

TEMPORALIDAD Y ESENCIA DE LA PERSONA

URBANO FERRER

Documento recibido:
Versión definitiva:
BIBLID [1139-6600 (2010) n° 12; pp.]

RESUMEN: A diferencia de otras modalidades de temporalidad, el tratamiento del tiempo propio de la persona requiere hacer frente a algunas aporías. Tales son la mismidad atemporal de la persona, la pasividad del tiempo contrapuesta a la actividad por la que la persona se autoposee constitutivamente o la anteposición del futuro tanto en la acción proyectiva como en la orientación vectorial de su ser. Indagar las suposiciones mentales que se inmiscuyen en estas aporías es condición inexcusable para poder abandonarlas. Acabo deteniéndome en la dualidad libertad nativa/libertad de destinación como clave para sentar la preeminencia del futuro en la persona, siguiendo las líneas del pensamiento de L. Polo.

Palabras clave: asociaciones de la pasividad, futuro, libertad de natividad, libertad de destinación.

SUMMARY: Unlike other modalities of temporality, the treatment of the person's own time means facing up to certain apories. These include the atemporal selfhood of the person, the passiveness of time versus the activity through which the person constitutively possesses herself or the priorness of the future both in the projective action and in the vectorial orientation of her being. Delving into the mental suppositions which are immersed in these apories is the indispensable condition for them to be abandoned. I finish by pausing in the duality native freedom/freedom of destiny as the key in establishing the beforeness of the future in the person, according to the lines of the thought of L. Polo.

Key words: associations of passivity, future, native freedom, freedom of destiny.

Que hay una temporalidad explícitamente arraigada en la persona lo ponen de manifiesto expresiones del lenguaje común como “tener tiempo”, refiriéndola al tiempo como don, “necesitar tiempo”, alusiva a la maduración del ser de la persona, “saber administrar el tiempo” en referencia a la moralidad... y otras más que nos irán apareciendo a lo largo de estas páginas. Pero con igual cuidado que la atención a las distintas implicaciones de cada una será preciso también no confundirlas con otras dimensiones de la temporalidad del hombre no expresamente personales: aquí se sitúan la temporalidad biológica de la edad, inseparable de la caducidad, la temporalidad psíquica de los estados de ánimo y vivencias e incluso el tiempo inmanente del hacerse pasado o del anunciarse los contenidos de conciencia (las retenciones y protensiones analizadas por Husserl); otra temporalidad humana es la histórica, documentada en las épocas, la cual tampoco es estrictamente

de la persona, por serle adscrita desde fuera por un cronista o narrador. Una diferencia significativa entre el tiempo personal y estas otras modulaciones temporales se encuentra en que mientras las últimas son *divergentes*, al separar unos de otros momentos en cualquiera de los anteriores planos, el tiempo de la persona es en cambio *convergente* con ella, haciéndola entrar progresivamente en su interior, lejos de decaer de sí misma en atención a sus condiciones biológicas, psíquicas, a su distenderse pasivo o a sus efectos externos históricos.

Sin embargo, el tiempo de la persona cuenta desde el inicio con algunas aporías, en respuesta a las cuales se esbozará el método que aquí se va a seguir para tratarlo¹. En primer lugar, el yo esencial de la persona parece permanecer inmovible frente a las vicisitudes de su transcurso temporal: es un *mismo* yo o es él mismo, necesario, por otro lado, para poder advertir los más distintos cambios que se sucedan en él. Edith Stein lo expone en los términos siguientes: “Al ponerme en el pasado, ¿vivo el ahora o el instante pasado?, ¿mi yo presente vive en la alegría pasada? ¿O bien la alegría pasada le pertenece a otro yo, un yo pasado, que en este caso sería un yo no actual?... Yo soy real en el presente y no puedo volver al lugar en donde antes era real”². Mas ¿no lleva esta antítesis entre la permanencia en presente del yo y la sucesión de sus vivencias a atribuir al primero la atemporalidad de lo siempre actual? Es la aporía acabada de destacar.

