

LA DISTINCIÓN ENTRE LA ANTROPOLOGÍA Y LA METAFÍSICA

CONVERSACIÓN CON LEONARDO POLO¹

Documento recibido: 21-XI-2010
Versión definitiva: 9-XII-2010
BIBLID [1139-6600 (2011) n° 13; pp. 105-117]

RESUMEN: Este trabajo responde a la transcripción de una conversación grabada con Leonardo Polo. En él se habla de la distinción entre la *Antropología* y la *Metafísica*. La argumentación está basada en la doctrina medieval de los trascendentales. Se ciñe sobre todo a tres de ellos: el *ser*, la *verdad* y el *bien*. Considera que éstos se pueden ampliar para designar rasgos íntimos de la persona. Tras la ampliación se considera que los trascendentales personales son la *libertad* el *conocer* y el *amar* personales. Como su estudio corresponde a la *Antropología*, y éstos son superiores a los que estudia la *Metafísica*, la *Antropología* es superior a la *Metafísica*.

Palabras clave: Antropología, Metafísica, trascendentales metafísicos (ser, verdad, bien) y antropológicos (libertad, conocer y amar).

SUMMARY: This work is the transcription of one recorded conversation with Leonardo Polo. In it the author speaks about the distinction between the *Anthropology* and the *Metaphysics*. The argumentation is founded in the medieval doctrine of the transcendental. He focuses especially in three of them: the *being*, the *truth* and the *good*. He thinks that these can be extended to designate intimate features of the person. After the extension, he thinks that the transcendental of the person are the *freedom*, the personal *knowledge* and the personal *love*. Since its study corresponds to the *Anthropology*, and these transcendental are superior to those that study the *Metaphysics*, the author concludes that the *Anthropology* is superior to the *Metaphysics*.

Key words: *Anthropology*, *Metaphysics*, transcendental metaphysics (being, truth, good) and anthropological (personal freedom, knowledge and love).

Pregunta: Nos interesaría atisbar la antropología desde un punto de vista más *metódico*, es decir, no simplemente como unos rasgos de ella, tal como aparece en *Quién es el Hombre*. De otro modo: estaríamos interesados en el concepto de *persona*, porque pensamos que es un concepto fundamental.

1. Este texto corresponde a la transcripción de la primera parte de unas conversaciones que D. Leonardo Polo mantuvo durante varios días con Hernán Salcedo, Jorge Mario Posada y Juan Fernando Sellés en Torreblanca (Colombia), en 1997.

L. Polo: Sí; ese es precisamente un concepto al que le estoy dando vueltas ahora mismo. A mi modo de ver, es posible investigar la *Antropología* de manera que se descubran en esa investigación nuevas nociones trascendentales (o nuevos trascendentales). Es decir, de modo que se amplíen las nociones trascendentales que fueron elaboradas —sobre todo en la Edad Media— a partir de grandes sugerencias y precedentes muy claros de la filosofía griega. En el libro de *Antropología* que estoy escribiendo, la primera parte se llama *Planteamiento*. Ese planteamiento consta de tres tesis.

En la *primera tesis* adopto una postura en que la *Antropología*, a diferencia de cómo aparece el tema del hombre en la filosofía clásica (que aparece como una filosofía segunda, algo que depende de la *Metafísica*), amplía los trascendentales y, por lo tanto, al estudiar la persona se descubren nuevos trascendentales que no son metafísicos y, en consecuencia, la *Antropología* no es una filosofía segunda, sino que es incluso de mayor rango que la *Metafísica*. En efecto, la *Antropología* estudia una realidad que es más alta que la que se ha tematizado metafísicamente. Esta es la primera tesis que defiendo, y esto es lo que me parece que hay que pensar, o que hay que investigar continuando o ampliando los planteamientos clásicos o tradicionales.

La *segunda tesis* que mantengo es que esa ampliación ha sido intentada por la filosofía moderna, pero esta filosofía no la ha hecho correctamente. Al querer tratar un tema, el de la *subjetividad* (que está poco tratado en la filosofía griega, algo más en la filosofía medieval, aunque no suficientemente), los pensadores modernos se centran, sobre todo, en el *sujeto* humano, pero lo consideran como fundamento. En la filosofía moderna hay un intento de ampliación, como el mío, e incluso a veces se habla de ‘trascendental’ (Kant, por ejemplo, habla de ‘sujeto trascendental’ aunque su noción es lógica y no ontológica). Frente a este intento moderno tengo que proceder a una rectificación analizada más a fondo.

