio acto de ser. Polo llama al hombre la segunda creatura. Si volvemos al libro del Génesis, el cap. 2 afirma de un modo simbólico que «el Señor Dios formó al hombre del polvo de la tierra, insufló en sus narices aliento de vida, y el hombre se convirtió en un ser vivo» Gén 2, 7. En esta narración, el acto de ser de cada hombre es “aliento de Dios”, es decir, espíritu: un tipo de luz diferente.

Desde aquí se entiende algo que sorprende a filósofos que se acercan a Polo con una formación clásica, que distinga entre Metafísica y Antropología⁴⁵, lo que da razón de por qué los términos cosmológicos, se quedan cortos para entender al ser humano, cosa que han detectado otros pensadores del s. XX, entre ellos Karol Wojtyła, del que hablaremos.

3.2. *La persona es el acto de ser del hombre*

Para Polo la persona es el acto de ser del hombre, al que también se puede llamar espíritu. Dicho de otra manera, cuerpo y alma constituyen la naturaleza que transmiten los padres, pero el acto de ser que hace a cada uno un Quien irrepetible, solo lo puede dar Dios. Tenemos aquí, pues, una especie de antropología triádica, respecto a la antropología clásica de corte hilemórfico, pero que responde a lo que dice Pablo de Tarso: «vuestro ser entero es espíritu, alma y cuerpo» I Tes 5,23.

El Cosmos y la persona se distinguen tanto en su esencia como en su acto de ser, porque el acto de ser del hombre es libre y su naturaleza es capaz de hábitos⁴⁶. Es interesante cómo Polo rescata, poniéndola en su sitio, lo que de verdad tiene Sartre, que la esencia está al final, porque para Polo lo que el hombre recibe al nacer es su persona y su naturaleza, que mediante los hábitos se va convirtiendo en esencia, por eso cada uno tiene la suya, y será lo que sea al final de su vida. A diferencia del cosmos,

⁴⁴ Esta afirmación hecha ya en *Sobre la esencia*, p.171, se repite muchas veces en sus obras, y no sólo refiriéndose a las cosas materiales, sino incluyendo también a los seres vivos, excepto el hombre, sobre todo Cfr. X. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza, Madrid 1989, pp. 50; 90-91; 98; 100; 201.

⁴⁵ Cfr. entre otros lugares L. POLO, *La distinción entre la Antropología y la Metafísica* (2011), en OC, t. XXVI, pp. 283-296.

⁴⁶ Cfr. L. POLO, “La distinción real en el universo material y en el hombre” en *La esencia del hombre*, Eunsa, Pamplona 2011, pp. 62-65.

el ser humano es capaz de creatividad, crecimiento y progreso. En definitiva, *el acto de ser del Cosmos* (que es uno) es *distinto del acto de ser de cada hombre* y su esencia está enclavada en leyes, mientras que la humana, como decía Zubiri, es una esencia abierta, que siempre puede ir creciendo.

Polo describe a la persona humana con un adverbio: *además*. Adverbio difícil de explicar, según reconoce él mismo, pero sus palabras no dejan de ser muy sugerentes:

«Ser persona creada se distingue del Ser Originario, que es exclusivamente Dios, y del ser como persistencia, que no es persona. Para ser persona humana es menester ser *además*. Ser además cumple todas las condiciones del ser creado, pero no como persistencia, sino *añadiéndose*. Persistir significa no dejar que aparezca la nada; ser *además* es abrirse íntimamente a ser sobrando, alcanzándose: más que persistir, significa *acompañar, intimidad, co-ser, co-existir*»⁴⁷.

Las expresiones acompañar, intimidad, co-ser, co-existir, nos trasladan a la siguiente aportación característica de la persona en Polo: la persona no puede ser sola.

3.3. La persona no es sola, única: co-ser, co-existir

La antropología lleva tiempo repensando la noción de persona cuestión difícil⁴⁸. Una tarea pendiente es recuperar los dos rasgos que sobre ella descubrieron los padres capadocios al describirla como *relación subsistente*, descripción que en nuestra tradición solo se ha aplicado a las personas divinas. Polo afirma en diversos lugares:

«Cuando se trata de la persona hay que decir que propiamente hablando no es ser, sino que es *ser-con: coexistencia*»⁴⁹.

Con esta fórmula Polo recupera, en cierto modo, los dos elementos capadocios, puesto que con ella describe el acto de ser del hombre –otro nombre de la subsistencia–, añadiendo en el *co* inicial la relacionalidad. Y la primera implicación del *ser-con* es que no la persona no puede ser persona única, cuestión que Polo describe con rotundidad. Digámoslo con sus palabras:

«La persona fue inicialmente un tema teológico. Respecto del hombre yo creo que no se han aprovechado todas las virtualidades que tiene. Ante todo, ésta: una persona sola es imposible, absolutamente imposible»⁵⁰.

«La noción de persona humana única es un contrasentido. No es simplemente un hecho de experiencia: que somos muchos; no es eso. Es que una sola persona humana es un *absurdo*; no una *contradicción*: es *imposible*. (...) Esto es lo que yo suelo llamar *coexistencia*»⁵¹.

«Coexistencia no significa que uno primero sea uno mismo y después se relacione con otros; coexistencia significa que la persona es de índole dialógica, no

⁴⁷ L. Polo, *Antropología trascendental I*, en *Obras Completas XV*, Eunsá Pamplona 2016, p. 162. 7

⁴⁸ Cfr. B. CASTILLA DE CORTÁZAR, *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 «Colloquia Revista de Pensamiento y Cultura» 5 (2018) 53-78. ISSN: 1390-87. <https://colloquia.uhemisferios.edu.ec/index.php/colloquia/article/view/63/56>. Versión inglesa en «Journal of Polian Studies» 4 (2017) 81-117.

⁴⁹ L. POLO, *Planteamiento de la Antropología trascendental*, en *Escritos menores* (2001-2014) en *Obras Completas*, t. XXVI, Eunsá 2017, p. 60.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 61.

⁵¹ *Ibidem*, p. 60.

monológica. La persona está abierta radicalmente a otras y, en definitiva, está abierta a Dios personal»⁵².

