

Sobre la disparidad de antropologías

Introducción

La antropología, iniciada como rama independiente de las demás disciplinas filosóficas a principios del s. XX¹, ha estado de moda sobre todo a fines de ese siglo, y lo sigue estando a inicios del s. XXI, hasta el punto de que ha pasado a ser la disciplina más trabajada de la filosofía². Y eso es muy pertinente, porque en verdad ocupa una posición muy relevante.

Con todo, los enfoques antropológicos más usuales están ceñidos en exceso, o bien al *cuerpo* humano (*antropología física*, cuando no naturalismos, biologismos, etc.), o sobre lo *cultural* que el hombre produce o puede producir (*antropología cultural*), o al alma y sus potencias (*antropología racional o filosófica*), pero no a la *persona*, espíritu o intimidad (a esta antropología se le puede llamar *trascendental*³). Este trabajo se ha escrito para quienes no se conforman ni con la antropología corpórea, ni con la cultural ni con la filosófica. Es una búsqueda de lo *trascendental* de la persona humana, es decir, no investiga el *haber* –realidad externa, cuerpo, ideas, etc.– sino el *ser*.

1. Planteamiento

Aunque el significado del término *persona* varía a lo largo de la historia del pensamiento occidental⁴, aquí se toma *persona* como sinónimo de *espíritu*, es decir, lo más activo en nosotros, no la "totalidad" humana (cuerpo, alma, potencias, etc.). Por eso, persona y hombre no se consideran sinónimos. La *persona* humana no se reduce a la *naturaleza* humana⁵. Es decir, la persona no equivale a ser hombre o mujer, sino que tener una naturaleza masculina o femenina *pertenece* a la persona, pero no *es* la persona. Ser persona no es ser hombre, porque existen personas que no lo son (ej. las

1. Se considera como fecha de inicio de esta disciplina la publicación del libro de M. Scheler *El lugar del hombre en el universo*, en 1927.

2. Los textos de índole general publicados en idiomas modernos sobre el hombre se cuentan por centenares, y no pocos, hasta tal punto de que su lectura exhaustiva es inabordable.

3. La denominación, así como el desarrollo de esa faceta antropológica, se debe recientemente a POLO, L., *Antropología trascendental* (I). *La persona humana*, Pamplona, Eunsa, 1999; (II) *La esencia humana*, Pamplona, Eunsa, 2003. Una buena exposición sistemática de su antropología se encuentra en PIÁ-TARAZONA, S., *El hombre como ser dual. Estudio de las dualidades radicales según la Antropología trascendental de Leonardo Polo*, Pamplona, Eunsa, 2001.

4. Cfr. FORMENT, E., *Ser y persona*, Barcelona, Edicions Universitat de Barcelona, 1983.

5. "Persona significa lo perfectísimo en toda la naturaleza", TOMÁS DE AQUINO, S. *Theol.*, I, q. 29, a. 3 co. "Este nombre de persona no ha sido impuesto para significar el individuo por parte de la naturaleza, sino para significar la realidad subsistente en tal naturaleza", *Ibid.*, I, q. 30, a. 4 co. "La persona significa un ser subsistente distinto en la naturaleza intelectual", *De Pot.*, q. 2, a. 4. Es lo "subsistente espiritual", *Ibid.*, q. 9, a. 4 co.

personas divinas y las angélicas). Ser persona humana es más que ser hombre. El hombre es un compuesto de alma y cuerpo. La persona *no es* un compuesto de alma y cuerpo, aunque *disponga* de alma y cuerpo.

La antropología que busca el ser personal es ella misma *búsqueda*, y quien la ejerce es buscador en grado sumo, porque es su mismo *ser* el que se ejercita en buscar, y el tema que se busca, no es extraño al buscador. Esto indica que en esta antropología el existente está enteramente comprometido. En efecto, es la misma persona, su pleno sentido, lo que se busca. Como éste no está dado, hay que descubrirlo abriéndose al *futuro*. Por eso el futuro pesa más en el hombre que el pasado y el presente. Ello es así porque el futuro *histórico* y *metahistórico* que uno espera depende del *saber personal* que uno va alcanzando. Quien realiza esa búsqueda persigue unas claves sobre su propia *persona* humana que iluminen en buena medida su *propia vida*. La persona es *la cumbre de la realidad*, y aunque esa realidad es íntima a cada quién, nos es desconocida en gran medida. Ésta es la gran búsqueda.

Como se puede apreciar, a distinción de otras disciplinas (incluso filosóficas), en la investigación de esta *antropología* se pone enteramente en juego el propio investigador y, en consecuencia, también la propia *felicidad* y *destino* personales. Dado que –como se ha indicado– la *persona* es la realidad más alta, y debido a que la antropología accede a Dios de un modo más alto que los demás saberes, pues llega *personalmente* al Dios *personal*, se puede adelantar la tesis de que *la antropología trascendental es la parte más alta de la filosofía*. En efecto, es el único saber que implica enteramente al que sabe. De no ser así, la persona sería ajena a su propia felicidad.

Como la búsqueda de sentido personal está abierta al futuro, buscar saber acerca de la persona humana alude principalmente a la persona que *se será*, es decir, intenta alcanzar a saber qué persona *se está llamada a ser*, porque mientras vivimos no acabamos de ser la persona que *seremos*, si *libremente* aceptamos llegar a serla. Desde luego que ni serlo y ni llegar a saberlo son un asunto necesario, pero es obvio que lo libre es superior a lo necesario.

