

## LIBERTAS TRANSCENDENTALIS<sup>1</sup>

LEONARDO POLO

With the notion of habit, in the classical philosophy human potency can be considered irrestrictly, even without accepting the primacy of potency over act, as happens in modern philosophy. This concerns to human liberty, which can be thought as *actus essendi hominis*, and in that sense as transcendental. Also, the order of transcendental notions has to be amplified.

Todos los que hemos buscado el cauce de nuestra actividad en la Universidad hemos de afrontar la tarea de unificar los saberes, las ciencias humanas. Hoy se suele emplear la palabra interdisciplinariedad. El futuro de la universidad depende de su aportación a la solución de los problemas que plantea la incomunicación de los especialistas. ¿Estamos en condiciones de hacerlo? Para el filósofo, la pregunta es más acuciante que para otros, porque la filosofía no goza actualmente de buena salud por haberse aislado al prescindir de no pocos ámbitos del conocimiento de la realidad. Por eso repito la pregunta: ¿qué puede hacer el filósofo para contribuir con su propio trabajo a esa interdisciplinariedad? ¿Puede decir hoy algo ajustado a las necesidades de la humanidad, a la situación crítica en que se encuentra y a la propuesta, difícil pero no utópica, de construir un orden mundial?

En cualquier caso, lo primero que un filósofo ha de plantearse es cómo continuar la filosofía. Dependemos de una gran tradición. La filosofía es una creación occidental iniciada en Grecia, y no podemos considerar esa tradición como un depósito apenas susceptible de estudios monográficos. La filosofía no es asunto de erudición. Quien se dedica a la filosofía debe tratar de ampliarla, o de ir más allá, continuándola. Por consiguiente, hace falta ante todo comprender la filosofía clásica; pero también la filosofía moderna, mucho más teniendo en cuenta una afirmación bastante corriente según la cual son dos filosofías

---

<sup>1</sup> Conferencia dictada con motivo de las XXX Reuniones Filosóficas en la Universidad de Navarra, marzo 1993.

irreductibles o contradictorias: si se es clásico no se puede ser moderno y viceversa, etc.

La diferencia entre la filosofía clásica y la moderna se suele establecer diciendo que aquélla es estática y ésta dinámica. Es evidente que, en cierto sentido, la filosofía clásica es estática. El asunto del cambio fue una dificultad para los pensadores griegos. El único que logró algo sobre ello fue Aristóteles. Sin embargo, el actualismo parmenídeo, comunicado a una interpretación del universo dominada por la causa formal –que entonces es interpretada como una causa actual– junto con la gran importancia que se ha concedido a la circunferencia como manera de entender la perfección, justifica que se hable de un planteamiento estático o actualista, incluso en la filosofía aristotélica.

Yo enfoco esta cuestión de una manera que he expuesto en otros lugares<sup>2</sup>. Aludo al axioma clásico según el cual el acto es anterior a la potencia. Con todo, según el planteamiento clásico, si el acto es anterior a la potencia, la potencia es necesariamente finita. Se admite que la potencia llegará a una actualización en cuanto que el movimiento se hace cargo de ella; sin embargo esa actualización es segunda o secundaria, porque está precedida por un acto anterior, pues axiomáticamente el acto es primero, *a priori*. En los pensadores modernos ese axioma es paulatinamente abandonado. Se sostiene más bien que la potencia es anterior al acto. Y si la potencia es anterior al acto, puede ser infinita, lo que permite, a su vez, llegar a una actualización total. Así, el acto actual no es lo primero, sino lo último, el resultado. Pero no sólo esto: si la potencia se infinitiza y alcanza un resultado total, ese resultado es absoluto, con lo cual se desemboca en panteísmo: la verdad es el todo. El dinamicismo moderno, contrapuesto al estaticismo de la filosofía clásica, comporta que la potencia es infinita. Pero entonces, es infinita también la acción. Como dice Hegel, si la acción es infinita, con la acción Dios mismo se realiza, etc.

