

Stoa

Vol. 11, no. 21, 2020, pp. 30-58

ISSN 2007-1868

TRES VERSIONES DE LA DISTINCIÓN REAL ENTRE *PERSONA*
Y *NATURALEZA HUMANA* EN EL SIGLO XX

Three versions of the real distinction between person
and human nature in the 20th century

JUAN FERNANDO SELLÉS

Universidad de Navarra

jfselles@unav.es

RESUMEN: En este trabajo se estudian tres versiones de la antropología trascendental en el s. XX, las que tras distinguir entre *persona* y *naturaleza* humana centran su estudio en la dimensión superior de esa distinción real, la persona. Son las antropologías del segundo Scheler, de Nédoncelle y de L. Polo.

PALABRAS CLAVE: Antropología trascendental · Persona · Naturaleza humana · Scheler · Nédoncelle · Polo.

ABSTRACT: In this work we study three versions of transcendental anthropology in the XX century, those in which are distinguished between *person* and *human nature* and are focused in the superior dimension of this real distinction, the person. Those are the anthropology of the second Scheler, this one of Nédoncelle, and the other of L. Polo.

KEYWORDS: Transcendental anthropology · Person · Human nature · Scheler · Nédoncelle · Polo.

Recibido 27 de octubre de 2019
Aceptado 25 de noviembre de 2019

1. Panorámica

La distinción real entre *persona* y *naturaleza* humana en el hombre, que no se encuentra en la filosofía moderna (tras Descartes) ni en la contemporánea (tras Hegel), apareció marcadamente expuesta por primera vez en el segundo Scheler¹, del que la tomaron Nédoncelle² y V. E. Frankl.³ De los tres, el que mejor la perfiló fue el pensador de Munich, seguido del parisino, y en tercer lugar del vienés.

Esta distinción se encuentra asimismo en el s. XX en Marcel, quien la expuso con una terminología distinta: la de ‘ser’ y ‘tener’.⁴ En la misma dirección el español Julián Marías notó dicha distinción, y también entre persona y yo.⁵ Con todo, tanto el neosocrático francés como el humanista español tuvieron —como otros muchos de su época— una visión ‘totalizante’ de la persona,⁶ pues la consideraron como el ‘todo humano’, pues pese a establecer las aludidas distinciones, el primero sostuvo que “yo soy mi cuerpo”,⁷ y el segundo “que ‘soy’ corpóreo”,⁸ de manera que consideraron a la persona como el conjunto de los diversos elementos humanos, no lo radical o activo respecto de ellos.

Otros filósofos que se ocuparon de esta distinción real durante el siglo XX fueron los tomistas —Gilson, Fabro, etc.—, pero la tuvieron en cuenta sobre todo en metafísica, haciendo poca o nula referencia a ella en el ámbito de la antropología. Sí la defendieron en este marco penetrantes teólogos como Guardini y Ratzinger, pero ni éstos la tomaron de los anteriormente nombrados, ni aquellos de éstos. Además, la exploraron en un contexto marcadamente teológico, en el que no entramos.

Otro pensador en el que aparece esta distinción real es Leonardo Polo. La exploración de ésta en su antropología es tardía, en concreto, posterior a

¹ Cfr: mi trabajo, *Intuición y perplejidad en la antropología de Scheler*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 216, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2009.

² Cfr: mi estudio, *La antropología trascendental de M. Nédoncelle*, Ápeiron, Madrid, 2015.

³ Cfr: mi investigación, *¿Es trascendental la antropología de V. E. Frankl?*, Ápeiron, Madrid, 2015.

⁴ Marcel, G., *Ser y tener*, Madrid, Caparrós, 1996.

⁵ Cfr: Marías, J., *Antropología metafísica*, Revista de Occidente, 1973, Madrid.

⁶ Cfr: al respecto mi artículo, “La aporía de las antropologías ‘totalizantes’ como pregunta a los teólogos”, *Salmanticenses*, LVII/2 2010 pp. 273-297.

⁷ *Op. cit.*, p. 22.

⁸ *Op. cit.*, p. 274.

1990.⁹ Sin embargo, ni Polo citó en este tema a Scheler, a Nédoncelle y a Frankl (ni a los aludidos teólogos), ni tampoco estos pensadores han conocido a Polo. Otro filósofo recientemente fallecido en el que se encuentra esta distinción es Spaemann. Pero en este autor tal distinción está —a mi juicio— peor tratada que en los precedentes, porque, aunque tiene a su favor puntos positivos, también cuenta con otros negativos, entre los que cabe destacar el que considera que el ‘tener naturaleza’ es el ‘ser’ de la persona, lo cual supone un *quid por quo*.¹⁰ Por lo demás, este filósofo no parece haber recibido en este punto el influjo de los indicados, pues recabó su información de la Patrística.

Junto a los mencionados pensadores, algunos estudiosos actuales defienden que se puede hablar de distinción real entre *acto de ser y esencia* en las antropologías de N. Hartmann,¹¹ Ph. Lersch¹² o J. Maritain.¹³ Ahora bien, tales matices requieren de un estudio aparte que no es el momento de llevar a cabo. Muchos otros filósofos del siglo XX han sostenido que la intimidad humana es distinta de las manifestaciones humanas —por ejemplo, los alemanes E. Stein, D. von Hildebrand o M. Buber¹⁴, o los españoles Ortega, Zubiri,¹⁵ Millán Puelles,¹⁶ el primer Laín Entralgo,¹⁷ etc.—, pero las notas con que describen la intimidad (la inteligencia, la voluntad, etc.) no pertenecen en modo alguno a ella, sino que son diversas dimensiones de lo que hemos llamado ‘esencia’ del hombre.

Tampoco han faltado pensadores —como por ejemplo H. Arendt—¹⁸ que tras advertir la intimidad como distinta de las diversas dimensiones manifiestativas humanas, han sostenido que la primera no se puede conocer, por lo

⁹ Cfr. Polo, L., *Antropología trascendental*, I-II, en *Obras Completas*, vol. XV, Eunsa, Pamplona, 2015.

¹⁰ Cfr. mi publicación, “R. Spaemann: ¿Antropología o Ética?”, *Intus-Legere*, 7/1, 2013, pp. 79-98.

¹¹ Cfr. Hartmann, N., *Il problema dell’essere spirituale*, La Nuova Italia, Florencia, 1971.

¹² Cfr. Lersch, Ph., *La estructura de la personalidad*, Ed. Scientia, Barcelona, 1966.

¹³ Cfr. Maritain, J., *Para una filosofía de la persona humana*, Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1937.

¹⁴ Cfr. mi aludido artículo, “La aporía de las antropologías ‘totalizantes’ como pregunta a los teólogos”

¹⁵ Cfr. mi trabajo, “Luces y sombras en tres versiones distintas de la Intimidad humana: Ortega, Zubiri y Marías”, en *Dimensiones de la vida humana, Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, J. San Martín – T.D. Moratalla (eds.), Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 2010, pp. 271-281.

¹⁶ Cfr. al respecto mi trabajo: “Sustancia, autoconciencia y libertad en A. Millán-Puelles”, *Cuadernos de Pensamiento Español*, n° 48, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2013, Pamplona.

¹⁷ Cfr. sobre este extremo mi estudio: *Del dualismo alma-cuerpo al monismo corporalista. La antropología de Pedro Laín Entralgo*, Cuadernos de Pensamiento Español, n° 53, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2014.

¹⁸ Cfr. Arendt, H., *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 2005.

que han orientado su antropología a explicar alguna de las facetas manifestativas humanas (sociedad, trabajo, cultura. . .). Sin embargo, estimamos que esta hipótesis es incorrecta, no sólo porque se puede alcanzar a conocer de modo natural la persona —la intimidad, el espíritu o corazón humano—, sino también porque la explicación de cualquier dimensión manifestativa humana es segunda y dependiente de aquélla.

Pues bien, de entre los precedentes planteamientos, resaltan las antropologías del segundo Scheler, de Nédoncelle y de L. Polo, que, sin conformarse en las exploraciones que tratan de exponer lo común de lo humano, inciden en lo radical o íntimo, lo novedoso e irrepetible, en el cada quien, la persona, espíritu humano. Atenderemos a continuación a sus claves antropológicas, porque son los que —a mi modo de ver— mejor han desvelado lo *trascendental* en el hombre: la persona y, por tanto, sólo en ellos cabe hablar de *antropología trascendental*.¹⁹

2. La distinción real en la antropología del segundo Scheler

Los hallazgos antropológicos más relevantes de Scheler (1874-1928) pertenecen —a mi juicio— a su segundo periodo (1912-1921),²⁰ que es también el más fecundo. Pero esta etapa de su producción usualmente no suele ser considerada como la más lograda, pues se suele poner más realce a su obra *El puesto del hombre en el cosmos*, que pertenece al tercer Scheler. Del segundo periodo scheleriano aludido se va a proceder seguidamente a una exposición sintética y conjunta de los puntos antropológicos neurálgicos.²¹ Se trata, por

¹⁹ No se comprende aquí por ‘trascendental’ algo adjetivo, es decir, el que los rasgos humanos a los que así se les designa sean o se tomen como ‘importantes’ o ‘relevantes’. Con el término ‘trascendental’ no se quiere indicar tampoco —como ordinariamente se entiende— que el hombre sea *manifestativamente* abierto, a la familia, a la educación, a la sociedad. . . con el diálogo, la ética. . . , pues todas esas aperturas son segundas respecto de la apertura constitutiva y más relevante que es la persona humana en su intimidad. El hombre es ‘social’ por *naturaleza* porque es ‘relación trascendental’ como *persona*. Dicho de otro modo cabe indicar que no de desea atender al ‘tener’ humano, sino al ‘ser’ personal. Esto comporta que se está sosteniendo que, en antropología, se puede advertir que la persona (*acto de ser* humano) es realmente distinta, por superior, a lo común de los hombres, es decir, a lo psíquico (*esencia* humana) y al cuerpo humano (*naturaleza* humana).

²⁰ En esta tesis se coincide, no sólo con Nédoncelle y Frankl, sino también con Hildebrand, D. von, “Max Scheler Stellung zur katholischen Gedankenwelt”, *Der katholische Gedanke*, 1, 1928, p. 448, y se está en desacuerdo con Hartmann, W., “Scheler †”, *Kantstudien*, XXXIII, 1928, X. Cfr: asimismo sobre este tema: Collins, J., “Scheler’s transition from catholicism to panteism”, en J. K. Ryan (Ed.), *Philosophical studies in honor of the Rev. Ignatius Smith*, The Newman Press, , Maryland, 1952, pp. 179-207.

²¹ *El resentimiento en la moral*, de 1912, Caparrós, Madrid, 1998, *RM*, *Los ídolos del conocimiento de sí*, de 1912, Cristiandad, Madrid, 2003, *ICS*, *Fenomenología y metafísica de la libertad*, de 1912-14,

tanto, de atender a 16 escritos para destilar las nueve tesis antropológicas más relevantes.