Frente a la filosofía tradicional, lo que sostengo es que la *Antropología* no es una filosofía segunda, y eso es porque la persona es la realidad más alta, y la *Metafísica* no es capaz de abordarla, porque hay que hacerlo con otro método. De este modo, si se tienen en cuenta las nociones trascendentales, y que hay que ampliarlas, entonces se advierte que hay trascendentales que son personales y que sin la realidad personal no lo son.

Frente a la filosofía moderna quiero decir que el intento de ampliación o tratamiento del sujeto (que en cierto modo podría ser equivalente o asimilarse al concepto de persona) fracasa, porque la interpretación que se hace del sujeto en esa filosofía es con nociones tomadas de la metafísica clásica. Es simplemente un cambio de lugar o —como digo— un cambio de tarjeta de identidad: en vez de ser el fundamento superior al hombre (o trascendente al

hombre), el fundamento es el hombre. Pero si se aplican las nociones de la *Metafísica* a la *Antropología*, entonces estoy de acuerdo que —como se indica en la primera tesis— con la *Metafísica* no se alcanza la persona. Según esto, la filosofía clásica se queda corta en el tratamiento de la persona, al considerarla como un derivado de la *Metafísica*. Y por otra parte, la filosofía moderna al centrarse en el estudio de la *Antropología* y del hombre, se frustra, precisamente porque recibe una serie de nociones que se toman en préstamo de la filosofía clásica. Con lo cual no hemos conseguido nada (simplemente un cambio de colocación de esas nociones).

La *tercera tesis* se refiere al *método*. Si queremos acceder a la persona humana, deberíamos emplear un método nuevo que permita encontrar nuevas nociones que no sean metafísicas.

El *planteamiento* queda así claro. Es una *propuesta*: el que quiera que la acepte. Mi filosofía no intenta ser dogmática, sino más bien una filosofía propuesta. Mi método requiere que exista libertad, porque solamente si el hombre es libre puede ejercer ese método. En el fondo, si esta propuesta mía tiene una dimensión crítica, se refiere más a la filosofía moderna que a la filosofía clásica, pues es imposible lo que pretendieron los filósofos modernos, ya que el sujeto no es el *fundamento*. Hay que desarrollar una *Antropología* que sea compatible con la *Metafísica*. La *Antropología* no puede hacer las veces de la *Metafísica*. La persona —que es el gran tema de la *Antropología*— es superior a los temas metafísicos y, por lo tanto, su interpretación metafísica la degrada.

Quizá lo mejor sería indicar cuáles son los trascendentales personales, es decir, aquellos trascendentales que se descubren aceptando que la *Antropología* amplía los trascendentales metafísicos yendo más allá que la *Metafísica*. A mi modo de ver los trascendentales personales son, primero, lo que llamo la *intelección pura* (o el *intellectus ut actus*); en segundo lugar, el *amor* (entendido como *amor donal*), y en tercer lugar la *libertad*. Esos son los tres trascendentales que no son considerados como tal en la filosofía clásica. En la filosofía clásica cuando se trata sobre estos trascendentales, los entienden de otra manera: reduciéndolos a lo metafísico. Un trascendental metafísico es, por ejemplo, *la verdad* (que para los clásicos es considerada como un trascendental relativo). Ellos distinguen los trascendentales entre absolutos y relativos. Los trascendentales relativos son aquellos que requieren vincularse al intelecto y a la voluntad. Por lo tanto, los trascendentales relativos son ante todo, *la verdad* y *el bien*. Precisamente son relativos porque lo son respecto de los trascendentales absolutos. Los trascendentales absolutos según los clásicos son cuatro: *el ente*, *el uno*, *la res* y *el aliquid*. Aparte está la *belleza*, que queda más bien como un trascendental relativo.

Sobre la belleza y su carácter trascendental, opino que queda un poco *entre la verdad y el bien*.

Vamos a recordar esos tres trascendentales personales: el intelecto *ut actus* (intelecto por encima de lo entendido, —a veces lo llamo *intellectus in co-actus*)—, *el amor y la libertad*. Si la verdad es trascendental, el intelecto también es trascendental, ya que, como dice Aristóteles, la verdad está en el intelecto. Si el intelecto no es trascendental, es imposible que la verdad sea un trascendental. Por consiguiente, la definición de la verdad como “adecuación entre la mente y la cosa” no es correcta si no se completa con su vinculación al intelecto. Decir que donde se descubre la verdad es en el juicio (que es la adecuación de la mente con la realidad), que es donde se establece la conexión de los trascendentales relativos con los trascendentales absolutos clásicos, es insuficiente, pues, si no se considera que el intelecto es también trascendental, la verdad queda referida a las otras realidades; a otras cosas en las que propiamente, no puede decirse que esté.

