

Coexistencia y trascendencia

Coexistence and Transcendence

URBANO FERRER

Universidad de Málaga
ferrer@um.es

RECIBIDO: 17 DE OCTUBRE DE 2011
ACEPTADO: 23 DE NOVIEMBRE DE 2011

Resumen: La coexistencia describe ante todo lo peculiar del acto de ser humano. Es preciso tenerla en cuenta para entender la dualidad de los trascendentes antropológicos. El artículo examina el modo de acceder a Dios desde las dualidades humanas siguiendo el pensamiento de L. Polo. Pero, además, se muestra cómo la esencia intratrinitaria de Dios no se sustrae completamente a esta aproximación filosófica: tal es su avance sobre las vías cosmológico-metafísicas.

Palabras clave: dualidades, trascendentes antropológicos, límite mental, creación.

Abstract: First of all coexistence describes the peculiarity of the act of the human being. It is a necessary notion to explain the duality of human transcendentals. The article examines the access to God through human dualities according to the thought of L. Polo. It also shows how the intratrinitary essence of God is not wholly alien to this philosophical approach: and in this respect it goes beyond cosmologic-metaphysical proof.

Keywords: dualities, anthropological transcendentals, mental limit, creation.

1. EL SER DEL HOMBRE COMO COEXISTENCIA

Partiendo del descubrimiento del acto de ser por Tomás de Aquino el avance fundamental de L. Polo reside, a mi entender, en haber cifrado la distinción entre Dios y la criatura, así como entre la persona humana y el universo material, en sus respectivos actos de ser, en correspondencia con el distinto significado del abandono del límite mental en sus dimensiones primera y tercera. Polo advierte que en ausencia de ello se da lugar al indiscernimiento del acto de ser, al distinguir unos entes de otros con base en su sola esencia o quiddidad propia por contraposición al *Ens a se*, identificado con su mismo existir. Por otra parte, en la noción aristotélica de ente, en la que como *primum cognitum* se resuelven todos los otros conceptos, se introduce fácilmente la objetivación mental. “La noción aristotélica de ente es algo así como un mixto de advertencia de realidad extramental corroborada de una manera impropia con una objetivación”¹. Pero ante esto cabe preguntarse: ¿cómo discernir actos de ser al margen de la objetividad? La respuesta en la línea poliana no puede por menos de traer a colación el tiempo metafísico, justamente como lo que permite la distinción entre los actos de ser creados a partir de su común ser *extra nibilum*: mientras la criatura cósmica excluye el no-ser comenzando sin cesar (“comienzo que ni cesa ni es seguido”), la criatura personal adquiere consistencia en la dualidad de ser un comienzo que posee el futuro y, por tanto, sin desfuturizarlo en el *ya* de la presencia (si lo desfuturizara, dejaría de ser dual).

Dejando aparte el acceso metafísico a Dios desde el cosmos, alcanzado como primer principio –principio de identidad–, nos centraremos en este artículo en la cuestión de cómo llegar a la Identidad originaria desde las dualidades antropológicas. No se trata con ello en modo alguno de concluir en un término objetivo ya dado, pues tal término sólo sería posible suponiéndolo de antemano. Tampoco se trata de coexistir con Dios como con una realidad exterior que pusiera límites a la realidad humana, puesto que en tal caso Dios y la criatura serían dos, vale decir, formarían una totalidad, con lo que se pasaría por alto que el todo unificante designa meramente una integración mental, no llegando a discernir, por tanto, realidades extramentales (la noción de todo es congruente con la indistinción hegeliana entre el orden de lo mental y el orden de lo real). Pero antes de abordar el procedimiento que para ello servirá de guía vamos a distinguir con algunos ejemplos las dualidades del co-

¹ *Antropología* I, 125.

existir de aquellas otras que no pertenecen al acto de ser, sino que afincan en la esencia del hombre, dualizada a su vez con su acto de ser personal.

Un significativo ejemplo está en la dualidad de planos en que se mueve la libertad. Clásicamente se la ha adscrito categorialmente a los actos de la voluntad, y derivadamente serían libres por redundancia el comportamiento externo, el producir técnico y cultural o las influencias históricas en los acontecimientos, en la medida en que el hombre les da curso voluntariamente y con posterioridad las llega a asumir. Es una perspectiva correcta pero insuficiente, que queda notablemente ampliada cuando se ancla la libertad en el ser personal del hombre, ramificándola luego acompasadamente con cada una de sus dimensiones, como ser corpóreo, ser social, ser cultural y lingüístico, ser ético, *homo faber*, *homo ludens*... (prescindimos aquí de su ordenación interna, que habría de contar con la dualización de cada miembro como medio con el inmediatamente superior como fin). Fijémonos –de entre ellas– en la modificación que experimenta la vertiente moral, patente en el sentido del deber, cuando se la enraíza en la libertad entendida del segundo modo, es decir, en sentido trascendental. En ese caso no se presenta al hombre el deber como una limitación en el seno de todas sus acciones libres posibles, de las que cualificaría a algunas como las debidas, sino como lo que, al ser realizado, expresa e incrementa su libertad personal. Cabría decir que sólo porque el hombre es realidad debitoria –es decir, re-clamada libremente en su ser– se pueden presentar los deberes particulares ante él. El deber es *mi* deber como momento constitutivo de la experiencia moral. Y como el deber no puede prescindir del dinamismo del deseo, el bien moral al que apela el primero ofrece también el atractivo de lo digno de ser deseado². Otro ejemplo llamativo de plasmación libre que no pasa previamente por los actos de la voluntad lo constituye la constitución somática del hombre: la libertad constitutiva de la persona irradia, en efecto, en el cuerpo no ya sólo por ser supuesto de las realizaciones voluntarias, sino en la misma aparición del rostro, en la liberación de las manos, la posición erecta, el estar abierto frontalmente al mundo como horizonte...