Ahora bien, no es verdad que para la infinitud de la potencia se requiera que ella sea anterior al acto. Y esto, precisamente, porque si se admite la noción de hábito, en su estricto sentido aristotélico, entonces el principio potencial se perfecciona como tal. Con ello, aunque la

<sup>2</sup> Por ejemplo, en "La *Sollicitudo rei socialis*: una encíclica sobre la situación actual de la humanidad, *Estudios sobre la encíclica "Sollicitudo rei socialis"*, Unión Editorial, Madrid, 1990, 63-119.

potencia no sea anterior al acto, se infinitiza también. Por eso, el dilema señalado no es exacto: que el acto sea anterior a la potencia no significa para la filosofía clásica que la potencia siempre sea finita; en cambio, que la potencia sea anterior al acto sí comporta para la filosofía moderna que la potencia es infinita, pero con el inevitable resultado de que termina en el absoluto (lo cual da lugar a una confusión entre teología y filosofía: Espinosa, por un lado, y Hegel por otro; o el imperativo ético kantiano, que depende asimismo de esa idea. Para Kant, el imperativo categórico es la *ratio cognoscendi* de una *ratio essendi* que es la libertad del sujeto trascendental, y que se autodetermina en términos absolutos eliminando cualquier empiricidad: la mediación del eudemonismo. El absoluto en Kant es moral). No es exacto ese dilema, o bien no agota la cuestión, porque, repito, si se admite la noción de hábito, entonces, aunque el hábito no es acto primero, aun así, relanza la potencia, por decirlo de algún modo. Al ser habitualizada, la potencia –entendida precisamente como facultad espiritual– es perfeccionada. Y ese perfeccionamiento es irrestricto. Ahora bien si esto se compara con lo que sostienen los modernos, se ve con claridad que para ellos la primalidad de la potencia no es susceptible de perfeccionamiento intrínseco o habitual: los modernos desconocen los hábitos. Se trata de un descubrimiento griego que, sin embargo, se perdió a partir del siglo XIV. Este olvido, insisto, da lugar a una precipitada visión del absoluto: se condensa, por así decir, demasiado pronto y en unos términos no suficientemente absolutos. Es un ejemplo de lo que suelo llamar una metafísica prematura.

Pero cabe señalar más diferencias todavía. La filosofía moderna contiene una antropología de la libertad, aunque unida sin embargo a una interpretación exacerbada del sujeto. En la modernidad, el sujeto es sujeto vertido en un proceso racional o en voluntad de poder de acuerdo con un dinamismo espontáneo. En cambio, en la filosofía clásica, el sujeto es la sustancia o, a lo sumo, el supuesto de las operaciones.

Paralelamente, en lo que respecta a la libertad la filosofía clásica pone la libertad en las potencias. Las potencias en principio son finitas (si se tienen en cuenta los hábitos, ya digo que no; sin embargo, el sustancialismo impide profundizar en la cuestión. Hoy conviene hacerlo para entrar en diálogo con los modernos). De esta manera la libertad viene a ser una propiedad, un accidente; y tiene que ver con medios, no

con fines. En cambio, la filosofía moderna pone la libertad en la potencia infinita. Con ello también la libertad se infinitiza, pues se infinitiza la acción como indiqué antes. Pero esa infinitización de la libertad, por así decirlo, la malogra. De entrada, tiene que ser una libertad de indeterminación; correlativamente, el progreso desde el principio potencial hasta el absoluto es un proceso de determinación (salvo que se renuncie a la determinación y se opte por quedarse en la pura potencialidad sin querer salir de ella, como en Sartre).

Pues bien, sostengo que si entendemos la libertad en el orden del acto –y radicalmente, o sea, en el orden del acto de ser–, cabe ir más allá de esa dicotomía entre la interpretación predicamental de la libertad como propiedad de la voluntad y la libertad infinitizada en términos de potencia –que, por lo demás, entiende la libertad como liberación–. Y la libertad en el acto de ser es la libertad trascendental.