Para alcanzar el *saber personal* no es suficiente con acudir a la *historia de la génesis* del ser humano, es decir, a lo que se suele denominar *antropología evolutiva*. Tampoco basta con atender a la *historia de las ideas* en torno al hombre, esto es, a la *historia de la filosofía*. Ni es suficiente aún con analizar las diversas facultades y funciones de la *naturaleza humana*, a saber, las corporales (los sentidos, apetitos, sentimientos sensibles, etc.) –aún descubriendo lo distintivo de ellas respecto de los animales–, enfoque que se ha venido en llamar de *antropología física*. Tampoco resaltando las peculiaridades de las potencias humanas que no son sensibles, (la *inteligencia* y la *voluntad*), a lo cual se ha ceñido en mayor medida la filosofía escolástica del s. XIII y sus posteriores comentaristas, así como la reciente *filosofía del hombre* o *antropología filosófica*. Ni siquiera es apropiado reunir de modo *sistémico* y *jerárquico* las diversas facetas de lo *manifestativo* humano (ética, sociedad, lenguaje, cultura, trabajo, técnica, economía, política, etc.) coordinándolas y compatibilizándolas entre sí, subordinando las inferiores a las superiores (asunto omitido de ordinario), a lo que se llama usualmente *antropología cultural*⁶.

Al alcanzar el *ser personal* que se es, éste se capta como *distinto* al ser de las demás

6. El planteamiento o enfoque de la *antropología cultural* suele ser, de ordinario, reductivo, pues centra la mirada en algunas de las manifestaciones humanas sensibles, se omiten otras, y no se ordenan entre sí según un orden de importancia.

personas. Una persona es *novedosa* e *irreductible* a las demás. Asimismo, se conoce como superior a las facetas humanas sensibles propias de las que se *dispone*, pero que no se *es* (el cuerpo, sus facultades y funciones), y superior también a lo inmaterial de que se *dispone* (inteligencia, voluntad, etc.) pero que tampoco se *es*. Al alcanzar su intimidad, el ser personal se ve, pues, como superior a lo común de la *naturaleza* y *esencia* humanas⁷.

Ese notar que se es persona se alcanza con un *conocer personal*, es decir, con nada inferior a la propia persona, como pueden ser los sentidos, la razón, etc., sino con un *conocer solidario* con la propia persona entendida como *ser personal cognoscente*. Sostengo que ese conocer es equivalente a lo que la tradición aristotélica denomina *hábito de sabiduría* y a lo que el legado tomista llama *hábito originario* mediante el cual el alma se conoce a sí misma⁸. Todo hombre es persona y sabe que lo es, aunque lamentablemente no todo hombre se encamine a la búsqueda de su propio sentido personal. De manera que el ser personal es una realidad superior a la que describe la tradicional expresión "animal racional", pues la primera parte de esta expresión habla de la *naturaleza* humana, mientras que la segunda alude a su *esencia*, pero en esa definición no apunta al *acto de ser*.

Si la persona es un ser abierto *personalmente*, y no tiene el sentido completo de su ser en su mano, para alcanzarlo no debe buscarlo en las realidades impersonales o en la nada, sino en la realidad personal, que –como se ha dicho– es plural. No obstante, tampoco las demás personas creadas tienen el sentido de tal persona en su mano, sencillamente porque ni siquiera tienen el suyo propio. Sólo Dios, el Creador de cada persona humana, puede revelar el sentido personal a cada hombre, si tal hombre lo busca (con su *conocer personal*), lo acepta (con su *amar personal*) libremente (con su *libertad personal*) en Dios (en *co-existencia personal* con él). Por ello, la intimidad de la persona humana está abierta a Dios, o sea, que “el que se da cuenta de que es persona no puede admitir un Dios extraño a su vida”⁹. Paralelamente, el que abdica de Dios, prescinde de la búsqueda de su propio sentido personal íntimo.

Quien se alcanza con ese *saber* es la propia persona, y ésta se conoce como abierta personalmente a una persona distinta que pueda dar entero sentido de su ser personal. Esa es la auténtica *sabiduría* humana. A nivel de intimidad personal se es *coexistente*, y también pura apertura, *libertad*; coexistente con los demás y con Dios, y libre respecto o *para* ellos. Esa co-existencia y esa radical libertad es, además, personalmente *cognoscitiva* y *amante*. No es que la persona *tenga* esas facetas, sino que las *es*. En efecto, cada persona *es co-existencia, libertad, conocer y amar*. Esos radicales íntimos conforman el ser personal. Cada uno de ellos se convierte con los demás hasta el

7. Se puede entender por *naturaleza* lo biológico del hombre. Por *esencia*, en cambio, lo que se tiene de modo inmaterial, es decir, lo que pertenece al ámbito del *tener*, no del *ser*.

8. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 10, a. 8; *Q. D. De Anima*, q. un., a. 1; *S. Theol.*, I, q. 87, a. 1; *S.C. Genes*, III, cap. 46. Para García López “conocer el ser del alma, que es el mismo que el ser del hombre, es conocer lo más profundo e íntimo del hombre, es conocer el yo humano, al menos en su vertiente existencial. Pero incluso en la vertiente esencial puede también decirse que conocer el alma es conocer al hombre”. “El conocimiento del yo según Santo Tomás”, *Anuario Filosófico*, IV (1971) 89. Sin embargo, si –de acuerdo con Sto. Tomás– se distingue entre la *esencia* del alma y su *acto de ser*, cabe señalar que el yo es equivalente a la *esencia* del alma, no al *acto de ser* personal, porque el yo es lo que conocemos de nosotros, no el conocer personal. Por otra parte, el autor citado piensa que “no hay en nosotros un conocimiento habitual de la esencia del alma, pero sí hay un conocimiento habitual de su existencia”. *Ibid.*, 108. No obstante, tras establecer la precedente distinción real, cabe decir que tenemos un conocimiento *esencial* de la *esencia* del yo, y un conocimiento *existencial* del *acto de ser* personal.