Pero, además, y en segundo lugar, mientras la persona se reconoce en la actividad por la que se posee, la temporalidad equivale de entrada a una síntesis pasiva y, en tanto que tal, no puesta por actividad alguna. El salir de sí hacia el pasado y hacia el futuro no se refieren a ningún acto, sino a un éx-tasis primario; por tanto, la recomposición de los momentos temporales en el recuerdo y en la anticipación es algo derivado, que parte de la sucesión asociativa en que se disponen primariamente las diferencias temporales. ¿No parece

¹. Sobre el papel heurístico de las aporías en el tratamiento de los problemas metafísicos y en especial en relación con el pensar puro del tiempo, cf. F. HAYA, “El hombre como señor del tiempo”, *Studia poliana*, 10 (2008), 27-49.

². “Lebe ich, wenn ich mich in die Vergangenheit zurückversetze, im Jetzt oder im vergangenen Augenblick? Lebe ich, das gegenwärtige Ich, in der vergangenen Freude? Oder gehört zu der vergangenen Freude ein anderes, ein vergangenes Ich, das dann doch wohl ein nicht-aktuelles wäre? Ich *bin* nur jetzt wirklich und kann an eine Stelle, an der ich früher wirklich war, nicht wieder zurückkehren” (E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein*, Obras completas, 11/12, Herder, Freiburg/Basilea, Viena, 2006, 54).

entonces un sinsentido trasladar la temporalidad a quien solo mediante un acto consciente propio puede ser designado esencialmente y de modo autorreferencial como un yo?

La tercera aporía está en relación con el tiempo proyectivo. La precedencia del pasado al presente y de este al futuro invierte el orden cuando alguien proyecta una acción, ya que aquí el futuro anticipado precede a su realización como presente y este a su vez es anterior a su convertirse en pasado. Este hecho nos previene contra la adopción de un esquema lineal unívoco cuando se trata de la proyección temporal debida al agente personal. Y no menos exige anteponer la realidad tempórea al tiempo abstracto, no trasladable de unas a otras realidades. Bajo un aspecto nuevo retorna aquí lo planteado por la primera aporía: ¿cómo es posible que en la persona, caracterizada esencialmente por la mismidad consciente en términos de ser un yo, se inserte la sucesión inestable de lo que carece de mismidad?

1. Intemporalidad en el acto y temporalidad pasiva en el yo personal

Un primer equívoco con que juega la aporía de la atemporalidad del yo es la equiparación de la ipseidad de la persona con la mismidad de los cuerpos bajo los cambios accidentales. Frente a ello la persona que es ella misma no es un quid inalterable que subyazca a sus variaciones, como tampoco el ser vivo es un supuesto pasivo en medio de su devenir viviente. En las tres situaciones la mente no llega a desprenderse del límite mental de la objetividad, al atribuir la constancia objetiva de *lo mismo* a realidades causales diversas en su modo de ser. No hay otra constancia que la de la presencia mental cuando nos representamos —hacemos presente u objetivamos— ya sea el yo sustantivo en medio de las variaciones, ya el viviente siempre en curso, ya el compuesto hylemórfico, al margen de los movimientos extrínsecos que las fuerzas causales del Universo producen en él. Aquí me centraré en el primero, que es el tema de esta investigación.

La ipseidad de la persona no está vinculada a ninguna posición en el espacio ni a ningún momento temporal, sino que es atópica y trasciende el tiempo. Sobre su peculiar mismidad no hacen mella las afeciones debidas a su situación espacial y a su incardinación temporal; por ello lo propio es decir que *atraviesa* las variaciones espaciotemporales. En términos de libertad, la persona puede ser caracterizada con L. Polo respectivamente como la inclusión atópica de la máxi-

ma amplitud y el mantenimiento del futuro o su no desfuturización³, que es lo que ocurriría si estuviera inmersa en unos límites temporales. Mediante los horizontes espaciales está ampliando de continuo los límites de su ubicación y mediante su renovación incesante está estreñando sin término el futuro.

