

EN TORNO A LA DÍADA TRANSCENDENTAL

BLANCA CASTILLA Y CORTÁZAR

In the Anthropology, the person has a self-organizing communicative structure, so person cannot be unique, lonely. This has been called by Polo: «Coexistence». It shows that the «Díada» (Duality) is richness, plenitude (fullness). This makes possible to mark the difference between two complementary person's types: the male person and the female person. They could be called: «coexistence-from» and «coexistence-in».

Desde hace años el Profesor Polo viene anunciando una Antropología trascendental, que se diferencia de la Metafísica.

La Metafísica no se adecuaba a las realidades humanas, porque el sentido del ser aplicado al hombre es diferente al sentido del ser cosmológico. Por ello aunque se hable de la noción de ser con diversos grados de intensidad, no es suficiente para captar la densidad del ser de la persona que como una de sus peculiaridades requiere en sí misma pluralidad constitutiva. Esto supone una superación del monismo y un planteamiento positivo de la díada.

Esta característica la han denominado diversos autores como *ser-con*¹. Polo la denomina coexistencia², y también con otra palabra: el *además*³. La coexistencia rebasa la unidad, el *mónon*, asumiendo la pluralidad, al menos el dos. En este sentido Polo afirma: "Fabro habla de acto intensivo. Pero la intensidad es como cierta concentración o adensamiento. El además no es una mayor intensidad del acto. La in-

¹ Como es sabido la expresión proviene de Heidegger. Efectivamente Heidegger titula el cap. IV de *Ser y tiempo*: "El 'ser en el mundo' como 'ser-con' y 'ser sí mismo'. El 'uno'" y en concreto el párrafo 26: "El 'ser ahí con' de los otros y el cotidiano 'ser con'". El ser-con es característica del ser-ahí, que es el hombre. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Neomarius Verlag, Tübingen, 1949, (1ª ed. 1927), 114-129; trad. esp. por J. Gaos: *Ser y tiempo*, en FCE, Buenos Aires 1987, 6ª reimp., 129-147. Después la han utilizado muchos, como Buber, Lévinas, Zubiri, etc. Así por ejemplo afirma Zubiri: "Existir es existir 'con' -con cosas, con otros, con nosotros mismos-. Este 'con' pertenece al ser mismo del hombre: no es un añadido suyo. En la existencia va envuelto todo lo demás en esta peculiar forma del 'con'": X. Zubiri, "En torno al problema de Dios", en *Naturaleza, historia y Dios*, Alianza, Madrid, 1987 (1ª ed., 1944 en Editora Nacional), 429 (cit. "En torno al problema").

² L. Polo, "La coexistencia del hombre", en *El hombre: inmanencia y trascendencia*, Actas de las XXV Reuniones Filosóficas, Facultad de Filosofía, Universidad de Navarra, Pamplona, 1991 (1), 33-48 (cit. "La coexistencia").

³ L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993, 197-203 (cit. *Presente y futuro*).

tensidad va por la línea de la búsqueda de la unidad, del *mónon*. Pero un acto que se concentra en sí mismo ahí se queda. Y el ser del hombre no se queda: es coexistir, de tal manera que está en el coexistir. La intensidad es un intento de orden metafísico. Pensar la intensidad sería la unidad del acto de ser”⁴.

Qué sea el coexistir habrá que verlo con más detenimiento. Pero en un primer acercamiento se ve que la persona está a otro nivel que las realidades propiamente estudiadas por la metafísica. Muchos pensadores del s. XX han sido conscientes de que el ser humano requiere un tratamiento diverso del resto de las cosas del cosmos. Bastaría citar a Heidegger, a Scheler o a cualquiera de los pensadores dialógicos como Buber o Marcel. Aquí me voy a detener en una sutil precisión que observa Zubiri: la diferencia transcendental entre las cosas y las personas.

1. Las cosas y las personas.

Entre las cosas y las personas hay un cambio de nivel transcendental que los griegos no lo vieron, pues tenían un único «metro» para medir las realidades: a todas las calificaban como «cosas». Zubiri, refiriéndose a los «metros» con los que se ha venido mensurando lo real, se ha referido al concepto de «cuerpo»: “Ha hecho falta la connotación de la física cuántica –afirma– para introducir muy dificultosamente, pero con éxito indiscutible, la idea de que lo real allende, no siempre es cuerpo. Las partículas elementales, en efecto no son corpúsculos sino que son otra clase de cosas materiales (...). La mensura de lo real se empujó con un metro determinado: el metro era «cuerpo». Ahora bien, la marcha hacia la realidad nos ha abierto a otras cosas reales materiales que no son cuerpos”⁵.

Pero, más arraigadamente aún que la noción de cuerpo, ha existido otro baremo que hacía pensar que todas las realidades eran «cosas». “Hizo falta –continúa Zubiri– una intelección mucho más difícil que la de la física cuántica para intuir 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, es decir no sólo se ha encontrado una realidad más allende lo campal, sino que *ha cambiado también el carácter de la realidad misma* como mensura, porque una persona es algo distinto de una pie-

⁴ L. Polo, *Presente y futuro*, 203.

⁵ X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, Alianza, Madrid, 1983, 55-56 (cit. *IRA*).

dra o de un árbol no solamente por sus propiedades, sino por su modo de realidad”⁶.

A lo largo del pensamiento humano ha sido difícil encontrar la diferencia radical por la que la persona se distingue de las cosas. “Pensemos en el caso entero de la Filosofía griega. Cuando Aristóteles nos habla de la realidad en cuanto tal, (...) no se le ocurría nunca apelar a la realidad en cuanto tal en su dimensión personal. Un griego no habría tropezado jamás con la dimensión personal de la realidad humana. Hizo falta probablemente el cristianismo para pensar en la persona”⁷.