1^a) *En el hombre existe una ‘distinción real’ jerárquica entre persona y yo.* Scheler conoce esta distinción real y la concibe en oposición a la identidad divina.²² Para él, ‘persona’ significa espíritu, y equivale a lo que en la tradición medieval se entendía por *acto de ser*; en cambio, el ‘yo’ equivale a la *esencia*. Conoce que Tomás de Aquino advirtió esa distinción en el hombre y que le costó perfilar el miembro superior de la misma. Distingue entre persona y yo²³ (y otras manifestaciones de éste).²⁴ Nota que el acto de ser personal es novedoso, irrepetible, e irreductible a las manifestaciones humanas (“yo social”, impulsos, pasiones, etc.). Conoce que la radical dignidad del hombre es el cada quién, no lo común a los hombres.²⁵ Se trata de una ‘dualidad’ real —no de un ‘dualismo’—²⁶ Distingue entre: a) la persona y su corporeidad,²⁷ pues sostiene que el cuerpo no pertenece a la esfera de la persona²⁸; b) persona y personalidad, pues las quiebras morales, psicológicas y patológicas

Ed. Nova, 1960, Buenos Aires, *FML, Esencia y formas de la simpatía*, de 1913 *EFS*, Losada, 3^a Ed., 1957, Buenos Aires *El formalismo de la ética y la ética material de los valores*, de 1913-16, trad. española, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Caparrós, 2001, Madrid, *FE, Sobre el pudor y el sentimiento de vergüenza*, de 1913, Sígueme, 2004, Salamanca, *PV, Acerca de la idea del hombre*, de 1915, Ed. Nova, 1960, Buenos Aires, *IH, El santo, el genio, el héroe*, de 1915, Ed. Nova, 1971, Buenos Aires, *SGH, Amor y conocimiento*, de 1916, Sur, 1960, Buenos Aires, *AC, El sentido del sufrimiento*, de 1916, Ed. y Librería Goncourt, Buenos Aires, 1919, *SS, La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*, de 1917, Ed. Nova, Buenos Aires, 1972, *EF, De lo eterno en el hombre. La esencia y los atributos de Dios*, de 1919, Revista de Occidente, Madrid, 1940, *EH*. Junto a éstos trabajos se tendrán en cuenta también las siguientes obras de Scheler que, aunque publicadas póstumamente, pertenecen al periodo aludido: *Muerte y supervivencia*, de 1912-14, Ed., Goncourt, 1979, Buenos Aires, *MS, Arrepentimiento y nuevo nacimiento*, de 1933, Ed., Goncourt, Buenos Aires, 1979, *ANN, Gramática de los sentimientos*, de 1934, *Crítica Filosófica*, Barcelona, 2002 *GS* y *Ordo amoris*, de 1934, Revista de Occidente, Madrid, 1934, *OA*.

²² Cfr. EF, p. 200.

²³ No comulgamos al respecto con los pareceres de Pintor Ramos, A., *El humanismo de Max Scheler*, BAC, Madrid, 1978, p. 136, Fernández Beites, P., “Sustancia y temporalidad. Sobre la teoría scheleriana de la persona”, *Revista de Filosofía*, 107, México, 2003, p. 77, Llambias de Acevedo, J., *Max Scheler*, Ed. Nova, Buenos Aires, 1966, pp. 234-5.

²⁴ Cfr. EFS, pp. 159-160.

²⁵ “Sólo en la esfera del espíritu tiene el individuo el primado óntico frente a la especie”. *EFS, Ibid.*, p. 164.

²⁶ Cfr. Mandrioni, H.D., “El lugar de la antropología en Max Scheler”, *Ethos*, pp. 6-7 1978-9 p. 160. Cfr. asimismo Pintor Ramos, A., *op. cit.*, pp. 351, 367 ss.

²⁷ “El cuerpo no pertenece a la esfera de la persona ni del acto, sino a la esfera objetiva de toda ‘conciencia de algo’ y de sus modos”, *FE*, p. 530.

²⁸ La tesis contraria es ‘totalizante’, pero ‘totalizar’ es un modo formal de proceder de la razón que sirve para vincular objetos pensados, no temas reales. El cuerpo no añade nada activo al acto de ser personal, a la persona, sencillamente porque es potencial. Por eso se es persona antes y después de la muerte. Con esto no se quiere decir que el cuerpo no sea importante, pues es claro que, por ser el

afectan a la ‘personalidad’, no a la ‘persona’, a menos que ésta les abra libremente la puerta de su intimidad. Advierte que quien intenta comprender su propio sentido personal reduciéndolo a lo que conoce de su yo, personalidad, psicología, se despersonaliza.

Scheler distingue entre espíritu y naturaleza humana.²⁹ Afirma que a mayor distancia entre la riqueza propia la persona y el valor de la naturaleza corpórea humana, tanto más debe proteger la persona su organismo.³⁰ Distingue ‘tres centros del hombre’,³¹ el superior, el ‘*espíritu*’, al que identifica con la persona, el segundo, el ‘*vital*’, y el inferior, el ‘*orgánico*’. Percibe que la composición humana es jerárquica. De los tres, uno es de corte sensible; otro, inmaterial que dirige al orgánico; y el tercero, inmaterial coincidente con la intimidad (Frankl seguirá esta visión tripartita). La ventaja de este modelo radica en discernir dos ámbitos en lo inmaterial. Scheler trata de la irreductibilidad de la persona a sus actos,³² pero no acepta que persona sea una sustancia subyacente a la pluralidad de actos que manifiesta (en esta repulsa del *sustancialismo* le seguirá Nédoncelle), sino que es una unidad concreta ‘*sui generis*’. Aunque explica esa unidad, su aporte radica en que vislumbra que la persona es irreductible a lo que tiene, y con mayor motivo a sus actos (hábitos y operaciones inmanentes) y acciones transitivas, manifestaciones de dicho tener. Indica que el hombre es un ser compuesto,³³ pero no se limita a distinguir en él —como la tradición antropológica clásica— entre un elemento inmaterial (el alma) y otro sensible (el cuerpo), sino que advierte que en lo inmaterial hay composición real entre acto y potencia (*espíritu y alma*), y asimismo en lo sensible (facultades y soporte orgánico). Y se centra claramente a la intimidad.³⁴

2^a) *La persona es espíritu*. Persona y espíritu son equivalentes. La persona es el quien, pero éste no es ni cuerpo ni potencias inmateriales, sino que los *tiene*. El ser es irreductible al tener. El principio de individuación de los seres espirituales es el propio espíritu o persona,³⁵ no el cuerpo, sus actos manifes-

cuerpo de una persona, lo es y mucho. Pero, con todo, el cuerpo no es la persona, porque no es un acto de ser. Los actos de ser no mueren. . .

²⁹ Cfr. *PV*, p. 108.

³⁰ Frente a Nietzsche, Scheler afirma que el pudor se entiende como el medio del que se sirve lo noble para no rebajarse a lo vulgar.

³¹ Cfr. *SGH*, p. 21.

³² Cfr. *MS*, p. 84.

³³ Cfr. *ANN*, p. 11.

³⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 31-43.

³⁵ Cfr. *EFS.*, p. 104.

tativos e inmatrimales o la reunión de ellos,³⁶ pues el cuerpo es *de* la persona, no *la* persona.³⁷ El acto —el espíritu— es condición de posibilidad de la activación de lo potencial —el cuerpo—, no a la inversa. La persona no se reduce y se individúa por sus actos, porque el obrar sigue al ser. Separa la noción de espíritu de la de vida³⁸ para indicar que el primero ni es ni puede ser fruto de la evolución biológica, porque el espíritu tiene unas características irreductibles a la vida;³⁹ y para manifestar que el espíritu es superior a lo psíquico. Además, vida y cuerpo tampoco son equivalentes. La persona no es común,⁴⁰ sino radicalmente distinta, novedosa, irrepitable⁴¹ y personal: “todo espíritu, necesaria y esencialmente, es personal, la idea de un espíritu impersonal es absurda. Mas en modo alguno pertenece a la esencia del espíritu un yo; ni tampoco, consiguientemente, una distinción del yo y el mundo exterior”.⁴² La persona es espíritu.⁴³

3ª) *El yo no es persona*. El yo equivale a lo que Scheler llama “reino intermedio” entre lo corpóreo y el espíritu, o también, “conciencia vital”,⁴⁴ distinta temáticamente de la persona⁴⁵ y también metódicamente, es decir, cognoscitivamente, pues el conocimiento del yo es objetivo,⁴⁶ mientras que la persona es inobjetivable. Persona y yo son dos centros distintos de donde surgen actos diversos.⁴⁷ Los ‘actos psíquicos’ son del yo; los ‘actos espirituales’, de la persona. El yo permite el conocimiento de la naturaleza humana propia y ajena;⁴⁸ por eso, el yo es social, e incluso puede actuar sólo de cara a los demás.⁴⁹ Ahora bien, el yo depende de la persona, y tanto él como el cuerpo

³⁶ Cfr. Ferretti, G., *Fenomenología e antropología personalística*, Vita e Pensiero, Milán, 1972, p. 172 ss.

³⁷ Cfr. Scheler, M., *EFS*, p. 317.

³⁸ Cfr. *EFS*, p. 105.

³⁹ “Un essere spirituale: 1) é aperto al mondo *Weltoffen*; 2) è dotato di autocoscienza (*Selbstbewusstsein*); 3) è inoggettivabile *gegenstandsunfähig*, ovvero pura attualità *pure Aktualität*”. Ferretti, *op. cit.*, p. 149. Cfr. asimismo: Parvis, E., “Person, Death and World”, en Frings (Ed.), *Max Scheler Centennial Essays*, The Hague, Nijhoff, 1974, pp. 58-84.

⁴⁰ Cfr. sobre este punto: Pintor Ramos, A., *op. cit.*, pp. 305-306.

⁴¹ Cfr. *EFS*, pp. 161-162.

⁴² *FE*, p. 520.

⁴³ Cfr. *MS*, p. 51.

⁴⁴ *EFS*, p. 55.

⁴⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 180.

⁴⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 224.

⁴⁷ Cfr. *Ibid.*, pp. 225-226.

⁴⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 288.

⁴⁹ Cfr. *GS*, p. 50.

reciben su individualización de ella.⁵⁰ El yo es inferior a la persona,⁵¹ porque en el yo cabe oposición al tú, mientras que en la persona no cabe oposición.⁵² La referencia yo-tú, puesta de relieve en la *filosofía del diálogo* (Ebner, Levinas, Buber, etc.), caracteriza la “intersubjetividad”, que es de índole social o manifestativa, pero no la intimidad personal. En lo manifestativo caben ciertas oposiciones tipológicas, pero no en lo personal, pues ninguna persona es opuesta a otra, sencillamente porque es relación respecto de ella.

