

El acceso a Dios del conocer personal humano

The access to God from Personal Human Knowledge

JUAN FERNANDO SELLÉS
Universidad de Navarra
jfselles@unav.es

RECIBIDO: 30 MAYO 2011
ACEPTADO: 15 SEPTIEMBRE 2011

Resumen: en este trabajo se estudia la índole del conocer personal –*intellecto agente* en lenguaje filosófico clásico– según la filosofía de Leonardo Polo, con una orientación específica: según dice relación constitutiva noética natural al Dios personal y, asimismo, en tanto que es elevado en esta vida por la fe sobrenatural (*lumen fidei*) y en la otra por la luz de la gloria (*lumen gloriae*).

Palabras clave: conocer personal –intellecto agente–, fe (*lumen fidei*), visión (*lumen gloriae*), Leonardo Polo, Dios.

Abstract: in this work we study the nature of our personal knowledge –the *intellectus agens* in ancient denomination– according Leonardo Polo's philosophy, with a peculiar orientation: inasmuch as the agent intellect speaks of a natural constitutive relation with the personal God, and also, according to its elevation by faith in this life (*lumen fidei*) and afterwards by the glory (*lumen gloriae*).

Keywords: personal knowledge –agent intellect–, faith (*lumen fidei*), glory (*lumen gloriae*) Leonardo Polo, God.

1. UNA MIRADA POLIANA A LA HISTORIA¹

Lo que Leonardo Polo llama *conocer personal* equivale –según él– a lo que Aristóteles denominó *entendimiento agente*², pero poniendo de relieve la riqueza de contenido que tiene ese hallazgo de primera magnitud y, en consecuencia, corrigiendo por elevación muchas opiniones reductivas habidas sobre él, ya que Polo considera que ha sido pobremente interpretado –salvo excepciones– a lo largo de los siglos. En efecto, se pueden distinguir, al menos, las siguientes tesis sobre el intelecto agente a lo largo del pensamiento occidental:

a) *Sustancialismo*. Los comentaristas aristotélicos griegos clásicos³, árabes⁴ y judíos medievales⁵, más muchos pensadores cristianos a partir del s. XII⁶ lo consideraron como una ‘sustancia separada’ (Dios o un ángel), es decir, no propio de cada hombre, cuando Aristóteles, al tratar de él, lo estudia en

¹ En este trabajo he procurado seguir el pensamiento de Polo que, a mi modo de ver, es perfectamente compatible con el Magisterio de la Iglesia sobre los temas de la fe y la revelación. Con todo, si queda algún error, pido disculpas anticipadas por mi interpretación.

² “Aristóteles habla de *noûs poiētiôs*. Aquí se propone entender el intelecto agente como persona; por eso, lo llamo *intellectus ut co-actus*”. L. POLO, “El descubrimiento de Dios desde el hombre”, en *Studia Poliana* 1 (1999), 22. El texto del Estagirita dice así: “Puesto que en la Naturaleza toda existe algo que es materia para cada género de entes –a saber, aquello que en potencia es todas las cosas pertenecientes a tal género–, pero existe además otro principio, el causal y activo al que corresponde hacer todas las cosas –tal es la técnica respecto de la materia–, también en el caso del alma han de darse necesariamente estas diferencias. Así pues, existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas y otro capaz de hacerlas todas; este último es a manera de una disposición habitual como, por ejemplo, la luz: también la luz hace en cierto modo de los colores en potencia colores en acto. Y tal intelecto es separable, sin mezcla e impasible, siendo como es acto por su propia entidad. Y es que siempre es más excelso el agente que el paciente, el principio que la materia. Por lo demás, la misma cosa son la ciencia en acto y su objeto. Desde el punto de vista de cada individuo la ciencia en potencia es anterior en cuanto al tiempo, pero desde el punto de vista del universo en general no es anterior ni siquiera en cuanto al tiempo: no ocurre, desde luego, que el intelecto entienda a veces y a veces deje de entender. Una vez separado es sólo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno. Nosotros, sin embargo, no somos capaces de recordarlo, porque tal principio es impasible, mientras que el intelecto pasivo es corruptible y sin él nada entiende”. ARISTÓTELES, *Acerca del alma* III, 5, 430 a 10-24, trad. de T. Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1999, 234.

³ De ese parecer fueron los comentaristas griegos Alejandro de Afrodisia y Jámblico.