2. Iter de la noción de persona.

La noción de persona, aunque nació al principio de nuestra era, sin embargo no ha sido convenientemente clarificada. Muestra de ello es el azaroso *iter* que ha tenido a lo largo de la historia de la filosofía.

En primer lugar no fue conocida en la filosofía griega. “Entre otras limitaciones la metafísica griega –afirma Zubiri– 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 romanos habían dado al término *persona*, a diferencia de la pura *res*, de la cosa”⁸.

En efecto, fueron los capadocios los que distinguieron entre sustancia y subsistencia, entendiendo por subsistencia un nivel más profundo que el de la sustancialidad. Es decir, intuyeron que para captar a la persona no es suficiente la composición hilemórfica ni la distinción de las categorías. En su preocupación por cuestiones teológicas diferenciaron naturaleza y persona, indicando que la persona se halla a otro nivel, el de la subsistencia, que es transcendental. Como diría Polo, descubrieron que la persona no está a nivel metafísico, como la sustancia. En efecto, “sujeto en sentido metafísico significa sustancia o *hypokéimenon*. De ahí se llega entonces a la única sustancia –Espinosa–. Pero sujeto en sentido antropológico no significa sustancia, sino yo o persona. Cualquier confusión al respecto destruye el planteamiento de la antropología transcendental: introduce rasgos metafísicos en la antropología, y entonces ya no hay ampliación transcendental”⁹.

⁶ X. Zubiri, *IRA*, 56-57.

⁷ X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza, Madrid, 1992, 372.

⁸ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid, 1984, 323.

⁹ L. Polo, *Presente y futuro*, nota, 162.

Sin embargo la historia del concepto demuestra que ni siquiera se conservó el nivel de la trascendentalidad metafísica. Pronto se volvió a confundir substancia y subsistencia. En efecto, la célebre definición boeciana recayó en una terminología sustancialista: persona es *individua substantia rationalis naturae*¹⁰, fórmula que ha pervivido como paradigmática incluso hasta nuestros días.

Tomás de Aquino en el siglo XIII partiendo de Boecio vuelve a recuperar el plano de la subsistencia. Entiende la persona como “subsistente espiritual”¹¹. La naturaleza racional, considerada como diferencia específica, no es la diferencia mayor que éste tiene con el resto de los seres del cosmos. No, en su opinión, la diferencia radical entre las cosas y las personas se halla en el orden del ser; el mismo *esse* humano es radicalmente diferente del *esse* de las cosas del cosmos. La diferencia no está sola ni principalmente en la esencia sino en el orden trascendental¹². Él supo ver y expresar mejor que ninguno la radicación de la persona en el *esse*. Esa era la explicación metafísica que le llevaba a afirmar que “la persona es lo más noble y digno que existe en la naturaleza”¹³.

Sin embargo la Escolástica posterior volvió a recaer en la sustancia, al caracterizar a la persona únicamente como modo sustancial, es decir, como una determinación última de la esencia que le hace apta para recibir la existencia¹⁴.

La filosofía moderna, aunque rehizo en parte el camino perdido por la Escolástica, no llegó a la cuestión radical acerca de la persona. En palabras de Zubiri “La filosofía, desde Descartes hasta Kant, rehízo –penosa y erróneamente–, el camino perdido. El hombre aparece, en Descartes, como una sustancia: *res* (sin entrar, por lo demás, en la cuestión clásica de la unidad, *puramente analógica*, de la categoría de sustancia); en la *Crítica de la razón pura* se distingue esta *res*, como sujeto, del *ego* puro, del yo; en la *Crítica de la razón práctica* se descubre, allende el yo, la persona; a la división cartesiana entre cosas pensantes y cosas extensas substituyó Kant la disyunción entre personas y cosas. La historia de la Filosofía Moderna ha recorrido así, sucesivamente, estos tres estadios: sujeto, yo, persona. Mas qué sea persona es cosa que Kant dejó bastante oscura. Desde luego no es sólo conciencia de la identidad, como para Locke. Es algo más. Por lo pronto, ser

¹⁰ Boecio, *De duabus naturis*, 3: PL 64, 1343 C.

¹¹ Tomás de Aquino, *De Pot.*, 9, a.4, c.

¹² E. Forment, *Ser y persona*, Publicaciones Universidad de Barcelona, Barcelona, 1983, 61-69.

¹³ Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, q. 29, a. 3: “Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura”.

¹⁴ E. Forment, *Persona y modo sustancial*, PPU, Barcelona, 1983.

sui juris, y este ‘ser *sui juris*’ es, para Kant, ser imperativo categórico”¹⁵.

Después de Kant, en nuestro siglo se han dado muchos personalismos¹⁶, en los que dan importancia a la apertura de la persona, es decir, a su carácter relacional. Sin embargo estos autores no han desarrollado un pensamiento sistemático que engarce sus valiosas intuiciones con los logros de la tradición.

Ante la situación actual, en opinión de Zubiri: “Hay que retroceder nuevamente a la dimensión estrictamente ontológica, en la que por última vez se movió la Escolástica, en virtud de fecundas necesidades teológicas, desdichadamente esterilizadas en pura polémica”¹⁷.

Lo que es claro es que la noción de persona, aún hoy, no está suficientemente estudiada, ni divulgado su enclave ontológico, ni se han sacado las consecuencias de la radicalidad de su estatuto. Parece necesario clarificar que la noción de persona trasciende la composición hilemórfica y el plano predicamental, colocándose en el nivel transcendental¹⁸, y en un plano diverso del de la Metafísica. A este objetivo se dirige la Antropología transcendental de Polo.



