

APUNTES PARA UNA ANTROPOLOGÍA TRASCENDENTAL

Juan Fernando Sellés
Universidad de Navarra

Resumen. En este artículo se distingue entre estas realidades humanas irreductibles: naturaleza, esencia y acto de ser. La primera es la vida recibida de nuestros padres. La segunda consiste en el desarrollo que cada persona humana imprime a esa dotación natural. La tercera es cada quien, cada persona humana novedosa y distinta.

1. PLANTEAMIENTO: ACLARACIONES TERMINOLÓGICAS

Persona y espíritu son equivalentes. En cambio, persona y hombre no lo son. La persona humana no se reduce a la naturaleza humana. Es decir, la persona no equivale a ser hombre o mujer, a tener cuerpo, potencias, funciones..., sino que el tener una naturaleza masculina o femenina, un cuerpo, unas facultades y funciones pertenece a la persona humana, pero no es tal persona. Aprovechando la conocida distinción de Marcel entre ser y tener¹, se puede advertir que el ser no se reduce al tener. En efecto, ser persona no es ser hombre, porque existen personas que no lo son (las divinas y las angélicas). Ser persona humana es más que ser hombre. Sostengo que la persona es el acto de ser. El tener o el disponer forma parte de la esencia humana. De ahí resulta la primera y principal dualidad humana: la distinción acto de ser–esencia. En esa dualidad (como ocurre en todas las dualidades humanas) un miembro es superior y favorecedor del inferior, y el segundo, subordinado y al servicio del primero.

Con todo, como es claro, en la vida humana no siempre se puede disponer de la esencia (por ejemplo, durante la vida inconsciente, las lesiones y enfer-

¹ Cfr. G. MARCEL, *Être et avoir*, Paris, Philosophie européenne, Aubier-Montaigne, 1991.

medades, etc.). En esas situaciones es más pertinente hablar de *naturaleza* humana. Cuando esa naturaleza es desarrollada por la persona humana y es usada para *disponer* de un modo u otro, para *obrar* de una u otra manera, entonces se puede hablar de *esencia* humana. La persona *esencializa* la naturaleza humana al desarrollarla y disponerla. He aquí otra dualidad humana básica, aunque ontológicamente menor que la precedente: *esencia–naturaleza*.

Por su parte, la *naturaleza* humana es un compuesto de *alma* y *cuerpo*. Esta es su dualidad propia. El cuerpo es la parte sensible de la naturaleza humana, la inferior; el alma, la inorgánica, la superior. Ambas están dotadas de una serie de facultades. Las del cuerpo son orgánicas; inorgánicas las del alma. Si esta tesis tradicional se admite, se puede sostener que “el alma es la parte inmortal de la naturaleza del hombre y, por tanto, separable del cuerpo”².

En consecuencia, no parece adecuado describir enteramente al alma de acuerdo con su función de ser *forma corporis*, como se acostumbra a decir, porque su papel más importante no está en función de informar o vivificar la corporeidad. Con otras palabras, aunque la unidad sustancial alma-cuerpo pertenece al orden de la *naturaleza* humana, por depender más el alma del acto de ser personal que de su vinculación al cuerpo, hay que describirla mayormente en atención a él, que es el único que puede activar progresivamente al alma con o al margen del cuerpo.

A su vez, el perfeccionamiento del *alma* y de sus facultades (inteligencia y voluntad) por parte del acto de ser personal se puede describir como la *esencialización* del alma, perfeccionamiento que, por tratarse de una realidad inorgánica, puede ser irrestricta. Por otro lado, el desarrollo del cuerpo humano y sus facultades, funciones, movimientos, etc., en una u otra dirección se puede explicar como la *esencialización* corpórea por parte de cada persona humana. Este desarrollo, por tratarse de una realidad orgánica es siempre limitado. El perfeccionamiento de la inteligencia se lleva a cabo mediante los *hábitos* adquiridos de esta potencia; el de la voluntad, por medio de las *virtudes*. La mejora de cada uno de los componentes de la corporeidad se lleva a cabo mediante el *comportamiento*: las *acciones* humanas.

Sin embargo, aunque de ordinario se asimile alma y espíritu³ (o persona), en rigor, la *persona* humana *no es* un compuesto de alma y cuerpo⁴, sino que *dispone según* su alma y su cuerpo. Por eso, *espíritu* y *alma* tampoco son estrict-

² L. POLO, *Antropología trascendental*, I. *La persona humana*, Pamplona, Eunsa, 2003, 2ª ed., p. 127.

³ El mismo *Catecismo de la Iglesia Católica* acepta esa equivalencia: “a veces se acostumbra a distinguir entre alma y espíritu... La Iglesia enseña que esa distinción no introduce una dualidad en el alma... Espíritu significa que el hombre está ordenado desde su creación a un fin sobrenatural”, n° 367.

⁴ Si la persona humana se redujera al compuesto de alma y cuerpo, es claro que tras la muerte –admitida la inmortalidad del alma– no cabría hablar de persona humana, lo cual es absurdo. “La unión del alma y del cuerpo no se distingue realmente de la persona porque todavía no es la esencia, es decir, porque es insuficiente para distinguirse realmente del acto de ser personal”, L. POLO, *Antropología trascendental*, I, p. 208.

tamente sinónimos⁵. El alma es principio de operaciones vitales (espirituales y corpóreas); pero una persona no es ningún *principio* (por eso caben personas sin que principien ningún acto: por ejemplo, las divinas). Como de ordinario sólo se suele distinguir entre cuerpo y alma en el hombre, para evitar reducir la persona al alma, se puede tener en cuenta esa sutil distinción que descubrió Tomás de Aquino en el seno del alma, a saber, la distinción entre *acto* y *potencia* en ella⁶. Según esta advertencia, se puede asimilar la persona humana al acto del alma, y las potencias (inteligencia y voluntad) a lo potencial del alma. Con todo, en rigor, la persona es más que lo activo del alma, porque tampoco se reduce a ser *acto* respecto de las potencias espirituales (inteligencia y voluntad), porque se es persona al margen de ese activar o dejar de hacerlo⁷.

Por lo demás, el alma humana admite naturalmente dualidades jerárquicas en su seno⁸. En efecto, la inteligencia es distinta de la voluntad. Las distinciones duales deben ser, asimismo, jerárquicas⁹. Por su parte, es claro que las facultades del cuerpo humano en su estado de naturaleza se ordenan formando dualidades graduadas¹⁰. El orden jerárquico es natural. El desorden

⁵ Espíritu y alma parecen sinónimos en la tradición musulmana. Así lo declara, al menos, un pensador árabe medieval: “en la lengua de los árabes ‘espíritu’ se llama a lo mismo que se dice ‘alma’”, *AVEMPACE, El régimen del solitario*, Introd., trad., y notas de J. Lomba, Madrid, Trotta, 1997, p. 111. Pero no parecen sinónimos en la tradición judía y cristiana, por lo menos en la *Sagrada Escritura*: “benedicid, almas y espíritus justos, al Señor”, *Daniel*, III, 86; “Proclama mi alma las grandezas del Señor, y se alegra mi espíritu en Dios mi Salvador”, *Lucas*, I, 47; “que vuestro ser entero –espíritu, alma y cuerpo– se mantenga sin mancha”, *I Tesalonicenses*, V, 23; “la palabra de Dios es viva y eficaz, y más cortante que una espada de doble filo: entra hasta la división del alma y del espíritu”, *Hebreos*, IV, 12, etc.

⁶ “El alma humana como subsistente, está compuesta de potencia y acto, pues la misma sustancia del alma no es su ser sino que se compara a él como la potencia al acto. Y de aquí no se sigue que el alma no pueda ser forma del cuerpo, ya que incluso en estas formas eso que es como la forma, como el acto, en comparación a una cosa, es como potencia en comparación a otra”, *Cuestiones Disputadas De Anima*, q. única, ar. 1, ad 6. Cfr. también *Suma Teológica*, I, q. 75, a. 5, ad 6.

⁷ Si la persona se redujera al alma, entendida ésta como principio de operaciones (no sólo corporales sino espirituales), no se podría hablar de persona al margen del posible ejercicio de éstas (en el seno materno, en la infancia, en deficiencias o demencias, etc.), lo cual es absurdo.

⁸ En rigor, el alma no es simple: simple, sólo es el ser divino.

⁹ No en vano la elucidación de la superioridad entre la inteligencia y la voluntad ha sido uno de los grandes temas debatidos a lo largo del pensamiento occidental desde el s. XIII. Cfr. H. HEIMSOETH, *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, Madrid, Revista de Occidente, 1960.