⁴ Así lo concibieron Al-Kindi, Al-Farabí, Avicena, Algazel, Ibn-Tufayl, Avempace y Averroes.

⁵ Sostuvieron esa opinión: Isaac Israelí, Avicibrón y Maimónides.

⁶ De este parecer fueron: en el s. XII Domingo Gundisalvo; en el s. XIII: Guillermo de Auvernia, Roger Bacon, Roger Marston, Siger de Brabante, Boecio de Dacia; en el s. XIV: Tadeo de Parma, Juan Wenceslao de Praga, Jacobo de Placentia; en el s. XV: Pablo de Venecia, Gaetano de Thiene, Pedro Pomponazzi, Elías el Mendigo, Nicoletto Vernias; en el s. XVI: Agostino Nifo, Basciani Landi Placentani, Marco Antonio de Passeri, Antonii Scayni Salodiensis, Nicolai Finetti Senensis, Tiberii Bacilery, Marco Antonio Zimara, Jacopo Zabarella, César Cremonini; en el s. XVII: Francisci Augustini Pallavicini; en el s. XIX: Hegel, Adolph Trendelenburg, Guilelmus Biehl; en el s. XX: E. Zeller, M. Van Schilfgaarde, J. D. García Bacca, F. Nuyens.

el marco del “alma humana”. La opinión *sustancialista* le parece a Polo un error⁷ por muchos motivos, entre otros, porque “cada uno es iluminado por su propio intelecto agente, pues si yo no entiendo, no entiende nadie por mí. Y a mí nadie me puede hacer entender, de tal manera que el hacerme entender sea extrínseco respecto de mí. En otro caso, no soy persona, y si no soy persona, no hay historia”⁸.

b) *Reducción a la inteligencia*. Otros pensadores redujeron el intelecto agente a la inteligencia o razón humana⁹, a su actividad, cuando en el texto aristotélico se habla claramente de *dos intelectos*. Polo no puede aceptar esta opinión tan reductiva porque niega la distinción *real* entre *acto* y *potencia* en el hombre creado, otro de los grandes descubrimientos aristotélicos.

c) *Potencialismo*. Muchos autores medievales consideraron que se trata de una ‘potencia’ o ‘facultad’ del alma humana distinta del ‘intelecto posible’ o pasivo, a la que designaron como ‘activa’¹⁰, cuando el de Estagira no le llama

⁷ Cfr. *El universo físico*, 379.

⁸ *Sobre la existencia*, 99.

⁹ Fue el caso, en el s. XIII de Roberto Grosseteste, Enrique de Gante, Pedro Juan Olivi, Gonzalo de España, Godofredo de Fontaines, Jacobo de Viterbo y Escoto. En el s. XIV, de Ramón Llull, Durando, Ockham, Juan de Buridán, Nicolás de Autrecourt, Pedro de Ailly, Nicolás Oresmes y Biagio Pelacani de Parma. En el s. XV, de Alfonso Fernández de Madrigal (el Tostado), Gabriel Biel y Nicolás de Ámsterdam. En el s. XVI, de Francisco Suárez, Gabriel Vázquez, Felipe Melanchton, Nicolás de Ámsterdam, Tomás Bricot, Scarpa Salentino, A. Bucci y J. Fabro Stapulensi. En el s. XVII, de Juan Merinero, Francisco Alfonso Malpartida, Michael de Villaverde, Francisco de Oviedo Madritani, Andreae Landon, Angelo de Sonneno, Ioanne Antonio Ambrosino, Illuminato de Oddo, B. Mastri de Meldula y B. Belluti de Catana, Hugonem Cavellum, Ioannis Ludovico Haevenreuter, Augustino a Virgine Maria, Claudio Berigardi Molinensis, Juan de Lugo, Dionisium Blasco, Iuliano Castelui & Ladron, Ignatio Francisco Peynado, Francisco Murcia de la Llana y R. P. Fr. Martinus a Torrecilla. En el s. XVIII, de Juan Gabriele Boyvin, Juan de Urquizu, Gaspare Buhon y Ignacio Ponce Vacca. En el s. XIX, de Jaime Balmes, Amor Ruibal y Menéndez Pelayo. En el s. XX, de Nicolao Monaco, J. Fröbes, J. P. Manyá, André Marc, A. Willwoll y J. Muñoz.