9. POLO, L., *Sobre la existencia cristiana*, Pamplona, Eunsa, 1996, 262.

punto de que uno no puede darse sin los otros. Es decir, ninguno puede faltarle a una persona para ser persona¹⁰. Pero en la persona humana la conversión entre ellos no es completa, porque esos radicales se distinguen realmente entre sí, y, como es sabido, toda distinción real es *jerárquica*¹¹.

Con todo, cada quién es una co-existencia *distinta* de las demás, una libertad *distinta*, un conocer personal *distinto*, un amar personal *distinto*. Además, el *acto de ser personal* humano se distingue realmente de la *esencia* humana (se trata de la clásica distinción real *essentia-actus essendi*¹², pero vista en antropología). Una persona humana también se distingue de su *naturaleza*, de sus actos, de sus manifestaciones, etc., y del universo. Es también distinta de Dios, pero es en la intimidad personal (no en la inteligencia y en la voluntad¹³) donde hay que buscar la *imagen* de cada persona creada con Dios; y no sólo con un Dios personal, sino con un Dios *pluripersonal* (la noción de “persona única”, ya sea creada o increada, es absurda). No obstante, no existen dos imágenes *iguales* de Dios, porque no existen dos personas humanas *iguales*¹⁴. A pesar de las distinciones entre las personas humanas, la realidad de Dios que se alcanza a través de los *trascendentales personales* humanos que cada quién puede notar en su intimidad, es la realidad *pluripersonal* de Dios¹⁵. No es esto teología sobrenatural ni un intento gnóstico de racionalizar el misterio trinitario¹⁶. Por eso, es pertinente explicitar un poco más este punto.

Una persona sola no sólo es absurda, triste o aburrida, sino sencillamente imposible, porque cada persona es *apertura personal*. Una apertura personal requiere, al menos, de otra persona que pueda *aceptar* el *ofrecimiento* personal de la apertura personal que uno es. Una persona no se limita a *ser*, sino que *es-con*. La persona es un *añadido de ser*; añade al ser el *acompañamiento personal*. Si uno es imagen de Dios, Dios también es apertura personal, es decir, coexistente. Ahora bien, es claro que una apertura perso-

10. No se trata de que una persona vaya alcanzando a lo largo de su vida cierto nivel de conocimiento, de amor, libertad y coexistencia, pues todo eso sería del ámbito del *tener*, y se adquiriría por medio de la razón, voluntad, etc. (potencias). Se trata, más bien, de que cada persona *es* nativamente un sentido personal distinto (o sea, una luz o un conocer personal novedoso), un dar (es decir, un amor personal irreductible), una apertura personal a personas distintas (esto es, una libertad personal nueva), un respecto existencial incomprensible sin otras personas (a saber, una coexistencia con ellas).

11. El *amor* personal es superior al *conocer* personal; éste a la *libertad* personal, y ésta a la *coexistencia* personal.

12. "El alma humana como subsistente, está compuesta de potencia y acto, pues la misma sustancia del alma no es su ser sino que se compara a él como la potencia al acto. Y de aquí no se sigue que el alma no pueda ser forma del cuerpo, ya que incluso en estas formas eso que es como la forma, como el acto, en comparación a una cosa, es como potencia en comparación a otra". TOMÁS DE AQUINO, *Q.D. de Anima*, q. un., ar. 1, ad 6.

13. Si se busca la imagen de Dios en el hombre en esas potencias (tal como llevaron a cabo, por ejemplo, Agustín de Hipona o Tomás de Aquino), tal imagen será débil, porque ellas no son persona ninguna, y además, no son *acto*, sino *potencias*.

14. La igualdad es exclusivamente *mental*, nunca real, porque no es intencional respecto de lo real; por eso la igualdad se debe aplicar únicamente a objetos pensados.

15. Al notar la coexistencia personal íntima, ésta se ve dependiente de Dios y que en él debe existir más de una persona. Al notar la libertad personal humana, se advierte que en Dios deben existir al menos dos personas, pues una libertad o apertura personal que no se abra a otra persona es absurda. Al alcanzar el conocer personal, se nota que en Dios debe existir un conocer y un conocido, porque un *método* cognoscitivo carente de *tema* conocido es imposible. Al advertir el amor personal se alcanza a vislumbrar que el Dios personal no puede ser heterogéneo respecto del amor personal humano. Las dimensiones de éste son *dar*, *aceptar* y *don*. De modo que en el Dios personal deben existir esas facetas personales.

16. En efecto, aunque alcancemos en antropología trascendental a advertir la pluralidad de personas divinas, no sabemos quienes son cada una, qué realiza o ha realizado cada una de ellas por nosotros en la historia, etc.

nal se abre a una persona distinta. En consecuencia, es absolutamente imposible que en Dios exista una única persona, pues sería la tragedia pura. De modo que la *antropología personal* no alcanza sólo a conocer la persona que uno es, sino también el modo de ser coexistente de las demás personas existentes, sean éstas creadas o increadas.