3. Qué es ser persona.

Es difícil explicar en qué consiste ser persona. Todos los humanos participamos de la misma naturaleza. Pero ésta está individualizada en cada uno, dando lugar a *un ser irrepitible, dueño de su propio destino, intrínsecamente comunicativo, con el poder de darse a los demás*.

Quizá las dos peculiaridades más decisivas de la persona son aparentemente incompatibles: 1) su irrepitibilidad, que los clásicos denominaban incomunicabilidad¹⁹. Por esta propiedad cada persona es un quién y no simplemente un qué. Y 2) su apertura a los demás, es decir, su máxima comunicabilidad. Esta apertura constitutiva se ha denominado como ser-con. Polo la denomina «coexistencia».

¹⁵ X. Zubiri, “En torno al problema”, 425-426.

¹⁶ Para una historia del concepto de persona A. Milano, *La Trinità dei teologi e dei filosofi. L'intelligenza della persona in Dio*, Dehoniane, Napoli, 1987.

¹⁷ X. Zubiri, “En torno al problema”, 426.

¹⁸ Ver mi trabajo: “Transcendentalidad de la persona”, en *Dignidad personal, Comunidad humana y orden jurídico*, Actas de las Jornadas de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino (SITA): vol. I, Balmes, Barcelona, 1994, 251-264 (cit. *Dignidad personal*).

¹⁹ Este aspecto sigue siendo objeto de estudio. J.F., Crosby, “The incommunicability of human persons”, *The Thomist*, 1993 (57), 403-442.

En nuestro tiempo son diversos los autores²⁰ que se ocupan sobre el tema de la persona. Aquí nos detendremos un momento, en una figura española: Xavier Zubiri, que articuló toda su obra filosófica en torno a la noción de persona²¹ y tiene de ella una honda concepción²². En una de sus obras de juventud el tema del ser personal lo articulaba en tres dimensiones: “En la articulación entre *intimidad*, *originación* y *comunicación* estriba la estructura metafísica última del ser. El ser es el ser de *sí mismo*, el ser *recibido* y el ser *en común*”²³.

Para Zubiri era importante superar la característica de *hipokéimenon*, que tiene la sustancia aristotélica, para poder entender a la persona. Para él la persona es *hiperkéimenon*, es decir, superestante a sus propiedades, ya que es propio de las personas “determinar por decisión algunas, aunque no todas, de las propiedades que van a tener. Por tanto no están «por debajo de» esas propiedades, sino justamente al revés «por encima de» ellas. No son *hipokéimenon*, substantes, sino *hiperkéimenon*, superestantes, por así decir”²⁴.

En su obra de madurez describe la persona como «realidad en propiedad»²⁵ queriendo dar a entender que la persona, a diferencia de las cosas, tiene como suyas no sólo sus propiedades sino su propio carácter de realidad. La realidad humana es no sólo un simple sistema de notas que «de suyo» la constituyen, sino que es, ante todo y sobre todo, la realidad la que *le es propia en cuanto realidad*. A esta característica la denomina *suidad*. Así afirma en su última obra: “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”²⁶.

²⁰ *Dignidad personal*, Actas del ya citado Congreso que recogen 106 aportaciones.

²¹ En 1959 dictó un curso oral *Sobre la persona*. Los interrogantes que le abrió esta cuestión le condujo a escribir el libro *Sobre la esencia*, que nació como una nota a pie de página a un tratado de antropología; “Introducción” de I. Ellacuría a *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986, XX.

²² Un amplio estudio sobre su concepción de la persona, sobre todo en sus aspectos relacionales, se puede encontrar en mi tesis doctoral de próxima publicación: *Noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género*, Univ. Complutense.

²³ X. Zubiri, “El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina”, en *Naturaleza, historia y Dios*, 475 (cit. “El ser sobrenatural”).

²⁴ X. Zubiri, “El hombre, realidad personal”, recogido en *Siete ensayos de Antropología Filosófica*, ed. Univ. de Santo Tomás, Bogotá 1982, 70.

²⁵ X. Zubiri, “La persona como forma de realidad: personabilidad”, en *Sobre el hombre*, 111.

²⁶ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, 48.

Respecto a la dimensión relacional de la persona Zubiri la engarza en la estructura misma del sí mismo personal. Así afirma: “Cada hombre tiene en sí mismo, en su propio «sí mismo», y por *razón de sí mismo*, algo que concierna a los demás hombres. Y este «algo» es un momento estructural de *mí mismo*. Aquí *los demás* no funcionan como algo con lo que hago mi vida, sino *como algo que en alguna medida soy yo mismo*. Y sólo porque esto es así *a radice*, sólo por esto puede el hombre después hacer su vida «con» los demás hombres. El mí mismo «desde» el cual hago mi vida es estructural y formalmente un mí mismo respecto de los demás”²⁷.

A mi modo de ver, en el camino hacia la consideración radical de la persona, la filosofía de Zubiri da un paso más allá que los filósofos de la subsistencia. Desde luego el descubrimiento de la subsistencia es un gran hallazgo; colocar ahí el estatuto de la persona es otro avance. Pero no hay que olvidar que los seres no humanos también tienen subsistencia: cada uno es un *suppositum*. Pues bien, Zubiri se ocupa de precisar cuál es la diferencia en el orden transcendental entre el cosmos y las personas. Una es esencia cerrada, las otras esencias abiertas. Aquella actúa porque es real, pero las segundas actúan teniendo en cuenta su momento de realidad que les corresponde en propiedad. Es decir, no sólo coloca en el plano transcendental la diferencia más notable entre las realidades personales de la que no lo es (el cosmos) sino que precisa cuál es la diferencia. La persona tiene su realidad (transcendental) en propiedad.

Por otra parte introduce la dimensión relacional a nivel de estructura de la persona, por tanto a nivel constitutivo. Esto puede tener una enorme fecundidad a la hora de seguir avanzando en el conocimiento de la persona.