¹⁰ Sostuvieron esta tesis en el s. XIII: Tomás de Aquino, Juan Quidort. En el s. XIV, Gil de Roma, Radolfo Brito, Walter Burley, Gomes de Lisboa, Ricardo de Mediavilla, Bertram von Ahlen y Heinrich von Lübeck. En el s. XV: Dionisio el Cartujano, Juan Versor, Cristóforo Landino, Pedro Niger, Nicolás Tignosius, Lamberti de Monte, Domingo de Flandes, Juan de Mechlinia, Juan de Glogowia, Ofredo Apolinar Cremonense, Crisóstomo Iavelli, Joannes de Lutria, Silvestre de Ferrara, Cayetano. En el s. XVI: Domingo Báñez, Miguel de Palacio, Francisco de Toledo, Diego de Zúñiga, Sebastián Pérez, Pedro Martínez de Toledo y Brea, los Conimbricenses, Lucilii Philalhai, Niccolo Finetti, Francisco Pisa, Antonii Montecatini Ferrariensis, Vincentius Quintianus Brixiensi, Chrysostomi Iavelli Canapicii y Petri de Bruxellis alias Crockart. En el s. XVII: Paulo Soncinatis, Ioanne Martinez de Prado, Ioanne Cano, los Complutenses, Juan de Sto. Tomás, Francisco Palanco Campo, Antonio Rubio, Iacobi Fournenc, Nicolao Arnou y Silvestro Mauro. En el s. XVIII: el Colegio Ripense, Iosepho de Aguilera Salmanticensi, Paulo Aler, Joanne Hidalgo Astigiensi y Antonii Iribarren Bilbilitani. En el s. XIX: Bernardo Boedder, Antonio Goudin Lemovicensi, S. Tongiorgi y T. Pesch. En el s. XX: R. P. Fr. Ed. Hugon, Marcello a Puero Jesu, J. J. Urráburu, A. Farges, D. Barbedette, Zigliara, W. D. Ross, J. Donat, J. Mercier, V. Remer, I. di Napoli, C. Boyer, J. Hellín, F. Palmés, P. Siwek y O.N. Derisi.

nunca ‘potencia’ sino ‘acto’. Esta opinión le parece a Polo no menos errónea que las anteriores¹¹.

d) *Habitualismo*. Pocos intérpretes pensaron que se trata de un hábito, o bien *adquirido*, o bien *innato*¹², cuando en el mencionado texto *De anima* se lee que el intelecto agente es “como” hábito, no que lo sea. Esta opinión le parece a Polo más coherente; al menos, más disculpable, aunque no enteramente correcta, porque lo que tales autores denominan ‘intelecto agente’ es lo que él entiende por ‘síndéresis’, un hábito innato de que dispone el *conocer personal* – intelecto agente–, del que éste se sirve para activar o iluminar a la inteligencia.

e) *Psiquismo*. Algún comentador tomista lo hizo equivaler a la misma ‘alma humana’¹³, no siendo obviamente aristotélica esa identificación, puesto que el de Estagira escribe que “en el caso del alma han de darse necesariamente estas diferencias (agente y posible)”. Polo, que no alude a esta vertiente hermenéutica, no la puede aceptar, porque distingue *realmente* entre *persona* o *espíritu* y *alma* humana¹⁴, entendiéndolo por lo primero el *acto de ser* personal, y por lo segundo ‘la cima’ de la *esencia* humana encargada de activar, animar o vivificar ‘las dos laderas’, las *potencias inmateriales*: inteligencia y voluntad. A esa cumbre también la llama ‘síndéresis’, un hábito innato con dos dimensiones, una referida a la inteligencia (*ver-yo*), y otra a la voluntad (*querer-yo*).

f) *Panpsiquismo*. Algún otro autor consideró que se trata del ‘alma de la humanidad’, una para todos los hombres¹⁵, cuando es claro que Aristóteles admite que un alma humana sólo puede informar, vivificar, animar, un cuerpo humano organizado. Es obvio que Polo tampoco puede aceptar esta especie de panpsiquismo referido al género humano, porque niega la *persona* humana y, consecuentemente, su libertad y responsabilidad personales.

g) *Desconocimiento y olvido*. Muchos filósofos modernos y contemporáneos no conocieron este descubrimiento¹⁶, o lo olvidaron, y otros, conociéndolo, no lo tu-

¹¹ Cfr. *El universo físico*, 379.

¹² Fue el caso en el s. XIII de Buenaventura y en el s. XIV, de Alfonso de Toledo.

¹³ Esta opinión es propia de Capreolo.