Hablar de lo trascendental nos lleva a otra manera de considerar la diferencia entre la filosofía clásica y la filosofía moderna, precisamente desde las nociones que se suelen llamar trascendentales, una doctrina formulada en la Edad Media, aunque con antecedentes platónico y aristotélico bastante claros (he tratado de este asunto en otros lugares)<sup>3</sup>. La filosofía moderna también se ocupa de lo trascendental porque, de lo contrario, no sería una filosofía de altura. Sin embargo, hay que decidir si el planteamiento de los trascendentales se lleva a cabo de modo correcto no sólo en la filosofía clásica –al menos, en la filosofía de corte aristotélico–, sino también en la moderna. Atender al asunto de los trascendentales desde el planteamiento de Aristóteles da una pista de lo que ha podido pasar con él en la filosofía moderna. Lo diré rápidamente: desde la filosofía del Estagirita, los trascendentales, que son las nociones primeras, se convierten entre sí. Con todo, no basta hablar de conversión, pues hace falta añadir la cuestión sobre el orden de los trascendentales; ante todo, señalar cuál es el primero de ellos. Siendo todos convertibles, se puede hablar de primariedad de todos ellos; pero, dentro de esa primariedad, es preciso hacer al menos una distinción, la cual, por lo demás, en la filosofía clásica se suele enfocar

<sup>3</sup> En un Cuaderno de Anuario Filosófico ya publicado: *Las claves del nominalismo y del idealismo*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1993 y en otro de próxima aparición, titulado: *El conocimiento habitual de los primeros principios*.

desde el punto de vista de la fundamentación: ¿cuál es la noción trascendental que funda a las demás (tratada así, la cuestión del orden de los trascendentales es uno de los asuntos de la metafísica)?

En cualquier caso, es inevitable inquirir por el primer trascendental. Y sostengo que las distintas posturas que han surgido en la historia de la filosofía se caracterizan muy bien según la manera en que resuelven este asunto. En atención a la solución que da a la cuestión del orden de los trascendentales, la postura de la filosofía aristotélica es realista: el primer trascendental es el ser; el segundo, la verdad, y el tercero, es el bien. Pero en el planteamiento moderno la ordenación clásica de los trascendentales se altera. Esa alteración da lugar a dos grandes corrientes –que, a mi modo de ver, son las centrales (aunque hay filósofos actuales que no se pueden englobar en ellas)–. De acuerdo con una, la verdad es el primer trascendental, lo cual comporta al fin y al cabo que la verdad se autofunda. Es el idealismo. Está claro en Hegel –pienso que por influencia de Spinoza (en Leibniz este asunto es un poco oscilante, aunque su postura lleva al idealismo)–, y Husserl lo dice explícitamente. De acuerdo con la otra corriente, el primer trascendental es el bien y, correlativamente, se mantiene la primacía de la voluntad sobre el intelecto: es el voluntarismo, que aparece ya en el nominalismo. Para Descartes, lo primero es, en últimas, la voluntad<sup>4</sup>.

Pero hace falta ver cuál de esas posturas filosóficas tiene razón. Para ello hay que sentar antes con qué tipo de argumento se puede saber quién la tiene. A mi juicio, el argumento es el siguiente: será correcto aquel tipo de filosofía que, al colocar como primero uno de los trascendentales, no impide que las demás nociones trascendentales lo sean. ¿Es capaz el realismo, es decir, aquella filosofía que admite el ser como primer trascendental, de formular la verdad y el bien como trascendentales? Porque no toda forma de realismo lo logra. ¿El idealismo consigue salvar la trascendentalidad del bien y del ser poniendo a la verdad como primer trascendental? ¿Puede el voluntarismo salvar la trascendentalidad del ser y de la verdad cuando pone el bien como primer trascendental? La respuesta, de modo sumario, es la siguiente. Desde el ser como primer trascendental se puede justificar que, si bien la verdad es entonces segunda y el bien, tercero, no dejan de

<sup>4</sup> El voluntarismo en Platón es menos neto, porque los griegos no ven la voluntad como se ve a partir de los medievales.