¹⁰ La filosofía tradicional suele distinguir, por ejemplo, entre sentidos *internos* y *externos*, siendo los primeros más cognoscitivos que los segundos. A su vez, en uno y otro grupo distingue entre los que llama *sentidos inferiores* (tacto, gusto y olfato para los externos; sensorio común para los internos) y *superiores* (oído y vista para los externos; imaginación, memoria y cogitativa para los internos). Distingue también entre apetitos *inferiores* (concupiscible) y superiores (irascible). Y es claro que esas dualidades se podrían extender a las funciones vegetativas (nutrición, reproducción, desarrollo), a las diversas funciones locomotrices y a los sentimientos sensibles.

–contrario a la naturaleza humana– estriba en intentar invertir de cualquier modo el orden establecido.

Por otro lado, las distintas *manifestaciones* humanas (ética, lenguaje, trabajo, cultura, etc.), que lo son de la *esencialización* de la *naturaleza* humana por parte de cada *persona*, también son duales entre sí y deben formar un conjunto sistémico ordenado. El desorden responde aquí a no respetar el debido orden de subordinación de las inferiores a las superiores y de dirección o gobierno de las superiores respecto de las inferiores. Con todo, el elenco gradual de ellas y la justificación de ese orden dista mucho todavía hoy de ser tenido en cuenta.

2. EL MÉTODO ANTROPOLÓGICO ADECUADO

En atención a lo que precede, se puede advertir que las antropologías usuales están ceñidas, o bien al cuerpo humano (*antropologías científico-positivas*), o bien a la cultura (*antropología cultural*), o bien al alma, (*antropología racional o filosófica*), pero no a la *persona* (esta antropología se puede llamar *trascendental*¹¹). En este trabajo se intenta esclarecer que la persona humana no se reduce a su cuerpo, a sus manifestaciones (éticas, culturales, etc.), ni a su razón (tampoco a su voluntad; ni siquiera a la suma de sus potencias). Se trata, pues, de una búsqueda de lo *radical* de la persona humana, es decir, de lo que caracteriza al corazón o intimidad de las personas. Por eso, esta antropología no se reduce a lo que hay, pues el *haber* –cuerpo y alma– no es el *ser*. Tampoco es reductible al disponer de lo que hay, pues el disponer, *esencia*, no es el *acto de ser*.

Con todo, para alcanzar el *saber personal* que se busca no es suficiente con acudir a la *historia de la génesis* del ser humano, es decir a lo que se acostumbra a llamar *antropología evolutiva*. Tampoco basta con atender a la *historia de las ideas* en torno al hombre, esto es, a la *historia de la filosofía*, aunque podemos encontrar legados muy valiosos. Ni es suficiente con analizar las diversas facultades y funciones de la *naturaleza humana*, a saber, las corporales (los sentidos, apetitos, sentimientos sensibles, etc.), y las inmateriales (la inteligencia y la voluntad), a lo cual se ha denominado usualmente *filosofía del hombre* o *antropología filosófica*. Ni siquiera es suficiente con reunir de modo *sisté-*

¹¹ La palabra *trascendental* no tiene aquí el significado kantiano, que es lógico-trascendental. Con el sentido medieval del término esta palabra comparte la referencia a lo que está más allá de lo físico, pero no es enteramente equivalente a aquél sentido, porque los trascendentales descubiertos en la Edad Media son el *ser*, la *verdad*, el *bien*, etc., y el ser humano no es sólo existente, sino *coexistente*; no es sólo verdad, sino *conocer*; no es sólo bien, sino *amor*. Cada vez se abre más paso la tesis de que la antropología es distinta realmente de la metafísica. Pero si lo son, la distinción entre ellas debe ser jerárquica. De modo que si ambas disciplinas se agrupan en el mismo bloque, saldrá perdiendo la mejor. Lo *trascendental* referido a la persona o *actus essendi hominis* indica que estamos ante una perfección pura de carácter no sensible que radica no sólo en la intimidad humana, sino en toda persona por el hecho de ser persona.

mico las diversas facetas de lo *manifestativo* humano coordinándolas y compatibilizándolas entre sí (esto último –como se ha indicado– también se omite de ordinario), a lo que debe prestar atención especialmente la llamada *antropología cultural*.

La antropología que se va tras un sentido *personal*, y se debe llevar a cabo mediante una investigación muy aguda, porque no se puede comprender tal sentido sin estar la persona humana enteramente comprometida, también en su futuro histórico y metahistórico (el esclarecimiento de estos sentidos que uno espera depende en buena medida del saber *personal* que uno alcanza). Quien busca saber *quién es* no se conforma con una explicación de la corporeidad humana, por exhaustiva que sea (a esto se puede denominar *vida recibida* o, simplemente, *naturaleza* humana). Asimismo, tampoco se complace con el sentido de las diversas manifestaciones humanas de que es capaz (técnica, economía, sociedad, política, derecho, etc.), ni siquiera con intuir el cúmulo ingente de posibilidades de crecimiento irrestricto a las que están abiertas sus facultades superiores humanas (la inteligencia y la voluntad). A todo esto se puede llamar *vida añadida* o, simplemente, *esencia* humana. Quien indaga más, busca el sentido de su propio *acto de ser* (a éste se le puede caracterizar sencillamente como *persona* humana). Por eso es pertinente distinguir entre estas realidades humanas irreductibles: *naturaleza*, *esencia* y *acto de ser personal*.

La persona es *la cumbre de la realidad* creada, y aunque esa realidad es íntima a cada quien, sin embargo, a los hombres nos es desconocida en gran medida. Por eso, a diferencia de otras ciencias, en la investigación de la antropología *personal* se pone en juego el propio investigador y, consecuentemente, también entra en juego la propia *felicidad* y el *destino* personales. Si la persona es la realidad más alta, y la persona puede acceder *personalmente* a Dios (es decir, no sólo a través del cosmos), esta antropología accederá a Dios de un modo más alto que los demás saberes –ética, metafísica, etc.– (a excepción de la teología de la fe sobrenatural), pues accederá al Dios *personal* a través de la *intimidad personal*. Pero de ser esto verdad, esta antropología parece la parte más alta de la filosofía.

Buscar saber acerca de la persona humana es intentar saber la *persona que se es* y que *se será*, es decir, alcanzar a saber qué persona se *está llamado a ser*, porque mientras vivimos, no acabamos de ser la persona que seremos, si *libremente* aceptamos llegar a serla. Desde luego que llegar a serla, y a saberlo, no son asuntos necesarios sino *libres*, pero es claro que lo libre es superior a lo necesario. A la par, sólo puede llegar a saberlo quien espere y desee serlo.

Para alcanzar a conocer el *ser personal* que se es, es menester notar, en primer lugar, que cada *persona* es *distinta*, por superior, a lo común de la *naturaleza* humana que tiene a su disposición; y que es distinta –también por superior–, al partido positivo o negativo que la persona humana saca de su naturaleza, partido que psicológicamente configura los distintos *tipos* humanos y en ética las virtudes o los vicios: a ese beneficio lo hemos llamado *esen-*

cia. Ese notar que se es persona se alcanza con un *conocer personal*, es decir, con nada inferior a la propia persona, como pueden ser los sentidos, la razón¹², la voluntad, etc., sino con un *conocer solidario* con la propia persona como *ser personal cognoscente*. En segundo lugar, es menester notar que una persona es *novedosa e irreductible* a las demás personas. Todo hombre es persona y sabe que lo es, pero no todo hombre se encamina a la búsqueda de su sentido personal (por eso puede opacar ese saber).

Si la persona es un ser abierto *personalmente*, y no tiene el sentido completo de su ser en su mano, para alcanzarlo no debe buscarlo en las realidades impersonales (ni desistir de la búsqueda y anegarse en la nada), sino en las demás personas. Con todo, las demás personas creadas tampoco tienen el sentido de una persona distinta en su mano, precisamente porque ni siquiera tienen el suyo propio. De modo que sólo Dios puede revelar el sentido personal al hombre¹³ si tal hombre lo busca (con su *conocer personal*) y lo acepta (con su *amar personal*) libremente (con su *libertad personal*) en Dios, es decir, en *coexistencia personal* con él. Por ello, la intimidad de la persona humana está abierta a Dios. También por eso, “el que se da cuenta de que es persona no puede admitir un Dios extraño a su vida”¹⁴. Consecuentemente, el que abdica de Dios, prescinde de la búsqueda de su *sentido personal* y el de los *demás*; es decir, sin dejar de ser persona encapota su saber personal hasta el punto de no reconocerse a sí y a los demás como personas¹⁵.