4ª) *La libertad es un rasgo distintivo de la persona*. Scheler distingue la libertad tal como se manifiesta en los actos humanos de la libertad en la persona humana.⁵³ Aunque inicialmente tiene más en cuenta el ámbito de los actos (elegir o no elegir), y luego vincula la libertad a la voluntad, concluye que es personal. Añade que la libertad tiene que ver con el conocimiento, no con la falta de éste, que se aviene con el capricho. La libertad personaliza, es decir, distingue a cada quién, mientras que la falta de ella uniformiza, embrutece o despersonaliza, como ocurre en las masas. La libertad tiene un norte (no es explicable aisladamente) y, por tanto, requiere la respuesta personal humana respecto de esa estrella polar. Agrega que la libertad es interna, no externa, y distingue entre lo que posteriormente se ha venido a llamar ‘libertad de’ y ‘libertad para’. La primera, libertarse de vínculos coercitivos, es negativa; la segunda, ser libre en orden a alcanzar una meta, es positiva. La libertad indica relación a otras realidades.⁵⁴ La libertad es un rasgo de la persona,⁵⁵ pues si la libertad se manifiesta en los actos, es porque ‘originariamente’ la persona *es* libre; si se ‘adquiere’ en la voluntad (también en la inteligencia), es porque previamente la persona (que con el paso del tiempo activará lo potencial) *es* libre. Si la libertad personal humana tiene un norte, la persona libre remite a él, y será tanto más libre cuanto más cumpla dicha remitencia específica. Además, la libertad está vinculada al amor, y éste es un rasgo distintivo de la radicalidad personal,⁵⁶ no un acto o una propiedad de la voluntad.

⁵⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 317.

⁵¹ Cfr. *ICS*, p. 520.

⁵² Cfr. *Ibid.*, pp. 520-521.

⁵³ Cfr. *FML*, p. 7.

⁵⁴ “Lo ‘libre’ siempre incluye alguna *relación* (sea vivenciada o no)”. *Ibid.*, p. 20.

⁵⁵ “‘Libre’ es originariamente un atributo de la persona y no de determinados actos (como el querer), ni del individuo. Las acciones de un hombre no pueden jamás ser más libres que él mismo”. *Ibid.*, p. 33.

⁵⁶ Cfr. Soaje Ramos, G., “Sobre la doctrina scheleriana acerca de la libertad”, *Revista da Faculdade de Filosofia da Universidade do rio Grande do Sul*, 1961, Porto Alegre.

5ª) *El conocer es un rasgo distintivo de la persona*. Scheler indica que existe un conocer de nivel personal, intuitivo, que no es ni sensible ni racional. Tal conocer no es algo *de* la persona sino *la* persona, o sea, la persona no sólo tiene conocer (en los sentidos, la razón, el yo, etc.), sino que es luz, transparencia, sentido. Advierte con mucho acierto que el problema capital de la teoría del conocimiento es el del origen de nuestro conocer.⁵⁷ Ahora bien, si la persona es lo originariamente superior y más activo, a ella habrá que vincular el origen del conocer humano. Admite que existe un conocer distinto al propio de la razón y que él liga a la intimidad humana.⁵⁸ El término ‘corazón’ se puede tomar como equivalente a los de ‘persona’, ‘espíritu’, ‘intimidad’, ‘núcleo personal’, ‘cada quién’, etc. Dice —siguiendo a Pascal— que éste ‘tiene sus razones que la razón no entiende’ porque está transido de conocer personal, el cual es superior al conocer de la razón. Añade que “la persona puede, desde luego, percibir su yo, e igualmente su cuerpo, e igualmente el mundo exterior”.⁵⁹ Ahora bien, si los conoce es porque es conocer superior a ellos. Advierte que, en del cristianismo, las nociones de amor y conocimiento son entendidas de modo más profundo que en las filosofías, pues se comprenden como personales, íntimas, no sólo como actos de las potencias superiores (razón y voluntad).⁶⁰ El hecho de que el filosofar comprometa enteramente⁶¹ indica que en esta actividad está en juego el conocer personal. Scheler agrega que el acto del arrepentimiento es positivo, pues permite conocer la intimidad humana.⁶² El espíritu o la persona no conoce ‘formando ideas’, porque las ideas las forma la razón, y la persona o espíritu es superior a su razón; en consecuencia, conoce directa, experiencial, intuitivamente.

6ª) *El amor es el rasgo distintivo superior de la persona*. El segundo Scheler descubre que el amor cristiano es irreductible a lo apetitivo, a lo voluntario y a la filantropía.⁶³ En efecto, ni puede reducirse a lo sensible, ni a lo volitivo, ni a la filantropía o sentimiento del yo, pues el amor es espiritual, un ‘acto’ libre y otorgante del espíritu, una dimensión radical de la persona,⁶⁴ no un acto de una potencia —como es la voluntad— que tiende a aquello de

⁵⁷ “Es la cuestión del origen la cuestión por excelencia de la teoría del conocimiento”. *EFS*, p. 290.

⁵⁸ *Cfr. FE.*, p. 358.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 521.

⁶⁰ *Cfr. AC*, pp. 29-33.

⁶¹ *Cfr. EF*, pp. 14, 36.

⁶² *Cfr. ANN*, p. 43.

⁶³ *Cfr. RM*, pp. 65, 91.

⁶⁴ *Cfr.* Luther, A., “Scheler’s interpretation of Being as loving”, *Philosophy Today*, 14, 1970 pp. 217-228.

que carece. El amor es irreductible a la simpatía, porque “toda simpatía es esencialmente reactiva, —lo que no es, por ejemplo, el amor—”.⁶⁵ El amor toma la iniciativa, mientras que el simpatizar es segundo respecto del previo influjo positivo ajeno: “la simpatía sigue exclusivamente a la índole y la hondura del amor”,⁶⁶ es decir, es siempre una consecuencia. El amor personal es inescindible de la libertad personal⁶⁷ y es éste, y no la simpatía, el vínculo de unión de la persona humana a Dios. El conocimiento de la intimidad personal —propia y ajena— es ‘guiado’ por el amor personal, lo cual indica que el amor personal es superior al conocimiento personal, pues lo atrae y dirige.⁶⁸ El amor a la persona es irreductible a cualquier afecto a otra realidad no personal (por eso Scheler lo llama ‘acosmístico’). El amor no es un ‘estado’ del ser, sino un ‘acto’ del ser; no es una tendencia, sensible o de la voluntad, sino un acto del ser personal, que no se conoce por conocimiento racional, sino por un conocimiento intuitivo superior. El amor personal conlleva crecimiento y mira a *la* persona, no a las cualidades *de* la persona. Como la persona no se conoce formando objetos pensados de ella, ideas, el amor no comporta conocimiento racional ‘objetivo’, sino personal ‘intuitivo’. El ‘amor’ no referido a la radicalidad de la persona, sino a sus cualidades (psíquicas y corporales) no es personal, sino sólo natural (naturalismo). Esos otros ‘afectos’ no personales están sometidos —como aquéllas cualidades *de* la persona— al cambio y caducidad temporales, pues mientras que *la* persona trasciende el tiempo físico, no lo superan las cualidades de la naturaleza humana. En suma, si lo neurálgico del espíritu es el amor, de éste habrá que predicar sobremanera el principio de individuación.⁶⁹

“El acto, pues, por el que la persona logra la plena comprensión de sí misma y, merced a ello, la intuición y el sentimiento de su salvación, es el supremo amor a sí mismo”.⁷⁰ Es el acto superior de la intimidad humana. Los pensadores griegos clásicos daban más relevancia al conocer que al querer. En cambio, el cristianismo dio más importancia al querer que la filosofía precedente porque, a diferencia de los griegos, puso el amor en Dios. Pero, como es sabido, a partir del s. XIII se instauró una polémica en torno a la primacía de la

⁶⁵ *EFS.*, p. 24. *Cfr.* asimismo: *Ibid.*, 94.

⁶⁶ *Ibid.* p. 95.

⁶⁷ *Cfr.* *Ibid.*, p. 99.

⁶⁸ *Ibid.* pp. 159-160.

⁶⁹ *Cfr.* Ferretti, G., *op. cit.*, p. 174, Muller, Ph., *De la psychologie a l'anthropologie*, Ed. de la Baconnière, Neuchatel, 1946, p. 193.

⁷⁰ *FE*, p. 638.

inteligencia y la voluntad en el hombre. Sin embargo, Scheler advierte magistralmente que ese problema no está bien planteado y que, por tanto, carece de solución apelando exclusivamente a las dos facultades superiores humanas. El problema se debe resolver por elevación, atendiendo al ‘corazón’ o intimidad humana, en la que radica el amor, puesto que éste es irreductible a la voluntad,⁷¹ asunto que —según él— sólo advirtieron implícitamente Agustín de Hipona y Pascal. El amor no es un acto de la voluntad, sino un rasgo distintivo del espíritu humano⁷²; el *núcleo* de los actos⁷³. Es superior a la voluntad y al entendimiento,⁷⁴ pues la voluntad carece de primacía en el espíritu humano, porque la voluntad no *es* dicho espíritu, sino que es una ‘potencia’⁷⁵ *de* él. El amor es la raíz del espíritu, porque el amor es acto, aceptación y donación, no potencia necesitante (como la voluntad). El amor es lo unitivo en el ser humano, capaz de aunar las potencias inmateriales (inteligencia y voluntad). Por otro lado, “la posición racionalista es ciega para el amor”,⁷⁶ por encumbrar injustificadamente la razón sobre la persona y sostener que el amor es una pasión. El amor personal no es lo que de ordinario se llama amor (placer sensible), que no es tal.⁷⁷ El amor pertenece al núcleo de la persona,⁷⁸ pues quien posee el amor de una persona posee a esa persona. Distingue —al estilo agustiniano— dos amores respecto de sí: uno falso, que busca la seguridad en los medios; y otro verdadero, que mira a Dios.⁷⁹ Describe al verdadero como acto que se dirige a una persona, en especial a Dios,⁸⁰ y añade que “el *amor* es siempre el *despertador del conocimiento y del querer*: la madre del espíritu y de la razón misma”,⁸¹ es decir, la raíz y fin del espíritu humano. El amor es efusivo, no necesitante; no se cansa, porque el acto de ser personal no es potencial, carente, sino desbordante. No es que sea infinito en acto, sino que sólo es explicable por su vinculación real con el infinito, Dios. No dirigirlo a él es despersonalizarlo.⁸² En suma, para Scheler “el ser humano es, antes que

⁷¹ Cfr. AC, pp. 22, 34.

⁷² Cfr. EF, p. 35.

⁷³ *Ibid.*, p. 48.

⁷⁴ Cfr. EH, p. 220.

⁷⁵ Scheler, M., *Die Stellung des Menschen im Cosmos*, p. 37.

⁷⁶ GS, p. 47.

⁷⁷ *Ibid.* p. 57.

⁷⁸ Cfr. OA, p. 110.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 123.

⁸⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 128.

⁸¹ *Ibid.* pp. 128-129.