Pero tampoco sería exacto decir que la persona sobrevolase el espacio o que no rozase el tiempo, como si estuviera más allá de ellos y solo desde fuera tomara contacto con los mismos⁴. Por lo que hace al tiempo, lo incorpora con la apropiación pasiva en forma de habitualidades de los actos ya cumplidos. Por ejemplo, una decisión personal que tomo queda en adelante en mí de modo pasivo cualificándome como “el que se ha decidido de tal modo”, según la descripción de Husserl⁵. Por cuanto los actos no son enteramente discontinuos, sino que vienen posibilitados desde los ya realizados, cabe entre ellos un enlace temporal-pasivo en el yo personal que es su fuente común. Con ello enlazamos con la segunda aporía mencionada sobre la síntesis entre actividad y pasividad.

Tomando conjuntamente la primera y segunda aporías, cabe afirmar que el modo de escapar a ambas se halla al advertir que los actos que conduce el yo no son temporales por su origen, sino por su apropiación pasiva en el mismo yo, no agotado de esta suerte en la conciencia de sí. Edith Stein describe del siguiente modo las relaciones entre la permanencia del yo presente y las variaciones en la temporalidad de la conciencia: “Si captamos esta relación según la conciencia, el ser real-presente del momento no es *pensable* como existiendo por sí solo, del mismo modo como el punto no es fuera de la línea y el momento mismo, sin una duración temporal. Si lo aprehendemos conforme a la conciencia, el ser presente se *da* como algo que, emergiendo de la oscuridad, atraviesa un rayo de luz propia para otra vez hundirse en la oscuridad, o como la cresta de una ola que pertene-

³. L. POLO, *Persona y libertad*, EUNSA, 2007, 163-4.

⁴. En este sentido se ha propuesto hablar de omnitemporalidad de la persona más propiamente que de intemporalidad, en oposición a la no temporalidad personal del planteamiento scheleriano. Cf. P. FERNÁNDEZ BEITES, “Sustancia y temporalidad. Sobre la teoría scheleriana de la persona”, *Revista de Filosofía*, Universidad Iberoamericana, México, 114 (2005/2), 55-83.

⁵. E. HUSSERL, *Meditaciones cartesianas* (trad. de Mario A. Presas), Tecnos, Madrid, 2006, Par. 32, 89.

ce a una corriente de agua”⁶. En esta descripción se aúnan la conciencia real en presente y la sucesión pasiva que la bordea por ambos lados.

También desde el ángulo del crecimiento de la persona, en su núcleo constante e individualizado como un yo, se hace preciso insertar en ella el tiempo. Baste reparar en que el centro personal es origen de un desarrollo que requiere tiempo. A diferencia del desarrollo orgánico, en el que el tiempo interviene únicamente como medida externa de un dinamismo interno, el incremento de la persona necesita del tiempo para integrar en el propio ser que actúa los hábitos y traducir estos posteriormente mediante la deliberación más o menos distendida en nuevos actos. La expresión antes consignada “tener tiempo” encuentra aquí su encuadre, al aludir al tiempo de que solo la persona dispone para hacer rendir sus potencialidades singulares. Es un tiempo limitado —el tiempo de esta vida—, pero es a la vez el don confiado para la actualización personal.

Edith Stein hace mención de él en los términos de un despliegue interno del núcleo personal: “Cuanto más intensamente vive la persona desde su profundidad, cuanto más puramente despliega su núcleo, de tanta menor importancia son los cambios externos; en el reino de los cielos entrarán los que son como ‘niños’. ¿Significa esto que son tal como originariamente eran? Hablábamos de ‘despliegue del núcleo’. Lo cual indica que desde luego persiste el núcleo en su desnudez interior, pero no totalmente fijo e inalterado”⁷. A diferencia del