Según Tomás de Aquino, la verdad se funda en el ser, pero que se funde en el ser quiere decir que no es el sentido formal de la verdad (el sentido formal es justamente la verdad: el ente en cuanto que verdadero sólo está en la mente). De manera que lo primero que hay que pensar (para ver como se puede llegar a él) es al *intelecto puro*. El puro intelecto es un trascendental personal. Lo segundo que hay que ver es que respecto del *bien* pasa algo similar. Es también, según los clásicos, un trascendental relativo y, por lo tanto, se refiere al ente como trascendental absoluto, es decir, se aproxima a él. Sin embargo, sostengo que sin *amor* es imposible hablar de *bien*. El *amor* es superior al *bien*. De esta manera, se mantiene el realismo. No se cae en una postura idealista, ni tampoco racionalista, que son las que llevan a la equivalencia entre sujeto y objeto (como lleva a cabo Hegel). Si existe la identidad entre sujeto-objeto, entonces la superioridad de la persona no aparece; no se alcanza.

La investigación acerca de lo que yo llamo *intellectus ut intellectus*, o *intellectus ut actus* es realista. El intelecto es *acto de ser*. De esta manera el trascendental verdad queda albergado. No queda simplemente remitido al ente, es decir, a algo exterior a la mente, sino que queda acogido y justificado. El puro acto de inteligir también es real. La persona no puede ser entendida ni desde una postura idealista, ni tampoco desde una postura voluntarista. Todo lo contrario, es una superación del idealismo y del voluntarismo. Estas posturas, dicho sea de paso, son las dos corrientes principales — algunas veces mezcladas— que son predominantes en la filosofía moderna, desde Ockkam en adelante. Incluso se podría decir que ya está preparada por Escoto.

Otra de las tesis que se sostiene en la teoría clásica de los trascendentales es que todos los trascendentales se *convierten*. Esta tesis fue elogiada por Heidegger en la introducción a *Ser y Tiempo*, cuando comenta que la *Metafísica* ha llegado a su mayor nivel en la teoría de los trascendentales propuesta por los medievales. En ella radica la diferencia entre los filósofos modernos y los medievales (Hegel ya es un filósofo contemporáneo, por decirlo así, pues no conocía muy bien la filosofía medieval, cosa que no ocurre con otros filósofos modernos, por ejemplo, Kant no la conocía en absoluto). La tesis medieval es que los trascendentales se convierten. Los trascendentales son nociones convertibles: no se puede ser ente sin ser verdadero, y no se puede ser ente sin ser bueno y viceversa.

Esa convertibilidad se encuentra con ciertas dificultades, porque si se dice que la verdad está sólo en el intelecto y que el ente está fuera del intelecto —puede estar en el intelecto en cuanto concebido, pero no en cuanto real—, la pregunta que surge es cómo puede darse esta conversión. ¿Cómo se pueden identificar los trascendentales si los llamados trascendentales relativos están o bien en la voluntad o bien en la inteligencia, mientras que los absolutos están fuera? De este modo la conversión parece imposible. Aquí hay una fuerte dificultad. Cuando Tomás de Aquino trata de este asunto no lo resuelve, o mejor dicho, lo hace abruptamente, pues responde al primer artículo de la *Quaestio I De Veritate*, que lleva este título: *Si son lo mismo la verdad y el ente*, rechazando esta tesis. En la argumentación llega a la conclusión de que no son lo mismo. Recordando la idea aristotélica de que “el ente se dice de muchas maneras” (aunque no la cite explícitamente, es claro que la tiene *in mente*), concluye que el ente en cuanto verdadero no es el ente en cuanto real.