² En este sentido, las observaciones de K. Wojtyła: “El deseo, por sí solo, no define todavía el perfil ético del acto, lo define solamente el deber moral. Sin embargo, el deber moral no quita el dinamismo del deseo en el obrar de la persona, en el acto, pero condiciona este dinamismo. El condicionamiento viene del hecho de que el deber introduce en el deseo un deseo específico, el deseo por el bien y contra el mal”. WOJTYŁA, K., “El hombre y la responsabilidad”, *El hombre y su destino*, Palabra, Madrid, 1998, 240-1. La contraposición por principio entre el deber y el deseo, característica de la ética kantiana, no puede por menos de equivaler a una deshumanización del deber.

De este modo, situar la libertad trascendentalmente en la persona evita el enojoso dilema de tener que optar o por el entendimiento o por la voluntad cuando se trata de fundarla, ya que al ser constitutiva de la persona, no precisa una fundamentación desde sus potencias inmateriales (aun cuando éstas le den expresión esencial); se evita, asimismo, la tesis de que la libertad inhiriera como un accidente, o bien dimanara como un *proprium*, en una sustancia previamente constituida, lo cual plantearía la aporía de cómo compatibilizar su crecimiento irrestricto como libertad con la finitud de la sustancia en la que habría de estar asentada. Sólo cabe, entonces, que la libertad esté en el orden del ser de la persona y que desde ahí se comuniquen a sus potencias y operaciones. También podría decirse con Max Scheler que no pueden ser más libres los actos que el ser de la persona³.

Así pues, la coexistencia no es una manifestación esencial de la persona, como las enumeradas antes, sino su nota trascendental primera, distinguible de la libertad personal, aunque convertible con ella. Lo característico de la coexistencia es que expone primariamente la dualidad del acto de ser humano y la transmite a los cuatro radicales de la persona: la intimidad (o carácter de además del ser personal), la libertad, el entender y el amar⁴. Por ello si se llega a trascender desde cada uno de ellos, más propiamente se hará patente este trascender en la coexistencia, que es la raíz de todos y que expone en directo la modulación dual del acto de ser de la persona humana. Veamos cómo se refleja esta dualidad del coexistir en los sucesivos radicales: 1) La intimidad comporta en el hombre la no culminación o inacabamiento de las distintas direcciones de su coexistir, expresada con el adverbio “además”: la persona se añade al universo, añade o aporta en la vida social, se añade a sus operaciones y actos... 2) Por lo que se refiere a la redundancia de la coexistencia en la libertad,

³ “Libre es originariamente un atributo de la persona, y no de ciertos actos (como el querer) ni del individuo. Las acciones de un hombre nunca pueden ser libres en el grado como lo es él mismo”. SCHELER, M., “Fenomenología y Metafísica de la libertad”, *Amor y conocimiento y otros escritos*, Ed. Palabra, Madrid, 2010, 302. Entre otros lugares Polo ha desarrollado su noción en “Libertas transcendentalis”, *Anuario Filosófico*, 1993/3, 703-716.

⁴ Aunque es conforme con la literalidad de la exposición poliana de los trascendentales antropológicos tomar la coexistencia como sinónimo de la intimidad o primer radical, creo que la coexistencia admite también ser presentada como relativamente independiente de cada uno de los radicales (así, en POLO, L., “La coexistencia del hombre”, *El hombre: immanencia y trascendencia* I, EUNSA, 1991, 33-47); es más, podría entenderse la coexistencia como el punto de sutura entre las dualidades esenciales y las existenciales. Prefiero por ello considerarla aquí en este segundo sentido englobante de los trascendentales más específicos en atención al modo indistinto como reúne aquellos aspectos desglosados por la intimidad, la libertad, el conocer y el amar.

se descubre al advertir que coexistir comporta abrirse al futuro. Pues bien, la libertad se dualiza como *libertad nativa* y *libertad de destinación* de acuerdo con la doble presentación del futuro, en tanto que dado con ella (método) y en tanto que buscado (tema). 3) Por su parte, el *intellectus ut co-actus*, reflejo del coexistir, lleva a que el ser de la persona no pueda conocerse por sí ni tampoco alcanzarse reflexivamente (en tal caso se supondría a sí mismo); más bien se conoce acompañándose, como un además que no está fuera del acto de conocerse, en dualidad solidaria entre el método y lo alcanzado o tema. 4) Por fin, la dualidad en el amor significa que ha de *aceptar su situación futuriza para poder efectuar la donación* en que se cumple el acto de amar, ya que el hombre no ha puesto el futuro y, por tanto, su actitud congruente con él es la de aceptarlo. De nuevo aparece la dualidad de la coexistencia, en este caso entre lo recibido, como apertura al futuro, y lo aportado desde sí.