⁸² Cfr. *Ibid.* pp. 134, 136 y 139.

un *ens cogitans* o un *ens volens*, un *ens amans*”,⁸³ es decir, que por encima de la inteligencia y de la voluntad, que son potencias, la persona es un acto, en cuya cúspide está el amor.⁸⁴

7ª) *Los sentimientos superiores son del espíritu*. Scheler distingue cuatro niveles reales de sentimientos: los sensibles u orgánicos, los vitales, los anímicos o del yo y los espirituales o de la persona. Si se conocen estos últimos, se alcanza a conocer en parte la persona. De ese nivel trata del resentimiento, la alegría y la tristeza. Una sede especial de los sentimientos es el yo, pero hay sentimientos del espíritu, y éstos son siempre intencionales.⁸⁵ Distingue los sentimientos vitales y del espíritu;⁸⁶ los primeros son relevantes para la ética, los del espíritu; para la antropología. El pudor, por ejemplo, afecta no sólo al plano sensible, sino a la intimidad personal.⁸⁷ Scheler sostiene que sufrimiento espiritual —dado que para él los sentimientos son intencionales— apunta a (es símbolo respecto de) una realidad distinta del propio corazón, a saber, a la trascendencia divina.⁸⁸ Llama a los sentimientos del espíritu ‘*metafísicos y religiosos*’.⁸⁹ Indica que en la medida en que se sube de rango, los sentimientos son más incisivos y permanentes. Los vincula a los valores; dice que son intuitivos, que no se reducen al conocer de la razón y al querer de la voluntad, y afirma que el amor y el odio son sentimientos del espíritu. Por tanto, si el espíritu o persona posee sentimientos propios, es distinto del yo, de lo psíquico.

8ª) *El conocimiento de la persona es inobjetivo*. Lo que se nos da a modo de objeto o idea al conocimiento se nos da al conocimiento objetivo, al que forma o presenta ideas. Pero los actos (de conocer, querer, etc.) son inobjetivables, o sea, ‘inesenciabiles’. Y, sobre todo, lo es la persona, por ser realidad espiritual. Por eso “siempre que objetivamos en algún modo a un ser humano, se nos escurre su persona de la mano y sólo queda su mera cáscar”.⁹⁰ En consecuencia, “la persona puede, desde luego, percibir su yo, e igualmente su cuerpo, e igualmente el mundo exterior; pero es imposible en absoluto que la persona se convierta en objeto de la representación o percepción ejecutada

⁸³ *Ibid.*, p. 130.

⁸⁴ Cfr. Virasolo, M.A., “La concepción del amor en Max Scheler”, *Universidad Pontificia Bolivariana*, 13/7, 1946 pp. 14-29.

⁸⁵ *FE*, p. 369. Cfr. también: *Ibid.*, p. 454.

⁸⁶ Cfr. *PV*, p. 81.

⁸⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 17.

⁸⁸ Cfr. *SS*, pp. 47-48.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 50. Cfr. asimismo: *EFS*, p. 224.

⁹⁰ *EFS*, p. 224. Cfr. también en *Ibid.* p. 123.

por ella misma o por algún otro”.⁹¹ La persona conoce su yo, porque éste es inferior a ella, pero a la persona le cuesta saber quién es,⁹² conocer su propio sentido personal, porque ninguna persona es ‘reflexiva’ o ‘autoreferente’. Si lo fuera, no podría ser trascendente, es decir, abierta personalmente. Como la persona es superior a su razón, ésta no puede conocer a la persona porque no es persona, sino *de* ella, inferior por tanto.⁹³ Dado que el conocimiento racional parte de la abstracción y tiene a ésta como límite, y dado que la persona es espíritu, el ser personal no puede ser conocido racionalmente. Para conocerla, se requiere de un conocimiento ‘inobjetivo’ superior, no racional, solidario a la propia persona que alcance a ésta.⁹⁴ Dado que los rasgos capitales de la persona son la libertad, el conocer y el amar personales, preguntar cómo se conoce la persona, equivale a preguntar cómo se conocen dichos rasgos. La respuesta scheleriana es que dicho conocimiento es intuitivo, experiencial. Si se pregunta qué entiende por intuición, en la respuesta contraponen el conocer propio de la intuición al del pensamiento⁹⁵ o razón.

9ª) *La persona humana no se comprende sino en referencia a Dios.* Para el segundo Scheler, “la persona *in concreto* es tanto más libre cuanto más sea determinada por Dios como Persona de las persona”.⁹⁶ La libertad personal denota apertura, pues es incomprendible en solitario, aisladamente. El conocer personal es abierto. El amar personal es lo más abierto. De manera que la persona humana es abierta al menos por estos rasgos personales. Esas dimensiones se abren a la trascendencia divina, y lo hacen de un modo muy personal: la *vocación*.⁹⁷ Lo que precede indica que la respuesta a la pregunta sobre el sentido de cada persona humana está en el Dios personal.⁹⁸ Si la persona humana está constitutivamente abierta a Dios, al ser distinta cada persona creada, cada una de ellas es una referencia distinta a Dios. El hombre es el único ser ético y espiritual que capta unos valores especiales relacionados con sus actos y con su propio ser personal, cualidades que no se captan en el

⁹¹ FE, p. 521.

⁹² Cfr. Pintor Ramos, A., *op. cit.*, p. 303.

⁹³ Cfr. FE, p. 499.

⁹⁴ Cfr. EF, p. 125. Cfr. sobre esto Jankelevitch, S., “La connaissance de soi-meme selon Max Scheler”, *La Psychologie et la vie*, 1927.

⁹⁵ Cfr. EH, p. 206.

⁹⁶ FML, p. 33.

⁹⁷ Cfr. Ferretti, G., *op. cit.*, pp. 174-175. Cfr. asimismo Venier, V., “La vocazione personale. Max Scheler e l’Ordo Amoris”, Cusinato, G., Ed., *Max Scheler. Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, Franco Angeli, Milán, 2007, pp. 163-176.

⁹⁸ “Toda alma espiritual representa por su esencia y quiddidad una eterna idea de Dios”. EFS, p. 162.

ser humano al margen de su vinculación al ser divino. El hombre se conoce en vinculación con Dios⁹⁹ ; sólo se comprende adecuadamente desde Dios, desde una perspectiva teosófica, pues en su ‘núcleo’ está radical y naturalmente (*a priori*) vinculado con el ser divino.¹⁰⁰ “En cierto sentido, todos los problemas centrales de la filosofía se dejan reducir a la pregunta: ¿Qué es el hombre, y qué lugar y posición ocupa dentro de la totalidad del ser del mundo y de Dios?”.¹⁰¹ En efecto, si el hombre es el centro de la creación visible, si todas las cosas del cosmos fueron creadas por y para él y, a su vez, él fue creado a imagen de Dios en cuanto a su espíritu, cualquier pregunta filosófica sobre el cosmos remite indirectamente al hombre, y cualquier pregunta filosófica sobre éste, remite directamente a Dios. Sin la apertura cognoscitiva a Dios, que es la más radical y amplia, por personal, y la más cognoscente, los demás conocimientos humanos quedan en buena medida ocluidos.¹⁰² El hombre accede a Dios especialmente a través de su intimidad, de su espíritu.¹⁰³ Más que acceder, el hombre está inserto en Dios.¹⁰⁴ El amor personal ‘tira’ —como se ha adelantado— del conocimiento personal, y como el fin de ambos es el ser divino, el hombre no llega a conocer esos rasgos distintivos suyos sino desde Dios.¹⁰⁵ El amor es el origen y fin del espíritu humano. A su vez, Dios, que es amor, es origen y fin del espíritu humano. En suma, para Scheler la persona humana sin Dios es incomprensible.¹⁰⁶

3. La distinción real en la antropología de Nédoncelle

Teniendo en cuenta 6 de sus libros (de entre los 22 publicados, además unos 150 artículos),¹⁰⁷ los temas antropológicos más importantes de Nédoncelle

⁹⁹“El hombre, visto como el ser terreno valiosamente más elevado y como ser moral, es aprehensible e intuible fenomenológicamente en tan sólo el supuesto y ‘a la luz’ de la idea de Dios”. *FE*, p. 398.

¹⁰⁰*Cfr.* *IH*, p. 56 y *EH*, Introducción, p. 7.

¹⁰¹*IH*, pp. 37 y 56.

¹⁰²*Cfr.* *EF*, p. 44.

¹⁰³*Cfr.* *EH*, Introducción, p. 7.

¹⁰⁴“No por una idea, sino por su ser y su (del espíritu humano) vida mismos está radicada en Dios”. *Ibid.*, p. 174.

¹⁰⁵*Cfr.* *OA*, p. 123.

¹⁰⁶*Cfr.* Pintor Ramos, A., *op. cit.*, p. 333, Dupuy, M., *op. cit.*, p. 362, Wojtyła, K., *Max Scheler y la ética cristiana*, BAC, Madrid, 1980, p. 38; Mandrioni, H.D., *op. cit.*, pp. 161-2.

¹⁰⁷Por orden cronológico, éstos son: *La reciprocidad de las conciencias. Ensayo sobre la naturaleza de la persona*, de 1942 *RC*, pero cotejamos la Ed. Caparrós, Madrid, 1996, *La persona humana y la naturaleza*, de 1943, cuya 2ª edición que citamos —20 años posterior— lleva por título *Persona humana y naturaleza. Estudio lógico y metafísico PN*, Aubier, Paris, 1963, *Hacia una filosofía del amor*, de 1946, cuya 2ª edición bastante ampliada, y aquí tenida en cuenta, se titula *Hacia una filosofía*

1905-1976 son los siguientes: 1º) La *persona* humana como distinta de la *naturaleza* humana. 2º) El método noético del conocimiento de sí no es objetivo sino *intuitivo*. 3º) La índole relacional del *amor* personal. 4º) La intersubjetividad, ‘*reciprocidad de las conciencias*’. 5º) La *libertad* está vinculada a la voluntad, pero es personal. 6º) La *trascendencia* o apertura constitutiva de la persona creada a Dios. Resumimos en nueve tesis sus claves antropológicas.

1ª) *Existe una distinción real entre persona y naturaleza humana*. Desglosando esta tesis: 1º. El hombre no es simple, si bien es unitario.¹⁰⁸ 2º. Las distinciones reales más radicales en él son las de persona y naturaleza humana.¹⁰⁹ 3º. Persona equivale a espíritu,¹¹⁰ interioridad,¹¹¹ y ésta constituye en el hombre, más que el cuerpo, el principio de individuación,¹¹² por eso, el vocablo ‘persona’ designa una realidad singular; no una ‘idea general’.¹¹³ 4º. La naturaleza humana es una para el género humano, común a todos los hombres, mientras que las personas son, por distintas, múltiples.¹¹⁴ 5º. Persona indica relación, comunicación de ser,¹¹⁵ no *mónada* o aislamiento;¹¹⁶ por eso las categorías de ‘sustancia’, ‘accidente’ y ‘naturaleza’ no le son apropiadas.¹¹⁷ 6º La persona es realmente distinta de la personalidad y del yo, porque hay varias formas (tipos) de ‘personalidad común’ o de ‘yoes’, pero cada persona es irrepetible.¹¹⁸ 7º. La persona humana depende de Dios y es para él (*esse ad Deum*);¹¹⁹ la naturaleza humana deriva de nuestros padres y es para la persona que la encarna. 8º. La persona es inmortal;¹²⁰ la naturaleza humana es mortal. El mal radical de la primera es la despersonalización;¹²¹ el de la segunda, la muerte. El primero es libre; el segundo, inexorable. 9º. El ‘yo

del amor y de la persona FAP, Aubier, Paris, 1957, *Conciencia y logos. Horizontes y métodos de una filosofía personalista* (CL), L’Épi, 1961, Paris, *Exploraciones personalistas* EP, Aubier, 1970, Paris, *Intersubjetividad y ontología. El desafío personalista* IO, Louvain, Nauwelaerts, 1974.