4. Ampliación del orden transcendental.

Sin embargo, quizá los pasos dados hasta el momento no son suficientemente radicales. Presentamos ahora la propuesta del Prof. Polo, que clarifica de un modo más neto, la profundidad con la que hay que presentar el ser de la persona.

Vista desde la filosofía clásica la antropología es una ciencia segunda dependiente de la metafísica. Sin embargo, los conceptos cosmológicos se quedan cortos para explicar la persona hacen que la antropología apenas pueda avanzar.

²⁷ X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza, Madrid, 1989, 251 (cit. *Estructura dinámica*).

Son diversos los autores que han intuido esta limitación. Por ejemplo Zubiri pone de manifiesto como la causalidad natural es inadecuada al aplicarla al hombre. “Si tratamos de aplicar la idea de las cuatro causas a un acto de complacencia con un amigo nos asaltan graves dudas sobre el tipo de posible causalidad de la complacencia. Esto nos advierte ya que la célebre teoría aristotélica de la causalidad está rigurosamente plasmada de las realidades «naturales». La teoría aristotélica de la causalidad es una teoría de la *causalidad natural*. A mi modo de ver junto a ella ha de introducirse temáticamente con todo rigor una teoría de la *causalidad personal*. (...) La causalidad personal es de tipo muy diferente a la causalidad natural”²⁸. Zubiri intuye la necesidad de la ampliación transcendental. Esto se manifiesta en la clara conciencia que Zubiri tiene de que la mayor diferencia que existe entre las cosas y las personas pertenece al orden transcendental²⁹. A su entender en el orden transcendental, que para él es el de la realidad, hay un ascenso: no es lo mismo la realidad de las cosas que las de las personas. A eso lo denomina «tipicidad transcendental»³⁰.

Sin embargo, estos autores no han propuesto, al menos con tanta claridad como Polo, la conveniencia de una ampliación transcendental. Siendo consecuentes con el planteamiento habría que señalar diversos niveles transcendentales: no sólo el cosmológico y el humano³¹, sino otro tercer nivel³² constituido por la divinidad³³.

²⁸ X. Zubiri, *IRA*, 238.

²⁹ Así lo afirma netamente Ignacio Ellacuría al explicar la antropología zubiriana. I. Ellacuría, “Introducción crítica a la antropología de Zubiri”, *Realitas*, II (1976) 49-137.

³⁰ X. Zubiri, *Sobre la esencia*, Alianza, Madrid, 1985 (1ª ed. 1962 en Moneda y Crédito), 499-500.

³¹ Zubiri habla implícitamente de niveles del orden transcendental: “Suele decirse que en la línea del ser no cabe evolución. Pero esto es falso si «ser» significa «realidad». Tomada la talidad en función transcendental, y solamente tomándola así, puede y ha de decirse que cabe hablar de evolución en la realidad. La evolución de la realidad significa una evolución justamente del ‘de suyo’. Y en este sentido hay *grados de realidad*. Naturalmente, no es que sea más real un hombre que un orangután, si por realidad se entiende que tenga existencia física; no se trata de esto. Se trata de tomar la cosa *in re*. Aquello que constituye el «de suyo» propio del orangután es mucho menos de suyo que aquello que constituye el «de suyo» propio de un hombre. Ni qué decir tiene del de un ángel. *A fortiori*, naturalmente, de Dios. Esto es una cosa completamente distinta”: X. Zubiri, *Estructura dinámica*, 156.

³² Sin hacer una diferencia de niveles transcendentales Garay enfoca directamente el orden de la divinidad analizando la diferencia transcendental del tres. J. de Garay, *Diferencia y libertad*, Rialp, Madrid, 1992.

³³ A esa conclusión llegué en mi trabajo “Consideraciones en torno a la diferencia en el orden transcendental”, *Cuadernos de Metafísica*, Universidad Complutense, Número *in memoriam* del prof. Adolfo Arias, Madrid, 1995 (en prensa).

Polo esboza la ampliación transcendental desde diversas perspectivas, todas ellas encaminadas a diferenciar el hombre del cosmos. Así afirma: “En orden a la Metafísica, propongo una ampliación del orden transcendental, precisamente para superar definitivamente la tentación de «simetrizar» el hombre con el universo”³⁴.

Una perspectiva es la de proseguir adecuadamente el planteamiento de la filosofía de la modernidad que advirtió que el hombre no es una réplica del universo y presentó la libertad como transcendental³⁵. Para que la libertad sea complatible con el ser, hay que distinguirlos, colocando al ser en el nivel cosmológico y a la libertad a nivel humano.

Al acometer esta tarea Polo toma una tesis de los clásicos: la prioridad del acto sobre la potencia, y otra de los modernos: considerar la potencia como infinita, aunque esté por así decir en un segundo lugar. Para Polo la libertad es acto: “Se trata así de ver en qué sentido la libertad es acto –y acto primero, radical, y por tanto transcendental–, y de qué manera se convierten con ella otros transcendetales que derivan de esa ampliación”³⁶.

La ampliación transcendental propuesta nos sitúa directamente en la Antropología transcendental³⁷. Con ella la Antropología filosófica adquiere de entrada un estatuto ontológico propio, no dependiente de la metafísica, y una instrumentación que le permite un amplio desarrollo.

5. Los transcendentales antropológicos.

Si se distingue un nivel transcendental específico para lo humano, éste puede tener sus transcendentales característicos³⁸.

En el caso del hombre los transcendentales antropológicos, según la propuesta de Polo podrían ser: el ser-con (la coexistencia), la persona, la libertad, la inteligencia o conocer, la donación o efusión o amor, la filiación.