¹⁴ La distinción real entre el alma humana y la persona humana, que tiene base textual en las obras polianas (cfr. *Antropología* I, 94, 207; *Antropología* II, 15-16, 54, 68, 87, 126, 142, 209, 213, 227, 234, 277; *Nietzsche*, 323, etc.), Polo la ha manifestado oralmente en muchas ocasiones. De entre los aludidos textos, se puede tener en consideración, por ejemplo, el siguiente: “el alma separada no es persona porque el *alma*, a mi modo de ver, está en el orden de la esencia. La persona es el *esse animae: distinctio reales*”. *Persona y libertad*, 94.

¹⁵ Es el parecer de Filopón.

¹⁶ Salvo Hegel, cuya interpretación del intelecto agente es de perfil averroísta, la mayor parte de los célebres pensadores modernos y contemporáneos no aluden a este tema.

vieron suficientemente en cuenta¹⁷. Tampoco Polo se conforma con esta ignorancia y olvido, pues considera que de haber tenido en cuenta este hallazgo aristotélico, la filosofía de estos pensadores hubiese cambiado radicalmente de rumbo¹⁸.

Además, la mayoría de los autores que a lo largo de la historia se han pronunciado sobre el intelecto agente, han afirmado que su oficio es *abstraher*, sosteniendo incluso que ni siquiera es cognoscitivo (a pesar de que el Estagítico le llama *noûs*), de tal manera que, o no logran explicar cómo surge el conocer intelectual humano, o de afirmar que surge del agente, implícitamente afirman que su origen es el no conocer, lo cual, curiosamente, no les produce ninguna perplejidad. En efecto, es claro que el intelecto pasivo (*noûs pazetikós*) es *tabula rasa*; por tanto, no se puede activar por sí mismo. Pero no menos patente es que éste –según Aristóteles– cuenta con la ayuda del intelecto agente (*noûs poietikós*), que “es acto por su propia entidad”. También es manifiesto en el *corpus* aristotélico que el acto es superior y condición de posibilidad de la activación de lo potencial, no a la inversa. Por tanto, si muchos pensadores modernos y contemporáneos afirman que el conocer intelectual no surge de la sensibilidad, cabe preguntar: ¿cómo arranca si es inicialmente pasivo?

En fin, aunque para Polo la relevancia filosófica de la hermenéutica es siempre secundaria¹⁹, si la exégesis actual de textos clásicos quiere hacerse respetar, es aconsejable que no tome como modelo el precedente abánico de interpretaciones habidas en torno al supremo hallazgo aristotélico sobre el hombre²⁰.

¹⁷ Es el caso de Heidegger.

¹⁸ Cfr. por ejemplo estas alusiones polianas a Hegel y a Heidegger: “Hegel interpreta el intelecto agente aristotélico de acuerdo con su pretensión de identificar la razón humana con la divina. El intelecto agente para Hegel es afín a la *nóesis nóeseos*. Esta lectura de Aristóteles no es correcta”. *Curso de teoría II*, 3ª ed., 156. “*Sein und Zeit*, termina sin una verdadera superación de la perplejidad. Y no es de extrañar, porque el intento de Heidegger está mal construido. La zona de anterioridad a la conciencia no puede ser interpretada como fundamento, pues con ello se olvida el núcleo del saber (intelecto agente)”. *El acceso*, 137. Y es que “Heidegger confesó, sobre todo al final de su vida, que la noción de intelecto agente es fundamental y que una investigación acerca de ella podría enderezar la ontología por caminos sumamente prometedores. Pero en *Ser y tiempo* el intelecto agente no es tenido en cuenta; en su lugar aparece la noción de pregunta fundamental, y, como uno de los elementos de su estructura, la noción de ser como comprender u horizonte de la comprensión. Un motivo más para sostener que la pregunta no es el verdadero método de la ontología”. *Hegel*, 310.

¹⁹ “La hermenéutica está animada por la intención de comprender lo que de entrada es poco inteligible, por la razón que sea. Por eso no es un método válido para lo que es inteligible de suyo. Por este motivo no es aplicable a la temática de la metafísica ni a las otras partes más profundas de la filosofía”. *Nietzsche*, 71, nota 1.

²⁰ Cfr. al respecto mi trabajo: *El intelecto agente y los filósofos. Venturas y desventuras del supremo hallazgo aristotélico sobre el hombre*, I y II (en prensa).