¹⁰⁸Cfr. CL pp. 17, 21, 22 y 64, EP, p. 64.

¹⁰⁹Cfr. RC, pp. 35, 40, 59, 59, FAP, p. 70, CL, pp. 64-65, RC, 59, PN, 100 y 135.

¹¹⁰Cfr. RC, p. 90, IO, 4, FAP, 74 nota 1. Cfr. asimismo: Vázquez Borau, J. L., “La antropología de Maurice Nédoncelle”, en *Propuestas antropológicas* del s. XX (I), Eunsa, Pamplona,

¹¹¹Cfr. FAP, p. 77.

¹¹²Cfr. CL, pp. 21, 22; IO, p. 95.

¹¹³“Hay una noción de persona, pero no una idea general de persona”. RC, p. 61.

¹¹⁴Cfr. RC pp. 35, 40, FAP, 70.

¹¹⁵Cfr. RC, 100, 77-8, 307, 308; CL, 17, PN, 30, IO, 58 y p. 95.

¹¹⁶Cfr. RC, 52 IO, p. 58.

¹¹⁷Cfr. RC, pp. 56, 58 y 59.

¹¹⁸Cfr. RC, p. 60, *Conciencia y logos*, p. 54, “Les sciences morales”, en AAVV., *Apologétique*, Floch, Mayenne, 1948, p. 1341.

¹¹⁹La persona humana es “*esse ad Deum*”. RC, p. 102. Cfr. asimismo *Ibid.*, p. 93.

¹²⁰Cfr. *Ibid.*, p. 294.

¹²¹Cfr. *Ibid.*, pp. 172 y 175.

ideal' es superior a la persona que se es, pues es la vocación o persona que se está llamada a ser,¹²² por tanto, Dios "es el secreto final del yo ideal".¹²³ Se puede hacer equivalente a la 'esencia' humana, la cual es superior a lo que ordinariamente se entiende por 'existencia'.¹²⁴

2ª) *La libertad es un trascendental personal*. De dichas seis obras se puede sacar la siguiente inferencia sobre la libertad: aunque en algunos textos el pensador parisino vincula la libertad a la voluntad, en otros afirma que "mi libertad es mi persona".¹²⁵ De manera que, al menos en esta segunda serie de pasajes, y asimismo en la explicación que lleva a cabo de la libertad nativa y de destino,¹²⁶ se puede sostener que la enmarca en el ámbito trascendental, no en el predicamental.

3ª) *No es claro que, para Nédoncelle, el conocer sea un trascendental personal*. Niega la posibilidad del conocimiento de la interioridad personal a través de los sentidos y de la razón en cualquiera de sus actos (el conocer objetivo, el concepto, el juicio, la analogía, los símbolos, etc.); tantea diversos métodos noéticos de acceso a dicha intimidad (la conciencia, la reflexión, la intuición intelectual, la fe y el sentimiento). Aunque vincula tal saber al orden del ser, duda que tal saber sea de orden trascendental, pues indica que no coincide enteramente con el ser.¹²⁷

4ª) *No es explícito, para Nédoncelle, que el amor sea un trascendental personal*. Vincula el amor unas veces a la voluntad; otras, al corazón. A pesar de la relevancia que le da al amor, en especial de cara a las relaciones interpersonales, no es explícito que lo considere como un trascendental personal.¹²⁸

5ª) *La apertura personal a otras personas es de orden trascendental*. La persona humana es nativa o constitutivamente abierta a las demás personas;¹²⁹ por tanto, la intersubjetividad social tiene su origen trascendental en la coexistencia personal. La relación a las demás personas es doble: humana, que siempre es limitada;¹³⁰ y divina, que puede ser completa.¹³¹ La relación al

¹²²Cfr. FAP, pp. 131 y 176, *La fidelidad*, Palabra, 2002, p. 75, Madrid, PN, 150.

¹²³PH, p. 34, Cfr. también *Ibid.*, p. 32.

¹²⁴Cfr. PN, p. 75.

¹²⁵"Ma liberté est ma personne". FAP, p. 124.

¹²⁶"La libertad es una respuesta de la que depende nuestro destino", RC p. 247. Cfr. también: FAP, p. 135.

¹²⁷"Notre conscience n'est pas tout notre être". RC, p. 192.

¹²⁸Cfr. IO, p. 376.

¹²⁹Cfr. IO, p. 134.

¹³⁰Cfr. FAP, p. 247.

¹³¹Cfr. *Ibid.*

Otro divino sostiene la relación al otro humano: Dios es ‘el origen de toda comunicabilidad’.¹³²

6ª) *La relación personal es libre, cognoscente y amante.*¹³³ La percepción del otro es solidaria de la percepción de sí.¹³⁴ Tal conocimiento no puede ser racional: ni objetivo (según objeto pensado), ni de cualquier otro tipo de conocer propio de la razón (ej. el analógico); Es superior al de la razón y lo llama ‘conciencia’;¹³⁵ por eso habla de ‘reciprocidad de las conciencias’.¹³⁶ Las acciones que más manifiestan nuestro ser personal son las que condensan mayor contenido moral. Lo superior en este plano es la amistad.¹³⁷ La ‘causalidad intersubjetiva’ debe ser entendida no según el modelo predicamental de la causalidad física, sino según el influjo personal libremente aceptado.¹³⁸ La ‘reciprocidad de las conciencias’ entre el ‘yo’ y el ‘tú’ conforma el ‘nosotros’.¹³⁹ Tal reciprocidad es posible porque toda persona es una ‘identidad heterogénea’, lo cual significa que cada una es distinta de las demás, pero que ninguna carece de dignidad personal.¹⁴⁰ En lo real existen dos tipos de relaciones compatibles entre sí: la comunicación del ‘ser’, y la comunión de las ‘personas’.¹⁴¹

7ª) *La relación personal humana con Dios es de orden trascendental.* La persona humana está abierta nativamente a Dios; tal apertura es constitutiva, no adquirida y coincide con el ser de la persona humana.¹⁴² La relación de la persona humana con Dios se encuentra en lo más radical de ésta¹⁴³ y marca su novedad e irrepetibilidad.¹⁴⁴

8ª) *La relación trascendental de la persona humana a Dios es libre, cognoscente y amante.*¹⁴⁵ La persona humana es consciente de dicha relación,¹⁴⁶

¹³²IO, p. 133.

¹³³Cfr: FAP, p. 247.

¹³⁴“La percepción del otro es solidaria de la percepción de sí”. RC, p. 14.

¹³⁵Cfr: *Ibid.*, p. 14.

¹³⁶“L’analyse de la réciprocité des consciences peut éclairer la métaphysique de la personne”. PN, p. 27.

¹³⁷Cfr: IO, 11.

¹³⁸Cfr: PN, pp. 14 y 29, IO, p. 147.

¹³⁹Cfr: PH, p. 35.

¹⁴⁰Cfr: *Ibid.*, p. 13, EP, p. 249, FAP, p. 246.

¹⁴¹Cfr: IO, p. 375.

¹⁴²“La personne humaine est en mouvement ver Dieu à partir de la nature”. PN, p. 7.

¹⁴³Cfr: Vázquez Borau, J. L., “La antropología de Maurice Nédoncelle”, en *Propuestas antropológicas del s. XX I*, J. F. Sellés Ed., Eunsa, Pamplona, 2006, p. 352.

¹⁴⁴Cfr: Nédoncelle, M., FAP, p. 176.

¹⁴⁵Es libre. Cfr: *Ibid.*, p. 250. Es cognoscente. Cfr: EP, p. 55. Es amante. Cfr: FAP, p. 99.

¹⁴⁶Cfr: RC, p. 93.

a la que en vida se puede llamar ‘vocación’,¹⁴⁷ un proyecto a desarrollar, que es creciente si se acepta, o decreciente si se rechaza.¹⁴⁸ Tal relación demuestra que Dios es el creador de cada persona humana; que guarda una relación con cada una.¹⁴⁹ Tal relación puede ser elevada por Dios, pero este tema debe ser reservado a la teología sobrenatural.

9ª) *La relación personal humana con Dios demuestra que Dios es personal*,¹⁵⁰ por tanto, que es libre, cognoscente y amante. Demuestra también que Dios es *pluripersonal*,¹⁵¹ por tanto, que es imposible que en Dios exista una única persona.¹⁵²

4. La distinción real en la antropología de L. Polo

Leonardo Polo (1926-2013) es un reciente, profundo y difícil pensador español de inspiración aristotélica y perfil realista,¹⁵³ a la par que gran conocedor de la historia de la filosofía.¹⁵⁴ Destaca, sobre todo, en antropología trascendental. Resumiremos en nueve tesis sus aportes centrales en esta materia:

1ª) *La persona es un descubrimiento netamente cristiano*.¹⁵⁵ Con esta noción el cristianismo ha distinguido las personas divinas de la común naturaleza divina, la persona de Cristo de sus dos naturalezas —divina y humana—, las personas angélicas de la naturaleza distinta de cada uno, las personas humanas de la común naturaleza humana. Persona designa a la realidad más

¹⁴⁷“La personne n’est pas une chose mais une vocation et une liberté”. IO, 276. Cfr. asimismo FAP, p. 176.

¹⁴⁸Cfr. RC, 113, CL, p. 9.

¹⁴⁹Cfr. RC, 118, FAP, p. 249.

¹⁵⁰Cfr. *Ibid.*, p. 259.

¹⁵¹“No existe la Persona más que siendo social. Esta constatación nos lleva a concluir que Dios, si es una suprapersonalidad, puede ser también pluripersonal”. RC, p. 99.

¹⁵²Cfr. FAP, p. 250.

¹⁵³Cfr. Corazón, R., *El pensamiento de Leonardo Polo*, Rialp, 2011, Madrid.

¹⁵⁴Cfr. Falgueras, I., “Introducción general a las Obras Completas de Leonardo Polo”, en L. Polo, *Obras Completas*, vol. I, pp. 13-82.