Es intuitivo, digámoslo así, que los trascendentales se tienen que convertir. ¿Cómo se puede ser ente separado de la verdad? ¿Cómo se puede ser ente sin ser bueno? ¿Cómo se puede ser bueno sin ser real? ¿Cómo se puede ser ente sin ser uno?, etc. Todo eso parece que comporta la convertibilidad. Pero, ¿en qué estriba esta convertibilidad?, ¿cómo se logra la conversión de los trascendentales? Eso no lo logra explicar Tomás de Aquino. En primer lugar porque dice que ente y verdad no son lo mismo. No pueden ser lo mismo, porque la verdad está en el intelecto, mientras que el ente en cuanto real no puede estar en el intelecto, sino fuera. La solución la da en el último *respondeo*, al final del artículo I, de la cuestión I *De Veritate*. Pero no va al fondo, pues dice: realmente los trascendentales tienen que ser idénticos, aunque los distingamos según su noción. Añade que son perfectamente idénticos en Dios; en cambio, en la criatura no son tan perfectamente idénticos. Ahí se ve que la solución es muy sumaria, porque después de sostener que la

verdad y el ente no son lo mismo, decir que sean realmente idénticos comporta ciertas dificultades, porque, ¿cómo se entiende entonces la identidad? ¿Cómo distinta de la mismidad?

Pregunta: ¿no será que Santo Tomás no plantea la distinción según un método, sino que la plantea como una expresión?

L. Polo: Tomás de Aquino ofrece argumentos que emplean algunos autores que sostienen que la verdad y el ente son lo mismo. Pero él los refuta. En la respuesta a esos argumentos defiende la tesis de que no son lo mismo. Con todo, sostiene que son idénticos realmente. El problema está en ver qué quiere decir ahí esa *identidad real*, en cuanto que distinta de la *mismidad*. No son la *mismidad*, puesto que se ha dicho que no son lo mismo. Pero, entonces ¿qué significa esa *identidad real*? A esto no responde. Además, como entre los trascendentales absolutos ha introducido al *uno*, habría que decir que la identidad real pertenece al uno en cuanto trascendental absoluto. Pero entonces la objeción también es clara: si uno de los trascendentales es la conversión de los demás, esto a todas luces es imposible. La noción de identidad real queda sin una explicación suficiente. Identidad real como formulación estricta de la conversión de los trascendentales.

El problema de la conversión de los trascendentales hay que mejorarlo o entenderlo mejor. La tesis de que los trascendentales se convierten exige un largo estudio. Y, por otra parte, si ampliamos los trascendentales diciendo que el intelecto y el amor son trascendentales, entonces la cosa todavía se complica más. Ahora bien, cuando se trata de los trascendentales personales la conversión es fácilmente asentable. Estos trascendentales personales son la *pura intelección*, el *amor donal* y la *libertad trascendental*. Si la pura intelección no es libre, no es intelección. Y por ahí sale una noción de libertad. La libertad es, digámoslo así, la misma transparencia de la intelección. Es lo que diría Aristóteles sobre el carácter *separado* del intelecto. Si el intelecto está separado, y no al modo como lo está la sustancia, sino de una manera radical, entonces el intelecto se basta a sí mismo, es autárquico. Además, la noción de libertad en Aristóteles es la noción de autarquía. Pero también se puede ver claro sin acudir al Estagirita. La pura intelección es apertura, y esa apertura, si no es libre no es apertura. En lo que respecta al amor donal también se ve: el amor donal tiene que convertirse con la libertad, porque sólo se puede amar libremente.

En suma, cuando se trata de la conversión de los trascendentales personales la conversión es clara, pero cuando se trata de la conversión de los trascendentales metafísicos la conversión no es nada clara. Porque ya se ha

dicho que es difícil admitir que se convierten según la identidad real, puesto que habría que dar una noción de la identidad real distinta de la mismidad, cosa que Tomás de Aquino no lleva a cabo. Dice que no son lo mismo, para admitir posteriormente que son realmente idénticos. Pero es claro que en esto hay una dificultad.

En lo que respecta al *uno* también nos encontramos con una dificultad, porque si la identidad real se atribuye al *uno*, entonces resulta que nos encontramos con aporías que Platón ya había discutido en el *Parménides*, uno de sus grandes diálogos autocríticos. En efecto, en ese diálogo se plantea dificultades en lo que respecta a la *koinonía* de las ideas, que es el equivalente en Platón a lo que los medievales entienden por *conversión*. Platón se plantea cómo se puede convertir el *uno* con el *ser*: la ‘idea de uno’ con la ‘idea de ser’. La respuesta platónica es que no se pueden convertir, porque si se establece una proposición que diga “el ser es uno”, entonces lo que hace de conectivo entre los dos está a favor del ser, se asimila al ser. “Es” tiene que ver semánticamente con “ser”, pero no con “uno”. Entonces, se podría hacer otro intento: es decir que el uno *une* el ser. Pero entonces el verbo “unir” se asimila semánticamente al “uno” y deja al “ser”. La conversión entre el uno y el ser tiene para Platón esa dificultad. Platón no la sabe resolver.