Si esa antropología personal es secundada y desarrollada desde la *teología sobrenatural*, desde la *fe cristiana*, que es un nuevo modo de conocer de mayor alcance, las realidades personales descubiertas, antes insospechadas, son, no sólo las más altas que puede alcanzar la persona humana si libremente quiere, sino también las realidades existentes más altas sin más. Por eso, esta antropología es coherente con la doctrina cristiana acerca de Dios y del hombre, y no sólo en los temas culminares, sino también en el planteamiento de las *dualidades* humanas (acto de ser-esencia, esencia-naturaleza, hábitos innatos-adquiridos, hábitos-actos, actos-objetos, etc.), que concurren de arriba a abajo en el hombre¹⁷.

2. El método cognoscitivo de las diversas antropologías

Como es sabido, la *teoría del conocimiento*, también llamada *gnoseología* o *epistemología*, se ocupa fundamentalmente del estudio del modo de conocer de la *inteligencia* humana¹⁸. Se trata del conocer propio de la *razón*, de sus diversas *vías* operativas, de sus diversos *actos* y *objetos* conocidos, y sobre todo, de su perfección intrínseca que le proporcionan los *hábitos* adquiridos. Sin embargo, a lo largo de la historia del pensamiento occidental, el estudio del modo de actuar de esta potencia se ha ceñido en mayor medida a alguno de sus actos y a la índole *intencional* de sus objetos. En efecto, algunas corrientes de pensamiento han destacado sobre todo el acto de abstraer; otras, el juicio. Pero no se ha elaborado un elenco completo de objetos y actos¹⁹. En cuanto a las *vías* operativas, la filosofía aristotélico-tomista distinguió sobre todo entre la *razón teórica* de la *práctica*, pero caben otras distinciones. Por lo que se refiere a los hábitos (los más desatendidos), los más estudiados han sido el de ciencia y el de prudencia, pero éstos ni son los únicos ni los más cognoscitivos²⁰.

En cualquier caso, con los niveles cognoscitivos aludidos podemos conocer la realidad física, los objetos pensados y la índole de nuestros actos de pensar, que no es poco. La mayor parte de las ciencias y las disciplinas se sitúan dentro de este marco. Y para nuestro propósito conviene indicar que la *antropología cultural* se elabora merced a determinados actos de la razón. Pero –como es obvio–, con ese nivel metódico queda mucho –lo más importante– por conocer (i.e. lo más alto de la realidad extramental, nuestra propia razón o voluntad, nuestra intimidad personal, la trascendencia divina, etc.). En efecto, ni el *acto de ser* real extramental, ni el *acto de ser personal* humano o divino se pueden conocer a través de la abstracción, puesto que no son sensibles.

Además, la razón es una potencia que inicialmente es –según el decir aristotélico– *tabula rasa*, o sea, pura potencia que requiere ser activada. Pero es claro que ni la sen-

17. "Cuando se habla de la antropología cristiana, es mejor emplear la palabra "dualidad". Algunas cuestiones actuales de Escatología, en *Temas actuales de Escatología. Documentos, comentarios y estudios*, Madrid, Palabra, 2001, 68.

18. Cfr. FABRO, C., *Percepción y pensamiento*, Pamplona, Eunsa, 1993; GARCÍA, J.A., *Teoría del conocimiento humano*, Pamplona, Eunsa, 1998; CORAZÓN, R., *Filosofía del conocimiento*, Pamplona, Eunsa, 2002; SANGUINETI, J.J., *Filosofía de la mente*, Madrid, Palabra, 2007.

19. Cfr. a este propósito mi trabajo: *Conocer y amar: estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*; Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 2000.

20. Cfr. sobre este tema mi trabajo: *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2007.

sibilidad la puede activar (nada de lo sensible puede activar a lo inmaterial), ni ella a sí misma (puesto que está nativamente en potencia). De modo que se requiere de un nivel cognoscitivo superior a la razón, que sea activo respecto de ella. ¿De qué conocer se trata? La tradición aristotélica-tomista suele apelar al *entendimiento agente* como origen activo del conocer humano. Pero dicha tradición filosófica oscila en la dilucidación acerca de si éste es o no cognoscitivo, cuál sea su tema conocido, etc.

Ahora bien, es claro que sabemos que tenemos una potencia a la que llamamos *razón*, y que ese conocimiento no puede correr a cargo de la razón misma, sino de otro conocer superior a ella que la conozca desde arriba. En efecto, darse cuenta de que se tiene esa facultad no es conocimiento racional ninguno, sino otro de orden superior. Así es; conocer que disponemos de inteligencia es un conocimiento elevado, muy por encima de los saberes vinculados a las realidades sensibles y a los de las ciencias arriba aludidas. ¿Responde de ese conocer el llamado intelecto agente? Para Tomás de Aquino no; o no al menos directamente, pues dice que éste se sirve para tal menester de un *hábito innato* al que llama *sindéresis*²¹. Este hábito nos permite conocer no sólo la razón como potencia, sino también a la voluntad, y a las demás potencias sensibles; en una palabra, nota como está en cada momento la entera *naturaleza* humana, y su desarrollo, esto es, la *esencia* del hombre. Sin ese conocer no se podría llevar a cabo una *antropología* referida a la *naturaleza* y *esencia* humanas.