¹⁵⁵Se citan las obras de Polo por la edición de sus *Obras Completas*, Serie A, conformada por 27 volúmenes, Eunsa, Pamplona, 2015-2019. Cfr. respecto de que la persona sea un descubrimiento cristiano: *Sobre la originalidad de la concepción cristiana de la existencia*, 354, *La persona humana y su crecimiento*, p. 65, ambos libros en el vol. XIII, Eunsa, Pamplona, 2015, *Epistemología, creación y divinidad*, en el vol. XXVII, Eunsa, Pamplona, 2015, pp. 56, 201, 283, *Presente y futuro del hombre*, pp. 343, 352, en el vol., X, Eunsa, Pamplona, p. 205, *Introducción a la filosofía*, en el vol. XII, Eunsa, Pamplona, 2015, pp. 203, 224, *Filosofía y economía*, en el vol. XXV, Eunsa, Pamplona, 2015, pp. 97, 194, 211, 225, 230, 234, 258, *Antropología trascendental II ATII*, en el vol. XV, Eunsa, Pamplona, 2015, p. 381. Cfr. sobre este tema mi trabajo: “La realidad que subyace, según L. Polo, al concepto de persona”, en *Estudios Filosóficos Polianos*, 1, 2014, pp. 4-27.

radical de todas las existentes, la cual se puede descubrir filosóficamente, pero en la historia ha sido puesta de relieve merced a la revelación cristiana. El significado de esa noción se ha olvidado tornándose equivalente a lo común humano (hombre, sujeto, etc.). Persona significa ‘relación’,¹⁵⁶ la cual no es ni ‘sustancial’, ni ‘accidental’,¹⁵⁷ porque persona no equivale ni a sustancia ni a accidente, sino a ‘acto de ser’ personal, o sea, *espíritu* abierto a una persona distinta. Tal relación es ‘trascendental’, pues la persona humana está constitutivamente referida al ser personal divino. En tal relación radica la dignidad humana.¹⁵⁸ Persona no designa el ‘todo’ humano, sino lo radical, lo nuclear y activo; no equivale a ningún ‘tener’ humano, sino al ‘acto de ser’. La persona humana es creciente de cara a Dios, y en virtud de ese sobrar Polo la designa con el adverbio ‘además’.¹⁵⁹ Si persona es relación, esto indica que no puede existir una única persona, tampoco en Dios, porque la soledad frustra la noción de persona.¹⁶⁰

2ª) *La persona o ‘acto de ser’ (vida personal) se distingue realmente de la ‘esencia’ inmaterial humana (vida añadida), y ésta es distinta de la ‘naturaleza’ corpórea humana (vida recibida).*¹⁶¹ La persona humana es el acto de ser. Ella dispone (no es) de una dimensión inmaterial y de otra orgánica. La primera es la ‘esencia’ inmaterial del hombre; la segunda, la ‘naturaleza’ orgánica humana. Nativamente la esencia es activa respecto de lo inferior, pero no es suficientemente perfecta. Por eso, para distinguirse realmente del acto de ser o persona debe ser perfeccionada por éste.¹⁶² Cuando alcanza perfección, cabe llamarla propiamente ‘esencia’,¹⁶³ pues esta palabra denota perfección,¹⁶⁴ y sólo lo perfecto se puede distinguir realmente del lo radicalmente perfecto, el ‘acto de ser’ personal. La esencia es creciente, pero mira hacia lo inferior a ella, a activar lo menor. En cambio, el acto de ser no mira a lo menor, sino

¹⁵⁶Cfr. *Epistemología, creación y divinidad*, en *Obras Completas*, vol. XXVII, Eunsa, Pamplona, 2015, p. 263.

¹⁵⁷Cfr. *Antropología trascendental*, I, en *Obras Completas*, vol. XV, Eunsa, Pamplona, 2015, p. 86.

¹⁵⁸Cfr. *Epistemología, creación y divinidad*, p. 56.

¹⁵⁹Cfr. *Persona y libertad*, en *Obras Completas*, vol. XIX, Eunsa, Pamplona, 2017, p. 146.

¹⁶⁰Cfr. *Introducción a la filosofía*, en *Obras Completas*, vol., XII, Eunsa, Pamplona, 2015, p. 219, *Presente y futuro del hombre*, en *Obras Completas*, vol. X, Eunsa, Pamplona, 2015, p. 346.

¹⁶¹Cfr. respecto de estas distinciones: Piá Tarazona, S., *El hombre como ser dual. Estudio de las dualidades radicales según la antropología trascendental de Polo*, Eunsa, Pamplona, p. 2000.

¹⁶²Cfr. *Presente y futuro del hombre*, en *Obras Completas*, vol. X, Eunsa, Pamplona, 2015, p. 373, *Antropología trascendental*, I, *op. cit.*, p. 120.

¹⁶³Cfr. *Antropología trascendental*, I, *op. cit.*, p. 147.

¹⁶⁴Cfr. *Antropología trascendental*, I, *op. cit.*, p. 139.

a lo superior a él: a Dios.¹⁶⁵ Con este planteamiento Polo amplía la distinción real tomista en antropología.¹⁶⁶ Distingue intrínsecamente los actos de ser humano y divino sin recurrir a sus respectivas esencias.¹⁶⁷ El hombre se distingue de Dios como persona, porque lo que conforma a la persona humana admite distinciones reales jerárquicas. A la par, distinguir el acto de ser de la esencia humana evita poner el fin del acto de ser en la esencia, postulado moderno que da lugar a la noción de autorrealización,¹⁶⁸ es decir, a la ‘pretensión de sí’. La ‘esencia’ humana, que depende nativamente del acto de ser, es activada por él y siempre le acompaña, en cambio, la ‘naturaleza’ corpórea humana, que es la herencia que hemos recibido de nuestros padres, es perfeccionada por la esencia del hombre,¹⁶⁹ y se pierde con la muerte. La naturaleza humana es *común* al género humano, porque deriva de un mismo origen paterno.¹⁷⁰ La esencia del hombre, que activa a la naturaleza, nace del acto de ser y ambos son debidos al Creador. La esencia humana, cuando es perfeccionada, admite muchas variantes que se suelen clasificar en tipologías. El acto de ser es la estricta novedad.

3ª) *El acto de ser personal es el espíritu; la esencia humana está conformada por su ápice, el alma o yo, y por dos laderas, la inteligencia y la voluntad.* La ‘esencia’ del hombre está conformada por lo que Polo llama ‘alma’ y sus ‘facultades’ inmateriales —inteligencia y voluntad—. En cambio, la ‘naturaleza’ humana la conforman las funciones humanas y potencias con soporte orgánico. El alma crece madurando en *personalidad*; la inteligencia y voluntad, con *hábitos* y *virtudes*,¹⁷¹ respectivamente. Ese perfeccionamiento es intrínseco.¹⁷² Los hábitos adquiridos son la ‘esencialización’ del hombre. Con ellos el hombre se humaniza, pero humanizarse no equivale a personalizarse, pues esto depende de si la persona acepta libremente ser la persona que

¹⁶⁵“El que se da cuenta de que es persona no puede admitir un Dios extraño a su vida”. *Sobre la originalidad de la concepción cristiana de la existencia*, *op. cit.*, p. 357.

¹⁶⁶“Mi planteamiento arranca de la distinción real de ser y esencia formulada por Tomás de Aquino, que es la última averiguación importante de la filosofía tradicional”. *Antropología trascendental*, I, *op. cit.*, p. 23.

¹⁶⁷Cfr. *Antropología trascendental*, I, *op. cit.*, pp. 140 y 159.

¹⁶⁸Cfr. *Antropología trascendental*, I, *op. cit.*, p. 161.

¹⁶⁹Cfr. *Presente y futuro del hombre*, *op. cit.*, p. 381.

¹⁷⁰Cfr. *Antropología trascendental*, I, *op. cit.*, p. 105.

¹⁷¹Cfr. *Antropología trascendental*, I, *op. cit.*, p. 139.

¹⁷²“La perfección esencial del hombre es intrínseca: reside en los hábitos”. *Antropología trascendental*, I, p. 160. Cfr. al respecto: Collado, S., *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo*, Eunsa, 2000, Pamplona.

es y está llamada a ser. En suma, “en cada hombre la persona se dobla con la esencia, y ésta con la naturaleza”.¹⁷³

4ª) *El acto de ser personal se alcanza a conocer por medio del hábito de sabiduría; la esencia humana, por el hábito de sindéresis.* Tales hábitos son innatos a la persona humana y son crecientes. Por su parte, los hábitos adquiridos son inherentes a la inteligencia o razón. Como la persona es superior a su razón, no se puede conocer por ninguna perfección de ésta. Tampoco la misma razón como facultad —y asimismo las demás potencias— se pueden conocer por un acto o hábito intrínseco de la razón. Por tanto, para ambos menesteres debemos apelar a un conocer superior a los de dicha potencia. Polo indica que disponemos, por una parte, de un hábito innato solidariamente unido al intelecto agente o conocer personal en acto cuyo ejercicio permite alcanzar la persona que somos como ser cognoscente, y lo hace equivalente al hábito de *sabiduría*; y habla de un hábito innato que activa a la inteligencia y a la voluntad y las respalda en su crecimiento: la *sindéresis*. El hábito de sabiduría permite conocer nuestro ser persona, su origen creado y su destino divino como criatura personal,¹⁷⁴ además de descubrir en cierta medida el propio sentido personal distinto, novedoso e irrepetible que cada uno es y está llamado a ser.¹⁷⁵ Por su parte, la *sindéresis* es el conocimiento y progresiva activación de las facultades inmateriales humanas. En virtud de ello en tal hábito distingue dos dimensiones: la inferior, ‘ver-yo’, que activa a la inteligencia; y la superior, ‘querer-yo’, que activa a la voluntad.¹⁷⁶

5ª) *Existen cuatro radicales o trascendentales personales que son distintos según jerarquía: la coexistencia, la libertad, el conocer y el amar personales.*¹⁷⁷ Estos trascendentales son distintos y superiores a los metafísicos.¹⁷⁸ A éstos los estudia la antropología trascendental, cuya “justificación... está en que una persona sola es un absurdo”.¹⁷⁹ El inferior es la *coexistencia*. “Si se admite la distinción real entre el acto de ser y la esencia, propiamente hablan-

¹⁷³Antropología trascendental, I, *op. cit.*, p. 190.

¹⁷⁴Cfr. *Presente y futuro del hombre*, *op. cit.*, p. 220; *Curso de teoría del conocimiento*, II, en *Obras Completas*, vol., V, Eunsa, Pamplona, 2015, p. 217. Cfr. al respecto mi trabajo: “El hábito de sabiduría según Leonardo Polo”, *Studia Poliana*, 3, 2001 p. 73-102.

¹⁷⁵Cfr. *Antropología trascendental*, I, *op. cit.*, pp. 148 y 177; *Curso de teoría del conocimiento*, II, *op. cit.*, p. 217.

¹⁷⁶Cfr. *Antropología trascendental*, I, *op. cit.*, p. 187.

¹⁷⁷Cfr. *Antropología trascendental*, I, *op. cit.*, pp. 47, 69, *Persona y libertad*, *op. cit.*, p. 148, *La esencia del hombre*, en *Obras Completas*, vol., XXIII, Eunsa, Pamplona, 2015, p. 307. Cfr. al respecto: AAVV., *La antropología trascendental de Leonardo Polo*, Aedos, 1997, Madrid.