3. UNA PINCELADA HISTÓRICA

En la historia de la filosofía se puede advertir una curiosa paradoja en lo que respecta a la antropología *personal*. Así, mientras la filosofía griega –que desconoce el ser personal– tiende a describir al hombre con los términos de *sustancia* y *naturaleza*, la filosofía moderna tiende a negar esos conceptos y a interpretar al hombre como un *dinamismo* que se *despliega espontáneamente* en busca de un resultado¹⁶.

Recordemos, en primer lugar, cómo se entrelazan las nociones de *sustancia* y *naturaleza* en la filosofía griega: “Aristóteles cifra el acto y la potencia en las nociones de *sustancia* y *naturaleza*. La primordialidad del acto corresponde a la *ousía*. Lo primario para Aristóteles es la *sustancia*. Ahora bien, en determi-

¹² Es manifiesto que la persona humana se sabe superior a la facultad de la razón, y ello por muy activada o desarrollada que tenga esta potencia. Es claro que uno es más que su razón, por eso, uno puede desarrollar su razón o no, y hacerlo en una u otra dirección.

¹³ Cfr. Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, n° 22.

¹⁴ L. POLO, *Sobre la existencia cristiana*, Pamplona, Euns, 1996, p. 262.

¹⁵ Con todo, no por ello pierde el sentido de las realidades impersonales, del cosmos por ejemplo; sentido que puede explorar mediante su razón.

¹⁶ Una amplia exposición de la historia de la filosofía en torno a este punto la expongo en *La persona humana*, Bogotá, Universidad de La Sabana, 1998, vol. I, *Historia de la antropología*.

nados tipos de realidad, sobre todo en los seres vivientes, a la sustancia se añade una capacidad de movimiento según la cual es susceptible de adquirir actos ulteriores, es decir, de perfeccionarse según el fin. Esa potencia según la cual se puede desarrollar alguna perfección en orden a la sustancia es lo que se entiende por *naturaleza*¹⁷. *Sustancia* significa, pues, subsistencia, realidad estable que se separa de las demás para no confundirse con ellas, y a la que se pueden añadir diversos accidentes, que por serlo, dotan a la sustancia de una potencialidad *finita*. En cambio, *naturaleza* significa *principio remoto de operaciones*, también todas ellas accidentales respecto de la sustancia¹⁸. Se dice *remoto*, porque los principios *próximos* de operaciones son las *potencias* o *facultades* de esa naturaleza.

El pensamiento medieval fue deudor de la filosofía griega, y por ello siguió interpretando al hombre como *sustancia*. Recuérdese al respecto la célebre definición de Boecio¹⁹, que se aceptaría al menos hasta fines del s. XIII. En efecto, “la filosofía tomista se centra todavía en el estudio del hombre como sustancia y naturaleza. Aunque Tomás de Aquino desborda la perspectiva griega en metafísica, no extiende sus hallazgos al ser humano”²⁰. Efectivamente, si el hombre es sustancia, sus potencias deberán ser accidentes, y por ello, *finitas*. De ahí deriva, por ejemplo, la común mentalidad según la cual la inteligencia y voluntad humanas son limitadas. Sin embargo, el mismo Tomás de Aquino admitió que la operatividad intelectual es irrestrictamente creciente, lo cual no se compagina adecuadamente con la atribución de accidentalidad a esta potencia y con la de sustancialidad al ser humano.

Sin duda, una potencia no sería susceptible de crecer irrestrictamente si en su obrar no se perfeccionara como *principio*, es decir, si no se diese un perfeccionamiento del mismo principio de operaciones²¹. Con todo, el crecimiento de la potencia como tal no puede venirle exclusivamente de sus operaciones, porque éstas son inferiores a la propia actualización de la potencia. De manera que se requiere de un principio activo previo y adaptado a la potencia que permita su progresiva actualización. Si ese modelo lo trasladamos a la inteligencia y a la voluntad, notamos que la progresiva actualización de las

¹⁷ L. POLO, *Antropología trascendental*, I, p. 98.

¹⁸ “La naturaleza es la sustancia considerada como principio de operaciones, es decir, aquello a lo que siguen los actos segundos, ya que el acto primero, que tiene que darse porque de suyo el acto es anterior a la potencia, es la sustancia”, *Ibid.*, p. 99.

¹⁹ “Substancia individual de naturaleza racional”, *Liber de persona et duabus naturis*, c. III, II (PL MG., 64, 1343 C).

²⁰ L. POLO, *Antropología trascendental*, I, 14. Y más adelante añade: “La distinción real del ser y la esencia en el hombre está escasamente explorada por Tomás de Aquino. Por eso se ha de añadir que, en tanto que la esencia del hombre depende de su ser personal, no hay inconveniente en admitir que se trata de una potencia no finita, sin ser por ello previa al acto”, *Ibid.*, p. 101.

²¹ Las funciones vegetativas son activas y no se perfeccionan como tales, ya que actúan siempre del mismo modo. En cambio, la inteligencia y la voluntad no actúan siempre de la misma manera, sino que se activan más, es decir, se despotencializan, y al hacerlo, mejoran como principios de operaciones: nociones de hábitos y virtudes.

potencias son respectivamente los *hábitos* y las *virtudes* adquiridas, y que las operaciones immanentes de conocer y querer serán forzosamente inferiores a estas perfecciones adquiridas. Advertimos, además, que ese crecimiento es imposible sin un *acto* previo, superior por tanto, a dichas potencias *naturales* y a su perfeccionamiento o esencialización. Por aquí se empieza a notar la superioridad de la *persona* humana sobre la *naturaleza* humana.

Con todo, “si de la antropología griega se desprende una alta idea de la naturaleza humana, el descubrimiento estricto de la dignidad del hombre es cristiano”²². En efecto, el cristianismo se toma muy en serio el estudio del hombre²³, no sólo por la especial providencia de Dios sobre él, sino sobre todo por aceptar que Dios se ha hecho hombre. Por eso, “en la filosofía cristiana se intensifica el estudio del hombre: se descubre que el hombre no sólo es naturaleza, sino también persona”²⁴. La distinción entre persona y naturaleza es clara, por ejemplo, en San Juan Damasceno²⁵ o en Tomás de Aquino²⁶. Como es sabido, este último añade sobre la distinción real aristotélica de *acto* y *potencia* (en todo lo real salvo en el Acto Puro), la distinción entre *actus essendi* y *essentia* en todo lo creado²⁷. Aristóteles no hubiese distinguido este extremo por varios motivos: por una parte, porque desconocía la noción de *creación* (como *donatio essendi*)²⁸; y por otra (como atestiguaron algunos de sus comentaristas medievales árabes) porque afirmaría que el *est* es inseparable del *quod est*.

Por otra parte, es manifiesto que los *monismos* antiguos y modernos (parmenídeo, neoplatónico, árabe y judío medievales, spinozista, hegeliano, etc.) no pueden admitir la distinción real aludida puesto que, en rigor, aceptan la existencia de una única realidad, que se manifiesta, emana, etc., según atributos o modos más o menos intensos. Obviamente el *pluralismo* atomista antiguo o moderno de diverso cuño (Demócrito, Leibniz, etc.), por igualar los elementos reales, tampoco admiten la distinción real ontológicamente

²² L. POLO, *Sobre la existencia cristiana*, p. 127.

²³ A título de ejemplo es pertinente tener en cuenta la acusada impronta antropológica de teólogos del s. XX tales como Von Balthasar, Pannenberg, Rahner, Mouroux, De Lubac, Guardini, Wojtyła, etc.

²⁴ L. POLO, *Antropología trascendental*, I, p. 82.

²⁵ Cfr. *De fide orthodoxa*, III (PG MG, 44, 985-988).

²⁶ “Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura”, *S. Theol.*, I, q. 29, a. 3 co; “hoc autem nomen persona non est impositum ad significandum individuum ex parte naturae, sed ad significandum rem subsistentem in tali naturae”, *Ibid.*, I, q. 30, a. 4 co.

²⁷ “En la criatura el acto de ser y la esencia son distintos realmente; en Dios no”, L. POLO, *Antropología trascendental*, I, p. 121.