Estos cuatro radicales, a su vez, se coimplican, por lo que no sería pertinente acercarse a ellos por separado. Véamoslo en sentido ascendente: el sobrante del además da lugar a que el existente humano re-brote de continuo con sus actos, mostrándose libre; segundo, el carácter de además impide que el conocer sea idéntico a sí mismo con identidad originaria, siendo más bien luz en la luz; tercero, por ser además, la donación no puede descansar en sí misma, sino que se abre a ser aceptada, análogamente a como el conocer busca su tema en el interior de la luz. No sería difícil comprobar que en los cuatro órdenes asoma de uno u otro modo la coexistencia, en su doble aspecto de co-existir o estar abierta por dentro y existir-con o requerir un término, vale decir, un más allá de ella.

Según la coexistencia la persona, el quién de cada cual, es irreducible o incomunicable. No se trata desde luego de individuar un concepto universal (que fuera *unum in multis*), pues no existe la persona como universal, sino que coexiste en su ser. La coexistencia no es, en consecuencia, un modo categorial de existir entre otros y que, por tanto, restringiera al existir en general, sino que es una ampliación del existir, un existir segundo, acompañando al ser del universo, a sí mismo en su esencia y naturaleza, a las otras personas y en cierto modo a Dios en su ser personal increado (luego trataremos de la coexistencia con la Trascendencia). “Precisamente por ser coexistencia no le resta nada a la existencia. La coexistencia no se da sin la existencia”⁵. En este sentido radical, la coexistencia no designa primariamente una característica social del

⁵ *Presente y futuro del hombre*, 169.

ser humano, ni siquiera una virtud moral –cuando la tomamos en su hacerse susceptible de crecimiento⁶–, sino la apertura interior y a una con ello la apertura a los otros actos de ser, en cada caso cumplida de un modo diferente, pero en todos desde su acompañamiento intrínsecamente dual, frente a lo que fuera una asociación *ab extra* entre dos términos.

Este acompañamiento no consiste en conocimiento, pero lo incluye en dualidad con él: me sé persona –no sólo lo soy– y sé que estoy con otras personas (gracias, ambos saberes, al hábito innato de sabiduría), advierto o dirijo la atención a la realidad extramental (para lo cual pongo en juego el hábito también innato de los primeros principios), tengo por propios los hábitos innatos y adquiridos y las operaciones que me atribuyo como un yo (hábito innato de *sindéresis*, dualizado como un ver yo y un querer yo)... Según ello, *mi* realidad personal tiene un rostro bifronte: es algo que me ocurre realmente (manifiesto cada vez que conjugo la acción de caerme, darme un paseo..., como destacó acertadamente Zubiri), pero es también aquello de lo que sé de un modo habitual como pertinente a mí y que muestra la coexistencia de la persona a sus distintos niveles (lo cual no está explicitado en Zubiri). Propiamente la persona en coexistencia no es, sino que es acompañando (tema), y como tal se alcanza (método). En otros términos: la persona como tema no está dada en presencia mental, ni tampoco se encuentra a sí misma como una modalidad de la secuencia antes-después, sino que se abre en futuro; y como es ella misma la que se abre, ejerce inseparablemente como método. “En antropología no se puede decir que el hombre *sea*, sino que *será*”⁷. Con todo, el tiempo de la persona no excluye sin más la presencia mental, sino que la tiene por punto de partida, desaferrándose de ella para su alcanzarse como coexistencia, por contraposición al tiempo del universo, que se mantiene como un después a partir no de la presencia, sino de su retracción por el antes de la causa material. “Tiempo sin presencia equivale a la distinción *antes-después*. El *después* indica el ser creado extramental como mantenimiento sin culminación. El *antes* indica la esencia como perfección potencial correspondiente al ser que se mantiene sin culminar”⁸.

⁶ Ello no obsta para que se pueda tematizar la coexistencia como lo más radical en estos y otros órdenes. S. Cotta proporciona un ejemplo notable de acercamiento a la realidad jurídica desde la coexistencia de la persona en COTTA, S., *El derecho en la existencia humana*, EUNSA, Pamplona, 1987.

⁷ *Antropología* I, 137.

⁸ *Ibid.*, 138.

Es el momento de preguntarnos cómo se llega a Dios desde el carácter dual característico de la coexistencia.

2. LA APERTURA A DIOS DESDE LA COEXISTENCIA

La razón puede acceder a Dios como primer principio metafísico, pero sin llegar a conocer su esencia o *quidditas* como Ser primero, ya que no hay lugar para una esencia que lo limite, como en los entes creados. ¿Es posible avanzar en un plano filosófico sobre este modo de conocimiento por principios y adentrarse en el acto de ser divino, más allá del modo analógico *per eminentiam* que permiten los entes creados?⁹ Aquí se sitúa la propuesta de Polo a partir de la consideración de los trascendentales antropológicos y de su conversión mutua desde la coexistencia. Como veremos, Dios se muestra a este propósito no ya como primer principio, sino en su acto de ser personal, distinto, por tanto, de la coexistencia dual que concierne a la persona humana. Y la creación no aparece como un acto indiferenciado de originación del ser, sino que desde el punto de vista de lo creado hay que distinguir entre el comenzar a ser del universo y el comenzar en dualidad con el futuro en la persona, según se indicó más arriba; por otra parte, en relación con la segunda es más fácil reparar en el carácter donal de la creación que cuando se trata del primero, aun cuando en las dos situaciones resalte igualmente lo que distingue a la creación de cualquier producción, a saber, el *ex nihilo sui et subjecti* de lo creado y la donación correlativa de su ser. “Es más alto dar el ser que hacerlo (*ex nihilo*). La visión donal de la creación es más que la artesanal”¹⁰.