¹⁷⁸Cfr. *Antropología trascendental*, I, *op. cit.*, p. 94.

¹⁷⁹*Filosofía y economía*, *op. cit.*, p. 444.

do el primer trascendental es el acto de ser”,¹⁸⁰ que es coexistente, es decir, *ser-con*, acompañante, *relación* personal. Esto indica que una persona sola es imposible: la soledad para una persona sería la tragedia pura.¹⁸¹ Superior a éste es la *libertad* personal,¹⁸² que no es la libertad de la voluntad, pues ésta nativamente no es libre, ya que es potencia pasiva. La libertad es previa y superior a la voluntad y a la inteligencia, y alcanza a aquéllas cuando éstas se activan mediante los hábitos y las virtudes. No se trata, de que ‘tengamos’ libertad, sino de que la ‘somos’: cada persona, una libertad distinta. Superior a la libertad personal es el conocer personal, que Polo toma como equivalente el *intelecto agente*, descubrimiento aristotélico.¹⁸³ El intelecto personal no es ni el conocer de la razón ni el de ningún hábito innato, sino la luz cognoscitiva transparente o sentido personal del acto de ser que cada persona es. Superior a éste es el *amar* personal, que no se puede asimilar al querer de la voluntad, que es búsqueda de lo que carece, precisamente porque es una potencia en orden a su actualización, mientras que el amar personal no es carente sino efusivo, desbordante, y por ello oferente, donante.¹⁸⁴ Esto significa que el “*amar donal*. . . es trascendental y se convierte con la persona”.¹⁸⁵ En efecto, “en la persona humana el amar está en el orden del acto de ser y, por tanto, es superior al amor de deseo o a su versión sentimental”.¹⁸⁶ El amar es personal porque una persona es relación a una persona distinta y es claro que “una capacidad de amar completamente solitaria sería la tragedia absoluta”.¹⁸⁷

6ª) *La coexistencia carece de réplica*. Polo advierte que a nivel de intimidad “la co-existencia humana carece de réplica, pero su esencia no; mejor dicho, existe una pluralidad de personas humanas que se encuentran a través de sus respectivas esencias. En este sentido la esencia humana es dialógica: instauro la sociedad humana y la comunicación lingüística”;¹⁸⁸ a esto se denomina ‘intersubjetividad’. Pero, a distinción de esa pluralidad de hombres que encontramos socialmente, la intimidad humana es una persona, no dos o más. Precisamente por eso, cada persona humana es *apertura*, relación, es decir,

¹⁸⁰ *Antropología trascendental*, I, *op. cit.*, p. 73.

¹⁸¹ *Cfr. Introducción a la filosofía*, *op. cit.*, p. 219.

¹⁸² *Cfr. Persona y libertad*, *op. cit.*, pp. 239- 251 y 253-266.

¹⁸³ *Cfr. Antropología trascendental*, I, *op. cit.*, pp. 129, 148.

¹⁸⁴ *Cfr. Escritos menores*, 1991-2000, en *Obras Completas*, vol. XVI, Eunsa, 2018, Pamplona.

¹⁸⁵ *Antropología trascendental*, I, *op. cit.*, p. 69.

¹⁸⁶ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 251.

¹⁸⁷ *La originalidad de la concepción cristiana de la existencia*, p. 253. “Para el ser personal ser único sería la tragedia pura”. *Antropología trascendental*, I, *op. cit.*, p. 79.

¹⁸⁸ *Antropología trascendental*, II, *op. cit.*, p. 283.

está constitutiva o nativamente abierta a la búsqueda de réplica, de correspondencia personal, pues de lo contrario carecería de sentido y sería absurda, ya que ella es búsqueda de sentido personal que no se otorga a sí misma. Tal apertura lo es respecto de Dios,¹⁸⁹ el único que puede responderle de modo entero al sentido del ser personal que cada persona humana es, pues “la intimidad de una persona humana no es cognoscible por otra. . . por ser imposible buscar la réplica en otra persona humana”.¹⁹⁰

7ª) *La libertad personal tiene dos dimensiones: nativa y de destinación.* Polo propone una “distinción entre la *libertad nativa* y la *libertad de destinación*. La libertad de desti—nación es el miem—bro superior de dicha dualidad, es decir, el valor temático de la libertad. Por su parte, la libertad nativa es el sentido metódico de la libertad. Estas dos designaciones son suficientemente indicativas. La libertad de destinación se convierte con la búsqueda intelectual y con la búsqueda amo—rosa. En cambio, el valor metódico del carácter de *además* se llama libertad nativa en atención a que es un hábito innato”,¹⁹¹ a saber, el de sabiduría. Se llama nativa porque es la apertura natural que tenemos hacia nuestra intimidad personal. Pero como la persona no es ‘fin en sí’ (no sería persona), la libertad que la persona es se refiere libremente a una persona distinta. Como es nativa, activa e irrestricta, no se puede agotar en ninguna realidad limitada; por tanto, está diseñada para corresponderse con Dios: “la libertad radical demuestra la existencia de un Dios personal”.¹⁹² Obviamente, también se puede corresponder con el resto de las realidades, pero en ninguna de ellas, ni en todas se puede emplear por entero. De manera que “si esa apertura no encontrara un ser también personal, si no se correspondiera con un Dios personal, quedaría frustrada”.¹⁹³

8ª) *El conocer personal se abre a la búsqueda del Dios personal.*¹⁹⁴ “Si se tiene en cuenta que la intimidad es también apertura hacia dentro, se ha de sostener que, radicalmente, la persona humana co-existe con Dios trocándose en búsqueda. Dicho de otro modo, la co-existencia peculiar de la persona hu-

¹⁸⁹“Persona humana —cada quién— significa co-existir. . . cada quién co-existe con Dios”. *Antropología trascendental*, I, *op. cit.*, p. 173. *Cfr. Ibid.*, p. 217.

¹⁹⁰*Antropología trascendental*, I, *op. cit.*, p. 239.

¹⁹¹*Antropología trascendental*, I, *op. cit.*, p. 269.

¹⁹²Polo, L., *Quién es el hombre, en Obras Completas*, vol. X, Eunsa, Pamplona, 2015, p. 200.

¹⁹³*Ibid.*, p. 189.

¹⁹⁴*Cfr.* al respecto mi trabajo, *El conocer personal. Estudio del intelecto agente según Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 163, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2003. *Cfr.* asimismo: J. A., García, “Discusión de la noción de entendimiento coagente”, *Studia Poliana*, 2 2000 pp. 51-71.

mana ha de buscar la réplica de que carece. Pero en tanto que Dios es un tema que se busca, entran en juego los otros trascendentales personales, a saber, la transparencia intelectual y la estructural donal en los que se cifra la intimidad como apertura hacia dentro”.¹⁹⁵ Esto indica que la persona humana tiene un límite ontológico, pues no puede culminar desde sí, sino que su culminación está en Dios, el cual no es para ella meramente ser, verdad o bien, sino coexistencia libre con ella, cognoscente y amante. Renunciar a esa búsqueda equivale a la ‘pretensión de sí’, pero con esta actitud, la persona humana se frustra.¹⁹⁶ En definitiva, “Dios es el tema del acto cognoscitivo superior humano en tanto que en ese tema está incluido también, temáticamente, dicho acto cognoscitivo: la persona conoce a Dios en tanto que conoce como Dios la conoce. En este sentido, puede hablarse de la comunicación donal de un tema doble: Dios e intelecto personal humano”.¹⁹⁷ El conocer personal es superior a la coexistencia porque su vinculación es cognoscitiva; es superior a la libertad porque marca su norte, su tema, pues la libertad es, por no cognoscitiva, atemática.

9ª) *El amar personal tiene dos dimensiones de nivel trascendental: la superior es el aceptar; la inferior, el dar. Y tiene una, el don, de nivel esencial.*¹⁹⁸ *Aceptar* no es recibir; se reciben cosas; en cambio, se aceptan personas. También *dar* es activo y personal. Más aún, ambas son las dimensiones más activas en la persona.¹⁹⁹ Con todo, la primera es más activa, porque implica a la segunda, ya que aceptar es dar aceptación.²⁰⁰ Aceptar es lo superior en nosotros porque somos criaturas.²⁰¹ El dar es segundo respecto de aceptar. Si el aceptar es personal, trascendental, también el dar. Ambas se refieren a Dios. Y ambas son respectivas, pues aceptamos porque Dios nos da, y damos porque Dios nos acepta. Pero el aceptar y el dar reclaman el don. Éste, para Polo, no es trascendental, porque una persona creada no puede dar el ser personal, sino que da obras esenciales y naturales, la más alta de las cuales es la vida,

¹⁹⁵ *Antropología trascendental*, I, *op. cit.*, p. 233.

¹⁹⁶ *Cfr. Antropología trascendental*, I, *op. cit.*, p. 256.

¹⁹⁷ *Antropología trascendental*, I, *op. cit.*, p. 256.

¹⁹⁸ *Cfr. Posada, J. M., Lo distintivo del amar*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n° 192, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2007.

¹⁹⁹ *Cfr. Antropología trascendental*, I, *op. cit.*, pp. 262-275.

²⁰⁰ “Sin aceptación no cabe dar”. *Antropología trascendental*, I, *op. cit.*, p. 248.

²⁰¹ “Aceptar no es menos que dar; más aún, es superior cuando quien acepta el dar humano es el Creador”. *Antropología trascendental*, I, *op. cit.*, p. 249.

el alma.²⁰² El amor es superior a la coexistencia, porque su vinculación es aceptante y otorgante; es superior a la libertad, porque ésta es atraída por la aceptación y la donación; es superior al conocer personal, porque el amor, por encima de la búsqueda personal, comporta cierto encuentro.²⁰³

5. Conclusiones

A lo largo de la historia de la filosofía no se puede hablar —excepción hecha de las aisladas intuiciones al respecto— de *antropología trascendental* salvo en el s. XX, pues sólo en esta centuria algunos pensadores han distinguido apropiadamente en el hombre entre ‘persona’ y ‘naturaleza’ humana, a la par que han centrado la atención sobre todo en la primera, en la intimidad humana o espíritu, temática cuyo estudio da lugar a dicha antropología. De entre ellos destacan tres pensadores: Scheler, Nédoncelle y Polo. De entre los hallazgos que ofrecen, son superiores los que brinda Polo, seguidos de los que propuso el segundo Scheler, y en tercer lugar los de Nédoncelle. Aunque los tres permiten esclarecer la intimidad humana abierta a la trascendencia divina, uno lo hace mejor que otro. Resumiendo su pensamiento en tesis cabe resaltar:

- a) Del segundo Scheler, las siguientes: 1ª). En el hombre existe una distinción real jerárquica entre persona y yo. 2ª) La persona es espíritu. 3ª) El yo no es persona. 4ª) La libertad es un rasgo distintivo de la persona. 5ª) El conocer es un rasgo distintivo de la persona. 6ª) El amor es el rasgo distintivo superior de la persona. 7ª) Los sentimientos superiores son los del espíritu. 8ª) El conocimiento de la persona es inobjetivo. 9ª) La persona humana no se comprende sino en referencia a Dios.
- b) De Nédoncelle, éstas: 1ª) Existe una distinción real entre persona y naturaleza humana. 2ª) La libertad es un trascendental personal. 3ª) No es claro que el conocer sea un trascendental personal. 4ª) No es explícito que el amor sea un trascendental personal. 5ª) La apertura personal a otras personas es de orden trascendental. 6ª) La relación personal es libre, cognoscente y amante. 7ª) La relación personal humana con Dios es de orden trascendental. 8ª) Tal relación es libre,

²⁰²“El hombre sólo puede dar dones a través de su esencia”. *Antropología trascendental*, I, *op. cit.*, p. 251.