Pero en la doctrina medieval de los trascendentales, que es un desarrollo de esas investigaciones que hacen tanto Platón como Aristóteles, tampoco se resuelve, porque si el uno es lo que convierte, hay un transcendental en el cual reside la conversión de los demás. Tomás de Aquino no lo entiende así. El uno es simplemente la indivisibilidad del ente. Hay que hacer un arreglo con el uno, teniendo en cuenta como trató de él Plotino. Para el de Aquino el uno es simplemente el ente en cuanto indivisible. Esta indivisibilidad del ente no significa que el uno convierta al bien con el ente o a la verdad con el ente. Es patente que no es así.

Todavía se podrían poner más dificultades a la teoría tradicional de los trascendentales desde el punto de vista de la *conversión*. En cambio, cuando se trata de los trascendentales personales esas dificultades no aparecen. Se ve claramente que la libertad se tiene que convertir con la intelección, porque si la pura intelección no es libre, no es pura intelección. Si la apertura del intelecto no se entiende como libertad, no se puede hablar de pura apertura. Y en lo que respecta al amor, si el amor es donal, también es libre. Y, por otra parte, la intelección y el amor, por otra serie de consideraciones, también se convierten, porque un amor ciego y una intelección que no sea amorosa (estoy hablando en el orden *personal*) no tienen sentido. En el orden *categorial* esto hay que verlo de otra manera; ahí ya no hay trascendentales.

Describo la *libertad trascendental* como ‘la no *desfuturización* del futuro’. El no desfuturizar el futuro es propio y característico de la libertad trascendental. Eso quiere decir que la libertad trascendental está más allá del tiempo ordinario, porque en el tiempo ordinario el futuro ordinario se desfuturiza, ya que pasa a ser presente y llega a ser pasado. Lo cual comporta una paradoja, a saber, la paradoja del tiempo: porque si el futuro tiene como destino llegar a ser pasado, el pasado es más futuro que el futuro. Tenemos los tres elementos del tiempo, si se quiere ‘extáticamente unidos’, como dice Heidegger: futuro, presente y pasado. Pero la libertad trastoca el sentido del tiempo ordinario.

A mi modo de ver eso que llamo ‘no desfuturización del futuro’ es algo muy semejante a lo que se llama (sin llegar a describirlo del todo bien) el *evo*. La persona no es temporal, sino que es *eviterna*. La *eviternidad* se describe bien como una preeminencia del futuro tal que solamente es posible la libertad según la cual el futuro se mantiene como futuro y no tiene que pasar a ser ahora. No está obligado a pasar a ser ahora, y mucho menos a hacerse pasado. El tiempo que pasa está por debajo de la persona. Esto tiene que ver con otro asunto, y es que no hay un orden del tiempo, sino que hay que hacer una especie de *analogización* de distintos tiempos y, pasar, a través de la libertad personal, a algo más allá del tiempo: el *evo*. De esa manera tenemos una buena descripción de la libertad.

Hay otra descripción de la libertad que suelo dar y que es equivalente a la indicada. La libertad personal es el *novum*, es decir, tiene carácter de *novedad*. Es lo que hay de nuevo. La estricta noción de “novedad” en sentido trascendental es la libertad. Hay muchas novedades: por ejemplo, es nuevo el avión. En el progreso histórico aparecen novedades. Pero estrictamente la verdadera novedad es la *persona*. Lo que aparece como completamente nuevo en la historia es la persona. Eso comporta que la libertad personal se puede entender como un *novum*. Se puede describir como *renovum*. Y precisamente ese carácter renovante de la libertad es lo que hace posible que el futuro no se desfuturice. No se desfuturiza en función de la libertad, porque en otros niveles el futuro sí se desfuturiza. Por ejemplo, en el orden corpóreo, pasan los años, se cumplen años. Pero en el orden de la persona, no. La persona no desfuturiza el futuro y, por eso, es libertad. La persona es el *nuevo* como *renovum*.