²⁸ Advertir la distinción real en el hombre implica notar que el hombre es criatura. En efecto, “la distinción del acto de ser con la esencia exige que el acto de ser no sea idéntico u originario”, *Ibid.*, p. 138. “El acto de ser de la criatura se distingue del acto de ser de Dios no porque sea distinto realmente de la esencia, sino por ser creado. Si esto no se tiene en cuenta, se cae en un indiscernimiento unilateral del acto de ser. Por consiguiente, hay que aceptar la distinción entre Dios y la criatura en la línea del acto de ser, la cual, a su vez, comporta en la criatura distinción del ser con la esencia”, *Ibid.*, p. 121.

jerárquica. En otras corrientes de pensamiento, como los sensismos y empirismos antiguos o modernos, y más aún en cualquier tipo de agnosticismo o relativismo, es fácil percatarse de la inutilidad de la pregunta por dicha distinción real.

En la filosofía moderna el hombre es entendido no pocas veces como *pretensión de sí*, lo que se ha traducido y popularizado en nuestros días con las nociones de *autorrealización*²⁹ o *autodeterminación*. Pero lo que subyace bajo estos puntos de vista es una tácita declaración de que al inicio el hombre es carente, es decir, *potencia*, y que lo perfecto, es el resultado, que se dará al final de un proceso (sea dialéctico en Hegel, laboral en Marx, volitivo en el voluntarismo, existencial en el existencialismo, social, técnico, económico, placentero, etc.). El acto de ser humano viene así a interpretarse como el término de un proceso que se dedica con tesón a completar las determinaciones de la esencia humana.

Pero es claro que nadie da lo que no tiene, es decir, no se le puede exigir a la esencia humana que añada aquello que es realmente distinto y superior a ella y que, en consecuencia, no puede cumplir³⁰. En efecto, lo más no surge de lo menos. Por eso, si la persona humana pretende reconocerse en su esencia, aboca al desencanto, puesto que la esencia ni es persona ni puede serlo. Por lo demás, tampoco se explica de modo coherente en la filosofía moderna ni el por qué del arranque espontáneo de la actividad de la esencia, ni la culminación, esto es, el paso actualizante de la esencia potencial al acto de ser. Ambos asuntos son irresolubles desde ese planteamiento: el primero porque de lo potencial no surge lo activo; el segundo porque la esencia humana no se puede colmar, pues es perfectible irrestrictamente. En otro caso, quien lograra la perfección esencial, ese tal sería la humanidad; es decir, sólo existiría un hombre. En consecuencia, en la antropología moderna parece darse una petición de principio –no se sabe en virtud de qué se dispara el mecanismo espontáneo de la autorrealización–, y asimismo una falta de coherencia en la obtención del resultado –se desconoce por qué es incolmable la perfección humana a pesar del logro de resultados–.

²⁹ “Si el hombre es inicialmente potencial, su realidad se logra por un proceso de autorrealización. Ello equivale a atribuir al operar humano una tarea agobiante y, por otra parte, innecesaria y de corto alcance. Si, por el contrario, se sostiene que el ser humano es realmente distinto de su perfección esencial –en la que se incluye su dotación natural–, no hace falta acudir a la noción de autorrealización. La distinción real entre esencia y ser comporta que el hombre no se autorrealiza esencialmente, pero sí algo muy importante, a saber, que su esencia es el perfeccionamiento de su naturaleza según los hábitos. Para que se autorrealizara, haría falta que su dotación natural fuese un logro terminalmente idéntico con su ser, a partir de una indeterminación o potencialidad inicial. Esta identificación, que es completamente incorrecta en teología –pues Dios es la Identidad Originaria–, tampoco es aplicable al hombre”, *Ibid.*, p. 140.

³⁰ “Recuérdese que uno de los rasgos más notables de la antropología moderna es la interpretación del hombre de acuerdo con sus dinamismos naturales. Pero dicha versión de la antropología dinámica tiene el grave inconveniente de sobrecargar la potencialidad del hombre con tareas que no puede ni tiene que llevar a cabo. Dicho planteamiento comporta un doble empobrecimiento: en el punto de partida y en su despliegue”, *Ibid.*, p. 139.

En suma, para el pensamiento clásico griego y medieval el *acto* es lo primero; también en el hombre. En cambio, para el pensamiento moderno y contemporáneo la *potencia* es lo primero; también en antropología. Si al planteamiento clásico se le añade el hallazgo tomista de la distinción real *actus essendi-essentia*, para un pensador inspirado en el *corpus* tomista el *actus essendi hominis* será primero, superior ontológicamente, a la *essentia hominis*, mientras que el planteamiento inverso carece de coherencia. Es más, tenderá a explicar todo desarrollo esencial pidiéndole cuentas al acto de ser, no a la inversa. Pues bien, al margen de los precedentes en la tradición filosófica medieval, un excelente esclarecimiento de la distinción real entre *persona* y *naturaleza* en antropología lo debemos recientemente a Leonardo Polo, quien, como él mismo declara, intenta entre otras cosas una prosecución del pensamiento de Tomás de Aquino³¹. A continuación atenderé a sus escritos para explicar esta distinción.

4. LA NATURALEZA HUMANA

Aunque la existencia de una naturaleza humana se ha puesto en duda desde distintos ámbitos científicos (ética, derecho, sociología, etc.) es tesis clásica que se da en el hombre una *naturaleza* (principio de operaciones) que responde a unas pautas distintivas del ser humano respecto de los demás animales. No entraré en la discusión actual, pues para nuestro planteamiento –enmarcado en la distinción real clásica– basta notar que “si se admite la esencia humana, con mayor razón se tiene que decir que hay una naturaleza humana, porque la esencia es la consideración culminar de la naturaleza”³².

Ya se ha indicado que la *persona* no se reduce a su *naturaleza*; con menor motivo a su operatividad. Como se ha dicho, por *naturaleza* se entiende, desde antaño, un *principio remoto de operaciones*, puesto que sus *potencias o facultades* constituyen el *principio próximo*³³. Sin embargo, si la persona es libre, en rigor, no puede principiar o fundar nada, pues lo principiado o fundado sería efecto necesario, y no una manifestación de la libertad personal. En cambio, el comportamiento humano no es obligado sino libre. Las manifestaciones humanas son libres porque la persona es libre.

La persona es responsable del desarrollo de su naturaleza, pero no como *causa*. En rigor, el modelo de la causalidad física y de las categorías no es ade-

³¹ “Mi planteamiento arranca de la distinción real de ser y esencia formulada por Tomás de Aquino, que es la última averiguación importante de la filosofía tradicional”, *Ibid.*, pp. 12-13.

³² L. POLO, *Presente y futuro del hombre*, Madrid, Rialp, 1993, p. 196.

³³ “En el planteamiento tradicional, tanto la facultad como la naturaleza son principios de operaciones: la naturaleza es el principio remoto y la facultad el principio próximo. Aunque coinciden en ser principios, hay que distinguir la naturaleza y las facultades porque la naturaleza es la sustancia tomada como principio único, mientras que las facultades son plurales”, L. POLO, *Antropología Transcendental*, II. *La esencia de la persona humana*, Pamplona, Eunsa, 2003, p. 116.

cuado para explicar lo humano, porque el hombre es más que física. La persona personaliza libremente su naturaleza, no físicamente. Por eso las acciones humanas no responden al orden causal físico, al orden del universo, entre otras cosas (y como ejemplo negativo) porque pueden atentar contra él. Con todo, si la persona activa la naturaleza humana, su fin no puede estribar en ello, porque lo más perfecto no tiene su fin en lo menos perfecto. Es más, no es pertinente implicar directamente a la persona humana en esas funciones menores de activación. Para ello debe usar de instrumentos adecuados, que ni sean la persona ni sean adquiridos: se trata de la noción clásica de *hábitos innatos*. Recuérdese que Tomás de Aquino indica que el hábito de la *sindéresis* activa a la inteligencia (al menos en su uso práctico) y a la voluntad³⁴, y que es innato a nuestra mente³⁵.

Nuestros padres nos han dado la vida, pero no nos la han dado hecha, determinada. La vida natural equivale a la *naturaleza* humana. Esta naturaleza es *común* al género humano. Nadie tiene la exclusividad de ella. O si se quiere, es el “universal real” en los hombres, el *unum in multis*: una *forma* que se reparte en multitud de materias corpóreas *humanas*. ¿Por qué es común a todo el género humano esta naturaleza? “La naturaleza es común porque tiene que ver con la generación”³⁶. La vida natural la hemos recibido de nuestros padres. La persona que somos, en cambio, no. Tampoco el despliegue con que cada quien dota a su naturaleza lo ha recibido por generación natural, sino que es fruto de la adquisición personal³⁷. Pero la persona no es una adquisición, porque nadie es un invento de sus manos (tampoco de la biología, sociedad, cultura, historia, etc.). En efecto, no es pertinente confundir *persona* con *personalidad*. La primera es previa y condición de posibilidad de la segunda. La personalidad se conforma por las modificaciones con que cada persona imprime en su naturaleza. *Personalidad* y *esencia* humana se pueden tomar como equivalentes.