Entre ellos tres son los más importantes, y en cierto modo son paralelos a los transcendentales metafísicos: ser, verdad y bien. Polo se expresa del siguiente modo: “A mi modo de ver, los transcendentales personales son: el ser personal, que no es un primer principio (no es el

³⁴ L. Polo, “La coexistencia”, 36.

³⁵ L. Polo, “Libertas transcendentalis”, *Anuario filosófico*, 1993 (26, 3) 710-716.

³⁶ L. Polo, “Libertas transcendentalis”, 710-711.

³⁷ Aunque de ahí podría derivarse también, pasando a la Teología natural, otro nivel de diferencia transcendental. Se trataría una Teología natural abordada no desde la Metafísica sino desde la Antropología.

³⁸ L. Polo, “Libertas transcendentalis”, 703-716.

principio de identidad, ni el de no contradicción, ni el de causalidad, sino un acto de ser superior al que estudia la metafísica); el transcendental en correspondencia no simétrica con la verdad, que es el conocer, y el transcendental que se corresponde con el bien sin simetrizarlo, que es el amor”³⁹.

El transcendental «conocer» vendría a ser el intelecto agente del que hablaba Aristóteles, al que Polo desde hace años lo viene llamando persona⁴⁰. “El conocer como transcendental personal invita a comprender el intelecto agente como persona: el *intellectus ut actus* es un transcendental personal, no una substancia, ni tampoco un primer principio (en Aristóteles, el tratamiento del intelecto agente es metafísico y no se lleva a cabo en términos de antropología transcendental. Por eso se han dado muchas versiones del intelecto agente, cuya aclaración se ha empantanado en discusiones sin término)”⁴¹.

Por otra parte está el amor, efusión o donación como lo llama indistintamente: “El amor como transcendental muestra de manera privilegiada el carácter donal de la persona. La correspondencia humana con el bien es el amor; pero el amor es convertible con la persona, lo cual quiere decir que no es ni exclusiva ni solamente acto de la voluntad”⁴².

Ahora bien, todos estos transcendentales se convierten con el acto de ser personal que es la libertad, que se convierte así en el primero de los transcendentales antropológicos: “la libertad es, como acto de ser, el primer transcendental personal, según el cual vige la conversión de los transcendentales que acabo de enumerar. La persona no es si no es libre; el *intellectus ut actus*, la luz en su separación pura, otorgadora de inteligibilidad, es también libre; el amor sólo es donal si es libre”⁴³.

Sin embargo, los transcendentales antropológicos planteados, aunque hay algunos más importantes, pueden ser muchos. Todos ellos parecen convertirse con el ser, con el ser humano que es la libertad. Ahora bien, consideradas así las cosas, ¿no tendríamos una especie de monismo, aunque sea un monismo antropológico? Si los transcendentales antropológicos se convierten con el acto de ser humano parece que se ha perdido la diferencia.

Polo es consciente de ello cuando afirma que “la conversión de los transcendentales personales es distinta de la conversión de los transcendentales metafísicos”⁴⁴ pues en la antropología se capta con más

³⁹ L. Polo, “Libertas transcendentalis”, 711.

⁴⁰ Una de las primeras veces que lo manifestó públicamente fue en unas Jornadas Filosóficas de la década de los ochenta, en la que pronunció una conferencia titulada: *La radicalidad de la persona*.

⁴¹ L. Polo, “Libertas transcendentalis”, 711.

⁴² L. Polo, “Libertas transcendentalis”, 711.

⁴³ L. Polo, “Libertas transcendentalis”, 711.

⁴⁴ L. Polo, “Libertas transcendentalis”, 711.

claridad “lo que cabría llamar el otorgarse los transcendentales unos a otros”⁴⁵.

6. La díada transcendental.

Llegados a este punto es preciso insistir en una característica primordial de la antropología transcendental tal y como es presentada por Polo. Me refiero al desbancamiento del monismo y a la instauración de la díada en el centro de la antropología.

La díada es riqueza, no limitación. En palabras de Polo: “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”⁴⁶.

Polo afirma en diversos lugares que “no tiene sentido una persona única. Las personas son irreductibles; pero la irreductibilidad no significa persona única. (...) La irreductibilidad de la persona no es aislante”⁴⁷. Incluso afirma que “una persona única sería una desgracia absoluta”⁴⁸, o “un absurdo total”⁴⁹. Una persona requiere pluralidad de personas, al menos otra⁵⁰. Dicho con otras palabras, que “el *mónon* no puede ser un transcendental personal. *El transcendental personal es la diferencia*, el no ser una sola persona. ¿A quién me doy? ¿Me

45 L. Polo, “Libertas transcendentalis”, 712.

46 L. Polo, *Presente y futuro*, 161.

47 L. Polo, *Presente y futuro*, 167.

48 L. Polo, “La coexistencia”, 33.

49 L. Polo, “Libertas transcendentalis”, 713: “Una persona única es un absurdo total, porque la persona alude intrínsecamente a la noción de réplica. Una persona sola equivale a persona y nada, o a persona y lo inferior a la persona, si admitiéramos la idea de degradación ontológica. ¿Por qué una persona alude intrínsecamente a otra? Basta con darse cuenta de lo que he dicho: que la persona apela a otra persona, y que sin otra persona se abre a la nada. Eso le pasa a Nietzsche, que sostiene un monismo de la culminación vital”. También su estudio: “Tener y dar”, en *Estudios sobre la Encíclica. ‘Laborem exercens’*, BAC, Madrid, 1897, 228-229.

50 Algo parecido ocurre en el planteamiento de Garay cuando habla de la diferencia de libertades. Una libertad dice «necesariamente» referencia a otra libertad. Esa referencia –que es diferencia– está en el plano transcendental y es, en cierto modo, constitutiva de cada libertad. J. de Garay, *Diferencia y libertad*, 301-347.

doy a una idea, me doy al universo?”⁵¹. Y de palabra ha afirmado que de un modo similar a como en Dios el tres⁵² es transcendental, en el ser humano el dos es transcendental.