ser nociones trascendentales, como es patente en el tratamiento clásico de ese asunto de acuerdo con la conversión de la verdad y del bien con el ser. En cambio, desde el idealismo no se puede salvar la trascendentalidad del ser ni la del bien. Y tampoco desde el voluntarismo se puede salvar la trascendentalidad de la verdad ni la del ser. En consecuencia, la integralidad de los trascendentales metafísicos –y con ella, la integridad de la metafísica– corresponde, en rigor, a la filosofía aristotélica, cualesquiera que sean los méritos temáticos alcanzados por el idealismo y el voluntarismo desde la modificación del orden de los trascendentales. Evidentemente, esa modificación pone en peligro la integridad de la metafísica y la conduce hacia el logicismo o hacia la aversión a la razón.

Esto en lo que se refiere a los trascendentales metafísicos. Pero aquí aparece una complicación. Como ya he dicho, en la filosofía moderna la libertad se entiende de modo distinto que en la clásica. En la clásica, la libertad no es un transcendental. En cambio, se puede sostener que, en su interés por la antropología, la filosofía moderna propone otro transcendental o, al menos, la posibilidad de considerar a la libertad de una manera transcendental e, incluso, como el primer transcendental. No obstante, el aumento de la importancia temática de la libertad no queda bien servido por los filósofos modernos, precisamente porque, prendidos de la preocupación acerca de la primariedad, la desarrollan, sin embargo, en términos metafísicos. Es lo que llamo *simetrización*: la radicalidad del hombre es entendida como fundamento.

Ahora bien, si la libertad es el primer transcendental, esa simetrización da lugar a un cambio: sólo como potencia puede la libertad adquirir caracteres fundamentales (de esta manera se entiende mejor por qué los modernos ponen la potencia como anterior al acto, e infinita). Pero desde la libertad como potencia infinita, la verdad y el bien no pueden ser más que su desarrollo, y, el término, la identidad como absoluto (también así se ve mejor en qué sentido la verdad o el bien pasan a ser en la filosofía moderna los primeros trascendentales, a saber, en íntima conexión con la libertad: como determinación de ella hasta el absoluto. La total determinación de la libertad en términos de verdad es el idealismo, y la libertad autodeterminándose en términos de bien –o de valor– es el voluntarismo). En suma, la libertad como primera, simetrizándola, hace imposible la trascendentalidad del ser,

porque el ser sólo es primero como acto, y el acto excluye la indeterminación: no tiene sentido su autodeterminación.

¿Cómo se orienta uno desde aquí, es decir, después de entender qué ha pasado con los trascendentales en la edad moderna? Me parece que se dibuja una doble tarea: en primer lugar, es preciso eliminar la simetrización, es decir, rechazar la primacía de la potencia. Para ello, hay que formular una metafísica de corte clásico, pero insistiendo en la cuestión de la primariedad del ser. Quiero decir que, sin dejar de admitir el ser como el primer transcendental, es preciso ahondar en su compatibilidad con la trascendentalidad de la verdad y del bien. Descuidar este asunto lleva el realismo al materialismo. A mi modo de ver, la cuestión clave para una filosofía de inspiración clásica, que admite la prioridad del ser, es ésta: ¿de qué manera esa prioridad es compatible con la trascendentalidad de la verdad y del bien? La dificultad es compleja. Si no resuelve, hay que descartar el realismo<sup>5</sup>.

De este modo se abre una línea de investigación: insistir en la consideración de la primariedad del ser para evitar el riesgo de caer en una postura realista incompatible con el carácter transcendental de la verdad o del bien. Para intensificar y para entender mejor la primariedad del ser, propongo axiomatizar la metafísica. Sostengo que la primariedad del ser es la primariedad de los primeros principios. Sobre ello trato en mi libro *El Ser I*<sup>6</sup>, publicado en los años 60. Y como el conocimiento de los primeros principios es habitual, hay que plantear con profundidad la cuestión acerca del alcance gnoseológico de los hábitos. Aludo a ello ya en *El Ser I*, pero, sobre todo, ahí va a parar el *Curso de teoría del conocimiento*<sup>7</sup>, que es una obra posterior. En ella estudio los hábitos intelectuales con vistas, en definitiva, al conocimiento de los primeros principios. Si se consigue sentar que el conocimiento de la primariedad del ser es el conocimiento habitual de tres primeros principios, vigentes entre sí, queda eliminada la simetrización de la metafísica por parte de

<sup>5</sup> Pienso que por ejemplo la inspiración de Zubiri, siendo clásica, no es genuinamente aristotélica –y, por tanto, tampoco tomista–. Zubiri enlaza con la filosofía clásica en un momento posterior, cuando el realismo ya no es capaz de resolver la cuestión aludida.