Personalidad o esencia humana no son, por usar expresiones tradicionales, la humana *natura ut natura*, sino tal naturaleza desarrollada (*natura ut habitus*). En la Edad Media también se hablaba en términos parecidos de las facultades en estado de naturaleza. Así se distinguía, por ejemplo, entre *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio* o ya activada. Otro tanto cabría decir de la inteligencia: se la podría llamar *ratio ut natura* y distinguirla de la *ratio ut ratio*

³⁴ Cfr. al respecto mi trabajo: “La sindéresis o razón natural como la apertura de la persona humana su propia naturaleza. Una propuesta desde Tomás de Aquino”, en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 10 (2004) 321-333.

³⁵ Cfr. *In II Sententiarum*, d. 24, q. 2, a. 3, co.

³⁶ L. POLO, *Antropología trascendental*, I, p. 208. El texto sigue: “sin embargo, las líneas de la generación son casi infinitas, por lo que, en atención a su cuerpo, la creación de cada persona humana es sumamente improbable: no tiene otra explicación posible que la predilección divina. Paralelamente, para que el cuerpo de cada persona no sea mero resultado del azar, es imprescindible que dependa de la persona”.

³⁷ La “naturaleza del hombre (...) es común, o sólo perfectible en tanto que depende de cada persona”, *Ibid.*

o activada. Ambas facultades inicialmente no son más que puras potencias pasivas; *tabula rasa* según la descripción aristotélica. Ambas eran consideradas previamente a su operatividad. En ese sentido, como todavía ni conocen ni quieren, sólo se las puede explicar como una relación trascendental: la una, la inteligencia, con su principio activo –el *intelecto agente*–, y la otra con su principio activo –la *sindéresis*– y con el bien, puesto que la voluntad es intención de otro (*relación trascendental al fin*).

5. EL “PARA” DE LA NATURALEZA HUMANA

Tras haber distinguido entre *acto* y *potencia* en el ser humano, ya no podemos admitir la tesis de que el fin de la persona humana sea el fin de la inteligencia o el de la voluntad, puesto que éstas son potencias, y la persona es más que sus potencias. Recuérdese al respecto la disputa escolástica acerca de si la bienaventuranza residía en la operación superior de la inteligencia o en la de la voluntad. La polémica desemboca en una carencia de solución por falta de planteamiento.

En efecto, más bien se trata de notar que el planteamiento adecuado es el inverso. Según él, es pertinente preguntar cuál es el fin de la operatividad y del sucesivo incremento de esas potencias. La respuesta es neta: la potencia es para el acto, no al revés. En efecto, si *natura nihil fecit frustra*, hay que preguntarse el para qué de las diversas potencias. Ese *para* es el acto de ser personal. Pero ¿cuál es el servicio de éstas al acto de ser personal? Para que con la mejoría operativa se personalice (*esencialice*) mejor la naturaleza, de modo que la persona que uno es no choque con inconvenientes al intentar manifestarse a través de las potencias de su esencia.

La elevación de la naturaleza humana a esencia se realiza de diversos modos. En la parte superior de la naturaleza –como se ha dicho– por medio de los *hábitos* y de las *virtudes*³⁸. Este es el tema de la *ética*. Las operaciones inmanentes son duales entre sí y con los hábitos. A la par, los actos de la voluntad son duales entre sí y con las virtudes. También los actos de la inteligencia se dualizan con los de la voluntad, y sus hábitos con las virtudes. En la parte inferior de la naturaleza humana, en la corporeidad, es también tesis clásica que la *cultura* continúa la naturaleza³⁹. En este ámbito también se dan

³⁸ “Cuando se trata de actos buenos, se puede decir que la naturaleza mejora al realizarlos, es decir, que con ellos se adquieren virtudes que incrementan o perfeccionan las potencias humanas. Agustín de Hipona sostiene la misma tesis, al señalar que al hombre no le sirve de nada adquirir muchas cosas si con ello se empeora él mismo. Por eso, el vicio se entiende como una merma de la integridad natural. Las virtudes aumentan la vitalidad del espíritu y los vicios la disminuyen”, L. POLO, *Antropología trascendental*, II, p. 175.

³⁹ “La cultura *continúa* la naturaleza del hombre; en primer lugar, porque tiene un valor manifestativo –perteneciente a la esencia del hombre–; en segundo lugar, porque las posibilidades factivas parten del producto; en tercer lugar, porque desde el objeto pensado el cuerpo humano es un hecho; en cambio, en la cultura el cuerpo no es un hecho, sino que tiene valor manifestativo, es decir, la cultura es una esencialización del cuerpo”. *Ibid.*, p. 264.

dualidades que deben estar precedidas y gobernadas por la ética. Así, por ejemplo, sin ética no cabe que el lenguaje cumpla su fin. A su vez, el lenguaje, que es la primera manifestación cultural, la primera *praxis*, es condición de posibilidad del resto de las acciones productivas humanas. En efecto, sin ella no cabe el trabajo, y sin éste no cabe la sociedad. A la par, cada ámbito de acción humana consta de dualidades siendo una superior a la otra. Por ejemplo, el derecho (forma superior de cultura elaborada porque dirige a las demás), se resume en este doblete: títulos y arbitraje, es decir, ratificación de posesiones y decidir entre conflictos de intereses, siendo ésta superior a la anterior. Dado que una consideración atenta y pausada de las diversas manifestaciones humanas (y sus dualidades) sería labor ingente, detengámonos a continuación únicamente en la esencia humana (y en su dualidad más relevante).

6. LA ESENCIA HUMANA

“Esencia significa perfección; sólo lo perfecto se distingue del acto de ser. Lo más imperfecto que ella –la sustancia, la naturaleza– no llega a distinguirse realmente del acto de ser”⁴⁰. Traslademos esta averiguación al campo de la antropología. En este ámbito, cabe sentar que “la esencia del hombre es la perfección intrínseca de una naturaleza procurada por el acto de ser”⁴¹, es decir, por la propia persona.

Ahora bien, si preguntamos cómo procura el acto de ser personal esa perfección de la esencia humana, o también, qué constituye en antropología la esencia humana, es decir, qué conforma lo más perfecto de lo humano, la respuesta es: mediante los *hábitos*⁴² –tomados éstos en sentido estricto, es decir, como hábitos intelectuales y virtudes morales (no como costumbres)-: “si los hábitos no se tienen en cuenta se debilita decisivamente el estudio de la esencia del hombre. El hábito trasciende la idea de principio fijo puesto que implica el incremento de la capacidad, y deja atrás la idea de espontaneidad dinámica. El incremento de la potencia espiritual en tanto que tal es superior al mero desencadenarse espontáneo”⁴³.

Además, la esencialización o perfeccionamiento que posibilitan los hábitos es creciente: “la esencia del hombre es la perfección de su naturaleza; pero esta perfección es creciente –habitual–”⁴⁴. En consecuencia, si una persona no

⁴⁰ *Ibid.*, p. 139.

⁴¹ L. POLO, *Presente y futuro del hombre*, p. 185.

⁴² “La esencia del hombre es la perfección de su naturaleza; pero esta perfección es habitual”, *Ibid.*

⁴³ L. POLO, *Antropología trascendental*, I, p. 174.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 120. Y continúa: “la esencia del hombre es el perfeccionamiento intrínseco de una naturaleza, el cual se corresponde con el acto de ser co-existencial. Esa perfección es habitual, y se describe como *disponer*”.

perfecciona su naturaleza (o no la puede perfeccionar), hay que decir –aunque suene drástico– que carece de esencia. Y al contrario, una persona humana adquiere esencia humana si perfecciona, y en la medida en que lo hace, la naturaleza humana.

La *naturaleza* humana no tiene, por tanto, suficiente peso ontológico para distinguirse realmente del *acto de ser* humano. Pero precisamente esa parece ser la misión propia de la *esencia* humana desde su primera activación intelectual (la abstracción). Partiendo de la naturaleza, la persona humana la eleva y sabe que esa elevación trasciende lo natural⁴⁵. Con más precisión: “si sustancia, naturaleza y esencia son dimensiones distintas de la realidad, sólo la esencia se distingue realmente del ser”⁴⁶. Sustancia no es naturaleza porque no es principio de operaciones. Por otra parte, “no basta ser naturaleza para ser esencia, porque esencia significa perfección, y naturaleza significa principio de operaciones en orden a la perfección”⁴⁷. Con todo, no es la esencia la que propiamente se encarga de distinguirse del *actus essendi hominis*, sino éste quien, al formar la esencia humana (por medio de un hábito innato), se distingue realmente de ella.