«El hombre, sin los demás, ¿qué es? Nada. El hombre es un ser personal radicalmente familiar. (...) Si no lo fuera, sería inevitable la idea de degradación ontológica: la persona se encontraría tan sólo con lo inferior a ella. Si no encuentra al "igual" a ella, no es persona»⁵³. «No tiene sentido una persona única. Las personas son irreductibles; pero la irreductibilidad de la persona (...) no es aislante»⁵⁴.

Un absurdo, una contradicción, un imposible, no ser persona, ser nada: no se pueden utilizar palabras más claras y radicales, para expresar la importancia de no ser solo, pues la persona no tendría con quien comunicarse, ni a quien darse⁵⁵, a quien destinarse, como a él le gustaba decir. De aquí que la intersubjetividad sea originaria, primordial, indeducible. En definitiva, como ya hemos avanzado, así como los capadocios describieron la persona divina como relación subsistente, de alguna manera la persona humana también es una subsistencia abierta y, por tanto, relacional, desde su propio acto de ser, lo que implica que:

«Las relaciones no se establecen a partir de las personas; o lo que es igual, éstas no pre-existen a las relaciones. Se trata de relaciones personales (subsistentes), no de subsistencias que se relacionen»⁵⁶.

3.4. Filiación, intimidad y transcendentales de la persona

Desde la persona como coexistencia Polo hace un desarrollo de gran interés filosófico sobre la filiación⁵⁷. Al nacer recibimos un acto de ser personal con una estructura familiar⁵⁸, que consiste, en primer lugar, en *la filiación*. Ser persona es ser hijo de Dios, que nos dona el ser, y de nuestros padres, que nos transmiten la naturaleza. Ser hijo es una estructura intrínseca de la persona humana, que a su vez constituye también una dimensión importante de la imagen de Dios.

A propósito de la filiación Polo desarrolla al menos una dimensión de la intimidad, en cuanto relación de origen⁵⁹, en la que no me voy a detener. Sin embargo, la filiación no agota ni la imagen de Dios, ni la estructura personal. En ese caso seríamos imagen solo de una Persona divina: del Hijo Unigénito. Sin embargo, solo el varón puede ser padre y en él se presenta también una imagen de la paternidad divina, la primera Persona. Lo cierto es que somos algo más que hijos. Hay otra característica con la que se nace: ser varón o ser mujer. Realidad poco pensada, pero clave para la antropología.

⁵² L. POLO, *Planteamiento de la Antropología transcendental*, pp. 60-61.

⁵³ L. POLO, "Libertas transcendentalis", en *Persona y libertad*, Eunsa, Pamplona 2007, p. 253.

⁵⁴ L. POLO, *Presente y futuro del hombre*, en *Obras Completas*, t. X, Eunsa, Pamplona 2016, p. 356.

⁵⁵ Cfr. L. POLO, "Libertas transcendentalis", en *Persona y libertad*, Eunsa, Pamplona 2007, p. 253.

⁵⁶ L. POLO, *El Ser I: la existencia extramental*, en *Obras completas*, III, Eunsa, Pamplona 2015³, p. 232.

⁵⁷ Cfr. L. POLO, "El hombre como hijo", en *Obras Completas*, XVI: *Escritos menores (1991-2000)*, Eunsa, Pamplona 2017, pp. 157-166.

⁵⁸ Cfr. B. CASTILLA DE CORTÁZAR, *La persona y su estructura familiar*, en F. FERNÁNDEZ (Ed.), *Estudios sobre la Enc. Centesimus Annus*, Unión Editorial, Madrid 1992, pp. 199-226.

⁵⁹ Cfr. L. POLO, *La persona humana como relación en el origen*, en OC, t. XXVI: *Escritos menores (2001-2014)*, Eunsa, Pamplona 2017, pp. 183-199.

Tampoco me voy a detener en otra dimensión de la Antropología poliana, muy característica del él, pero que es más conocida: los trascendentales antropológicos. La cuestión es diáfana: si el acto de ser del cosmos no es igual que el acto del ser del hombre, la co-existencia puede tener unas características propias que no tiene el primero. Cuestión que aparece al estudiar los trascendentales verdad y bien, que lo son relativos: el ser el relación con la inteligencia o con la voluntad. La inteligencia y la voluntad no pertenecen al cosmos sino al hombre. Y, aunque han sido interpretados en la tradición como potencias de la naturaleza humana, inteligencia y libertad bien podrían ser y son características del acto de ser del hombre. Esta es la propuesta de Polo, que también se encuentra de otra manera también en Zubiri.

Entre los trascendentales antropológicos que estudia Polo está también el amor: un transcendental peculiar, porque en él se ve de una manera nítida que la persona no puede ser sola. Para amar, al menos tiene que haber otra persona, la amada, que es la que realmente hace que el amante sea tal, al aceptar y corresponder a su amor. En realidad el amor, como el don, son realidades triádicas: amante, amado, amor; dar, aceptar, don.

4.5. *Búsqueda de la díada transcendental*

Ahora bien, Polo tenía la convicción de que la persona humana no es trina, porque eso solo lo es Dios. En este sentido dice:

«La persona humana no es trinitaria. Cabe llamarla dual en tanto que coexiste»⁶⁰.

Esta era una de las cuestiones que más le interesaron al final de su vida. Intuía que de un modo parecido a como en Dios es transcendental el tres, en el hombre lo transcendental es la diferencia dual. De hecho, proponía la díada como riqueza, *versus* Platón y Plotino, que la consideraban pobreza o degradación ontológica:

«A diferencia de lo que pensaba Platón, la díada tiene valor transcendental, y como tal es una ganancia: es superior al *mónon*. El monismo es un lastre de la metafísica que en antropología es preciso controlar. Sólo entonces se puede empezar la antropología transcendental. Coexistencia implica dualidad. Si se admite el prestigio del ser único, desde el monismo, la dualidad es imperfección. Y hay que derivarla del *mónon*. Para Plotino la pluralidad es algo así como la descompresión, o disipación del uno»⁶¹.