En efecto, pensar la diferencia en el orden transcendental no es solamente advertir la diferencia de niveles transcendentales, marcados por los distintos sentidos del ser, sino distinguir la diferencia dentro de aquellos niveles en los que se da. Según el pensamiento de Leonardo Polo la diferencia es intrínseca al orden transcendental antropológico.

Si la *díada* tiene en antropología valor transcendental, es preciso hacer dos preguntas: ¿Cuál es la *díada* radical respecto a la persona humana? y ¿cómo se explica la diferencia que existe entre varón y mujer, inherente y necesaria para la existencia del género humano?

Empezando por la segunda habría que decir que la consideración de la diferencia varón y mujer es necesaria en la antropología. Y no sólo porque es una cuestión planteada por la cultura actual. Esta pregunta es pertinente si se quiere explicar la persona humana en su más radical singularidad. En efecto, no existen personas humanas en abstracto: cada una de ellas es varón o mujer. Por esto sin esa reflexión la antropología quedaría incompleta.

Y refiriéndonos a cuál será la *díada* transcendental radical de la persona humana se podrían plantear cinco cuestiones:

1) esa *díada* no puede ser la distinción *essentia-esse*, pues esa diferencia hace referencia a un solo individuo sin dar razón todavía de la co-existencia⁵³.

2) Esa interna dualidad no parece plantearse con respecto al Universo, pues aunque el hombre se dualiza con respecto a él, universo y persona están en dos planos ontológicos diferentes, y en este caso la dualidad no estaría presente en el plano antropológico mismo⁵⁴.

⁵¹ L. Polo, “*Libertas transcendentalis*”, 714.

⁵² Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, q. 30, a. 3: donde se pregunta “Si los términos numerales ponen algo en Dios”. Después de explicar la diferencia entre el número como medida de la cantidad, y el número de las formas opuestas de la cual se deriva la multitud transcendental, responde: “Nosotros decimos que los términos numerales, según los atribuimos a Dios, no se derivan del número que es una especie de la cantidad (...) sino que se toman de la multitud transcendental. Ahora bien, la multitud transcendental tiene, con las múltiples cosas de las que se dice, la misma relación que el uno que se confunde con el ser”.

⁵³ Al hablar de la dualidad radical Polo señala que es la distinción *essentia-esse* (L. Polo, “*La coexistencia*”, 42-43), pero está hablando en un plano en el que aún no ha aparecido la persona. Aquí nos situamos habiendo dado un paso más, aquel en el que en primer lugar aparece ya la persona, o *esse* humano.

⁵⁴ En este sentido afirma Polo que “universo y hombre no son simétricos” aunque estén en dualidad, o que “el hombre no es la réplica del universo”: L. Polo, “*La coexistencia*”, 36 y 41.

3) Podría plantearse que esa apertura fuera con respecto al Tú divino. El yo humano sería ontológicamente dual por hacer referencia a Dios. Esta parece en ocasiones la posición del Prof. Polo, cuando afirma, por ejemplo: “El don creado, que es la persona, apela a su aceptación radical, es decir, por su creador, y ésta es la estructura última de la coexistencia”⁵⁵, o cuando hace referencia a la elevación del hombre⁵⁶. Pero en ese caso traspasamos quizá demasiado pronto el plano antropológico. En efecto, aunque la relación con Dios sea tan importante para el hombre, *mutatis mutandis*, habría que decir, como respecto al cosmos, que Dios y el hombre pertenecen a niveles ontológicos diversos. Por otra parte si Dios formara dualidad con la persona humana se podría preguntar por qué en el Paraíso –según la simbología bíblica–, el primer hombre estaba sólo, si estaba en relación con Dios. Parece que necesitaba otra persona a su mismo nivel, para poder ser imagen de comunión, como Dios mismo lo es en su intimidad.

4) La cuarta posibilidad podría ser respecto al tú humano. Pero ¿a cuál de ellos? En las relaciones humanas hay muchas relaciones importantes, por ejemplo, la paternidad, la filiación, la maternidad, la fraternidad, la relación varón-mujer. Si dijéramos que la persona está abierta constitutiva y transcendentamente al otro sin concretar a cuál se podría decir que el transcendental humano no sería la díada, sino la multitud: pues el otro pueden ser muchos otros. Si nos refiriéramos sólo a las relaciones de origen humanas, ni siquiera ahí hay una relación de díada sino trinitaria, pues el hijo está constitutivamente relacionado no sólo con el padre sino también y simultáneamente con la madre.

5) Por tanto queda una única respuesta: que la díada transcendental de la persona humana sea la apertura varón-mujer.

7. ¿Unos transcendentales antropológicos disyuntos?

Si la diferencia es transcendental en la persona humana, esa diferencia ha de estar marcada por la disyunción: o se es A o se es B. En este sentido se podría hablar de transcendentales disyuntos.

Sin embargo todos los transcendentales antropológicos de los que se ha hablado hasta ahora se pueden aplicar a toda persona humana:

⁵⁵ L. Polo, “La coexistencia”, 45.

⁵⁶ “Si bien un yo humano es inferior a Dios, lo es de tal manera que en el mismo acto creador está el requerimiento de que el yo humano se levante hacia Él. Y como Él es omnipotente y misericordioso, otorga a nuestro amor una altura elevada a la de Él, sin la cual nuestro amor no sería nada, porque no valdría para Dios. (...) Dios no puede dejar que la persona se quede ahí como inferior. (...) Si la persona no cuenta para Dios, ser persona es una desgracia”; L. Polo, “Libertas transcendentalis”, 715-716.

libertad, inteligencia, amor, que son los más importantes. Lo mismo ocurre con el ser-con, la filiación, el además. Esos transcendentales hablan solamente de la igualdad entre las personas humanas.