Pero el anterior no es el único hábito innato que admite dicha tradición filosófica. Por encima de él disponemos de otro que nos permite hacer *metafísica*: se trata del *hábito de los primeros principios*. Los temas que advierte este hábito no son humanos, sino los primeros principios de la realidad extramental: los *actos de ser* fundantes externos. Como esos temas no son humanos, no insistiremos en este hábito. Superior al precedente es el hábito de *sabiduría*, que –a mi modo de ver– alcanza a conocer que somos personas, y en cierta medida, qué persona somos. Si es esto así, sin él sería imposible la *antropología trascendental*, el descubrimiento de los radicales personales, es decir, de la propia intimidad humana. De manera que la teoría del conocimiento –ceñida al estudio de los objetos, actos y hábitos *adquiridos* de la razón–, no es suficiente para conocer la antropología. Ahora bien, sí sirven a la antropología dos de los tres hábitos aludidos, y su asistencia es de esta manera: la *sindéresis* es el *método* que tiene como *tema* a la *naturaleza* y *esencia* humanas, y la *sabiduría* es el *método* que tiene como *tema* al *acto de ser* humano.

Superior a los hábitos precedentes es el ya citado *intelecto agente*. Es superior porque –siguiendo dicha tradición filosófica– es el origen y fin de todo conocer humano. Pero si es así, nada impide decir de él que en modo alguno puede ser una potencia, sino un *acto*. Ahora bien, un *acto nativo* hay que hacerlo equivaler al *acto de ser* personal. En virtud de esto se le puede llamar *conocer personal*²². Se trata, no ya de una *facultad* ni de un *hábito*, sino de un *acto* muy especial, pues equivale al *acto de ser* que cada persona humana es. En efecto, ese conocer es el *co-acto* de ser personal (porque la persona como *acto de ser* no es exclusivamente cognoscente; también es, por ejemplo, amante). Este conocer personal tampoco carece de *tema*, aunque su tema es muy

21. Cfr. al respecto mi trabajo: “La sindéresis o razón natural como la apertura cognoscitiva de la persona humana a su propia naturaleza. Una propuesta desde Tomás de Aquino”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 10 (2003), 321-333.

22. Cfr. mi trabajo: *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n° 163, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2003.

23. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Q.D. De Anima*, q. un., a. 10, ad 9.

superior a él. Se trata, del Dios personal, tesis, por lo demás, clásica²³.

Con todo, el anterior conocer en acto también puede ser elevado, es decir, intensificado. Y eso de dos modos, uno en la presente situación mediante la luz de la fe (*lumen fidei*)²⁴, y otro en la vida futura mediante la luz de la gloria (*lumen gloriae*)²⁵. Como se puede apreciar, ambas tesis son clásicas, aunque –obviamente– dichas tesis sólo pueden ser admitidas por fe sobrenatural. Ahora bien, si se aceptan, hay que mantener que el conocimiento humano superior en este mundo no es el de la antropología trascendental, sino de esa otra antropología a la que podemos llamar *sobrenatural*.

Esbozados de modo jerárquico los diversos *niveles cognoscitivos* humanos que nos permiten formar uno u otro tipo de antropología, pasemos a continuación a un sucinto repaso, de menor a mayor, de las diversas *antropologías*.

3. *La antropología cultural*

La *antropología cultural* es una disciplina que se dedica a estudiar diversas *manifestaciones* artísticas de las diversas sociedades, expresiones culturales de diversos pueblos, tribus o civilizaciones, antiguas o modernas. Es una de las vertientes antropológicas más atendidas en la actualidad y sobre la que más textos se publican. Además de otros útiles de trabajo, se puede decir que su *método* es la interpretación, esto es, la *hermenéutica*. Se trata de intentar dotar de sentido a los diversos objetos producidos por el hombre, al folklore, ritos, comportamientos, etc. La faceta racional usada por esta materia pertenece a la denominada por los medievales *razón práctica*, cuyo ámbito es el de lo *verosímil*, lo probable, pues es claro que no hay verdades necesarias en ese campo. Por ello no cabe una interpretación absoluta, definitiva, empeño por lo demás contradictorio. En suma, su *tema* es lo *contingente* y *operable* por manos humanas, no lo necesario.

Lo cultural es todo aquello que *produce* el hombre, el *plexo* (con palabra acuñada por Heidegger) de las realidades producidas por la acción humana. Por producidas por el hombre, las diversas manifestaciones culturales deben ser respetadas si se ajustan a la naturaleza humana y a su crecimiento (*ética*). Lo contrario no es humano y no merece respeto. Es el hombre el que inventa la cultura, no la cultura la que genera al hombre. De modo que es el hombre el que está llamado a dotar de sentido a la cultura y no al revés. La cultura de la sociedad en la que el hombre vive influye en la vida humana, pero no la determina. Por eso una cultura vigente puede ser aceptada, modificada, e incluso rechazada, pues todas las posibilidades culturales dependen de la *libertad* humana. Además, la cultura es incapaz de culminación. Si el hombre esperara a culminar como hombre cediendo toda su confianza a lo cultural se frustraría, puesto que ésta no cierra y, además, por perfecta que sea, no llena los anhelos del corazón humano.