De ahí que Polo admitiera que uno de los trascendentales más afectados por la ampliación ontológica de la Antropología que proponía era la Unidad, porque no puede ser concebida ni como Monón, como lo hace el platonismo, ni como un Todo, al estilo hegeliano. Sin embargo admitía que era difícil de pensar. En efecto,

«Si la persona humana no es única, sino que hay una pluralidad de personas, lo difícil es pensar esa pluralidad en tanto que hondamente radical. (...) Para pensar a

⁶⁰ L. POLO, *Antropología transcendental II, La esencia de la persona humana*, en OC, T. XV, Eunsa, Pamplona 2016, nota 40, p. 294.

⁶¹ L. POLO, *Presente y futuro del hombre*, p. 348.

fondo al *ser humano*, no hay más remedio que decir, que no puede ser único; y que por lo tanto *sólo es humano si tiene que ver con otros seres humanos*»⁶².

En efecto, la verdadera dificultad es pensar la compañía como hondamente radical, pensar más a fondo el ser-con, y que el ser humano es relacional ontológicamente. Porque cada uno nace solo: no lleva dentro de él una réplica, como afirma don Leonardo. La réplica hay que buscarla, hay que encontrarla⁶³. Lo cierto es que pensar la pluralidad como hondamente radical, supone afirmar que la persona es ontológicamente relacional. En otras palabras la persona no solo está en relación, su tener que ver con otro/os no es solo fruto de las relaciones empíricas que cada uno establece en su existencia, sino que tiene que ver con un enclave ontológico, impreso por el Creador “desde el principio”. Eso requiere pensar en el hombre, y no solo en Dios, la diferencia como primera. En este sentido plantea:

«La dualidad transcendental es amar-aceptar (...) el tercer miembro de la estructura donal –el don, el amor– no es un transcendental de la persona humana»⁶⁴.

La cuestión al menos para mi es evidente: en Dios hay tres personas distintas, mientras que el ser humano es originariamente solo dos.

Pues bien, hasta aquí llega Polo. En una ocasión tuve la oportunidad de plantearle que ya que estaba desarrollando una Antropología transcendental y dual, por qué no pensaba a fondo la diferencia varón-mujer, que era dual, originaria, creacional, indeducible. Y, después de una broma, me dijo que nunca lo había pensado y que ya no le daba tiempo, porque entre otras cosas tenía aún sin escribir muchas cosas que sí había pensado. Sin embargo algo ya debió pensar porque escribe:

«Se puede decir que hay dos tipos de seres humanos: el hombre-varón y la mujer, porque la diferencia sexual es mucho más acentuada en nuestra especie que en las otras, *pues tiene connotaciones espirituales*»⁶⁵.

Pero no avanza en el desarrollo de dichas connotaciones espirituales hacia el ámbito estrictamente personal o transcendental, pues su noción de tipicidad se restringe al ámbito de la esencia, como una modalización de la especie desde el punto de vista sociológico⁶⁶. En resumen, don Leonardo afirma que la unidad transcendental no puede ser monolítica, que la persona es el acto de ser del hombre –que le hace ser hijo de Dios–, que dicho acto de ser es un ser-con, ontológicamente abierto, que no puede ser persona única por lo que cabe llamarla dual y que la diferencia sexual acoge connotaciones espirituales. Se trata de importantes aportaciones que dejan abiertas

⁶² L. POLO, *Planteamiento de la Antropología transcendental*, en *Escritos menores (2001-2014)* en *Obras Completas*, t. XXVI, Eunsa 2017, p. 60.

⁶³ «La co-existencia carece de réplica. Sin embargo, como esa carencia no es compatible con que la persona se aísle *la réplica se busca*»: L. POLO, *Antropología transcendental II*, p. 12. Aunque no está tan claro, qué entiende Polo por réplica, porque en otro lugar afirma: «Por ser imposible buscar la réplica en otra persona humana, se ha hablado de tipos de co-existencia»: *Antropología transcendental I*, p. 239. Lo que está claro, es la dificultad que encuentra en pensar la co-existencia como hondamente radical. Es decir, explicar el ser-con, que es el acto de ser humano.

⁶⁴ L. POLO, *Antropología transcendental II*, p. 23.

⁶⁵ L. POLO, *Ética. Hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Unión Editorial, Madrid 1997, p. 75.

⁶⁶ Cfr. L. POLO, *La esencia del hombre*, Eunsa, Pamplona 2011, pp. 139-148

vías de interés. Y, aunque se podría decir que se queda a las puertas de la ampliación antropológica que va a proponer Juan Pablo II, cabría decir que ha dejado elaborados los presupuestos que permitirán afortunadamente, a la postre, desarrollarla.

4. Convicciones de Karol Wojtyła

Son pocos los pensadores que han profundizado en la diferencia sexual en el marco de la persona y las tesis más profundas pertenecen a Karol Wojtyła. Su pensamiento viene a desentrañar un texto del magisterio según el cual la sexualidad humana «determina la identidad propia de la persona» y «esa distinción se ordena no sólo a la generación sino a la *comunidad de personas*»⁶⁷. Advirtamos que tanto *la identidad personal como la comunidad de personas* son dos dimensiones trascendentales. Transcendental en el sentido filosófico, en el orden del ser en cuanto distinto de la esencia.

Karol Wojtyła no deja de repensar que la persona humana surge radicalmente del misterio de Dios como varón o mujer, lo que está unido a su auténtica dignidad de personas⁶⁸. Llegó a afirmar que «la sexualidad humana es algo más grande de lo que imagináis»⁶⁹, pues tenía la convicción de que la unidad en la comunidad de personas –varón y mujer– es un icono de la vida interior de Dios⁷⁰. En diversas ocasiones, expuso que:

«Los fundamentos antropológicos y teológicos tienen necesidad de profundos estudios para resolver los problemas relativos al verdadero significado y a la dignidad de los dos sexos (...) para *precisar la identidad personal propia de la mujer en su relación de diferencia y de recíproca complementariedad con el varón*, no solo por lo que se refiere a los papeles a asumir y las funciones a desempeñar, sino también, y más profundamente, por lo que se refiere a *su estructura y a su significado personal*»⁷¹.

Afirmar que lo más importante es la estructura y el significado personal del varón y la mujer, es plantear la pregunta en el ámbito trascendental. Pero repasemos primero sus principales convicciones respecto a la persona.