⁶. “Das gegenwärtig-wirkliche Sein des Augenblicks selbst ist nicht denkbar als für sich allein bestehend —wie der Punkt nicht außerhalb der Linie und der Augenblick selbst nicht ohne eine zeitliche Dauer—, und wenn wir es bewußtseinsmäßig machen, *gibt* es sich als etwas, was, aus Dunkelheit aufsteigend, einen Lichtstrahl durchläuft, um wieder in Dunkelheit zu versinken; oder als Gipfelpunkt einer Welle, die sich selbst einem Strom gehört” (E. STEIN, *o.c.*, 43). Cf. mi estudio U. FERRER, “Niveles de la vivencia temporal en Edith Stein”; J. M^a DÍAZ ÁLVAREZ; M^a.C. LÓPEZ SÁENZ (eds.), *Fenomenología e Historia*, UNED, Madrid, 2003, 127-139.

⁷. “Je stärker er (der Mensch) ist, je reiner er seinen Kern entfaltet, desto belangloser werden die äußere Veränderungen sein, und ins Himmelreich müssen alle als ‘Kinder’ eingehen. Heißt das: genau so, wie sie ursprünglich waren? Es war eben von ‘Entfaltung des Kerns’ die Rede. Das weist darauf hin, dass doch wohl auch er, rein innerlich, nicht völlig starr und unverändert verharrt” (E. STEIN, *Akt und Potenz*, Obras XVIII, Herder, Basilea/Friburgo, Viena, 1998, 146-7). Cf. el dinamismo de maduración de la persona, P. SCHULZ, “Persona y génesis. Una teoría de la identidad personal”, *Anuario Filosófico*, 41/3 (1998), 785-817.

tiempo de las pasividades apropiadas, ahora se trata de un tiempo disponible para la consolidación y maduración del centro activo de cada persona, que se mantiene intacto, vale decir, “en su desnudez interior”, a lo largo de todo su desarrollo.

La pasividad del tiempo se corresponde en todo caso con el modo inconsciente en que se incorporan los hábitos voluntarios al propio ser, una vez realizados los actos que les dan lugar. No es sino una expresión —seguramente la privilegiada— del crecimiento personal, que, por afectar al ser —y no a los actos conscientes—, no puede ser asistido o vigilado por la persona. La intemporalidad (más en el sentido señalado antes de omnitemporalidad que como atemporalidad), por el contrario, hace referencia al yo personal, por cuanto, una vez hecho consciente, acompaña todos sus actos voluntarios. Y el modo de conjugar ambas en el único ser personal de cada yo entiendo que es mediante las nociones aristotélicas de *acto y potencia*, en tanto que concernientes una y otra a un mismo ser, no expresable ciertamente por entero en sus actualizaciones, pero sin que tampoco sus potencialidades se queden en meras posibilidades lógicas. Pues es un mismo yo el que está presente en sus actos y el que ha nacido en tal fecha histórica o ha durado en las intermitencias de la conciencia.

En este sentido, en el planteamiento de Polo se encuentra el uso preferente de la correlación entre acto y potencia a propósito del estar despierto (*energeia*) y el estar dormido (*dynamis*) del hombre, y no tanto en relación con el acto como actualidad (*entelequeia*), al que considera una extrapolación de la presencia mental. “Ya en el *Protéptico* aparece el problema del hombre despierto y el hombre dormido. Aristóteles señala que la diferencia entre ambos es la diferencia entre el estar en potencia y el estar en acto. La diferencia de potencia y acto es el modo filosófico de formular de modo preciso la distinción entre poder conocer, que es la situación en que está el *noús* cuando no ejerce actos, y la teoría, que es el *noús* en tanto que se ejerce en acto”⁸.

Por mi parte, ampliaría tal uso de la noción de potencialidad, de modo que se extendiera al núcleo personal en desarrollo, en los términos en que lo refleja el siguiente texto de E. Stein: “Por lo que parece, se da también en el núcleo de la persona la diferencia de acto y potencia, una transformación en el modo de ser. Se muestra aquí una plura-

⁸. L. POLO, *¿Quién es el hombre?*, Rialp, Madrid, 1991, 192.

lidad estratigráfica en el ser de la persona, una pluralidad de estratos en los cuales el acto y la potencia tienen su lugar⁹.