²⁰³Cfr. *Epistemología, creación y divinidad*, *op. cit.*, pp. 125, 148.

cognoscente y amante. 9ª) Tal relación demuestra que Dios es personal, más aún, pluripersonal.

- c) De Polo cabe destacar estas otras: 1ª) La persona es un descubrimiento netamente cristiano. 2ª) La persona o ‘acto de ser’ (*vida personal*) se distingue realmente de la ‘esencia’ inmaterial humana (*vida añadida*), y ésta es distinta de la ‘naturaleza’ corpórea humana (*vida recibida*). 3ª) El acto de ser personal es el espíritu; la esencia humana está conformada por su ápice, el alma o yo, y por dos laderas: la inteligencia y la voluntad. 4ª) El acto de ser personal se alcanza por medio del hábito de sabiduría; la esencia, por medio de la *synderesis*. 5ª) Existen cuatro trascendentales personales distintos según jerarquía, de inferior a superior: la coexistencia, la libertad, el conocer y el amar personales. 6ª) La coexistencia es la relación personal al ser personal divino. 7ª) La libertad personal tiene como norte a Dios. 8ª) El conocer personal es búsqueda del sentido personal humano en el ser pluripersonal divino. 9ª) El amar personal tiene dos dimensiones de nivel trascendental abiertas a Dios: el aceptar y el dar. Y tiene otra de nivel esencial abierta a los demás: el don.

Si el misterio del hombre se esclarece sobre todo desde Dios,²⁰⁴ esclarecer el misterio de la intimidad humana permite comprender mejor el misterio divino. Por eso, los hallazgos de estas antropologías no sólo son un estímulo para seguir ahondando filosóficamente en la intimidad humana, sino también para esclarecer progresivamente el misterio teológico. En consecuencia, son aportes que no sólo benefician a los filósofos sino también a los teólogos.

Bibliografía

- AA.VV., 1997, *La antropología trascendental de Leonardo Polo*, Aedos, Madrid.
 Arendt, H., 2005, *La condición humana*, Paidós, Barcelona.
 Collado, S., 2000, *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo*, Eunsa, Pamplona.
 Collins, J., “Scheler’s transition from catholicism to panteism”, en J. K. Ryan (Ed.), *Philosophical studies in honor of the Rev. Ignatius Smith*, The Newman, Maryland.

²⁰⁴“No se puede pensar adecuadamente sobre el hombre sin hacer referencia, constitutiva para él, a Dios”. Wojtyła, K. *Cruzando el umbral de la esperanza*, Norma, Bogotá, 1997, p. 56. “Dicho de otra manera, entender mal al hombre lleva consigo entender mal a Dios”. Polo, L., *Antropología trascendental*, I, *op. cit.*, p. 202.

- Corazón, R., 2011, *El pensamiento de Leonardo Polo*, Ed. Rialp, Madrid.
- Cusinato, G., 2007, *Max Scheler. Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, Franco, Milán.
- Fernández Beites, P., 2003, "Sustancia y temporalidad. Sobre la teoría scheleriana de la persona", *Revista de Filosofía*, 107, México.
- Ferreti, G., 1972, *Fenomenología e antropología personalistica*, Vita e Pensiero, Milán.
- García, J.A., 2000, "Discusión de la noción de entendimiento coagente", *Studia Poliana*, 2, pp. 51-71.
- Hartmann, N., 1971, *Il problema dell'essere spirituale*, La Nuova Italia, Florencia.
- Hartmann W., 1928, "Scheler †", *Kant Studien*, XXXIII.
- Hildebrand, D., 1928, "Max Scheler Stellung zur katholischen Gedankenwelt", *Der katholische Gedanke*, 1.
- Llambias de Acevedo, J., *Max Scheler*, Nova, Buenos Aires.
- Lersch, Ph., 1966, *La estructura de la personalidad*, Ed. Scientia, Barcelona.
- Luther, A., 1970, "Scheler's interpretation of Being as loving", *Philosophy Today*, 14, pp. 217-228.
- Mandrioni, H.D., 1978-9, "El lugar de la antropología en Max Scheler", *Ethos*, pp. 6-7.
- Marcel, G., 1996, *Ser y tener*, Caparrós, Madrid.
- Marías, J., 1973, *Antropología metafísica*, Revista de Occidente, Madrid.
- Maritain, J., 1937, *Para una filosofía de la persona humana*, Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires.
- Muller, Ph., 1946, *De la psychologie a l'anthropologie*, Ediciones de la Baconnière, Neuchatel.
- Nédoncelle, M., 1957, *Hacia una filosofía del amor y de la persona*, Aubier, París.
- , 1961, *Conciencia y logos. Horizontes y métodos de una filosofía personalista*, L'Épi, París.
- , 1963, *Persona humana y naturaleza. Estudio lógico y metafísico*, Aubier, París.
- , 1970, *Exploraciones personalistas*, Aubier, París.
- , 1974, *Intersubjetividad y ontología. El desafío personalista*, Nauwelaerts, Lovaina.
- , 1996, *La reciprocidad de las conciencias. Ensayo sobre la naturaleza de la persona*, Caparrós, Madrid.
- Parvis, E., 1974, "Person, Death and World", en Frings ed, *Max Scheler Centennial Essays*, Ed. Nijhoff, La Haya.
- Polo, L., 2015, *Antropología trascendental*, I-II, en *Obras Completas*, vol. XV, Eunsa, Pamplona.
- , 2015, *Curso de teoría del conocimiento*, II, en *Obras Completas*, vol., V, Eunsa, Pamplona.
- , 2015, *Epistemología, creación y divinidad*, en *Obras Completas*, vol. XXVII, Eunsa, Pamplona.

- , 2015, *Introducción a la filosofía*, en *Obras Completas*, vol., XII, Eunsa, Pamplona.
- , 2015, *La esencia del hombre*, en *Obras Completas*, vol., XXIII, Eunsa, Pamplona.
- , 2015, *Presente y futuro del hombre*, en *Obras Completas*, vol. X, Eunsa, Pamplona.
- , 2015, *Quién es el hombre*, en *Obras Completas*, vol. X, Eunsa, Pamplona.
- , 2017, *Persona y libertad*, en *Obras Completas*, vol. XIX, Eunsa, Pamplona.
- Posada, J.M., 2007, “Lo distintivo del amar. Glosa libre del planteamiento antropológico de Leonardo Polo”, *Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria*, n° 192, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona.
- Sellés, J.F. (2001), “El hábito de sabiduría según Leonardo Polo”, *Studia Poliana*, 3, pp. 73-102.
- , 2003, *El conocer personal. Estudio del intelecto agente según Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, n 163, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona.
- , 2009, *Intuición y perplejidad en la antropología de Scheler*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n° 216, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona.
- , 2010, La aporía de las antropologías ‘totalizantes’ como pregunta a los teólogos”, *Salmanticenses*, LVII/2, pp. 273-297.
- , 2010, “Luces y sombras en tres versiones distintas de la Intimidad humana: Ortega, Zubiri y Marías”, en *Dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, J. San Martín – T.D. Moratalla (eds.), Biblioteca Nueva, pp. 271-281, Madrid.
- , 2013, “R. Spaemann: ¿Antropología o Ética?”, *Intus-Legere*, 7/1, pp. 79-98.
- , 2013, *Sustancia, autoconciencia y libertad en A. Millán-Puelles*, Cuadernos de Pensamiento Español, n° 48, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona.
- , 2014, “Del dualismo alma-cuerpo al monismo corporalista. La antropología de Pedro Laín Entralgo”, *Cuadernos de Pensamiento Español*, n° 53, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona.
- , 2015, *¿Es trascendental la antropología de V. E. Frankl?*, Ápeiron, Madrid.
- , 2015, *La antropología trascendental de M. Nédoncelle*, Ápeiron, Madrid.
- , 2018, *Escritos menores (1991-2000)*, en *Obras Completas*, vol. XVI, Eunsa, Pamplona.
- Soaje Ramos, G. 1961, “Sobre la doctrina scheleriana acerca de la libertad”, *Revista da Faculdade de Filosofia da Universidade do Rio Grande do Sul*, Porto Alegre.
- Scheler, M.F., 1934, *Ordo amoris*, Revista de Occidente, Madrid.
- , 1940, *De lo eterno en el hombre. La esencia y los atributos de Dios*, de 1919, Revista de Occidente, EH, Madrid.
- , 1957, *Esencia y formas de la simpatía*, Losada, Buenos Aires.
- , 1960, *Acerca de la idea del hombre*, Nova, Buenos Aires.

- , 1960, *Amor y conocimiento*, Sur, Buenos Aires.
- , 1960, *Fenomenología y metafísica de la libertad*, Nova, Buenos Aires.
- , 1969, *El sentido del sufrimiento*, Goncourt, Buenos Aires.
- , 1971, *El santo, el genio, el héroe*, Nova, Buenos Aires.
- , 1972, *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*, Nova, Buenos Aires.
- , 1979, *Arrepentimiento y nuevo nacimiento*, Goncourt, Buenos Aires.
- , 1979, *Muerte y supervivencia*, Goncourt, Buenos Aires.
- , 1998, *El resentimiento en la moral*, Caparrós, Madrid.
- , 2001, *El formalismo de la ética y la ética material de los valores*, (trad. española, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*), Caparrós, Madrid.
- , 2002, *Gramática de los sentimientos*, Crítica Filosófica, Barcelona.
- , 2003, *Los ídolos del conocimiento de sí*, Cristiandad, Madrid.
- , 2004, *Sobre el pudor y el sentimiento de vergüenza*, Sígueme, Salamanca.
- Pía Tarazona, S., 2000, *El hombre como ser dual. Estudio de las dualidades radicales según la antropología trascendental de Polo*, Eunsa, Pamplona.
- Pintor-Ramos, A., 1978, *El humanismo de Max Scheler*, B.A.C., Madrid.
- Vázquez Borau, J.L., 2006, “La antropología de Maurice Nédoncelle”, en *Propuestas antropológicas del xx I*, Eunsa, Pamplona.
- Virasolo, M.A., 1946, “La concepción del amor en Max Scheler”, *Universidad Pontificia Bolivariana*, 13/7, pp. 14-29.
- Wojtyła, K., 1997, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Norma, Bogotá.
- , 1980, *Max Scheler y la ética cristiana*, B.A.C., Madrid.