Esa descripción de la libertad tiene que ver, sobre todo, con la historia, para evitar o para oponerse a la historiología de Hegel, es decir, a como Hegel entiende el yo en el tiempo en su *Filosofía de la Historia* o en la *Ciencia de la lógica*. Hegel lo entiende como ‘negación en general’, y a ésta la llama también ‘negación infinita’. La *negación infinita* es el elemento del

proceso dialéctico en tanto que proceso. De manera que el proceso dialéctico en tanto que proceso se compone de negaciones, pero tiene un elemento que es su hilo conductor: *la negación en general*. No la primera negación, ni la segunda negación. Con la terminología que Hegel utiliza (hablar de tesis, antítesis y síntesis es más bien de Fichte, pues Hegel muy pocas veces usa esas denominaciones), lo suele llamar “negación simple” y “negación simultánea”, y la antítesis es la “negación primera”. En cambio, el elemento del proceso es la “negación en general”, y ésta es el tiempo: su sentido dialéctico. Pues bien, Hegel sostiene que el yo es el tiempo y, por lo tanto, es la acción infinita. Hegel hace equivalentes tiempo, yo y acción infinita. Eso está formulado ya en algunos pasajes de la lógica de Jena, no de la gran lógica o la lógica de Nüremberg, sino en la de Jena, escrita en torno a 1805, cuando estaba en la Universidad de Jena.

Sin embargo, sostengo que la libertad es algo más que acción infinita. La acción infinita es un tema metafísico. Estamos otra vez simetrizando. Pero la libertad es la ‘no desfuturización del futuro’, porque la acción infinita tiene como destino precisamente al *presente*. Según Hegel, toda la marcha del proceso dialéctico tiene como fin la síntesis última, la *presencia pura*. Y por eso dice: *das Erste ist das Gegenwart*. No obstante, lo que yo digo es que *das Erste ist nicht das Gegenwart*. *Das Erste* es el futuro. Por lo tanto, la libertad es más que la acción infinita. El hombre actúa produciendo, ejerce muchos actos cognoscitivos, volitivos, *poiéticos*.

Daré otra descripción, quizá más difícil, de *libertad trascendental*. La primera, la ‘no desfuturización del futuro’, puede resultar sorprendente. Y lo es, porque con esa noción nos abrimos a algo que —sin ser actual— es superior al tiempo. Y eso, ni los modernos ni los clásicos lo han pensado. Eso, a mi modo de ver, está implícito en la noción de *evo* de Tomás de Aquino. Decir que la persona está en el *evo*, o sea, que según la libertad es *evo*, también puede resultar un poco sorprendente. Pero no me parece que sea enteramente imposible entender que la preeminencia de la presencia, que está presente en el idealismo y en la filosofía antigua, se pueda eliminar. Heidegger dice que hay que eliminarla, pero la manera como la elimina, el *ekstasis* temporal, es a su vez discursivo. No voy a estudiar el tiempo heideggeriano, porque me llevaría tiempo hacerlo.

La tercera noción dice que la libertad se puede describir como ‘la inclusión atópica en el ámbito de la máxima amplitud’. Incluirse sin ocupar lugar en el ámbito de la máxima amplitud. El ámbito de la máxima amplitud es una manera de designar a Dios. Esta es también equivalente a la noción de *evo*. El *evo* se puede llamar la inclusión, pero no tópica, de la criatura que es capaz de *evo*, en la eternidad, que sería aquí la máxima amplitud. Quizá se

pueda hacer alguna indicación para hacer de esto algo menos extravagante. La primera es clara: el hombre tiene que ser abarcado por Dios. Pero que sea abarcado por Dios, la máxima amplitud, no quiere decir que Dios lo determine, puesto que lo crea como libre. Por lo tanto, cuando se incluye, se incluye sin estar fijado, sin lugar.

Esto es precisamente lo que quiere decir “inclusión atópica”. En este punto, se podía hacer alguna alusión a que no hace falta hablar de lugar para aludir a esta realidad siguiendo esa discusión que se generó en torno al experimento de Aspen. Se trata de la discusión entre los físicos cuánticos y los físicos relativistas sobre si la conservación del *spin* exige dos partículas que provienen de una y que tienen el mismo *spin* o no. Los cuánticos sostienen que no, que eso es una cuestión formal y que, por lo tanto, nada tiene que ver con una noción material como es la de lugar. En cambio, los relativistas no quieren prescindir de la noción de lugar. Controlando de esta manera algo que Einstein decía que era el futuro de la física, que en definitiva era una física cualitativa en la cual la noción de “tensor” desaparecería, siendo absorbida por la geometría. Esta alusión a la física la hago para hacer menos extraña la tesis de que se puede estar incluido sin ocupar ningún lugar, y sin que la máxima amplitud, que es Dios, sea un espacio. Si la máxima amplitud es Dios, y Dios no es espacial, el incluirse no puede ser según lugar. Pero incluirse sin lugar es precisamente libertad. Es otra descripción de la libertad.