Pero vayamos por partes. El además de la coexistencia en dualidad con la libertad, es lo que podemos llamar apertura interna, y si se la dualiza con los trascendentales superiores del conocer y el amar, se lo denomina apertura hacia dentro. Según el primer modo, el además insiste en además, sobreabundando actuosamente como libertad sin réplica interior; según el segundo modo, busca un término que le dé dirección, al no hallarlo en sí misma. Si lo primero hace patente que el acto de ser personal no se repite, que no es *lo mis-*

⁹ Según ascendemos en los actos de ser, la esencia va siendo menos importante que el *esse* hasta llegar al Ser divino, en que la cuestión del *quid sit* no se responde con una esencia que lo restringiera (POLO, L., “El yo”, *La esencia del hombre*, 2011, 238-240). De aquí que avanzar en el conocimiento de Dios se refiere propiamente a su Ser.

¹⁰ *Presente y futuro*, 175.

mo, lo segundo muestra que en la persona humana ciertamente no hay otra persona, o que carece de réplica, pero que esta carencia no puede ser definitiva so pena de absurdo y autocancelación en la libertad, a la que se asciende desde el además de la coexistencia personal. Así pues, la libertad dualizada con la coexistencia no es sino la actividad encontrada interiormente. “Descubrir que la intimidad no es de dos personas ni de persona única se vierte sin más en el descubrimiento de la actividad de la persona humana. En suma, el descubrimiento de la intimidad como apertura interior es inseparable del valor activo, libre, de la co-existencia. Sin el descubrimiento de la libertad, la carencia de réplica anularía por completo la coexistencia”¹¹.

El ser *extra nihilum* común al universo y a la persona humana podría ocultar las diferencias decisivas entre ambos, que apuntan a sus distintos modos de ser creados. Uno y otro sólo se advierten yendo más allá de la presencia mental. Pero mientras en el universo el acto de ser se traduce en comenzar incesante, que incluye el antes –como esencia pasiva– en el después sin mediación del presente, en la persona humana, en cambio, el *extra nihilum* está en su versión al futuro, en tanto que el futuro no lo hay –no se descubre en la presencia mental– y en tanto que la futuridad se opone al “es” de la identidad real. Así pues, aquello de lo que es originado el ser personal creado no es algo previo temporalmente, pero tampoco se describe adecuadamente en los términos metafísicos de un principio primero que lo originara (aun siéndolo), sino que, en atención a la futuridad de la persona creada, su Origen, en tanto que asumido por ella, es a la vez aquello a lo que está destinada *ab initio*.

Para la metafísica creacionista la diferencia entre ser creado e increado aparece como la más radical y, por tanto, como la mayor. Pero, ¿qué quiere decir que la diferencia de la criatura con el Creador es la máxima que cabe? ¿No equivale a enunciar que no hay *nada* que se distinga más de la criatura que su Creador? Ahora bien, esta introducción de la nada es un modo de dar cabida a la diferencia en el orden trascendental, en la medida en que la ausencia de distinción o diferencia es la nada¹². De acuerdo con ello, lo trascendental no es entendido al modo clásico como lo que trasciende las diferencias o como lo que las

¹¹ *Antropología*, I, 204-5.

¹² Empleo como sinónimos los términos diferencia y distinción sin ignorar que la diferencia la emplea preferentemente Polo en un sentido cuantificable a partir de las ideas generales; pero en este contexto sería forzado aludir a la distinción entre el ser y la nada o entre el ser creado y el Creador no equiparando las nociones de distinción y diferencia.

incluye indistinta o virtualmente, sino que se extiende a ellas, que dejan de ser, así, un mero no-ser relativo para ser entendidas como pertinentes a los actos de ser. En particular, la diferencia entre las personas es indispensable a cada una para ser persona, haciéndola irreductible o cada quién. “Creo que debe decirse que la *diferencia* debe ser una noción primaria, tan primaria como la unidad, porque de lo contrario no podría decirse que hay diferencias entre personas, y es evidente que si no hay diferencias entre personas no existe la persona”¹³.

Pensar la creación se hace posible al advertir que la distinción entre los actos de ser creados y la nada no es la oposición lógica de contradictoriedad entre ente y no ente, sino que *lo creado se distingue realmente de la nada*, consistiendo su ser en mantener la exclusión del no-ser para seguir siendo. Lo que no tiene precedente en su ser sólo puede proceder del Creador a partir de la nada: la nada es, así, el único mediador entre la criatura y su Creador. Decir de Dios simplemente que es el Otro que la criatura trae consigo recaer en la distinción inter-creatural, ya que ambos serían dos, por alejados que se encuentren. Ahora bien, entre Dios y la criatura no es posible un tercero que los separe y que mida su alejamiento. Ser fuera de Dios no podría connotar espacialidad ni temporalidad ni puente o enlace alguno, sino sólo el no-ser. Pero, entonces, al no existir nada que los separe, *sólo queda que la distinción resida en el propio acto de ser*, y la relevancia que corresponda a la distinción será proporcional a la relevancia del propio ser, siendo la menos significativa –con ser innegable y condición de cualquier distinción real entre Creador y criatura– la que separa a Dios de la nada. Y como la criatura no añade nada a Dios, el ser creatural habrá de ser en co-existencia con Él, no al margen suyo (si bien esta co-existencia sólo a propósito de la persona creada tiene el sentido trascendental estricto examinado).