4.1. *La persona fin en sí misma, pero no para sí misma*

En *Amor y responsabilidad* parte de lo mejor que dijo Kant en su ética: que el hombre es fin en sí mismo y no puede ser utilizado como medio sino siempre como fin. Eso le sirve para oponerse al utilitarismo y promover la dignidad de cada persona, que es y debe ser amada por sí misma, sobre todo en las relaciones sexuales. Sin embargo, Karol Wojtyła no se queda en esa primera parte, sino que valiéndose de unas palabras del Concilio en la *Gaudium et Spes*, que no se cansa de repetir y que posiblemente

⁶⁷ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Declaración *Inter insigniores, sobre la misión de la mujer en la Iglesia*, 15-X-76, texto bilingüe, en BAC Madrid, 1978, n. 5, p. 53.

⁶⁸ Cfr. JUAN PABLO II, *Carta a las Familias*, n. 8.

⁶⁹ G. WEIGEL, *Biografía de Juan Pablo II. Testigo de esperanza*, Plaza Janes, Barcelona 1999, p. 465.

⁷⁰ Cfr. *Ibidem*.

⁷¹ JUAN PABLO II, Exhort. Apost. *Christifideles laici*, 30.XII.1988, n. 50.

introdujo él, el hombre, *única creatura del universo a la que Dios ha amado por sí misma*, no puede encontrar su propia plenitud si no es *en la entrega sincera* de sí mismo a los demás»⁷². En consecuencia la persona, que es fin en sí misma, no lo es para sí misma: el fin de una persona siempre es otra persona. De aquí la importancia del don de sí, que es la clave de toda su antropología.

4.2. La persona como un alguien con interioridad

Otra de sus convicciones es que la persona es incomunicable, como afirmaban los medievales, que para él es sinónimo de inalienable:

«Inalienable, lo que está en relación estrecha con su interioridad, su autodeterminación, su libre arbitrio. No hay nadie que pueda querer en lugar mío. No hay nadie que pueda reemplazar mi acto voluntario por el suyo. Yo puedo no querer lo que el otro desea que yo quiera. Yo soy y yo he de ser independiente en mis actos. *Sobre este principio descansa toda la coexistencia humana*; la educación y la cultura se reducen a este principio»⁷³.

En este texto tenemos varios elementos de valor: que cada persona es inalienable, lo que tiene que ver con su interioridad y su libertad que es incomunicable. Y añade un término central de la antropología de Polo como es la coexistencia. De aquí que tanto para medievales, como para Zubiri, Polo o Wojtyla lo que caracteriza a la persona es su intimidad.

Por otra parte, en obra *Persona y acción* tiene dos páginas emblemáticas, cuando supera la definición clásica de Boecio como *suppositum o individuo*, calificando a la persona como un *alguien*:

«En la noción de persona, afirma, se incluye algo más que en la de *individuum*, persona es algo más que naturaleza individualizada. (...) Es una plenitud que no consiste sólo en ser concreta (...). El lenguaje corriente dispone de un pronombre lapidario y expresivo a la vez: la persona es un *alguien*. (...) La persona es un sujeto que existe y actúa, pero con esta nota, que su existencia (*esse*) es personal, y no tan sólo individual»⁷⁴.

Es ilustrativo que la existencia humana la califique como *esse*: lo aclara entre paréntesis. En otros lugares dice que en el hombre se halla una singular plenitud del ser: «¿Quién es el hombre?, pregunta. Si el libro del *Génesis*, al inicio, dice que es imagen y semejanza de Dios, significa que en el hombre se halla la *singular plenitud del ser*»⁷⁵. De

⁷² CONCILIO VATICANO II (1962-1965), Constitución *Gaudium et Spes*, n. 24.

⁷³ K. WOJTYLA, *Amor y responsabilidad*, ed. Razón y fe, Madrid 1978, p. 17: «Incomunicable es inalienable. No tratamos aquí de subrayar que la persona es siempre un ser único, que no tiene su equivalente, porque esto se puede afirmar de cualquier otro ser: animal, planta o piedra. El hecho de que la persona sea incomunicable e inalienable está en relación estrecha con su interioridad, su autodeterminación, su libre arbitrio. No hay nadie que pueda querer en lugar mío. No hay nadie que pueda reemplazar mi acto voluntario por el suyo. Sucede a veces que alguno desea fervientemente que yo desee lo que él quiere; entonces aparece como nunca esa frontera infranqueable entre él y yo, frontera determinada precisamente por el libre arbitrio. Yo puedo no querer lo que el otro desea que yo quiera, y en esto es en lo que soy *incommunicabilis*. Yo soy y yo he de ser independiente en mis actos. Sobre este principio descansa toda la coexistencia humana; la educación y la cultura se reducen a este principio».

⁷⁴ K. WOJTYLA, *Persona y acción*, ed. Palabra, Madrid 2011, pp. 129-130.

⁷⁵ JUAN PABLO II, *El don desinteresado*, n. 2, en AAS, 98, t. III (2006, 628-638, en polaco). Trad. esp.: *Como Jesús*, ed. Palabra 2015, pp. 263-277.

aquí que Ángel Scola, uno de sus principales estudiosos ha concluido que su pensamiento está pidiendo una “ontología peculiar para la Antropología”⁷⁶.

Resumiendo su concepción sobre la persona se podría decir que es el núcleo interior del cual nacen sus acciones. *La persona es dueña de sí*, «un quién que se posee a sí mismo»⁷⁷ –lo que los medievales expresaban con la proposición: «persona es sui iuris»–, tiene derecho a la autodeterminación y *nadie puede poseerla a menos que se entregue*. Ahí radica su dignidad.

4.3. La intimidad y la “hermenéutica del don”

Aunque sea brevemente es preciso recordar que Karol Wojtyła profundiza en la intimidad humana a través de una peculiar hermenéutica fenomenológica, de singular penetración, de tres experiencias originarias que tuvieron el primer varón y la primera mujer, “al principio”, cuando fueron creados. Se trata de la experiencia de la soledad, la de la unidad y la de la desnudez.

En la primera, a solas con Dios y frente al Edén –en donde no se encontraba compañía adecuada en ninguno de los seres animales– la intimidad se describe como es un acto de autoconocimiento y también de autodeterminación, puesto que Dios les dio al menos un precepto: no comer del árbol del conocimiento del bien y del mal.