Podríamos intentar hacer también alguna descripción del *amor*. De la *intelección personal* sería muy complicando hacerlo, pues habría que sacar a relucir una serie de nociones que necesitan una larga explicación.

Pregunta: Si describimos así la libertad, estamos describiendo en el fondo los demás trascendentales por su apertura a Dios. Y ésta, en definitiva, es la única descripción, pues la persona ha de describirse por relación a Dios.

L. Polo: También ocurre a la inversa: que si el hombre no fuera persona, no podríamos saber que Dios es persona.

Hay otra característica de la persona que al ser trascendental se convierte. Esa apertura a la máxima amplitud es el *intelecto ut actus*. Se ve que también se convierte con la libertad. Si el hombre no fuera libre, no podría abrirse a Dios según su puro inteligir. En *Antropología* se añade que Dios es persona, cosa que en *Metafísica* no se puede demostrar. En *Metafísica*, como es sabido, Dios es considerado como Primera Causa o el Ente Necesario, la Primera Inteligencia, el Primer Motor, etc. Pero no como *persona*, porque,

insisto, la persona no es un tema metafísico, sino que es un tema que exige ampliar los trascendentales metafísicos.

Voy a intentar ahora formular el tema del *amor donal* en unas pocas líneas. Sostengo que lo que se llama amor, si se toma como trascendental, no es lo que se llama amor, si se habla de apetito sensible y de la voluntad. El amor donal no es un amor de concupiscencia. Está también por encima del fundamento, porque *dar* es también mucho más que *fundar*. El amor donal hay que describirlo, por así decirlo, según tres elementos: el *dar*, el *aceptar* y el *don*. Estos son los tres integrantes a partir de los cuales puede darse el amor donal. Si falta alguno de ellos, no hay amor donal. Si no se da, si alguien no acepta (y, en rigor, ese alguien tiene que ser otra persona) y si no hay un don, no se puede hablar de amor donal, de la doctrina del dar. Si se entiende esto, se ha comprendido qué es el amor donal. Aceptar también es donal. Si no se acepta, el dar es imposible. El dar se aniquila; se repliega hasta la nada. Existen algunas indicaciones de Tomás de Aquino en las que habla de esto. Está muy intuitivamente visto, pero está. Se puede superar a Tomás de Aquino haciendo una antropología superior a la que él hace como filosofía segunda. Sin embargo, en él hay algunas indicaciones al respecto.

El amor o es personal o no es amor donal. Y el amor donal inmediatamente se convierte con la libertad. El dar es libre. Pero es libre de tal manera que requiere aceptante. El que acepta aporta su propia aceptación, sin la cual el dar se anula —Tomás de Aquino lo indica— y, por tanto, no puede constituirse el don. Dar, aceptar y don. Éste es el orden: lo primero es dar, lo segundo aceptar y lo tercero es el don, pues el don sin la aceptación es imposible. Esto lo expresa Tomás de Aquino de la siguiente manera: “Un amor no correspondido debe ser aniquilado”; es un monstruo ontológico. Hablando trascendentalmente es así. El que no corresponde al amor, se destruye como persona. Contraría un trascendental personal. Es evidente que el amor donal humano es, ante todo, aceptante, porque la primacía del dar corresponde a Dios.

La mejor descripción de la Creación que hay en Tomás de Aquino es la de *donatio essendi*. Dios da al hombre su *ser* personal. Por lo tanto, el dar es, ante todo, divino; es una iniciativa divina. Pero al hombre le corresponde aceptar ese don divino: es la aceptación de sí mismo; la aceptación de la persona por la persona; es aceptar ser persona. Y, además, es aceptar serlo desde Dios, desde la donación divina. Por eso, a mi modo de ver, la persona humana se asimila al Hijo de Dios, al Verbo Divino, a la segunda Persona de la Santísima Trinidad, porque si damos un salto a la teología trinitaria, el dar corresponde al Padre, y el aceptar al Hijo. El Hijo es el ‘Amén’. El ‘Amén’ es decir sí al dar. Precisamente porque el Hijo dice sí al dar, tenemos el Espí-

ritu Santo, el don. Se ve que el don es lo tercero. Porque sin dar y sin aceptar no es posible el don.