<sup>6</sup> L. Polo, *El Ser I*, Eunsa, Pamplona, 1961.

<sup>7</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, Eunsa, Pamplona, vol. I, 1984; vol. II, 1985; vol. III, 1988; vol. IV, en prensa.

los modernos<sup>8</sup>. La metafísica, repito, estudia la primariedad del ser. Esta primariedad es principal; pero los primeros principios son tres: principio de identidad, principio de causalidad y principio de no contradicción.

La segunda tarea que se ha de llevar a cabo es entender la libertad como trascendental, el gran asunto traído a la filosofía por los modernos. Como dije, según el enfoque clásico la libertad no es trascendental, lo que la deja en una situación precaria desde el punto de vista sistemático y plantea no pocas dificultades, también en el estudio de la creación, que no es un tema griego, sino cristiano. Pero, a su vez, el enfoque moderno ha quedado desechado: si es trascendental como ser, la libertad tiene que ser acto. Ahora bien, ¿se puede decir que la libertad es un primer principio? ¿Se puede decir que es un tema metafísico? ¿El conocimiento de la libertad corresponde al hábito de los primeros principios? Estas preguntas abren una segunda investigación, a la que suelo llamar Antropología trascendental<sup>9</sup>. La libertad la podemos advertir –o mejor, alcanzar, pues el modo de conocerla no es ajeno al modo de serla–, en nosotros mismos.

La cuestión entonces es ésta: ¿cómo se puede alcanzar la libertad –y alcanzarla comporta entenderla– como trascendental y como ser, sin confundirla con un tema metafísico? Si la libertad es trascendental, pero no es el ser que estudia la metafísica, ni la verdad –que es también un trascendental metafísico–, ni tampoco el bien –el tercer trascendental de la metafísica–, entonces hay que proceder a lo que llamo una *ampliación de lo trascendental*, lo cual lleva consigo la distinción entre metafísica (o, como la llama Aristóteles, filosofía primera) y antropología (que sería antropología trascendental, no una filosofía segunda). Ante todo, insisto no se debe abandonar el axioma de la prioridad del acto. Se trata así de ver en qué sentido la libertad es acto –y acto primero, radical, y, por tanto, trascendental–, y de qué manera se convierten con ella otros

<sup>8</sup> Un breve estudio monográfico sobre este asunto aparecerá en el segundo de los "Cuadernos de Anuario Filosófico" anteriormente citado.

<sup>9</sup> Como se ve, el enfoque clásico y el moderno son estrictamente contrapuestos. Para la filosofía clásica, la libertad no es trascendental, y, para la moderna, sí lo es. Sin embargo, ambas posturas son incorrectas, pues la libertad es trascendental, pero no primaria como potencia. La rectificación de estos dos errores se ha de abrir camino entre ellos, pero sin ser una conciliación: no admite el yerro moderno –la primariedad de la potencia–, y corrige el clásico: la libertad es trascendental y primera como acto de ser. En esta rectificación estriba la Antropología trascendental.



trascendentales que resultan de esa ampliación. Esto comporta rescatar la libertad de su simetrización con el fundamento y proponer los trascendentales personales (con ello podemos prescindir de la noción de sujeto, pues, en orden al asunto que así se abre, es preferible hablar de libertad personal).