En la segunda experiencia, la de la unidad, la de la compañía, que comienza cuando Dios mismo dice “No es bueno que el hombre esté solo” y a través de la parábola Yahvista se describe la creación de la mujer durante el sueño de ‘Adam: describe con mucha precisión que el hombre no puede vivir y ser *sino en relación con otro humano*. Y la tercera, es la experiencia de la desnudez, pues estaban desnudos y no sentían vergüenza, penetra en la inocencia, en definitiva en la conciencia..

Para poder entender el fondo de dichas experiencias, en el origen, Juan Pablo II, introduce una peculiar hermenéutica, la “hermenéutica del don”, que da sentido también a la creación misma del ser humano porque crear, afirma, también es un don:

«Conviene dirigirse de nuevo (...) a la palabra “creó”, al sujeto “Creador”, introduciendo en las consideraciones hasta ahora hechas una nueva dimensión, un nuevo criterio de comprensión e interpretación, que llamaremos “hermenéutica del don”. La dimensión del don decide sobre la verdad esencial y sobre la profundidad del significado de la originaria soledad-unidad-desnudez. Ella está también en el corazón mismo de la creación, que nos permite construir la teología del cuerpo “desde el principio”, pero exige, al mismo tiempo, que la construyamos de este modo»⁷⁸.

No es este el lugar de explayarse en dichas experiencias que, por otra parte, no son solo originarias, sino que de algún modo cada hombre las lleva en lo profundo de la experiencia del propio ser⁷⁹. Y quizá no sólo como nostalgia, sino como anhelo, constituyendo lo que en otros lugares denomina como “experiencia humana

⁷⁶ Cfr. A. SCOLA, *La experiencia humana elemental*, ed. Encuentro, Madrid 2005, pp. 133-135.

⁷⁷ K. WOJTYLA, *Persona y acción*, ed. Palabra, Madrid 2011, p. 168.

⁷⁸ JUAN PABLO II, AG, 2-I-80, n. 2.

⁷⁹ JP2, AG, 13-I-82, n. 2.

elemental”⁸⁰. Es decir, no pertenecen sólo al pasado prehistórico, sino que son como un “anhelo” que toda persona lleva dentro; lo que la tradición expresaba como “*inclinatio naturalis*”. La base interior que da lugar al “ethos”, al que hace tantas veces referencia, y podríamos decir que en el fondo se está refiriendo a la intimidad de la conciencia.

Y tras referirme a esas descripciones, lo que deseaba recordar es el empeño del Papa filósofo, por traducirlas a un lenguaje estrictamente filosófico, siendo bien consciente de que la experiencia no es suficiente ni para obrar el bien ni para evangelizar⁸¹, más teniendo en cuenta el confuso ambiente cultural que vivimos, moldeado por las ideologías. Por eso afirma:

«Un gran reto que tenemos al final de este milenio es el de saber realizar el paso, tan necesario como urgente, *del fenómeno al fundamento. No es posible detenerse en la sola experiencia*; incluso cuando ésta expresa y pone de manifiesto la interioridad del hombre y su espiritualidad, es necesario que la reflexión especulativa llegue hasta su naturaleza espiritual y el fundamento en que se apoya»⁸².

4.4. *El cuerpo expresión de la persona con significado esponsal*

Otra de sus convicciones, que paso simplemente a nombrar, expresada por primera vez en *Persona y acción* es que «*el cuerpo es expresión de la persona*»⁸³. Esto es congruente si se piensa, como ha dicho, que la persona es el *esse*. Si el cuerpo es actualizado por el *esse* personal, hace visible (expresa) a la persona.

Y, algo más original, a través de la masculinidad y de la feminidad que se descubren a través del cuerpo, descubre en dicha diferencia un «*significado esponsal*» –tesis que vertebra su Teología del cuerpo–, en el sentido de que permite reconocer que su poseedor es una persona (“esta sí ... es carne de mi carne” Gén. 2,23) y es capaz de expresar el amor, de dos formas distintas:

«La conciencia del significado esponsal del cuerpo, vinculado a la masculinidad-feminidad del hombre (...) indica una capacidad particular de expresar el amor, en el que el hombre se convierte en don; por otro, le corresponde la capacidad y la profunda disponibilidad para la “afirmación de la persona”; esto es, literalmente, la capacidad de vivir el hecho de que el otro –la mujer para el varón y el varón para la mujer– es, por medio del cuerpo, alguien a quien ha querido el Creador “por sí mismo”, es decir, único e irrepetible: alguien elegido por el Amor eterno»⁸⁴.

4.5. *El sexo es transversal y constitutivo de la persona*

Entrando ya en su reflexión sobre el varón y la mujer, por una parte, describe la transversalidad de la sexualidad como una riqueza:

⁸⁰ Cfr. A. SCOLA, *La experiencia humana elemental. La veta profunda del magisterio de Juan Pablo II*, ed. Encuentro, Madrid 2005.

⁸¹ JUAN PABLO II, Enc. *Fides et ratio*, 1998, n. 103: «A la vez que no me canso de recordar la urgencia de una nueva evangelización, me dirijo a los filósofos para que *profundicen en las dimensiones de la verdad, del bien y de la belleza*, a las que conduce la palabra de Dios. Esto es más *urgente* aún, si se consideran los retos que el nuevo milenio trae consigo y que afectan de modo particular a las regiones y culturas de antigua tradición cristiana. Esta atención debe considerarse también como una *aportación fundamental y original* en el camino de la nueva evangelización».

⁸² *Ibidem*, n. 83. Y añade: «Un pensamiento filosófico que rechazase cualquier apertura metafísica sería radicalmente inadecuado para desempeñar un papel de mediación en la comprensión de la Revelación».

⁸³ K. WOJTYLA, *Persona y acción*, Palabra, Madrid 2011, p. 296.

⁸⁴ Cfr. JUAN PABLO II, AG, 16.I.80, n. 4, en *Varón y mujer...*, pp. 110-111.

«La sexualidad es una riqueza de toda la persona –cuerpo, sentimiento y espíritu–, que manifiesta su significado íntimo al llevar a la persona hacia el don de sí misma en el amor»⁸⁵.