Si esencia indica perfección de la naturaleza, es claro que los hábitos de las potencias superiores –la progresiva activación de éstas– conformarán la esencia humana. En efecto, “la esencia distinta realmente del acto de ser personal incluye la naturaleza humana en tanto que perfeccionada por los hábitos adquiridos”⁴⁸. Como se puede apreciar, ese perfeccionamiento es intrínseco a la naturaleza⁴⁹. De modo que, más que hablar de alteración, se trata de incremento natural o intensificación activa de la naturaleza humana. Por eso es tradicional señalar que los hábitos son como una *segunda naturaleza*⁵⁰; no una repetición de la misma o una mera naturaleza de repuesto, sino una *superna-*

⁴⁵ Abstraer es presentar, y el objeto abstracto es lo presentado, que es sin tiempo, sin espacio; sin movimiento. En cambio, en lo real físico todo transcurre espacio-temporalmente, según el movimiento. El abstraer y el abstracto son immanentes, inmateriales. El abstracto es universal, no particular. Con esa operación el hombre se nota por encima del cosmos. Por eso, la abstracción ha sido siempre un caballo de batalla para todo tipo de empirismo.

⁴⁶ L. POLO, *Antropología trascendental*, I, p. 139.

⁴⁷ *Ibid.* Y más adelante añade: “la distinción real de ser y esencia es el enfoque descubierto por Tomás de Aquino para entender la criatura. Es preciso insistir sobre uno de los extremos de la distinción –la esencia–, a la que no se suele conceder la debida atención. Esencia significa perfección; sólo lo perfecto se distingue del acto de ser. Lo más imperfecto que ella –la sustancia, la naturaleza– no llega a distinguirse realmente del acto de ser”, *Ibid.*, 140.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 102. Y más abajo añade: “la naturaleza humana, en virtud de los hábitos, llega a ser la esencia del hombre”, *Ibid.*, p. 120.

⁴⁹ “La perfección esencial del hombre es intrínseca: reside en los hábitos”, *Ibid.*, p. 139.

⁵⁰ “El hábito es... una especie de segunda naturaleza en el hombre, es decir, una determinación cuasi natural de la realidad humana. Si se llama cuasi natural no es porque sea menos real que algo natural, sino porque esta realidad no le viene al hombre por su naturaleza misma, sino que la adquiere libremente”, J. E. RIVERA, “El conocimiento por connaturalidad en Tomás de Aquino”, en *Philosophica* (Valparaíso) 2-3 (1979-1980) 94.

turalaleza⁵¹. Los hábitos son *ultimum potentiae*⁵², es decir, lo más perfecto de ella. Constituyen, pues, la *esencialización* de la naturaleza humana, es decir, su perfeccionamiento; o también, la elevación de la naturaleza a esencia.

7. LA DUALIDAD ESENCIAL RADICAL

Como es sabido, existen dos tipos de hábitos *adquiridos*: los de la inteligencia, a los que cabe denominar propiamente *hábitos*, aunque también se les llama *virtudes intelectuales*, y los de la voluntad, a los que simplemente se denominan *virtudes*.

Los hábitos adquiridos de la inteligencia son plurales, jerárquicos, y responden a las diversas vías operativas de que es susceptible esta potencia. El hábito preliminar es el *abstractivo*, que sigue a la operación de abstraer. Por medio de él sabemos que abstraemos. Tras él, es clásica la distinción entre dos líneas operativas divergentes de la inteligencia, a saber, la llamada *razón teórica* y la *práctica*⁵³, siendo la primera superior –más cognoscitiva– que la segunda. A la par, también es tesis tradicional mantener que la razón teórica es condición de posibilidad y fin de la práctica⁵⁴.

Al hábito abstractivo sigue una vía operativa *formal* que considera los abstractos en tanto que objetos pensados, los combina y generaliza. Por esta vía discurre, por ejemplo, la lógica. El hábito correspondiente se puede llamar *lógico, generalizante, formal* etc. Es el que nos permite saber que generalizamos, que hacemos lógica. Otra vía racional es la que busca indagar cada vez más en el contenido del abstracto. Es la que nos capacita para conocer progresivamente más intensamente la realidad física. La primera operación de ella es el concepto y su hábito correspondiente es el *conceptual*. Al concepto sigue, como se sabe, el juicio, siendo su hábito proporcionado el *judicativo* o de *ciencia*⁵⁵. A este hábito sigue el raciocinio, argumentación o demostración, al cual

⁵¹ Este término no indica alguna realidad sobrenatural (*sobrenaturaleza*), sino un añadido personal humano a la naturaleza humana. Por tanto, una añadidura que está netamente al alcance de la persona humana.

⁵² TOMÁS DE AQUINO, *De virtutibus in commune*, a. 1, sol. Sobre la índole de estas perfecciones cfr. mi trabajo: *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, n° 118, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000.

⁵³ Al respecto cfr. mi trabajo: *Razón teórica y razón práctica según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, n° 101, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000.

⁵⁴ En efecto, solucionamos los problemas de la vida práctica para que la contemplación no choque con inconvenientes. La práctica no puede ser fin en sí, pues el interés por el interés carece de interés.

⁵⁵ Expongo pormenorizadamente los distintos actos de la inteligencia en *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2000, 2ª ed. También en *Curso Breve de teoría del Conocimiento*, Bogotá, Universidad de La Sabana, 1988.

fundamenta, según la tradición, el *hábito de los primeros principios*⁵⁶. Por la vía operativa racional que descubre lo real físico conocemos las *causas* de la realidad física, es decir, podemos hacer física, biología, cosmología, etc., (todas ellas en sentido clásico).

Otro modo de proceder operativo de la inteligencia es –como se ha indicado– la llamada *razón práctica*. Tomás de Aquino distingue los siguientes actos (a los que siguen hábitos adquiridos), que de menos a más son: la deliberación o consejo, cuyo hábito es la *eubulia* o saber deliberar, sopesar; el juicio práctico, cuyo hábito es la *synesis* (que podríamos traducir por *sensatez*); y, por último, el llamado imperio, precepto o mandato, al que siguen los hábitos de *prudencia* y *arte*, según se trate de la “materia” sobre la que recaigan estos hábitos (*agere versus facere*)⁵⁷. Es tesis tomista que mientras los hábitos teóricos se adquieren con un solo acto, los prácticos (también las virtudes de la voluntad) se consolidan por repetición de actos⁵⁸. Además, los teóricos son fáciles de adquirir y más permanentes; los prácticos, en cambio, difíciles y sometidos a decrecimientos y pérdidas.

También es tradicional indicar que las virtudes de la voluntad son plurales. Aunque Tomás de Aquino propone unas pocas como troncales (en rigor, de menos a más: la *templanza*, la *fortaleza* y la *justicia*, a la que corona la *amistad*⁵⁹), descubre un elenco muy pormenorizado de virtudes secundarias en las que cada una de las citadas se ramifica. Además, a éstas añade las que llama *virtudes sociales*⁶⁰. Esta doctrina es certera, especialmente para la ética,

⁵⁶ Sobre este hábito según Tomás de Aquino cfr. mis trabajos: “Unicidad e innatismo del hábito de los primeros principios. Un estudio desde el corpus tomista”, en *Contrastes* (en prensa); “Sobre el sujeto y el tema del hábito de los primeros principios. Una propuesta desde el corpus tomista”, en *Themata* (en prensa); “El carácter distintivo del hábito de los primeros principios. Algunas consideraciones a raíz de la lectura del corpus tomista”, en *Tópicos* (en prensa).

⁵⁷ Desarrollo esta vía operativa, sus actos y hábitos en *La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 90, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999. Asimismo, respecto del hábito de arte, se puede consultar mi artículo “Acerca del saber hacer. Estudio del hábito de arte siguiendo a Tomás de Aquino”, *Acta Philosophica*, 13 (2004) 125-137.

⁵⁸ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 51, a. 3 co.

⁵⁹ De acuerdo con la ampliación antropológica propuesta habría que estudiar si alguna virtud de las del elenco tradicional no es propiamente de la voluntad sino superior a esta potencia. Por ejemplo, la humildad.