Al crear, Dios ha puesto el ser como suficientemente distinto. En congruencia con ello la suficiencia de la criatura, que la hace distinguirse del Creador, es dependencia absoluta de El, de modo que “en cuanto se empieza a reducir la importancia de la criatura, se comienza a reducir la importancia de la dependencia”¹⁴. Sin duda el obstáculo principal para entender la dependencia aparece cuando se inmiscuye la actualidad, ya que ser actual es ser sólo intencionalmente, estando exento del acto de ser: “lo que hay en mí de independiente de Dios es intencional”¹⁵. Esto es palmario en la intención

¹³ *Persona y libertad* (2007), 44.

¹⁴ *Ibid.*, 54.

¹⁵ *Ibidem*.

moral, en la medida en que es lo que yo pongo por cuenta propia sin otorgarle acto de ser, pero se puede aplicar también al ser intencional en sentido cognoscitivo operacional, carente de por sí de toda actividad. “Si el ser creado fuese actual, no dependería, sería independiente, pero esa misma independencia lo conduciría a ser un acto que se acaba, que no se mantiene como acto”¹⁶. En las criaturas la *dependencia* está sustentada en una independencia entre sí en el ser, como la que se da entre padre e hijo en tanto que existentes; en cambio, la dependencia respecto de Dios es radical, no presupone una independencia relativa anterior, por afectar a la suficiencia del acto de ser creado. La dependencia no se establece en general, sino según el modo pertinente en cada acto de ser: en la persona es vinculación asociada al co- de la co-existencia; como dice San Pablo haciéndose eco de los poetas griegos: “en Dios vivimos, nos movemos y existimos”¹⁷. Por ello el acto de ser en ningún caso es lo inerte de la actualidad, lo cual, por no ser real, no necesita tampoco depender para mantenerse en el ser. Se ve, pues, cómo también la actualidad es obstáculo para distinguir el ser del no-ser, ya que ha de tratarse de una exclusión *real*, desde el origen, anterior a la actualidad que le otorga su ser pensada, como cuando pienso el ser y el no-ser y los excluyo en tanto que no los puedo pensar coexistiendo.

El *además* no puede ser originario porque tiene su punto de partida fuera de sí mismo, a saber, en la actualidad de la presencia mental, de la que se distancia por la novedad naciente que instaura con su actividad (es decir, lo contrario de “lo mismo” repetido, que es lo propio de la presencia). Pero tampoco alcanza por sí solo lo originario como su tema, ya que se limita a ser insistente como además (en esto muestra cierto paralelismo con el comenzar incesante de la criatura no personal). De aquí la necesidad que tiene de dualizarse con los trascendentales superiores para poder llegar a la identidad como a su término: precisamente en esta exigencia de dualización propia del co-existir descubre el además que no es la identidad. “Se descubre que el carácter de *además* es creado por distinguirse de la Identidad Originaria, en la cual la noción de punto de partida carece por completo de sentido”¹⁸.

Sin embargo, la dualización con los trascendentales más altos —el conocer y el amar— sería prematura si no se contara con la mediación de la liber-

¹⁶ *Ibid.*, 55.

¹⁷ *Hechos de los Apóstoles*, cap. XVII, v. 28.

¹⁸ *Antropología I*, 188.

tad. La libertad como trascendental es anterior a las distintas manifestaciones esenciales libres del hombre y las excede, ya que en todas ellas asoma de uno u otro modo el *plus* que es propio de aquella, sin agotarse en las mismas. Es un sobrante, por así decir, no superfluo, ya que se traduce en actividad de búsqueda, posibilitada por la dualidad entre método y tema en el además. La libertad está “en el libre descubrimiento de la radical carencia de réplica, según el cual dicha carencia no anula la co-existencia”¹⁹. Es también libertad nativa o naciente, al estar falta de un antecedente lógico ni causal en el que estuviera precontenida (lo cual la desvanecería como libertad). Pero la insistencia del además reaparece en la libertad nativa en forma de apertura al futuro y se dualiza a su vez con la libertad de destinación, que, al volverse al Origen como tema, es capaz de conferir orientación a la búsqueda en la que se delata la libertad. Ahora se advierte que abrirse libremente al Origen como destinación sólo es posible si la libertad primera reside en Él y es él quien invoca a la libertad creada para que se ejerza del modo adecuado a sus posibilidades. Por ello puede sostener Polo que “la libertad prueba la existencia del Dios personal”²⁰, añadiríamos que coexistiendo en Él.