La naturaleza ya originariamente la recibimos diferenciada sexualmente. En efecto, como descubre la ciencia, la diferencia sexual (sexuada) está presente en todas las dimensiones del cuerpo (desde cada célula XX-XY) y de la psicología: es decir, lo tiñe todo. Además, Juan Pablo II añade la dimensión espiritual porque su sentido está no tanto en la generación sino en el don del amor⁸⁶. Pensar qué significado tiene la transversalidad será importante para descubrir el enclave de la dicha diferencia, que trasciende la naturaleza y la esencia. Su propia investigación le lleva a afirmar que la diferencia sexual configura la identidad personal, con una tesis que no he encontrado en ningún otro autor y que es radical y transcendental en el sentido filosófico del término:

«El sexo en cierto sentido es ‘constitutivo de la persona’ (no sólo ‘atributo de la persona’), (...lo que manifiesta) lo profundamente que el hombre, con toda su soledad espiritual, con la unicidad e irrepetibilidad propia de la persona, está constituido por el cuerpo como ‘él’ o ‘ella’»⁸⁷.

Si ya, desde la ética insistió en no separar sexo y persona, ésta es una tesis importante, que plantea la diferencia de la dualidad originaria en el orden transcendental, cuestión que el magisterio posterior lo afirma con nitidez:

«Es necesario reiterar la raíz metafísica de la diferencia sexual: de hecho, varón y mujer son las dos formas en que se expresa y se realiza la realidad ontológica de la persona humana»⁸⁸.

4.6. *Carácter relacional e imagen de Dios de la “unidad de los dos”*

Desde el sexo como constitutivo de la persona se entienden el resto de sus afirmaciones. Por una parte dicha diferencia en la persona es de *carácter relacional* e imagen de Dios:

«Penetrando con el pensamiento el conjunto de la descripción del Libro del Génesis 2, 18-25, e interpretándola a la luz de la verdad sobre la imagen y semejanza de Dios (cf. Gén 1,26-27), podemos comprender mejor *en qué consiste el carácter personal del ser humano*, gracias al cual ambos —varón y mujer— son semejantes a Dios. En efecto, cada hombre es imagen de Dios como criatura racional y libre, capaz de conocerlo y amarlo. Leemos además que el hombre no puede existir «solo» (cf. Gén 2,18); *puede existir solamente como “unidad de los dos”* y, por consiguiente, *en relación con otra persona humana*. Se trata de una relación recíproca, del varón con la mujer y de la mujer con el varón. *Ser persona a imagen y semejanza de Dios comporta también existir en relación al otro “yo”* (...) En la «unidad de los dos» el varón y la mujer son

⁸⁵ JUAN PABLO II, Exh. Apost. *Familiaris consortio*, 1981, n. 37 y Enc. *Evangelium vitae*, 1995, n. 97.

⁸⁶ Y no es el único: Vladimir Soloviev habla de tres dimensiones del amor, afirmando que la dimensión espiritual es la más importante y que sin embargo nunca ha sido estudiada. Cfr. V. SOLOVIEV, *El sentido del amor*, Trad. del ruso de Evgeny Shishkin y Camila Batista, Buenos Aires 2020, Artículo 4, pp. 54-78.

⁸⁷ JUAN PABLO II, Audiencia General 21.XI.79, n.1, en *Varón y mujer. Teología del cuerpo I*, ed. Palabra, Madrid 1995, ⁸²2011, p. 78.

⁸⁸ CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Varón y mujer los creó*, 2-II-2019, n. 34.

llamados desde su origen no sólo a existir “uno al lado del otro”, o simplemente “juntos”, sino que son llamados también a existir recíprocamente, “el uno para el otro”»⁸⁹.

Existir como “unidad de los dos”, es una tesis nueva y original dentro de la Antropología Teológica en relación con la Teología Trinitaria⁹⁰, que Juan Pablo II afirma con toda rotundidad:

«Esta “unidad de los dos”, que es signo de la comunión interpersonal, indica que en la creación del hombre se da también una cierta semejanza con la comunión divina (“communio”). Esta semejanza se da como cualidad del ser personal de ambos, del varón y de la mujer, y al mismo tiempo como una llamada y tarea»⁹¹.

Más adelante, a la diferencia varón-mujer en el ámbito personal, partiendo del cuerpo, también la califica como esponsal. Wojtyla utiliza los términos esposo y esposa, como sinónimos de varón y mujer. Describe al varón –el esposo– como «el que ama para ser amado», y a la mujer –la esposa– «la que acepta el amor, para amar a su vez»⁹². Tiene un texto clarísimo al referirse a la mujer:

«La mujer representa un valor particular como persona humana y, al mismo tiempo, como aquella persona concreta, *por el hecho de su femineidad*. Esto se refiere a todas y cada una de las mujeres, independientemente del contexto cultural (...) de sus características espirituales, psíquicas y corporales (...) o la condición de casada o soltera»⁹³.

Es decir, para él esponsalidad no es sinónimo de conyugalidad (también afirma que el celibato por el reino de los cielos también es esponsal) sino de una forma concreta de amar y de dar, que se complementa con otra. Pues bien, ese significado esponsal que descubre en el cuerpo *manifiesta a su vez una estructura esponsal de la persona*. Se trata de una diferencia relacional: ser esposo es distinto a ser esposa: dos modos de amar y de dar que posibilitan la unidad.

Desde el sexo como constitutivo de la persona, adquieren sentido sus afirmaciones sobre la complementariedad:

«La mujer es el complemento del varón, como el varón es el complemento de la mujer: mujer y varón son entre sí *complementarios*»⁹⁴.

«La maternidad implica necesariamente la paternidad y, recíprocamente, la paternidad implica necesariamente la maternidad: es el fruto de la dualidad, concedida por el Creador al ser humano desde “el principio”»⁹⁵.

Más aún, Juan Pablo II, amplía la complementariedad de esa dualidad concedida por el Creador, al plano personal y ontológico afirmando en 1995:

⁸⁹ JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Mulieris dignitatem*, 1988, n. 7.

⁹⁰ Cfr. SCOLA, Angelo, *L'Imago Dei e la sessualità umana. A proposito di una tesi originale della 'Mulieris dignitatem'*, en «Anthropotes» 1992/1 pp. 61-73.