Para justificar con profundidad la trascendentalidad de la díada haría falta que el mismo ser personal estuviera internamente diferenciado en dos tipos de personas distintas de tal manera que cada persona fuera disyuntamente de un tipo o de otro. En este sentido se podría hablar de persona masculina y de persona femenina.

Al hablar de dos tipos de personas no me estoy refiriendo a lo que en Sociología se entiende por tipos humanos. La diferencia varón-mujer trasciende la diferencia planteada por los tipos humanos. El tipo humano es una diferencia psicológica y cultural. Culturalmente hay muchos tipos de mujer y muchos tipos de varón⁵⁷.

Ya constatamos que las personas consideradas en su singularidad son siempre o varones o mujeres. Ahora proponemos la hipótesis de que la dualidad sexual diferencie a la persona, configurando una persona masculina diferente a una persona femenina. Esta es la posición defendida por Julián Marías desde que escribió su *Antropología filosófica*.

Hablar de persona masculina y de persona femenina supone conceptualizar la diferencia trascendentalmente. Dando un paso más aún en el conocimiento del orden trascendental sería necesario hablar de transcendentales en un sentido diverso a los clásicos transcendentales de verdad, bondad, belleza, e incluso de los otros transcendentales antropológicos como podrían ser la inteligencia, la libertad y la donación, planteando la existencia de unos transcendentales disyuntos.

La existencia de transcendentales disyuntos no es la primera vez que se plantea en la historia de la filosofía. Escoto habló de otros transcendentales diferentes a los clásicos (que él caracterizaba como simples), a los que llamó disyuntos. Pensaba que esos transcendentales disyuntos estaban compuestos por parejas de contrarios y no eran atribuibles a un ser más que disyuntamente: necesario-posible, infinito-finito, son algunos ejemplos⁵⁸. Estas disyunciones, en opinión de Escoto están jerarquizadas, es decir, hay un extremo que es superior o más perfecto que el otro. Desde lo imperfecto se puede deducir lo perfecto pero no al contrario⁵⁹.

⁵⁷ Ver la conferencia dada por Polo: *Conocimiento del hombre desde la epagógé: los tipos humanos*.

⁵⁸ En opinión de Duns Escoto esas propiedades no son menos transcendentales que las clásicas, porque no son determinaciones genéricas. Todo lo que es finito, se expresa en un género cualquiera, pero la «finitud» no es ella misma un género del ser sino una modalidad. Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q.3, a.2, n. 19; t. I, 606.

⁵⁹ E. Gilson, *Jean Duns Scot*, Vrin, Paris, 1952, 97, 314 y 317.

También Zubiri se refiere a los transcendentales disyuntos en varios momentos y sentidos. En su opinión, cercana a la de Escoto, la existencia de estos transcendentales disyuntos se debería a la limitación de la realidad. Es decir, solamente acontecen en el ámbito de lo finito⁶⁰.

Sin embargo para poderlos aplicar a la antropología personal estos transcendentales disyuntos necesitarían ser transformados dotándoles de unas características diferentes de las que les atribuyeron Escoto y Zubiri. En nuestra hipótesis habría que trasladar la disyunción del plano de la limitación al plano de la perfección. Partiendo de la idea de Zubiri según la cual “una disyunción completa que concierne a lo real en cuanto tal es *eo ipso* una disyunción transcendental”⁶¹, habría que plantear la posibilidad de situar la disyunción en el terreno de la perfección, porque permite explicar la diferencia y, por tanto, la pluralidad. En efecto, la disyunción no explica toda pluralidad, pero sí explica la de la dualidad (algo diverso del dualismo). En nuestra opinión explica la riqueza ontológica de la díada, que dejaría de ser manifestación de imperfección o de negatividad, como ocurre en Platón, para significar mayor diversidad y riqueza de la realidad. Esto se ha aplicado fundamentalmente al plano humano, donde todas las personas están teñidas por una diferencia que abarca todos sus ámbitos, es decir lo femenino y lo masculino. Y a su vez todo lo humano es disyuntamente o femenino o masculino.

8. Persona femenina, persona masculina.

Hablar de persona femenina y de persona masculina supone integrar la condición sexuada en la estructura de la persona. Esto requiere analizar en qué consiste la condición sexuada y ver en cuál de las dimensiones estructurantes de la persona puede insertarse.

¿Qué es exactamente la condición sexuada humana? Aquí no se puede tratar el tema en profundidad⁶². Resumiendo lo que se sabe so-

⁶⁰ Mi tesis doctoral: *Noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género*, Univ. Complutense (en prensa), cap. V, 422-428. Zubiri, en un primer momento, considera el «mundo» como un transcendental disyunto para distinguirlo de Dios. Más tarde parece que esta fórmula pierde validez. Sin embargo sigue utilizando el concepto de transcendental disyunto, desde otro ángulo, para aplicarlo a los transcendentales que anteriormente había calificado como «conjuntos»: la verdad, el bien, la belleza. En su opinión existe lo verdadero y lo falso, lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo. Como ocurría en Escoto estos transcendentales están jerarquizados y hay una cierta preeminencia del bien sobre el mal, de lo bello sobre lo feo, de lo bueno sobre lo malo.

⁶¹ X. Zubiri, *Sobre la esencia*, 431.

⁶² Este tema lo he tratado con cierta extensión en mi libro *Persona femenina, persona masculina*, en Documentos del Instituto de Ciencias para la Familia,

bre la sexualidad, es que a diferencia del reino animal, en la que cumple un papel reproductor y de intercambio genético, la sexualidad humana supone ante todo un modo de comunicación. La sexualidad permite establecer lazos estables entre las personas y organiza las relaciones humanas básicas.