Los modos trascendentales que encaminan hacia el tema buscado son el conocer y el amar o trascendentales superiores. ¿Cómo se hace manifiesta en ellos la co-existencia? Vamos a exponer con otras inflexiones lo ya apuntado al mostrar la conversión de los trascendentales. En el conocer personal la persona se alcanza –sin coincidir con su propio conocerse– como transparencia o diafanidad que ella misma no agota (de ahí que con ella se incie la búsqueda), y por tanto en coexistencia con el hábito de sabiduría por el que se conoce. Esta dualidad entre el hábito de sabiduría (método) y el ser personal que transparece en el hábito (tema) es indicativa de su ser creado. También puede decirse: la luz en la que es conocida la persona humana (tema) no es la luz del entendimiento con la que se conoce (método); lo cual comporta que si yo me conozco, es porque soy conocido originariamente. En otros términos: como el yo pensado no se piensa, es preciso un acto originario para que la persona –que es pensada en dualidad consigo misma siendo yo– pueda comparecer como *intellectus ut co-actus*.

En cuanto al amar, repararemos en que la estructura dual de la persona reaparece en el dar personal, en tanto que como tal busca la aceptación por otra

¹⁹ *Antropología*, I, 230, nota 50.

²⁰ *Quién es el hombre* I, 223.

persona. Pero aceptar es superior a dar y, tratándose del hombre, no está en el que da. Por tanto, sin la aceptación originaria acompañada de donación también originaria carecería de sentido la donación personal humana. En cambio, si en el hombre donación y aceptación son actos distintos o que no se acompañan, es porque el amor en la persona humana no es una persona en la que se expresara plenamente en su doble faz de dar y aceptar, sino que ha de esencializarse o traducirse en obras y contar con un destinatario que las acepte. “El hábito de sabiduría alcanza la estructura donal de la persona humana, la cual estriba en dar y aceptar. Esta estructura ha de completarse con el *don*, que se encuentra en la esencia del hombre”²¹.

¿Se encuentran propuestas en alguna medida semejantes en otros autores por lo que hace al acceso a Dios desde la vía antropológico-trascendental? Me voy a ceñir a dos filósofos españoles y a uno germánico algo anteriores a Polo. En primer lugar, Zubiri toma en cuenta lo que llama “religación al poder de lo real”, como dimensión personal por la que la persona se abre a Dios como fundamento (el término griego *Zeós* tiene la misma raíz que *tizepi*, fundar o poner). Podría encontrarse analogía con lo que Polo llama vinculación de la persona a Dios. Sin embargo, las diferencias son también notorias, ya que en principio la religación no muestra a Dios todavía como ser personal, al alcanzarle a un nivel de fundamentación del estar religado que es previo a su identificación personal (prueba de ello es que también el ateo vive a su modo la religación); ha de aguardar a un proceso argumentativo para que se concluya en Dios como persona²².

Otro autor que ha expuesto una vía antropológico-trascendental de aproximación al Creador ha sido J. Marías. En particular ha destacado la nada en el existente humano como señal de su ser creado. “En un sentido puramente descriptivo y fenomenológico la *creación* personal es evidente: la aparición de *una persona* es la de una realidad nueva e irreductible: precisamente lo que entendemos por creación... Lo evidente es el “resultado” de la creación, la *criatura*, innovación radical de realidad, de algo contingente, que antes no existía, pero que ahora aparece como una realidad absolutamente nueva, irreductible a toda otra, incluso a la del posible Creador...”²³. Este no-ser, patente en la contingencia de la persona, también se pone de relieve internamente

²¹ *Antropología* I, 214-5.

²² Cfr. FERRER, U., *El principio antropológico de la Ética. En diálogo con Zubiri*, Plaza y Valdés, Sevilla, 2010, 126-7.

²³ MARÍAS, J., *Persona*, Alianza Ed., Madrid, 1996, 121-2.

a través de la futurición proyectiva como rasgo constitutivo personal inagotable, que funda su capacidad de supervivencia más allá de la muerte²⁴. Las afinidades de inspiración con el planteamiento poliano son innegables. Pero la diferencia más significativa está, a mi juicio, en que la futurición proyectiva es sólo un modo de expresarse la futuridad o apertura al futuro, ya que tal apertura no se expone como tal en el lanzamiento hacia delante (*pro-iectum*), sino en el ser destinado originariamente desde la filiación.

También la filosofía existencial de Jaspers accede a la Trascendencia desde el propio existir (*Existenz*) libre, en tanto que dado –en el sentido de donado o regalado (*geschenkt*)– a sí mismo como anterior a la conciencia que de él se tiene. La Trascendencia es el abarcante o envolvente (*das Umgreifende*) de mis decisiones existenciales, el cual no está en su radio de acción, pero sí constituye el fondo oscuro que las acompaña y hace posibles. “Precisamente en el origen de mi mismidad... me hago consciente de *no* haberme creado a mí mismo. Si regreso al yo auténtico, a la oscuridad de mi querer originario, que sólo puede ser dilucidado (es decir, no convertido en objeto) y nunca del todo, entonces se me hace manifiesto que donde soy enteramente yo mismo, no soy ya sólo yo mismo”²⁵. Pero no sólo en la libertad, sino también en la comunicación interexistencial, como coexistencia que va más allá de las condiciones empíricas de partida, se abre la Trascendencia como origen común que nos unifica en el mismo acto que nos muestra como diversos e irreductibles. “Yo y tú, separados en el ser empírico, somos uno en la Trascendencia”²⁶. Polo reconoce alguna semejanza en la terminología con este planteamiento. Pero difiere básicamente en que no entiende al existente como origen (*Ursprung*) espontáneo de sus actos libres²⁷ y, por otro lado, en que la noción de abarcante diluye las diferencias entre las dimensiones de abandono del límite mental, por lo que no designa de modo unívoco al Ser trascendente.