⁹¹ JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Mulieris dignitatem*, 1988, n. 7.

⁹² Cfr. JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Mulieris dignitatem*, 1988, n. 29.

⁹³ JUAN PABLO II, *Ibidem*. *Poco antes ha dicho* que la vocación a la virginidad o al celibato también es esponsal. Es decir, cuando se ama, se ama como el varón o la mujer que cada uno es.

⁹⁴ JUAN PABLO II, *Carta a las Mujeres*, 1995, n.7.

⁹⁵ JUAN PABLO II, *Carta a las familias*, 1994, n. 7.

Varón y mujer «son complementarios no sólo biológica y psicológicamente sino, sobre todo, desde el punto de vista ontológico»⁹⁶.

Y por si hubiera alguna duda de lo que está diciendo, especifica que por complementariedad en el ámbito ontológico entiende que son diferentes y complementarios no solo en «ámbito del obrar, sino *sobre todo al ámbito del ser*»⁹⁷. Finalmente, y como conclusión de sus tesis sobre la complementariedad su afirmación más original y profunda es la de hablar de la “unidad de los dos” que describe como una «unidualidad relacional»⁹⁸.

4.7. La “Unidad de los dos” versus el andrógino

La estructura relacional –y esponsal– de la personal sirve para profundizar en algo que es lo más original de su pensamiento: la “unidad de los dos”, que plantea como imagen de la “unidad de los Tres en Dios.

Cada uno es una persona completa, siendo la unidad de otro orden ontológico, el del amor, que requiere pluralidad de personas distintas, que se explica por una relacionalidad innata, a la que da el nombre de esponsalidad. La esponsalidad es una estructura amorosa, innata al ser humano dual y disyunta, que requiere dos personas en las que cada una tenga un término de la relación.

Esto supone un giro copernicano respecto del andrógino, que tanto ha influido en la tradición en la interpretación del ‘Adam solitario del libro de Génesis 2. No se trata de uno dividido en dos, sino justo al revés de DOS que se hacen UNO, con una unidad de un orden superior –porque pueden hacer entre los dos lo que cada uno no puede hacer por separado– que no solo respeta sino que exige que cada cual a su nivel sea un ser completo.

5. Síntesis conclusiva y propuestas

En definitiva, mi resumen en torno a la persona es el siguiente: las dos peculiaridades más decisivas de la persona se presentan como aparentemente incompatibles: 1) su irrepitibilidad, que los clásicos denominaban incomunicabilidad⁹⁹, por lo que cada persona es un Quién y no simplemente un qué. Y 2) su apertura y relación con los demás, es decir, su máxima comunicabilidad destinada al conocimiento y al amor. Estos poderes de libertad y relacionalidad suponen una dignidad ontológica de una categoría muy superior al resto de los seres del Cosmos. Su estatuto ontológico está más allá de la división del ente en categorías, y más allá de la composición hilemórfica. Tiene que ver con lo que los clásicos denominaron el nivel de la subsistencia,

⁹⁶ JUAN PABLO II, *Carta a las Mujeres*, 1995, n. 7.

⁹⁷ JUAN PABLO II, *Carta a las Mujeres*, 1995, n. 7.

⁹⁸ JUAN PABLO II, *Carta a las Mujeres*, 1995, n. 8.

⁹⁹ Este aspecto de la persona es de una importancia indudable y sigue siendo objeto de estudio. Cfr. J.F. CROSBY, *The incommunicability of human persons*, in «The Thomist» 57 (1993) 403-442.

nivel de la trascendentalidad, otros hacen referencia a él como el nivel ontológico, y viene a ser el acto de ser que cada persona tiene en propiedad.

La persona es el núcleo interior de cada cual, del que nacen sus acciones, pero no se confunde entera, completa y definitivamente con ellas. La persona es el acto de ser que nos constituye en una quien único e irrepitible. Es un don recibido –nadie se lo puede dar a sí mismo: no hay autogeneración– pero para que sea propiedad de quien lo recibe y nadie más tiene derecho de propiedad sobre ella. Eso es otro modo de hablar de libertad en sentido radical, de libertad trascendental, que no solo libre arbitrio –escoger entre el bien y el mal–, sino más profundamente un poder de autoposición, autodeterminación e innata creatividad.

Finalmente estoy completamente de acuerdo con Julián Marías en que no *hay persona humana sin diferencia sexual*. Según explica hablar de *personas sin más, es una pura abstracción*, puesto que la persona siempre se realiza en forma de varón o en forma de mujer¹⁰⁰. En palabras suyas:

«No hay nada en lo humano que sea simplemente humano, indiferenciado, neutro. La neutralización es una forma de abandono, de degradación. Lo que en el hombre es neutro es degradación de una de las formas sexuales. O, con otra expresión todavía más clara: lo que en el hombre no es sexuado (no digo sexual), en esa misma medida no es tampoco propiamente humano»¹⁰¹.

La razón es clara: que dicha distinción corresponde a una relación intrínseca, que no permite conocer a cada uno aisladamente. El símil de las manos es ilustrativo:

«Ni se la puede entender a ella sola, ni la hombre-varón solo. No digo que no puedan o que no deban estar solos, sino que no se les puede entender. Si el varón no está referido a la mujer, no es varón; y si la mujer no está referida al varón, no es mujer. Son como la mano derecha respecto de la izquierda; si no hubiera más que manos izquierdas, no serían izquierdas: la condición de izquierda le viene a la izquierda de la derecha»¹⁰².

«El varón y la mujer se son recíprocamente *espejos* en que se descubre su condición. Hay un elemento de asombro, condición de todo verdadero conocimiento. (...) El encuentro con otra forma de persona –no ya con otra persona– muestra el contorno de la realidad personal»¹⁰³. Pues ser varón o mujer consiste «en una *referencia recíproca intrínseca*: ser varón es estar referido a la mujer, y ser mujer significa estar referida al varón»¹⁰⁴.