A mi modo de ver, los trascendentales personales, son: el ser personal, que no es un primer principio (no es el principio de identidad, ni el de no contradicción, ni el de causalidad, sino un acto de ser superior al ser que estudia la metafísica); el trascendental en correspondencia no simétrica con la verdad, que es el conocer, y el trascendental que se corresponde con el bien sin simetrizarlo, que es el amor. El conocer como trascendental personal invita a comprender el intelecto agente como persona: el *intellectus ut actus* es un trascendental personal, no una sustancia, ni tampoco un primer principio (en Aristóteles, el tratamiento del intelecto agente es metafísico y no se lleva a cabo en términos de antropología trascendental. Por eso se han dado muchas versiones del intelecto agente, cuya aclaración se ha empantanado en discusiones sin término). El amor como trascendental muestra de manera privilegiada el carácter donal de la persona. La correspondencia humana con el bien es el amor; pero el amor es convertible con la persona, lo cual quiere decir que no es ni exclusiva ni solamente acto de la voluntad.

Pues bien, la libertad es, como acto de ser, el primer trascendental personal, según el cual vige la conversión de los trascendentales que acabo de enumerar. La persona no *es* si no es libre; el *intellectus ut actus*, la luz en su separación pura, otorgadora de inteligibilidad, también es libre; el amor sólo es donal si es libre.

De otra parte, enfocada de esta manera, la antropología trascendental es capaz de resolver las dificultades de ordenación de otra noción trascendental metafísica, que ha jugado un papel eminente –a menudo incluso decisivo– en la historia de la filosofía: el trascendental uno. ¿Cómo se entiende el uno al distinguir la antropología de la metafísica? Haré algunas observaciones al respecto antes de seguir con la libertad personal.

De lo dicho se desprende que la conversión de los trascendentales personales es distinta de la conversión de los trascendentales metafísicos, pues en antropología es más clara. En metafísica, la conversión se

percibe como inevitable o necesaria. Pero no se capta lo que cabría llamar el otorgarse los trascendentales unos a otros. Al tratar de la conversión de los trascendentales no cabe conformarse con la necesidad, ya que ésta no es una noción trascendental, sino modal. Tampoco es suficiente apelar a la noción de todo. El todo no es trascendental. Decir que la verdad como primer trascendental es el Todo, es el defecto del planteamiento idealista ya señalado. También sería un error para el realismo confundir el ser con el todo. La noción de todo no respeta el orden, sino que es confundente. La metafísica acude entonces al uno, el cual permitiría cierta *descompresión* o gradación (la idea de la degradación ontológica depende de la prioridad del uno: es evidente que está en Platón y en Plotino, de donde pasó a muchas herejías cristianas, por ejemplo al arrianismo. Y también está en Avicibrón y Avicena, etc. Sin embargo, pensar que la creación es una degradación ontológica es un absurdo).

Por otro lado, en la exposición clásica de la doctrina sobre los trascendentales, se llama al bien y a la verdad trascendentales relativos, porque carecen de sentido sin la correspondencia del espíritu con ellos: no cabe verdad sin conocimiento, ni bien sin voluntad. Y también con esto se llega a la discusión sobre el uno, pues es preciso elevarlo sobre los trascendentales relativos, si es que se admite la unidad pura y simple. Desde el punto de vista del metafísico, el uno pasa a ser entonces el trascendental primero. Pero, así entendido, el uno equivale al *mónon*, a lo primero en tanto que solitario o único.

De todas maneras la metafísica clásica no logra oponer argumentos sólidos a esa equivalencia de lo trascendental con lo uno<sup>10</sup>. Recurrir a la experiencia, como hace Aristóteles, o proceder en la forma dialéctica de Platón, tampoco basta. En definitiva, la metafísica se ve obligada a admitir que no existe más que el uno, o que sólo el uno es primario, en el sentido de autosuficiente, cuando no sabe resolver de otra manera la pregunta sobre la conversión de los trascendentales. Sin embargo, enseguida se nota que esta solución no es satisfactoria (no lo es ni

<sup>10</sup> Por ejemplo, no se afronta con hondura el problema cuando se entiende el uno como indivisión del ser. Eso es una reducción del uno al ser. La conversión de los trascendentales no es una reducción, como señalé al hablar de la reducción de la verdad al ser, como *res*, en el materialismo (la reducción del uno al ser, convierte al ser en *aliquid*: lo distinto de lo demás e indistinto respecto de sí).

siquiera en el plano de la mística. El esfuerzo especulativo de Meister Eckhart es al respecto una muestra suficiente).