Yo expreso esto de otra manera en la que se ve que los trascendentales personales no son los trascendentales clásicos, a saber, que es absolutamente imposible que exista una sola persona, o que lo peor para la persona es estar sola. Si existiera una sola persona, sería imposible la aceptación y la persona no podría dar. Entonces el dar se retrae hasta su propia aniquilación, hasta su propio no surgir. El dar se da en la medida en que se acepta. El donante requiere un aceptante. No es que este requerimiento sea un aceptar potencial, sino que es la estructura de la realidad superior. Por tanto, ser persona es incompatible con estar solo o con que exista una sola persona. Patentemente, personas humanas hay muchas; todos somos personas y, por lo tanto, no hay una única persona humana. La soledad para la persona es la tragedia pura, porque es el estar condenado a tratar con realidades inferiores a ella. Por tanto, si es incapaz de dar al que acepta, porque no hay otra persona, no puede dar. En todo caso podría difundirse; habría que acudir al trascendental *bonum*, del que se suele decir que es difusivo. Pero el amor está por encima del trascendental *bonum*; no cabe una sola persona.

Esto también se podría ilustrar con un pasaje que escribe Nietzsche en el que describe al superhombre. El pensador de Röcken escribe que las realidades superiores son como el sol. Y, además, añade: “Pero un sol siempre es frío para otro sol”. Un sol no puede calentar a otro. Nietzsche considera que el superhombre es un ser solitario, que sólo puede actuar respecto del resto por compasión. Pero la compasión no es lo mismo que la aceptación del don. La compasión es siempre hacia abajo: es respecto del interior. Es evidente que Nietzsche tenía un fuerte interés por la compasión (como se muestra en *Así habló Zaratustra*). Puede decirse que en el núcleo de este libro (cuyo tema es el eterno retorno) hay un tratado sobre la compasión. Cuando Zaratustra baja de la montaña para enseñar al último hombre, todo eso no deja de ser un estudio de la compasión. Así como la filosofía de Hegel es una filosofía de la *conciliación*, la de Nietzsche lo es de la *compasión*. Cuando hay dos de la misma altura, no cabe compasión. Y como no cabe, uno es totalmente extraño al otro. Si sólo existiera lo más alto, no se podría ejercer la compasión, y sucedería eso que Nietzsche expresa de un modo poético, a saber, que un sol no calienta a otro sol. Un sol sólo es caliente respecto de lo que calienta. Pero lo que calienta está por debajo de él, y eso, en términos psicológicos, es la *compasión*.

Hay una anécdota de la vida de Nietzsche que es expresiva acerca de lo indicado. En su última fase, en 1889, unos meses antes de incurrir en la locura, estando en Turín (Italia), vivió esta situación: había un caballo y un co-

chero; el caballo estaba muy cansado porque era viejo, decrepito y flaco; el cochero comenzó a darle latigazos para que empezara a caminar. Entonces Nietzsche se abalanzó sobre el cuello del caballo para protegerle de los latigazos del cochero. Compasión por el caballo apaleado, por el jamelgo azotado. Como se puede apreciar, Nietzsche no sabe qué es la persona; no sabe qué es el amor; lo confunde con la compasión. En el *Ecce Homo* (que es una autobiografía) esto se ve bien. En esta obra, Nietzsche utiliza muchas frases bíblicas; el mismo título es una frase del Evangelio: “He aquí al hombre”. Este libro es uno de los más curiosos y, al mismo tiempo, de los más trágicos de Nietzsche. La tragedia puede sobre el placer. En el *Zaratustra* dice: “profundo es el sufrimiento, pero más profundo es el placer”. Sin embargo, en el *Ecce Homo* lo que predomina es el sufrimiento. El vitalismo de Nietzsche cuando se lo aplica a sí mismo queda un poco mal parado. Es una cuestión literaria; es un gran defensor de la vida, del valor.

La frase de Nietzsche de que “un sol es frío para otro sol” equivale a decir que el amor donal es imposible, porque el amor donal no cabe sin la aceptación. Lo más alto, la persona, es justamente dar y aceptar, y, en consecuencia, existe el don. Si no hay aceptación no existe el don. Por eso el don me parece una prueba frente a la tesis de los teólogos orientales: el Espíritu Santo exige el *filioque*, procede del Padre a través del Hijo. Si no hay aceptación no hay don, y el Espíritu Santo se asimila al don.

Con esto queda hecha, en la medida en que me ha sido posible, una exposición sobre los trascendentales y he respondido a la pregunta sobre qué era la persona. Con qué se llega a esto es un asunto que tendríamos que abordar; es lo que yo llamo *el abandono del límite*. Si no se abandona el límite no se puede llegar a la persona.