Respecto a las propuestas, señalaré esquemáticamente algunas:

5.1. Necesidad de una nueva ampliación de la noción persona

Tras lo dicho anteriormente en palabras de Julián Marías, es necesario distinguir entre persona masculina y persona femenina. Si en el s. XX se ha recuperado la relacionalidad intrínseca, será preciso introducir en dicha noción los dos nombres distintos que al menos tiene una relación. Esa relación ontológica, según la propuesta de Juan Pablo II, se puede llamar esponsalidad, siendo esposo, sinónimo de varón, y

¹⁰⁰ Cfr. J. MARÍAS, *La mujer en el siglo XX*, Alianza, Madrid 1980, p. 95.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 158.

¹⁰² J. MARÍAS, Julián, *Mapa del mundo personal*, o.c., p. 34.

¹⁰³ Cfr. J. MARÍAS, *La mujer en el s. XX*, Alianza, Madrid 1982, p. 160.

¹⁰⁴ J. MARÍAS, *La mujer y su sombra*, Alianza, Madrid, 1987, p. 54

esposa sinónimo de mujer¹⁰⁵. Para ello es imprescindible distinguir entre sponsalidad y conyugalidad.

5.2. *Convergencia de Polo y Wojtyla en cuanto al amor y al don*

Encuentro que hay paralelismos y coincidencias en sus planteamientos respecto al don que valdría la pena estudiar y podría ser fecundo un estudio conjunto de la “hermenéutica del don” de Juan Pablo II¹⁰⁶, con el desarrollo del amor como trascendental de Leonardo Polo¹⁰⁷. En este sentido me permito sugerir que es necesario erradicar los esquemas de actividad-pasividad al describir o explicar los actos donales, al tratarse de dos categorías cosmológicas, no adecuadas para la antropología y que, sin embargo, inundan el pensamiento tradicional. Dar y aceptar son dos modos de amar, ambos activos y de la misma categoría.

5.3. *Díada trascendental y estructura sponsal de la persona*

La díada trascendental que buscaba Leonardo Polo, a mi modo de ver, es una relación en el mismo nivel ontológico, el humano, porque lo que busca es la explicación profunda de por qué una persona no puede ser única, porque como ya se ha dicho si no se encuentra con el otro igual a él no es persona¹⁰⁸. Por tanto, la díada no puede estar en la relación filial entre la persona humana y Dios, pues Dios a su nivel es trinitario y lo que se está buscando es explicar la díada en la persona humana. Tampoco puede ser un desdoblarse de uno de los transcendentales personales: la diferencia entre la libertad nativa y la libertad de destinación, según la propuesta de Adam Solomiewich¹⁰⁹. La díada que buscaba Polo ha de ser entre personas humanas. Además la díada, si es relacional ha de ser disyunta: no se pueden ser los dos términos a la vez, ni los términos han de ser dos etapas de un aspecto en el mismo ser. En resumen, considero que la díada es relacional, disyunta y entre personas humanas.

La verdadera díada trascendental, en mi opinión, es la que plantea Juan Pablo II al hablar de la “unidad de los dos” varón y mujer, en la creación, lo que considera una imagen de la unidad de los tres. Una díada compuesta de dos personas, del mismo rango ontológico, que aparecen simultáneamente en la existencia, y cuya distinción estriba en una relación ontológica, que la Biblia expresa mediante un símbolo o parábola, que no es otra que cuando Dios saca a Eva del costado de Adán, mientras este duerme. Es decir,

¹⁰⁵ JUAN PABLO II, Carta Apost. *Mulieris dignitatem*, n.29 (entre otros lugares).

¹⁰⁶ Juan Pablo II afirma en la *Teología del cuerpo*, desde la Audiencia del 2.I.80, cuando la nombra por primera vez, que la “hermenéutica del don” es clave para entender la intimidad humana. Y vuelve sobre ella en muchas ocasiones, sobre todo cuando se refiere a la sexualidad tal y como la explica Freud, afirmando que «el significado sponsal del cuerpo», al que se accede con dicha hermética, «es la antítesis de la lívido freudiana»: Audiencia general, 29.X. 80, n.6. Y nunca deja de pensar sobre el don, de lo que testimonio su escrito póstumo sobre *El don desinteresado*, 8-II-1994. Texto polaco en AAS, 98, t. III (2006) 628-638. Trad. esp. en M. LEONARDI, *Como Jesús*, ed. Palabra, Madrid 2015, pp. 263-277. Recientemente vuelto a publicar bajo el título *Meditación sobre el don*, con un comentario de S. GRYGIEL, ed. Didaskalos, Madrid 2021.

¹⁰⁷ Cfr. sobre todo L. POLO, *Antropología Transcendental I*, en OC, t. XV, pp. 247-259.

¹⁰⁸ Cfr. L. POLO, “Libertas transcendentalis”, en *Persona y libertad*, Eunsa, Pamplona 2007, p. 253.

¹⁰⁹ Cfr. A. SOLOMIEWICH, *La dualidad radical de la persona humana. Un intento de proseguir la antropología trascendental de L. Polo*, en «Cuadernos doctorales» 29 (2019-20) 99-103.

Dios no está creando simplemente dos personas, una y otra, sino dos personas relacionadas entre sí, de tal modo que entre los dos constituyen la humanidad al completo, y sólo desde las dos puede proceder el resto de la pluralidad humana.

Teniendo en cuenta que a la relación ontológica que distingue al varón de la mujer Karol Wojtyła la ha denominado esponsalidad, hace falta un estudio filosófico sobre ella, que está sin hacer.

5.4. Las personas distintas se describen con preposiciones

En efecto, son las preposiciones las palabras que describen relaciones. Esto es lo que hace la Teología de los Padres Capadocios, introducida en el II Concilio de Constantinopla, para designar la diferencia entre la Persona del Padre, la del Hijo y la del Espíritu Santo (DESDE, PER, IN).

Hace tiempo que advertí y, lo tengo escrito en varios lugares, que desde la descripción fenomenológica del acto de procrear, al varón le correspondería la preposición DESDE, y a la mujer la preposición EN¹¹⁰.

¹¹⁰ Entre otros lugares, cfr. B. CASTILLA DE CORTÁZAR, *Dignidad Personal y condición sexuada. Un proseguir en antropología*, ed. Tirant Humanidades, Valencia 2017, pp. 177-192. También se puede encontrar en *Mujer, ¿Quién eres?* Vol. III, cap. 6 (6.6, 6.7,6.8).