²⁴ MARÍAS, J., *La felicidad humana*, Alianza Ed., Madrid, 1987, Cap. 27 y 28.

²⁵ JASPERS, K., *Philosophie II*, Springer, Berlin/Heidelberg/New York, 1973, 199.

²⁶ *Op. cit.*, 71.

²⁷ “Aunque la terminología que empleo coincide en ocasiones con la de Jaspers, su significado es suficientemente distinto... En virtud de su carácter apropiante, la espontaneidad del sujeto kantiano es asimilada por Jaspers al origen. De aquí la tensión insoluble entre el sujeto y la trascendencia. De acuerdo con el abandono del límite mental la apropiación práctica de lo objetivo se atribuye a la esencia del hombre, no a la persona, la cual, a su vez, en modo alguno es originaria, sino creada. Entender la apropiación subjetiva como indicación del origen es un error trivial”. *Antropología I*, 109 nota 109.

La Trascendencia ha de ser pensada en términos generales en continuidad con la creación desde la nada²⁸, pero particularmente cuando se la refiere a la coexistencia en las libertades creadas. Diríamos que en el segundo caso se completa la perspectiva del Ser divino, ya alcanzado de un modo analógico desde la primera consideración. Es lo que habremos de examinar en el siguiente apartado.

3. LA INTIMIDAD EN DIOS DESDE LA ANTROPOLOGÍA TRASCENDENTAL

Antes se dijo que desde un planteamiento metafísico llegamos a Dios como el *Ipsum Esse Subsistens*, pero no llegamos a conocer su esencia si no es en tanto que idéntica con el existir subsistente, mas no en tanto que Dios o en su intimidad divina, que permanece velada para sólo desvelarse en la Teología de la fe. La Teología natural se sitúa, en efecto, según Tomás de Aquino, en el orden del conocimiento de Dios *quoad nos*, sin traspasar el umbral de la intimidad del Ser divino o conocimiento de Dios *quoad se*. Aquí es donde se sitúa la aportación de la *Antropología trascendental*, a modo de complemento. Pero antes de explicitarla vamos a hacer alguna incursión más en la noción trascendental que sirve de enlace entre Metafísica y Antropología en lo que se refiere al acceso a Dios: tal es la *creatio ex nihilo*.

¿Pertenece la creación al repertorio de los atributos divinos que alcanza la Teología natural o forma parte del conocimiento de Dios en sí mismo, accesible por otro procedimiento? Santo Tomás y toda la escuela tomista entienden que la creación está al alcance de la razón natural, por más que de hecho sólo en el ámbito de la Revelación judeocristiana se la haya formulado con precisión y su carácter de poseer un comienzo en el tiempo no pueda decidirse a partir de la sola razón. No obstante lo cual, es de advertir que la noción de creación nos pone en contacto de modo inmediato con lo insondable del Ser divino, a diferencia de otros atributos de Dios que se pueden delimitar –ciertamente *quoad nos*– llevando hasta el máximo las perfecciones ya barruntadas en las criaturas y negando el modo finito como se las encuentra (tales la bondad, la verdad, el poder, la justicia...). En efecto, pensar la creación hasta el final nos obliga a invertir la perspectiva por la que vemos a Dios des-

²⁸ Sobre la noción de creación en su carácter metafísico más general, cf. un minucioso análisis en la Voz GONZÁLEZ, A. L., “Creación”, en *Diccionario de Filosofía*, GONZÁLEZ, A. L. (ed.), EUNSA, 2010, 235-242.

de lo creado para adoptar la visión auténtica de que el ser de la criatura sólo es “en” Dios como su Creador. Pues no es la creación un acto puesto por Dios como libre y distinto de su Ser, tal como nos lo representamos si partimos de la criatura, sino que Dios crea siendo, donándose, sin que esté supuesto a su acto de crear: su ser es a la vez Acto Puro. “Dios es el Ser que, siendo, *hacer-ser, da el ser*”²⁹. No tiene sentido, por tanto, decir que es una parte de Dios la que crea, dejando inmutado al resto del Ser divino; más bien hay que decir que su Ser entero se dona en el ser dependiente y que éste, por su parte, no se pertenece en su ser o, como dice Polo, “mi ser no se limita a ser mío”³⁰, puesto que no es sin Dios.

Por ello, desde la creación ha sido preciso incorporar la *diferencia* a las nociones trascendentales –según hubo ocasión de mostrar–, por cuanto Dios *no* es la criatura o, dicho de modo positivo, el *esse* creador se distingue trascendentalmente del *esse* de la criatura por la mediación de la nada. Si ahora nos fijamos en lo característico del ser personal creado, que es la coexistencia en dualidad, podemos preguntarnos si a partir de ahí es posible que se muestre algo nuevo en su Origen creador. La respuesta es la siguiente: Desde el momento que la coexistencia dual está necesitada de explicación, no podemos seguir hablando de dualidad en los mismos términos en el Origen; pero atendiendo a que en la coexistencia se denota más que en el existir como persistencia, hemos de mantener lo dual como término de referencia en el Ser idéntico para que el ser en coexistencia dual se distinga suficientemente de Él.