2. La aporía del tiempo proyectivo

El tiempo proyectivo del hombre se presenta como aporético cuando lo insertamos en el esquema lineal de la sucesión abstracta de lo que observamos desde fuera o de lo que ya ha acontecido en la propia vida. En ambos casos establecemos una ordenación entre sus fases —anteriores, actual y posteriores— que transcurre en el sentido opuesto a aquel en que se efectuaba su proyección, desde lo posterior, que está por venir, a lo anterior, como ya sido, intersectando ambos en el momento actual de la acción previamente proyectada. Pero, más aún, la propia unidad de la acción proyectada también resulta temporalmente aporética, en tanto que es unidad *ya transcurrida* y divisible indefinidamente en “ahoras” de menor duración; por ello, no podría ajustarse al tiempo proyectivo, vertido en lo que todavía no es y no descomponible en partes ni en el presente ni en el futuro.

A primera vista la dificultad se podría trasladar sin más al análisis de los éxtasis de la conciencia inmanente, es decir, a las protensiones y retenciones, para las que no es válido el orden del tiempo usual (o naturalizado) por estar más bien en ellas, según Husserl, el origen de la conciencia de tiempo. Pero no es el caso. Pues lo específico de la dificultad aquí sometida a examen es que concierne a los actos proyectados por el agente personal, y no a las síntesis asociativas de la pasividad. Es en el mismo plano de los actos realizados conscientemente donde se encuentran las diferencias temporales proyectivas, y no en unos supuestos pasivos previos a ellos, que fueran análogos a las síntesis sensoriales pasivas de la percepción externa.

Como desde el pasado no encontramos el presente ni el futuro, tal como se dan *in nuce*, y el solo presente equivale a un punto sin duración, se concluye que ha de ser en el análisis de las implicaciones del futuro donde propiamente se haga viable destacar los tres momentos de la temporalidad proyectiva. Habría de tratarse de que la relación

⁹. “Es gibt anscheinend auch für ihn (den Kern der Person) den Gegensatz von Akt und Potenz, einen Wandel im Seinsmodus. Es zeigt sich eine Mehrschichtigkeit im Sein der Person und damit eine Mehrheit von Schichten, in denen Akt und Potenz eine Stelle haben” (E. STEIN, *Akt und Potenz*, 127).

con el futuro fuera constitutiva de los actos libres, no ya solo en su realización, sino en su misma proyección como actos, de tal modo que el futuro no designe sino el comportamiento del hombre consigo mismo como ser libre. Mediante el futuro, en efecto, no vengo dado para mí mismo meramente en una representación (lo cual no me sacaría del presente en curso), sino que *dispongo de mi ser en orden a...*

De este modo, venimos a dar con el tiempo existencial heideggeriano. Ya no es solo la acción, sino el mismo existente el que se proyecta temporalmente para seguir siendo. A su vez, las posibilidades desde las cuales se proyecta permiten que el hombre se comprenda existencialmente a partir del futuro: el existente adviene a sí (Zukunft), se hace inteligible en sus posibilidades. Ahora bien, puesto que la proyección existencial es inseparablemente un “tener que ser”, resulta que el futuro que adviene en las posibilidades ha de articularse con el pasado del propio existir en la forma de lo originariamente sido. Así, en la autodeterminación proyectiva escojo el ser (Jemeinigkeit) que ya tengo confiado a mi responsabilidad.

Tenemos, pues, que el futuro que hago existir en la autodeterminación existencial se curva con el pasado propio, al tratarse, con el futuro, del mismo ser que me ha sido entregado. Pero lo sintomático es que el pasado no provenga de una transformación del futuro, como usualmente se entiende, sino que sea una segunda consideración del mismo futuro en tanto que dado. En el próximo epígrafe se estudiará más ceñidamente esta convergencia del futuro con el pasado. De momento importa examinar con más detenimiento la consideración primera del futuro característico de la proyección del existir personal, no reducible a las acciones proyectadas por él.