⁶⁰ Aunque se hable propiamente de *virtudes sociales*, toda virtud tiene una dimensión social. Es más, es en el trato con las demás personas humanas cuando más se adquieren las virtudes, y también los vicios: “Las criaturas espirituales no solamente co-existen con la criatura material, sino también entre sí: esta co-existencia en cuanto perfecta –o, por desgracia, a veces degradante– de la esencia de los seres humanos se llama sociedad”, L. POLO, *Antropología trascendental*, I, p. 73. Y más adelante añade: “el hombre es esencialmente social. Y eso quiere decir, por lo pronto, que la sociedad permite y ha de favorecer el crecimiento moral, es decir, el perfeccionamiento de la voluntad que el hombre aislado apenas podría conseguir. Sin interaccionar sería muy difícil adquirir virtudes. En suma, aunque la esencia del hombre es tan plural como las personas, su naturaleza es común, y es moralmente perfeccionada por la interacción”, *Ibid.*, p. 206.

pero cabe proponer algunas precisiones de acuerdo con la distinción real establecida en antropología.

Por una parte, si la voluntad tiene un *único fin*, cada una de sus virtudes se puede considerar como una mayor o menor activación de la voluntad en orden a él. Por tanto, en rigor, se podría hablar de una única virtud más o menos activada. De ese modo se capta mejor la solidaridad de todas las virtudes, es decir, que no quepa una sin las demás, y se vislumbra también mejor el modo de dualizarse entre ellas: la que más acerca al fin debe regir a la que no aproxima tanto a él⁶¹. Por otra parte, si las virtudes se pueden considerar como la *esencialización* de la naturaleza de la voluntad⁶², y son la clave de la ética, ésta será la perfección intrínseca del hombre⁶³. Por tanto, no es un asunto cultural o arbitrario. Además, si la voluntad sólo crece en la medida que se aproxima al fin último por medio de las virtudes, el relativismo ético es contrario a la perfección humana.

Se ha señalado sintéticamente un elenco de hábitos y virtudes. Se ha añadido que estas cualidades son el *perfeccionamiento irrestricto* de la naturaleza humana. Ahora bien, ¿por qué ese perfeccionamiento es *irrestricto* si estas perfecciones son las que son, esto es, son contadas? Por una parte, porque los hábitos de la inteligencia que se adquieren con un único acto pueden crecer siempre más en *extensión*. Así, uno sabe juzgar desde el primer acto del juicio (pues adquiere con ese solo acto el hábito de ciencia), pero el juicio veritativo puede extenderse a múltiples facetas de la realidad física. Por otra parte, porque tanto los hábitos de la razón práctica como las virtudes de la voluntad pueden crecer en *intensidad*. Así, uno siempre puede ser más prudente, justo, etc. Las virtudes marcan la fidelidad al último fin, y es claro que siempre se puede ser más fiel.

En suma, ser susceptible de perfeccionamiento irrestricto denota para la *esencia* humana ausencia de término. “Por eso, la criatura ha de comenzar y seguir siendo sin culminar: la ausencia de culminación equivale a la esencia, que por eso se dice realmente distinta del ser. La esencia es la perfección que se corresponde con el ser que no culmina; por eso, se dice que se distingue

⁶¹ Por ejemplo, el honor y la piedad se dualizan. El honor es el reconocimiento del pasado (padres, patria, terruño, lengua, cultura, etc.). El honor mira más bien al futuro histórico y metahistórico, pues desea el reconocimiento futuro de las acciones que ahora se realizan. Es claro que en el hombre el futuro pesa más que el pasado, porque el hombre mientras vive no acaba de ser el que está llamado a ser. Por eso el honor debe regir sobre la piedad. Por ejemplo: ante el servicio a Dios y a los padres prima el primero, pero sin descuidar el segundo, porque entonces ya no sería virtud ni la una ni la otra.

⁶² “En dualidad con la virtud la naturaleza del hombre llega a ser esencia”, L. POLO, *Antropología trascendental*, I, p. 208.

⁶³ “La ética no es exclusivamente personal, sino que se sitúa en la esencia del hombre. La trascendentalidad de la persona no autoriza a distinguir una moral trascendental de una moral predicamental”, *Ibid.*, p. 223; “si se prescinde de la esencia del hombre, no cabe hablar de moral –de las acciones y de las virtudes... el comportamiento filial es de orden esencial... la moral enseña a respetar la esencia del hombre”, *Ibid.*, pp. 228.

del ser como la potencia del acto⁶⁴. Por ello carece de sentido decir que el fin del hombre –también la bienaventuranza eterna– radique en la inteligencia humana (en un acto de un hábito de ella) o en la voluntad (en un acto de una virtud suya), polémica que se remonta al siglo XIII. La distinción inteligencia–voluntad arraiga en la esencia humana, no en el acto de ser. En suma, el fin del hombre no debe buscarse en la esencia humana (a ésta la filosofía moderna denomina “yo”, “sujeto”, “individuo”, etc.), sino en su acto de ser, pues la felicidad eterna ha de ser personal, no potencial.

8. EL ACTO DE SER HUMANO

Si la persona humana no es divina, tampoco será simple. De manera que en lo radical personal humano, más que de acto, habrá que hablar de *co-acto*, es decir, de diversas dimensiones personales *co-activas*. Que sean diversamente activas no impide que conformen entre ellas un *actus essendi*. Al hombre no le puede faltar el acto de ser.

En efecto, si las criaturas se concibieran como puras esencias distintas que carecieran de acto de ser, serían puras ficciones de Dios, el único que se tomaría como acto de ser⁶⁵. Pero no, las criaturas –y los hombres a la cabeza de ellas– no son meramente esencias, sino actos de ser: “en cada hombre la persona se dobla con la esencia, y ésta con la naturaleza”⁶⁶. Ahora bien, si el ser es uno de los trascendentales, la esencia no puede ser trascendental. Quien puede comunicar perfección a la esencia es el acto de ser, no a la inversa. Por ello, hay que admitir (frente a las tesis de colectivismos de diverso cuño) que lo trascendental en el hombre no es la humanidad, sino cada persona.

“Si se admite la distinción real del acto de ser con la esencia, propiamente hablando el primer trascendental es el acto de ser”⁶⁷, no la esencia. La aceptación de esta tesis seguramente no ofrecerá problemas a los pensadores inspirados en la filosofía tomista, especialmente tras los esfuerzos llevados a cabo por algunos autores del s. XX como Gilson⁶⁸, Fabro⁶⁹, etc. Con todo, si esa dis-

⁶⁴ *Ibid*, p. 138.

⁶⁵ Eso recuerda la interpretación griega, neoplatónica, árabe y judía medievales del intelecto agente: un único intelecto agente equivalente al ser divino, que irradia su luz como en un espejo en los distintos entendimientos posibles humanos. Resultado: de ahí a admitir que el *reditus* metafísico de lo creado al Creador coincide con la *identificación* de toda criatura (al menos las racionales) con Dios queda un solo y breve paso. Por el contrario, si los actos de ser creado no se distinguieran realmente de sus esencias, se incurriría en un panteísmo. Como se puede apreciar, según aquello de que los extremos se tocan, la salida de no admitir la distinción real por diversos derroteros lleva al mismo resultado.

⁶⁶ L. POLO, *Antropología trascendental*, I, p. 165.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 60.

⁶⁸ Cfr. E. GILSON, entre otras obras, *El ser y los filósofos*, Pamplona Eunsa, 2001, 4ª ed; *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, 1972; trad. española: *El ser y la esencia*, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1965.

⁶⁹ Cfr. C. FABRO, entre otros libros, *Dall'essere all'esistente*, Brescia, Morcelliana, 1957.

tinción la aplicamos al hombre, inauguramos una ampliación del ámbito de lo trascendental⁷⁰, y entonces falta por averiguar en qué radica la trascendentalidad propia de cada *co-acto* de ser humano.

Para alcanzar a conocer nuestra intimidad el *método* cognoscitivo que lo permita debe ser íntimo a ella, es decir, no inferior, pues de lo contrario no la conocería como es, en su altura. Por eso la *razón* no puede dar cuenta del ser personal, puesto que ella no es persona ninguna ni puede serlo. Además, si se admite que nuestro conocer más elevado es el racional, no podríamos alcanzar a conocer nuestro ser. Como es sabido, esta paradoja –que sumió en la perplejidad a Heidegger–, dio lugar a que pensadores como Kierkegaard, Jaspers, Marcel, etc., distinguieran entre *conocimiento objetivo y subjetivo*. Con todo, en su planteamiento falta por esclarecer qué instancia cognoscitiva está implicada en el denominado por ellos “conocimiento subjetivo”, cómo conoce éste, qué realidad alcanza a conocer, y cómo es ésta intrínsecamente.