Ahora bien, al no poder argumentar en contra de la absoluta prioridad del uno, la metafísica pierde la prioridad del ser. Sin la prioridad del ser, el uno se encomienda a la mística, o juega en una conexión extraña, evanescente (eso es la noción heideggeriana de "Ereignis" palabra cuyo sentido es aclarado desde "verereignen", "übereignen" y "aneignen")<sup>11</sup>.

Por eso sostengo que la metafísica sólo puede resolver los problemas asociados al monismo mediante la axiomática de los primeros principios como prioridad del ser. Esta axiomática, insisto, es plural: no sólo un primer principio, sino tres, vigentes entre sí. Porque, repito, la metafísica –no sólo la clásica, sino también su simetrización en la filosofía moderna– carece de un argumento suficientemente radical frente al monismo: en todos los casos el monismo es inevitable. ¿Por qué el ser y no más bien la nada?, dice Heidegger repitiendo una expresión de Leibniz. O, con otras palabras, ¿por qué no sólo el ser?; ¿por qué el ser y los entes, y no más bien el ser solo y no el ente? El monismo está ya en Parménides y en Platón, y Plotino lo desarrolla ampliamente. Pero también en Spinoza y Hegel. E insisto en que al metafísico le resulta muy difícil dar cuenta del monismo. Si admitimos algo distinto del uno, se plantean problemas insolubles; ante todo, este: si el uno es lo primero, entonces, ¿la verdad y el ser y el bien, son trascendentales?

Pues bien, si se entiende el ser no ya como fundamento, sino como libertad, y, por tanto, no en el orden metafísico, sino en antropología trascendental, se descubre inmediatamente que una persona única es un absurdo total, porque la persona alude intrínsecamente a la noción de réplica. Una persona sola equivale a persona y nada, o a persona y lo inferior a la persona, si admitimos la idea de degradación ontológica.

¿Por qué la persona alude intrínsecamente a otra? Basta con darse cuenta de lo que he dicho: que la persona apela a otra persona, y que sin otra persona se abre a la nada. Eso le pasa a Nietzsche, que sostiene un monismo de la culminación vital.

<sup>11</sup> Algo parecido cabría decir de la noción de "evasión" de Levinas.

Para aludir a esa condición de la persona –de la libertad trascendental–, suelo hablar del carácter de *además*. Intentaré indicar algo al respecto, pasando desde la noción de hábito al orden trascendental personal. En tanto que además, el ser personal es la inagotabilidad del acto, no ya la inagotabilidad del perfeccionamiento de la potencia. Pero la inagotabilidad del acto, ¿a dónde va, si no encuentra otro ("otro" es una denominación que corresponde al ámbito de lo voluntario, porque, como dice Tomás de Aquino, la intención de otro es lo peculiar de la voluntad)? ¿Dónde va, si no encuentra su semejante ("semejante" es denominación correspondiente a lo intelectual, puesto que, en la doctrina tomista, la intencionalidad de la inteligencia es de semejanza)? En definitiva, si la persona no encuentra réplica personal, ella es un enigma para ella. Si no fuera así, ella se desvelaría a ella. Pero para desvelarse así, ese desvelamiento tendría que ser también persona, o, de lo contrario, la persona quedaría inédita para siempre, lo cual es una situación trascendentalmente absurda. Incluso cabe mirar esto desde el punto de vista de nuestras vivencias inmediatas. El hombre, sin los demás, ¿qué es? Nada. El hombre es un ser personal radicalmente familiar. Por eso, en ese orden de consideración, digo que la libertad es filial y es destinal. Si no lo fuera, sería inevitable la idea de degradación ontológica: la persona se encontraría tan sólo con lo inferior a ella. Si no encuentra lo "igual" a ella, no es persona.