Es un futuro que no se desfuturiza como un antes, porque ello significaría volver a la temporalidad circular del movimiento esférico por ejemplo, ni tampoco como un ahora, pues en tal caso estaríamos en la representación imaginativa del tiempo y dejaríamos pasar el tiempo existencial. La anteposición esencial de la persona a la sucesión temporal —tal como la denomina Fernando Haya¹⁰— implica que en ella no tienen cabida el antes y el después; pero, asimismo, su tener que ver con el tiempo, en la forma de expresarse o de valerse de las manifestaciones culturales, patentiza a la persona como futuro que no

¹⁰. F. HAYA, “La anteposición esencial de la persona como a priori del pensar puro del tiempo”, *La antropología trascendental de Leonardo Polo*, Unión Editorial, Madrid, 2009, 59-86.

es congelado o desfuturizado en lo hecho presente en un ahora, sino que siempre está detrás de o allende sus manifestaciones. He aquí la respuesta a la aporía de la temporalidad proyectiva.

Un futuro no desfuturizable es un futuro que no se inserta en la estructura temporal del antes y el después, sino que se mantiene a priori como futuro y, por tanto, como un más allá del tiempo en sucesión. Su permanencia no es la del sustrato inerte e incólume a las variaciones, sino la de la proyección anticipadora siempre renovada. El carácter aparentemente aporético de tal futuro viene de que lo atrapamos casi automáticamente en la línea temporal, asimilándolo a un ahora en potencia; pero basta con advertir que el ahora estable al que remitiría es un ahora representado, con mayor o menor amplitud en su duración, para que aparezca su actualidad pura de ahora como una hipostatización. Pues así como el punto no forma parte de la línea extensa o como el comienzo y el cese no contribuyen al despliegue del movimiento, sino que los dos están fuera de él, tampoco el futuro es una parte de la duración temporal, sino que *su estatuto de futuro proviene de la índole futuriza de la existencia personal*.

Pero una existencia cuyo futuro no se desfuturiza va más allá de los límites temporales inicialmente adscritos a la proyección porque el futuro no transcurre. Lo permanente no es originariamente el yo percibido como siendo ya, ni menos aún la sucesión indefinida, que es abstracta, sino el *yo personal* que se proyecta y que no es afectado por la fluencia temporal porque es él quien la acota desde su brotar incesante. Notemos a este respecto que el yo percibido —dado como siendo— no percibe ni se proyecta. En palabras de L. Polo: “Al hombre no le basta con ser sí mismo, con consistir, sino que el hombre rebrota, da de sí, el hombre sobra. El hombre, por así decirlo, se expresa, es una realidad efusiva... El hombre como ser-con es una intimidad, pero no una intimidad que se quede encerrada sino una intimidad en apertura, una intimidad que siempre vuelve a brotar y por lo tanto se desborda, es efusiva”¹¹.

3. El futuro como libertad creada

El futuro de la persona no se transforma en un ahora porque el ahora no es más que la suposición debida a la presencia mental, carece

¹¹. L. POLO, *La libertad trascendental*, Cuadernos de Anuario Filosófico, 2007, p. 123.

de consistencia. Las expresiones “futuro que ha de llegar” o “futuro inminente” extravían la comprensión del futuro porque presuponen tácitamente la presencia del ahora, que es justamente lo que se niega con el futuro no desfuturizable del ser personal. Tampoco es un futuro que venga antecedido por un antes, pues en tal caso nos estaríamos trasladando al universo físico, en el que la causa material se comporta como el prius temporal que le hace ir permanentemente a la zaga respecto de su presencia mental. En ningún aspecto se puede decir, pues, que la persona esté supuesta temporalmente a sí misma, ni como el ahora de mayor o menor amplitud —resultado de la objetivación mental—, ni como el antes que ya ha comenzado —lo cual denota existencia extramental en pugna con la presencia mental; pero la tesis acabada de sentar es el modo negativo de decir que *la persona se alcanza en apertura como intimidad*.