La *antropología cultural* no describe el *ser* del hombre, sino sólo y parcialmente las *manifestaciones* humanas que dependen de la *esencia* y *naturaleza* humanas. Las culturas son muy diversas a lo largo de la historia, pero el hombre es hombre a pesar de las distintas culturas y por encima de ellas. Además, sobre lo común humano, es decir, superior a la *naturaleza* y *esencia* humanas, es el *acto de ser* personal, que es irrepetible. Por otra parte, la *razón práctica* no es el mejor método cognoscitivo para alcanzar el ser personal, que es luz transparente y fuente de todo otro sentido. En efecto, “la hermenéutica está animada por la intención de comprender lo que de entrada es poco in-

24. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Q.D. De Anima*, q. un., a. 5, ad 6.

25. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Spiritualibus Creaturis*, q. 10, ad 1.

teligible por la razón que sea. Por eso no es un método válido para lo que es inteligible de suyo. Por esta razón no es un método aplicable a la metafísica y a las partes profundas de la filosofía²⁶, entre las cuales está –como queda dicho– la antropología de la intimidad. El intérprete tiene su razón de ser laboral cuando traduce de un idioma a otro lo que una persona dice y su idioma nos es desconocido, pero el ser personal de cada quién no requiere ser interpretado por una persona humana ajena, pues la antropología personal se ejerce en *primera* persona. Y aunque en buena medida el ser personal propio nos es desconocido, nadie lo confunde con el de otro, con una opinión, interpretación o hipótesis humana ajena que se predique de él.

Antropología filosófica

Hasta hace poco la *antropología filosófica* o *filosofía del hombre* era tenida como el modo más usual y adecuado de afrontar el estudio del hombre²⁷. Desde antiguo los filósofos más profundos buscaban la filosofía por sí misma, como fin último, aunque no toda filosofía vale lo mismo ni está en el mismo plano. La más alta es la que, para elaborarla, usa el nivel cognoscitivo humano más alto, pues el conocimiento humano responde a una patente jerarquía²⁸.

El elenco clásico de cuestiones sobre el tratado del hombre se puede ver en un autor que ha servido muy bien de modelo durante muchos siglos: Tomás de Aquino. En la parte dedicada al hombre de la *Suma Teológica*²⁹ estudia la composición humana de alma y cuerpo; de cómo es el alma y cómo el cuerpo; de las potencias del alma espirituales (razón y voluntad); de las del cuerpo (sentidos externos, internos, etc.); del origen del alma humana y del cuerpo; sobre el estado del primer hombre, etc. En cambio, las antropologías filosóficas del s. XX no han seguido ese elenco, sino que se han preguntado por temas tales como la temporalidad humana, la problematicidad de la existencia humana, el lenguaje, la libertad, la posibilidad de relación con Dios, etc.

Por su parte, en cuanto a los tratados de antropología filosófica más recientes, unos siguen más bien el esquema clásico, otros más bien el moderno, algunos comparan ambos, y los más completos temáticamente siguen un esquema que parece una especie de síntesis de temas clásicos y modernos. En efecto, junto a asuntos antropológicos tradicionales tales como la vida sensitiva, la intelectual, la inteligencia, la voluntad, las virtudes y los vicios, la inmortalidad del alma, la vida social, la felicidad, el destino, la religión, etc., éstos últimos tratan también de algunas manifestaciones humanas más tenidas en cuenta en la modernidad, tales como la sexualidad, la temporalidad, la evolución, el dolor, la ciencia, el derecho, el trabajo, la técnica, la política, la cultura, la economía, etc. Todos esos temas son pertinentes, y para que una antropología sea completa debe ocuparse de ellos.

No obstante, en esos manuales la gran ausente, paradójicamente, parece ser la *persona* humana, es decir, la *intimidad* personal, a saber, lo que nosotros hemos denominado los *trascendentales personales* que la conforman, lo cual es comprensible, porque la mayor parte de autores parecen carecer de *método* cognoscitivo apto para alcanzar, entender y exponer la *antropología trascendental*, es decir, su *temática*.

26. POLO, L., *Nietzsche como pensador de dualidades*, Pamplona, Eunsa, 2006, 55, nota 1.

27. No es que la antropología trascendental no sea filosófica, sino que responde a un método filosófico más alto y esclarecedor que los que de ordinario han ofrecido los diversos filósofos a lo largo de la historia del pensamiento para encarar lo humano.

28. Cfr. POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, vols. I-IV, Pamplona, Eunsa, 1085-98.

29. TOMÁS DE AQUINO, S. *Theol.*, I, qq. 75-102, Madrid, B.A.C., 1994, vol. I.

5. *La antropología trascendental*

La *psicología*, pese a conocer las manifestaciones humanas naturales, se le escapa la *persona* que se manifiesta, la irreductibilidad de cada quién. A la *ética*, pese a saber como actúa y debe actuar el hombre, se le escapa asimismo el *quién* del que actúa³⁰. La *antropología filosófica* puede tener en cuenta de ordinario las diversas manifestaciones *esenciales* de la libertad humana en sus diversos ámbitos: cognoscitivo, volitivo, lingüístico, laboral, social, político, etc., pero se le escapa la índole radical o *personal* de la libertad humana. A una parte culminar de la filosofía, la *metafísica*, se le escapa el carácter distintivo, libre, del *acto de ser* respecto del *acto de ser* no personal, así como también la índole de la *esencia* humana respecto de la *esencia* no humana³¹. Pues bien, aquello que no exploran esos saberes constituye el tema específico de la *antropología trascendental*, la cima de la antropología.