Sostengo, pues, que el *mónon* no puede ser un trascendental personal. El trascendental personal es la diferencia, el no ser una sola persona. ¿A quién me doy? ¿Me doy a una idea, me doy al universo? Cuando se dice que las obras divinas *ad extra* son comunes al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, se quiere subrayar que la creación no es una degradación ontológica, porque es una donación: una exuberancia de la familiaridad divina, de la Trinidad Santísima. No tiene sentido separar la unidad de Dios del ser personal.

Y si se pregunta: ¿cómo Dios es capaz de crear personas? La respuesta es que esa capacidad no ofrece dificultad si se admite que Él es Persona, y no una persona sola, de acuerdo con lo que ha sido revelado. Pero cabe objetar todavía que la noción de persona creada parece contradictoria con la noción de persona que aquí se sostiene, pues la criatura es inferior al Creador. Esta dificultad es solidaria con el planteamiento moderno.

En ese sentido suelo decir que el yo pensado no piensa. El yo pensado no piensa, porque yo no encuentro en mí mismo mi réplica. La filosofía moderna ha tratado el problema de la intersubjetividad, pero se ha encontrado sin recursos ante él. Su idea de la libertad lleva a la autorrealización. Sin embargo, la autorrealización no es personal. Hegel dice que el absoluto es la identidad sujeto-objeto; pero eso es la desgracia pura. ¿De qué me sirve a mí conocerme de cualquier manera que no sea yo? Si no hay otro yo, yo no puedo conocerme como yo. Mírese como se mire, se llega a la misma conclusión.

La filosofía moderna no ha podido afrontar el tema de la intersubjetividad por orientarse a la búsqueda de la certeza. La certeza condena al sujeto a la soledad, pues yo no puedo estar cierto más que de lo que aparece ante mí, distinto de mí, sin ser mi réplica. Es el dualismo cartesiano, que ha determinado los planteamientos posteriores.

La noción de persona creada solamente es explicable por la misericordia de Dios. Y la cuestión se concentra entonces en que la persona humana es inferior a Dios. ¿Cómo es el acto creador de la persona humana? El acto creador de la persona humana es omnipotente y misericordioso: donal. Es donal, misericordiosamente, porque si bien un yo humano es inferior a Dios, lo es de tal manera que en el mismo acto creador está el requerimiento de que el yo humano se levante hasta Él<sup>12</sup>. Y como Él es omnipotente y misericordioso, otorga a nuestro amor una altura elevada a la de Él, sin la cual nuestro amor no sería nada, porque no valdría para Dios. La donalidad de Dios es superabundante.

Nietzsche dice que un sol es frío para otro sol. Eso es la negación de la intersubjetividad. ¿Qué queda entonces? Zarathustra solo, bajando de la montaña. Pero bajar de la montaña es un acto de compasión, no de misericordia. Aunque muchas veces estas palabras se usan como sinónimas, conviene distinguir las. La compasión es un sentimiento o una actitud ante el inferior, renunciando a que el inferior deje de serlo; la compasión es lo único de que es capaz el superior cuando no puede establecer una relación con el inferior como su igual. Pero eso lleva a la desesperación. El *Así habló Zarathustra*, que desde muchos puntos de

<sup>12</sup> Esto puede hacerlo Dios elevándonos a su intimidad –orden sobrenatural, puramente gratuito– o no. Dios no crea al hombre sin destinarlo a coexistir. En la elevación, el hombre conoce como es conocido.

vista es un libro genial, es nulo en lo que se refiere al destino. En cambio, por ser misericordiosa, la creación del hombre es atrayente: *attractit nos miserans*, dice la Biblia. Dios no puede dejar que la persona se quede ahí, como inferior, porque entonces la misericordia se transformaría en compasión. La entera dinámica de la Encarnación no tiene sentido si no es así. Cristo, por lo mismo que es nuestro Redentor, es nuestro elevador. Si la persona no cuenta para Dios, ser persona es una desgracia.

Leonardo Polo  
Departamento de Historia de la Filosofía  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Navarra  
31080 Pamplona España