Sin embargo, frente al esfuerzo moderno, el método cognoscitivo que se busca tiene un referente en la tradición filosófica clásica griega y medieval: el *hábito de sabiduría*⁷¹. Ahora bien, éste se debe entender, no como un hábito adquirido de la razón, sino como *innato* (aunque susceptible de crecimiento) y unido o solidario al acto de ser personal humano, al que alcanza a conocer. Quien se alcanza con ese saber es, pues, la propia *persona*. Esa es la auténtica *sabiduría* humana. Y lo que se descubre del ser humano a nivel sapiencial o de intimidad humana es, como se ha indicado, que la persona humana no es simple, es decir, no es acto sino *co-acto*, o si se quiere, un acto conformado por varios radicales real y jerárquicamente distintos. Cada uno somos una persona, no varias, pero en tal intimidad personal no todo vale lo mismo ni está en el mismo plano. ¿Abre esto un dualismo? Ni esto ni las dualidades de la esencia o las de la naturaleza dan pábulo al dualismo si es que lo más alto e intrínseco de la persona humana atrae, vincula y arrastra tras sí a las demás. Si eso es así, se puede decir que, aunque no simples, tenemos un carácter simplificante.

Al notar la ausencia de simplicidad interior alcanzamos a saber que somos creados, porque la composición denota creación. Además, percibimos que nuestros rasgos personales no están diseñados para existir en solitario, es decir, que más que *existentes* son *coexistentes con*, esto es, que la persona humana no puede existir en solitario o aisladamente. Con otras palabras, se

⁷⁰ “La ampliación trascendental es el mejor modo de aprovechar la distinción real entre acto de ser y esencia, y de empezar a justificar dicha doctrina tomista”, L. POLO, *Antropología trascendental*, I, p. 79.

⁷¹ Para entender el nivel cognoscitivo de este hábito según Tomás de Aquino y según Leonardo Polo se pueden tener en cuenta mis artículos: “El origen y el lugar del hábito de sabiduría. Su estudio según Tomás de Aquino”, en *Rivista Neoscolastica de Filosofia* (en prensa); “El conocer más humano y su tema. ‘Sapientia est de divinis’ según Tomás de Aquino”, en Actas del Congreso Internacional *Christian Humanism in the Third Millennium: The Perspective of Thomas Aquinas*; Rome, 21-25 sep., 2003 (en prensa); “El hábito de sabiduría según Leonardo Polo”, en *Studia Poliana*, 3 (2001) 73-102.

advierte que la persona humana no es fundamento de su ser, sino que tiene el ser personal otorgado. Lo que precede indica que nuestro ser es *co-ser* por doble motivo: *ad intra* y *ad extra*. Hacia dentro, porque estamos abiertos a nuestra intimidad y porque en ella no encontramos la razón de nuestro ser. Por eso nos abrimos hacia fuera. La primera apertura equivale a la *coexistencia* personal, la segunda, a la *libertad* personal.

Somos apertura, *libertad*, y por ello, la libertad personal humana está vinculada a quien le da el ser: Dios. Tal libertad no es propia de una facultad, sino que equivale al *co-acto* de ser personal ampliando a éste en dirección a un fin⁷². A la coexistencia le falta en su intimidad una persona que dé razón de la persona que cada uno somos. La libertad personal tiene un norte, pero no lo conoce, o si se quiere, es atemática. Por eso la coexistencia y la libertad se truecan en búsqueda cognoscitiva, pues sin sentido, sin verdad, esas coexistencia y libertad serían absurdas. La búsqueda es propia del *conocer* personal humano, es decir, la persona humana vista como ser cognoscente.

Gracias al *conocer* personal, la *coexistencia* y la radical *libertad* son personalmente *con sentido*, es decir, unidas a un conocer personal que busca su tema, su verdad. Este conocer personal no es el conocer de la razón, ni el de sus actos y hábitos adquiridos. Tampoco el de los hábitos innatos. Se trata de un conocer a nivel de acto de ser. Puede sostenerse que la noción clásica de *entendimiento agente* está estrechamente vinculada a este conocer personal⁷³. Nótese que sin un conocer en acto, previo y superior al de la potencia intelectual, no existe posibilidad de activar la inteligencia, pues nativamente ésta es potencia pasiva. Por lo demás, a ese conocer personal no le puede faltar el *amor* personal. El amor es superior al conocer y tira de él (y de la coexistencia y libertad) porque lo propio de amar es *dar*, y dar es superior a *buscar*. También el amor personal es algo más que un acto de la voluntad, pues mientras que la voluntad desea aquello de lo que carece (por ser potencia y por ser intención de alteridad), el amor personal da, es decir, es donación. El amor personal también acepta, es decir, es *aceptación*, pues aceptar es dar, ya que equivale a dar aceptación. Esto indica que dar es activo, mientras que desear voluntariamente es más pasivo.

⁷² Es tesis tomista que la libertad llega a las potencias inmateriales del alma (inteligencia y voluntad) con la adquisición de hábitos y virtudes en ellas, pues previa a esa adquisición tales facultades no son libres; es más no pasan de *tabula rasa*. Pero como nadie da lo que no tiene, la libertad no puede salir de esas potencias por generación espontánea, ni por estímulo de lo inferior, pues nada orgánico puede inmutar lo inorgánico. En consecuencia, la libertad se abre paso (activa) a tales potencias porque es previa y superior a ellas.

⁷³ Al respecto cfr. mis artículos de corte tomista: "El lugar del entendimiento agente en la antropología de Tomás de Aquino", en *Actes del Simposi Internacional de Filosofia de l' Edat Mitjana*, Vic-Gerona, 11-16-IV- 1994, Patronat d'Estudis Osonencs, 1996, pp. 412-418; "El entendimiento agente según Tomás de Aquino", en *Revista Española de Filosofía Medieval* 9 (2002) 105-124. Asimismo, para ver el tratamiento poliano de este tema cfr. mis trabajos al respecto: "El carácter futurizante del entendimiento agente", en *Futurizar el presente. Libro Homenaje a Leonardo Polo*, Málaga, 2002, pp. 303-328; *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n° 163, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2003.

9. LOS CO-ACTOS DEL SER PERSONAL HUMANO

No es que la persona humana *tenga* las facetas aludidas (*coexistencia, libertad, conocer, amor*), sino que las *es*. En efecto, cada persona *es coexistencia, libertad, conocer, amar*; pero es una *coexistencia, libertad, conocer, amar* distintos. Esos radicales íntimos conforman el ser personal. ¿Existen más trascendentales personales? No se descartan. Podría ser también una perfección de la intimidad personal, por ejemplo, la *belleza*. En este nivel la belleza no debería verse como atractiva, asunto que caracteriza a la esencia humana, sino como reunitive, como vinculante interpersonalmente.

Cada uno de esos trascendentales se convierte con los demás hasta el punto de que uno no puede darse sin los otros. Es decir, ninguno puede faltarle a una persona para ser persona. Pero la conversión entre ellos no es completa, porque esos radicales se distinguen realmente entre sí, y toda distinción real creada es jerárquica.

En efecto, coexistir es menos que ser libre, pues la libertad, que implica la coexistencia, añade sobre ella que ésta no sea necesaria, sino superior: libre. A la par, el conocer marca el norte de la libertad personal: su verdad, su sentido. Una libertad sin verdad es absurda. O si se prefiere, una libertad carece de sentido al margen de la verdad a la que se vincula libre, pero subordinadamente. El conocer personal es búsqueda de réplica personal, o de coexistencia en la intimidad personal; es búsqueda libre de sentido personal, esto es, búsqueda de la verdad respecto de la cual la libertad personal espera destinarse enteramente. Por su parte el amar personal es más que el conocer, la libertad y la coexistencia personales, aunque no cabe sin ellos, pues sin alguno de ellos tal amar no es personal.

En efecto, un amor que rechace la coexistencia, que no sea libre o que no sea con luz (que fuese ignorante), no sería personal. Pero el amor les añade a aquéllos la donación y la aceptación de la que aquellos son incapaces. Existe, por tanto, en cada persona humana no solo una distinción real entre acto de ser y esencia, sino también una distinción real intrapersonal. Esa distinción la conforman los distintos trascendentales personales que, aunque convertibles, son irreductibles.