Mientras el ser físico tiene un comienzo, que lo fija como precediéndolo e impide que se alcance a sí mismo, la persona es el *novum*, no retenido por el comienzo ni forzada, por tanto, a ir en retraso respecto de sí misma. La creatio ex nihilo obtiene, por así decir, una evidencia propia tratándose de la persona. Pues, como quiera que con ella se inicia lo que no era, no se la puede derivar de algo que *antes* la precontuviese, sino que tiene su origen en la nada de sí. Lo que llamamos venir a la existencia de alguien alude meramente a una fecha, que le es externa, al adjudicársele desde unos acontecimientos que están fuera de ella, pero no menciona en rigor una antecendencia temporal, menos aún algún acontecimiento que la produjera causalmente.

La persona propiamente no comienza, sino que es originada, y precisamente la vuelta consciente a su Origen asumido como destinación es lo que designamos como futuro personal, así como lo que está en el trasfondo de las diversas figuras temporales que el futuro adopta. Basta con que las desprendamos del tiempo como articulación de la presencia mental (o como entero, según otra expresión poliana) para que se las restituya a su ser futurizo genuino. Se convierten entonces en modalidades del disponer, como constitutivo esencial de la persona: disponemos del tiempo como una capacidad para..., nos servimos de nuestro tiempo para emplearnos en..., ahorramos tiempo con objeto de disponer mejor de él... (en cambio, la expresión “disponer de más tiempo” vuelve a introducir subrepticamente la “medida” que habíamos abandonado desde la no desfuturización del futuro).

Si la esencia de la persona es el disponer, se sigue que de la persona misma no cabe disponer sin traicionarla en su ser. Pero el dispo-

ner requiere un destinatario que le dé sentido, no solo a propósito de una acción determinada *dispuesta* (...para unos u otros fines), sino más radicalmente como orientación vectorial que lleva a la persona a *estar dispuesta*, y en este caso no para una determinada tarea, sino en su condición personal en tanto que vertida al Origen.

De este modo, Polo encuentra la condición de creada en la apertura de la persona al futuro. “La libertad personal humana descarta toda prefiguración del futuro, ya que se abre a él en la medida en que es creada, y el futuro es inseparable de la creación de la libertad”¹². La expresión “apertura de la libertad personal humana al futuro” sobreen- tiende que el futuro no es puesto por la libertad, antes bien es lo que la delata como libertad creada.

La apertura al futuro no es una propiedad que siga a la libertad creada, sino lo que manifiesta que es creada; no está en ella el abrirse o no al futuro, como si se supusiera a sí misma para luego ejercer su poder en libertad, sino que el futuro al que está abierta revela que es otorgada como libertad. Por ello puede decir Polo que la libertad “se alcanza en dependencia estricta de un otorgamiento creador”¹³. La apertura al futuro tampoco es relación adventicia con algo externo, mediada desde fuera, sino que pertenece al co-existir o al además propio del acto de ser personal, al ser como intimidad.

La *libertad de destinación* aludida se dualiza como miembro superior con la *libertad nativa*, en atención a la dualidad del futuro con el pasado de la situación encontrada. La libertad nativa se describe según una primera aproximación como aceptación de esa situación, y la libertad de destinación, como su prolongación en la donación que busca aceptación por parte de quien recibe la donación. La “situación” en primer término es la de haber sido creada, y en coherencia con el don recibido y aceptado en la libertad nativa, es ella misma la que otorga el don buscando que le sea aceptado. “A la aceptación del don divino la llamo *libertad personal nativa*. Al don que busca aceptación lo llamo *libertad personal de destinación*”¹⁴.

Pero también puede considerarse la libertad nativa —en vista de que es encontrada desde el inicio del propio existir— como acto que no es precedido por la potencia, como actuosidad. Es tal, en efecto,

¹². L. POLO, *Antropología trascendental I*, 1999, p. 232.

¹³. *Ibid.*

¹⁴. *Op. cit.*, p. 219, nota 32.

que no proviene de un desarrollo¹⁵, sino que es originada como actividad naciente, que re-comienza sin gastarse, que no se obtura ni desde dentro ni desde fuera. Es un sentido primero de libertad: “La capacidad de abrir el futuro por encima de toda prefiguración, o de mantenerlo como tal, es lo peculiar de la libertad humana”¹⁶.