Este saber, que trasciende a los anteriores planteamientos antropológicos, descubre la índole íntima del ser personal, e investiga la apertura de la persona humana a la trascendencia. Por estos motivos se podría llamar trascendental. Pero se le llama así específicamente porque alcanza los *trascendentales personales*, es decir, esos rasgos propios que caracterizan a toda persona por ser persona (sea humana, angélica o divina)³². A quien radicalmente se abre la persona humana es al que da razón de su apertura, al que la ha constituido como tal, a Dios. La respuesta a esta apertura pertenece a cada persona encauzar su *fin*. La apertura a ese destino es la *libertad* radical de la persona, y la respuesta a él es su *responsabilidad*, perfectamente compatible, por tanto, con su libertad. Ese fin debe ser personalmente conocido y libre y amorosamente aceptado. De modo que la apertura personal humana a Dios es cognoscente y amante.

6. *La antropología sobrenatural*

No es éste el marco adecuado para exponer una doctrina teológica acerca del hombre, aunque sí para esbozar el carácter distintivo, por superior, de que puede gozar su planteamiento respecto de los demás saberes sobre el hombre arriba esbozados. Por *teología* no se entiende aquí el estudio del hombre como ser religioso, asunto que pertenece a la *naturaleza, esencia y acto de ser* humano sin la ayuda de elevación sobrenatural divina, ni tampoco el estudio de las diversas religiones, sino el estudio de la religión revelada por Dios mismo desde la fe sobrenatural que él otorga; doctrina que se contiene en la propuesta de tradición judeocristiana.

30. Esta denuncia aparece en el libro de K. WOJTYLA, *Persona y acción*, Madrid, BAC., 1982.

31. El ser humano no se reduce, no es de la misma índole, que el ser del universo, ni tampoco la esencia humana es de la índole de la esencia del universo. Son realidades distintas, superiores las unas a las otras e irreductibles las unas a las otras.

32. Se habla de *trascendentales personales* como de perfecciones puras, para ponerlos en correlación con los llamados *trascendentales metafísicos* (ser, verdad, bien, belleza, etc.), a la par que para distinguirlos de ellos, porque los personales son superiores, ya que los metafísicos dependen de éstos. En efecto, el ser del universo como trascendental es para el ser del hombre, pues éste coexiste con aquél, mientras que aquél no es coexistente. La *verdad* –según Tomás de Aquino– es un "trascendental relativo" al conocer (cfr. *De Ver.*, q, I, a. 1 co). De manera que para que la verdad sea trascendental, se requiere que el conocer también lo sea. Tal conocer no puede ser el de la *razón o intelecto posible*, puesto que éste es inicialmente *tabula rasa*. Pero sí puede ser el *intelecto agente*. A su vez, en ese mismo lugar se añade que el bien es un "trascendental relativo" al querer. De modo que para que el bien sea trascendental se requiere la existencia de alguna dimensión humana que sea trascendentalmente activa y que se corresponda con el bien. Ahora bien, la voluntad no puede ser tal instancia, puesto que ésta no es nativamente activa, sino potencia. Por tanto, hay que buscar una dimensión humana amorosa activa. Por eso se habla del *amor* personal humano como trascendental del *acto de ser* personal humano.

De esa tradición para nuestro propósito interesa únicamente su visión del hombre. En este ámbito los estudios se reparten en varios campos de acción: por ejemplo, la *antropología bíblica*, que atiende a la visión del hombre tanto en el *Antiguo* como en el *Nuevo Testamento*; otro es el de la *antropología teológica*, que centra la atención en lo que diversos teólogos concluyen acerca del hombre siguiendo las *Sagradas Escrituras*, la Tradición cristiana y el Magisterio de la Iglesia. Con todo, cabe decir que, con la ayuda de la *antropología trascendental*, la *sobrenatural* puede sacar más partido a sus descubrimientos sobre el hombre.

La *fe* cristiana es un don sobrenatural otorgado por Dios a cada persona si ésta libremente lo acepta, y este don consiste, ante todo, en un nuevo y mejor modo de conocer³³. Tomás de Aquino sostenía que la fe sobrenatural es una "perfección del intelecto"³⁴. Siguiendo este extremo, cabe matizar que se trata de un conocer en el que está implicado el *acto de ser* humano, como por lo demás mantiene el Magisterio de la Iglesia³⁵. En consecuencia, el *método* cognoscitivo de "la fe... pertenece... a un orden diverso del conocimiento filosófico"³⁶. Y lo conocido por ella, su *tema*, también: "la verdad alcanzada a través de la reflexión filosófica y la verdad que proviene de la Revelación no se confunden, ni una hace superflua a la otra"³⁷. El hombre tiene un doble orden de conocimiento, uno natural y otro por fe sobrenatural; y por esa fe no se conoce lo mismo ni del mismo modo que naturalmente, sino que la fe *añade conocimiento*³⁸.

La realidad que subyace en la noción de *persona*, la intimidad de cada quién, el *corazón* humano, fue un descubrimiento netamente cristiano³⁹, aunque este hallazgo se puede alcanzar de modo *natural*, es decir, sin necesidad de la fe. Si se distingue entre *naturaleza*, *esencia* y *acto de ser*, es decir, entre la "vida recibida", la "vida añadida" y la "vida personal", se nota que la *persona* humana es lo radical, y que sus rasgos nucleares no se reducen a lo inferior. Por lo demás, desde la fe sobrenatural se tiene que explicar cómo eleva Dios cada uno de esos *trascendentales* personales.