Polo dice escuetamente que “el hombre es un ser radicalmente familiar” y afirma que la libertad “es filial”⁶³. Creo que me adelanté a esa idea cuando desarrollé que la persona tiene una estructura familiar⁶⁴. Pues bien, la estructura familiar de la persona tiene su raíz en la diferencia varón-mujer, y en la relación esponsal básica que subyace a esa diferencia. De ahí surge, al menos en los seres humanos, la relación de la filiación, que es también constitutiva y permanente en la persona humana.

Si la condición sexuada es fundamentalmente un modo de comunicación, ¿cómo engazarla con la constitución personal? La persona humana, hemos dicho, tiene dos dimensiones fundamentales: su incomunicabilidad y su máxima comunicabilidad. A esta segunda característica Polo le llamaría la coexistencia. Pues bien, la condición sexuada, engazará en la estructura personal de la comunicación, de la coexistencia.

Ser varón y ser mujer son dos modos de abrirse a los demás, dos modos de comunicarse que son relativos el uno al otro y, por ello, resultan complementarios.

Ahora bien, ¿en qué consiste esa relación? Se trata de dos modos de abrirse a los demás y el uno al otro. Este tipo de apertura tiñe todas las dimensiones de la persona, pero se manifiesta con claridad en el modo de engendrar. Fenomenológicamente se advierte que el varón al darse *sale de sí mismo*. Saliendo *de él* se entrega a la mujer y se queda *en ella*. La mujer se da pero sin salir de ella. Es apertura pero acogiendo *en ella*. Su modo de darse es distinto al del varón y a la vez complementario, pues acoge al varón y a su amor.

Partiendo de las descripciones fenomenológicas la apertura del varón que se manifiesta como salida se puede describir con la preposición «desde», y la de la mujer que se plasma como acogida en sí, con la preposición «en». La coexistencia humana tiene dos modos: la salida y el reposo.

Rialp, Madrid, 1996. También en esta misma colección mi otro trabajo *Complementariedad varón-mujer. Nuevas hipótesis*, Madrid, 21996.

⁶³ L. Polo, “Libertas transcendentalis”, 714.

⁶⁴ Ver mi estudio: “La persona y su «estructura» familiar. Dimensiones paterna y materna de la Doctrina Social”, en F. Fernández (ed), *Estudios sobre la Encíclica ‘Centesimus Annus’*, Unión Editorial, Madrid, 1992, 199-226.

Esos dos modos de abrirse a los demás son interdependientes, complementarios. Sin la mujer el varón no tendría a quien ir. Sin el varón la mujer no tendría a quien acoger. Si la persona humana tiene una dimensión constitutiva relacional de dos extremos, que son complementarios, cada uno de ellos dará razón del otro, pues uno no es sin el otro.

Aplicar la disyunción al nivel transcendental humano supondría que el transcendental humano radical sería un Ser internamente diferenciado por una relación constitutiva en la que solamente se tiene en cuenta el *esse-ad*. El *co-esse* humano, o *coexistencia* sería así disyuntamente o *coexistencia-desde* o *coexistencia-en*. La coexistencia humana se dilataría o ampliaría, por así decir, en una *coexistencia-desde* y en una *coexistencia-en*. La coexistencia humana estaría internamente diferenciada por la díada transcendental. En este sentido se podría decir que en el Hombre es transcendental el *dos*, de un modo analógico a como Tomás de Aquino afirmaba que el número *tres* en Dios era transcendental.

Por tanto, transcendentalmente la diferencia sexual implicaría una diferencia interna disyunta en el Ser mismo del hombre. Esta sería la díada transcendental. Ahí radicaría la principal diferencia entre varón y mujer, en ser dos tipos de personas distintas, que se abren entre sí de un modo respectivo diferente y complementario. En este sentido el Ser humano sería también más rico que el Ser del cosmos, en el que el transcendental por antonomasia sería el *uno* (no el *dos*, como en el ser humano, ni el *tres* como en el ser divino) ni estaría internamente diferenciado.

La diferencia sexual humana consistiría, entonces, en una diferencia en el mismo interior del *ser* del hombre. Y teniendo en cuenta que *el ser humano es personal*, sería una diferencia en el seno mismo de la persona. En efecto, lo distinto a la persona –en su mismo nivel– tiene que tener el mismo rango, no puede ser, por tanto, sino otra persona. Polo afirma con nitidez: “una persona no puede tener como réplica más que otra persona”⁶⁵. Este sería el fundamento para hablar de persona masculina como diferente de persona femenina. Vendrían a ser ambas personas complementarias⁶⁶, porque de la unión de ambas se derivaría una unidad de un rango superior: el familiar. Un rango, sin embargo, que hunde sus raíces en la persona misma, porque la persona tiene una estructura familiar.

⁶⁵ L. Polo, “La coexistencia”, 33.

⁶⁶ Es preciso, sin embargo, entender bien la complementariedad. Complementariedad no en el sentido de dos mitades, donde cada uno aporta lo que al otro le falta. Las personas por propia definición no son incompletas. Cada una tiene una naturaleza en cierto modo completa –aunque no la agote–, capaz de vivir todas las virtudes. La complementariedad de las personas es de otro orden. Se trataría de una complementariedad *relativa*, de dirección hacia el otro. El varón es dirección hacia (*desde*), la mujer reposo (*en*), acogida.

BLANCA CASTILLA Y CORTÁZAR

La propuesta de estos dos transcendentales antropológicos disyuntos se presenta aquí como una sugerencia al Profesor Polo para completar la Antropología transcendental.

Blanca Castilla y Cortázar
Escuela Europea de Educación
Universidad Complutense de Madrid
28040 Madrid España