Polo refiere la libertad al ser que somos a natiuitate, no tanto al testimonio de nuestra conciencia, no siempre fiable, y en todo caso atestiguanado menos de lo que realmente nos constituye. “En rigor, somos más libres de lo que nos dice nuestra conciencia, porque esta nos presenta elecciones, a veces de cierto peso; sin embargo, si la libertad llega a su fondo que es nuestro propio ser, coincide con él, y no se limita a aparecer delante: no disponemos de ella, sino que la somos”¹⁷. Pero esta libertad solo se puede ejercer plenamente ante un término que le sea adecuado. Si, por el contrario, la libertad se entiende en aislamiento, no es posible ejercerla, se convierte en un fardo, tal como la encuentra Sartre en su expresión de que “estamos condenados a ser libres”. “La libertad prueba la existencia del Dios personal. Pero también es una prueba de la personalidad de los demás hombres... Si los demás son también personas, si existen más personas que yo, al tratar con ellas puedo ejercer mi libertad radical y personal: si me aísla, no puedo ejercerla”¹⁸.

Así pues, la libertad nativa desvela por entero su sentido en la libertad de destinación, al ser aceptada por el Ser originario que me la ha otorgado. No son dos libertades, sino dos aspectos de la libertad, según se la considere en tanto que originada o bien en tanto que consumada a través del cumplimiento de los otros radicales personales (el además o intimidad, el entender y el amar). Tampoco son dos orígenes distintos el que da inicio a la libertad y el que orienta su búsqueda y la culmina, sino que se trata de un único origen indistinto o idéntico. La distinción entre ambas consideraciones de la libertad pertenece exclusivamente al orden de la criatura personal, cuya llamada liminar no es eo ipso el encuentro de su destino, sino que este viene mediado en ella por la actividad de búsqueda.

¹⁵. La actuosidad de la libertad no se opone a la composición de acto y potencia en el núcleo de la persona que ha sido expuesta en el primer epígrafe, ya que la esencia de la persona no dada en su plenitud en acto se distingue de su actus essendi, al cual se refiere la libertad.

¹⁶. *Op. cit.*, 430-431.

¹⁷. L. POLO, *¿Quién es el hombre?*, Rialp, Madrid, 1991, 220.

¹⁸. *Op. cit.*, 223.

Uno de los órdenes en que se manifiesta esta dualidad es en las virtudes morales, como honor y piedad respectivamente, según los análisis de Polo. El honor arraiga en la tendencia natural a la autoestima, en la que Rawls ha cifrado la condición primera de toda realización moral. La libertad encauza esta tendencia, situándola ante quien posee una dignidad más alta para que no decaiga en la persecución insatisfecha y egocéntrica de la fama o del éxito; solo orientada hacia la gloria de Dios, se convierte la búsqueda de estimación en expresión genuina del honor, justo en el encuentro de su correlato proporcionado. Y bajo este ángulo el honor converge en dualidad con la piedad, la cual está afincada en la filiación constitutiva del ser humano y su endeudamiento consiguiente. De este modo, la piedad, derivada de la natividad, complementa y da sentido al honor, al señalarle su destinación. Pero la confluencia entre libertad nativa y libertad de destinación hace que la piedad y el honor, tendencialmente distintas en principio, acaben siendo expresiones no distintas de la realidad moral del hombre.

Son virtudes que tienen cada una manifestaciones plurales en la vida social: por el lado del honor, la honra y la consideración ajena, en correspondencia con la condición dialógica de la persona; y por el lado de la piedad, la veneración y la gratitud hacia aquellos con quienes por diferentes motivos se está en deuda. Pero desarrollar este aspecto nos llevaría a otro tipo de consideraciones que las que son tema de este artículo.

Urbano Ferrer
Universidad de Murcia
e.mail: ferrer@fcm.um.es