Pues bien, lo que de la persona humana se conoce por *fe* no puede ser lo mismo que lo descubre la *antropología trascendental*. Si de modo natural ya se descubre del hombre que es *persona*, cuáles son los *trascendentales* personales, y cómo se vinculan éstos entre sí y con Dios, al elevar Dios la intimidad personal humana de modo sobrenatural, el hombre tendrá que conocer más de su propia intimidad, esto es, tendrá que saber qué persona se es y se está llamado a ser ante las Personas divinas y quién es cada una de Aquéllas. En concreto, se debe saber qué *hijo* distinto de todos los demás hijos se es y se será en el Hijo de Dios Padre, por virtud del Espíritu Santo. Por eso, "el conocimiento (por Revelación) que el hombre tiene de él (de Dios) –ha escrito

33. "Existe un conocimiento que es peculiar de la fe", JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, Madrid, Palabra, 1998, n. 8, 18.

34. TOMÁS DE AQUINO, *De Pot.*, q. 6, a. 9 ad 3.

35. "Por la fe... con todo su ser, el hombre da su asentimiento a Dios". Concilio Vaticano II, C.D. *Dei Verbum*, n° 5. Y en otro lugar: "La fe es ante todo una *adhesión personal* del hombre a Dios". *Catecismo de la Iglesia Católica*, n° 150.

36. *Fides et ratio*, 1998, n. 9. "Hay un doble orden de conocimiento", se sentó en la Const. dogm. *Dei Filius* del Concilio Vaticano I (Denzinger n° 3.008), y fue recordado por la Constitución pastoral *Gaudium et spes*, n. 59 del Concilio Vaticano II.

37. *Ibid.*, n. 9.

38. "Sólo la fe permite penetrar el misterio", *Ibid.*, n. 13. La fe está fuera de todo orden de la naturaleza. "El contenido revelado –escribe POLO, L.– no tiene puntos de tangencia con la mente humana, sino que la supera de raíz. Por ello, carece de sentido hablar de una revelación de la intimidad divina dirigida a la razón natural", *El ser I. La existencia extramental*, Pamplona, Eunsa, 1965, 330.

39. Cfr. POLO, L., "La originalidad de la concepción cristiana de la existencia", *Sobre la existencia cristiana*, Pamplona, Eunsa, 1996, 247-288.

Juan Pablo II– culmina cualquier otro conocimiento verdadero sobre el sentido de la propia existencia que su mente (la del hombre) es capaz de alcanzar”⁴⁰.

Si la vida íntima de Dios es *misterio* que sólo por Revelación divina podemos barruntar (el misterio trinitario), y tal esclarecimiento es indisoluble de alcanzar a desvelar la intimidad personal humana, es porque también ésta es, en rigor, y pese a su transparencia, *misterio*. Por eso “realmente el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado”⁴¹. Para esclarecerlo hay que mantener el empeño personal hasta el fin, hasta la patencia, la cual, será posthistórica. Ahora bien, de momento podemos encaminarnos a ese fin. La culminación respeta, pues, la libertad humana, la *actividad* radical de la persona creada. Por lo demás, lo que se ha indicado al inicio sobre la proliferación de títulos de *antropología filosófica*, otro tanto sucede respecto de la *antropología teológica*.

Corolario

No todas las *antropologías filosóficas* valen lo mismo y no todas están en el mismo plano. Lo mismo cabe sentar respecto de las *antropologías teológicas*. Y otro tanto respecto del servicio que pueden otorgar las primeras a las segundas y el favor que pueden hacer las segundas a las primeras. En efecto, hay antropologías filosóficas que sirven menos a la antropología teológica porque consideran que lo más importante de lo humano son las *manifestaciones* humanas (corpóreas, laborales, psíquicas, intelectuales, volitivas, éticas...). Hay también antropologías teológicas que, por considerar insuficiente el planteamiento anterior, saltan prematuramente al terreno sobrenatural (gracia, virtudes sobrenaturales, dones, etc.) dejando un hiato entre lo real natural y personal humano y lo real sobrenatural. Tampoco éstas constituyen un buen servicio al cristianismo. Hay, en cambio, antropologías filosóficas y teológicas que centran lo nuclear humano en el *acto de ser* personal humano e intentan aunar los descubrimientos filosóficos logrados sobre la intimidad humana con lo que aporta la Revelación. Sólo éstas parecen constituir la mejor ayuda al cristianismo. Además, si –como se ha indicado– la antropología se realiza en *primera persona*, toda antropología será más verdadera en la medida en que acepte lo que Dios afirma de cada quién.

DR. JUAN FERNANDO SELLÉS
Universidad de Navarra

40. *Ibid.*, nº 7.

41. Concilio Vaticano II, C. P. *Gaudium et spes*, n. 22. Y añade: “Cristo manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la grandeza de su vocación”. Y el Papa comenta: “Con esta Revelación se ofrece al hombre la verdad última sobre su propia vida y sobre el destino de su historia... Fuera de esta perspectiva, el misterio de la existencia personal resulta un enigma insoluble”, *Ibid.*, nº 12, 22. Y más adelante: “la Revelación introduce en la historia un punto de referencia del cual el hombre no puede prescindir; si quiere llegar a comprender el misterio de su existencia; pero, por otra parte, este conocimiento remite constantemente al misterio de Dios que la mente humana no puede agotar, sino sólo recibir y aceptar en la fe”, *Ibid.*, n. 14, 25. El texto permite distinguir entre *asentir* y *aceptar*. *Asentir* es acto propio de la *razón* que se ejerce sobre verdades manifiestas. En cambio, *aceptar* es *personal*.