Por lo que se refiere al trascendental inferior, hay que decir que la dualidad entendida como “además” es exclusiva de la intimidad humana. En efecto, la persona humana es además respecto del yo pensado, ya que “si el yo lo separo del *esse*, no es que no sea, sino que no es yo”³¹; pero en Dios esta dualidad yo-*esse* es imposible. No se puede decir lo mismo si atendemos a la libertad o segundo trascendental. Pues desde ella se llega a Dios como libertad que precede a la libertad humana, no fundándola, menos aún siendo fundada o postulada por ella, al modo kantiano, sino como aquella libertad que llama o interpela a la libertad humana para que se pueda emplear enteramente y adquiera así sentido. Ahora bien, la Persona divina como libertad originaria y

²⁹ “El sentido cristiano del dolor”, *La persona humana*, 234.

³⁰ *Op. cit* 23.

³¹ “El yo”, *La esencia del hombre*, 241.

otorgante ha de poderse abrir a otra persona que ya no dependa en su ser de Él, sino que esté a su mismo nivel, vale decir, que sea asimismo increada. Y como sólo cabe que Dios en su identidad originaria sea uno, lo anterior equivale a que al menos hay dos personas en Dios (idénticas como un único Dios, irreducibles como Personas). Tal vez de momento no se pueda decir más en filosofía, pero en todo caso es algo muy coherente con la diferencia teológica entre Padre e Hijo, iguales en la divinidad.

En cuanto al conocer como trascendental personal, añade a la libertad el estar orientada temáticamente. Pero el tema del conocer no puede ser algo externo iluminable, ya que no procede de una ignorancia previa³², sino que es luz hacia dentro, que se prolonga en búsqueda de la réplica de que carece. Por no disponer de la luz con que conocerse, la persona humana está a la búsqueda de conocerse como es conocida. Reaparece así la dualidad entre la persona como método y la persona como tema alcanzado, pues si bien coinciden realmente, no se resuelven en la identidad del acto de ser que es conocer en acto sin residuos, logrado desde el inicio. Dios se descubre, así, desde el trascendental antropológico del conocer personal como Logos que da razón, vale decir, como el conocer en el que reside la razón de ser de todo otro acto de ser cognoscente.

La comparación con la luz física tiene sus limitaciones. Mientras la onda luminosa se proyecta y propaga desde un foco y se disipa con la distancia, la luz del conocer está exenta de toda propagación focal que introdujera algún resto de opacidad: es una luz que en su transparencia puede ser penetrada desde dentro y, al no proceder de ningún foco externo a ella, permite en su interior la trascendencia o, mejor dicho, el conocer está ya trascendido en ella posibilitando la búsqueda. La búsqueda responde a la necesidad de orientación en el interior de la luminosidad. Este “buscar-se no es reflexivo, ya que se busca hacia dentro la réplica de que se carece”³³. Obviamente el buscar no está en el orden de las operaciones inmanentes, sino que es el “a través de” en la transparencia, la luz atravesada de luz o limpidez.

Por su parte, ser amante es el radical más alto en la persona humana. Aun supuestos los otros radicales, sin el amor el hombre resulta incomprensible para sí mismo: de él se benefician éstos, así como todas las dimensiones humanas esenciales. En el orden trascendental, en efecto, el amor dilata el co-

³² SELLÉS, J.F., *Antropología para inconformes*, Rialp, Madrid, 2006, 582.

³³ *Antropología I*, 215.

nocer, y a través del conocer se esclarecen la libertad y la intimidad. Pero, además, el amor está en la raíz de las manifestaciones de la esencia; pongamos un ejemplo aparentemente alejado: con la actividad económica el hombre *da* puestos de trabajos, genera prosperidad, incentiva el capital... (el dar es expresión del amar). Con el trascendental amor no se trata de dar algo de sí mismo, sino del darse constitutivo del propio acto de ser o e-fusión. A diferencia del conocer, tiene una estructura triádica: dar-aceptar-don, ya que el dar reclama aceptación en quien lo recibe y lo que media entre donante y receptor es el don.

Pues bien, en Dios es donde pueden encontrar cada uno de estos tres miembros su tema o más bien su destinatario: a) el dar sólo puede referirse a otra persona humana cuando lo es de algo poseído previamente (aunque aquello que se dé sea la vida misma), pero cuando se trata del darse en que la persona consiste únicamente puede ir dirigido al Ser por el que el donante se sabe amado y que ha precedido con su pre-dilección a la dilección humana; b) para poder dar hay que contar con la aceptación de quien recibe la donación, pero tratándose de la donación amorosa del propio ser, sólo puede ser una Persona que lo acepte desde el inicio en su totalidad, como es su Creador; c) el dar y el aceptar plenos, sin que quede margen alguno de oclusión, requieren que el don no sea algo esencialmente separable de ellos, lo cual resulta posible a condición de que el Don mismo sea también una persona. Atisbamos así en Dios la irreductibilidad entre la Persona que otorga gratuitamente o sin supuestos previos, la Palabra que acepta la donación (también podría decirse el ¡Fiat! a la donación) y –para que el intercambio donación-aceptación mutua sea irrestricto– el Don mismo personal que vincula donación y aceptación en la identidad de un solo Ser relacional.