De entre los precedentes pareceres la usual interpretación del intelecto agente en nuestros días es *su asimilación a la razón*, en concreto, a un estado activo de ella o a determinados actos de esta ‘potencia’. Sin embargo, a quienes así razonan cabe preguntarles: ¿cómo es posible que una potencia pasiva –como es la razón en su estado nativo– pase a activarse?, ¿acaso la pueden activar los sentidos?, ¿tal vez la realidad física externa? Pero si nada de lo corporal y sensible puede inmutar lo inmaterial, ¿cómo se pone en marcha la razón?, ¿acaso es espontánea?

La precedente aporía se ha intentado resolver en la modernidad –a mi juicio deficitariamente– indicando que, o bien la razón es ‘autónoma’ y se activa a sí misma, o bien lo orgánico (el cerebro) o la realidad física la activan. Pero estas hipótesis adolecen de fundamentación, lo cual equivale a manifestar que se desconoce el origen del conocer racional humano (también su fin), y no sólo por parte del común de los mortales, sino también por los que se llaman filósofos y han escrito sobre teoría del conocimiento. En efecto se ignora –ni siquiera se cuestiona– cómo empieza el conocer intelectual humano y cuál es su tema culminar.

Para Polo las precedentes visiones del intelecto agente, y sus teorías sustitutivas, son pobres. Por eso propone otra versión más aguda, a saber, “que el intelecto agente está en el orden de la persona humana, con lo que resolvemos entonces todos esos problemas”²¹, es decir, a nivel de *acto de ser* personal humano. De entre los pensadores de la tradición filosófica occidental que guardan más similitud con Leonardo Polo en lo que respecta a la concepción del intelecto agente, además de Aristóteles –que nunca lo llamó ‘sustancia’, ‘potencia’, ‘hábito’, sino *acto*, y que lo distinguió *realmente* del posible– están San Alberto Magno, que en algunos de sus escritos lo vincula al *acto de ser* humano (al *esse*) y lo considera superior a las potencias (al *posse*), Teodorico el Teutónico, que lo hace equivaler a la ‘sustancia’ humana, entendiendo por ésta ‘acto por su propia entidad’ y, recientemente, Francisco Canals, que lo vincula asimismo al ‘*actus essendi hominis*’. Pero Polo no ha hecho referencias a estos autores y a sus propuestas en este tema. Desde luego, el tema también se halla presente en los escritos en algún discípulo de Canals, como García del Muro²² y, por supuesto, en algunos concedores de la filosofía poliana,

²¹ *El universo físico*, 387.

²² Cfr. GARCÍA DEL MURO, J., *Ser y conocer*, Barcelona, PPU., 1992.

como en el profesor Falgueras²³, Ricardo Yepes²⁴, Juan A. García González²⁵, José Ignacio Murillo²⁶ y Salvador Piá Tarazona²⁷.

En cuanto a rectificar el reduccionismo de que el intelecto agente se limita a abstraer, o en cuanto a dirimir si activa asimismo al intelecto posible, si lo lleva a cabo directamente o se sirve para este menester de algún *hábito innato*, si usa varios hábitos innatos como de *instrumentos*, etc., no es éste el momento de dilucidarlo, porque ya se ha estudiado en otro lugar²⁸. Lo que se pretende indagar en este trabajo (tras haber superado por elevación las posiciones insuficientes y ofrecer la propuesta poliana), es *saber si Dios es el tema del intelecto agente y cómo es la relación cognoscitiva entre ambos*. A esta cuestión también le cabe un apunte histórico, y es que pocos pensadores a lo largo de la historia de la filosofía han vinculado el intelecto agente con Dios.

En efecto, pocos afirmaron que la luz del intelecto agente humano procede directamente de Dios²⁹, y escasos los que han señalado que el intelecto agente conoce a Dios³⁰. El pensador que, con mayor abundancia y profundidad, vinculó el intelecto agente con Dios fue, con diferencia del resto, Teodo-

²³ Cfr. FALGUERAS, I., “*Esbozo de una filosofía trascendental: introducción*”, en *Anuario Filosófico*, 29 (1996), 481-508. Cfr. asimismo: *Esbozo de una filosofía trascendental (I)*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n° 36, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra 1996, 49-61.

²⁴ Cfr. R. YEPES, “La antropología trascendental de Leonardo Polo”, AAVV., *El pensamiento de Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n° 11, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1991, 61-84.

²⁵ Cfr. J. A. GARCÍA GONZÁLEZ, “Discusión de la noción de entendimiento coagente”, *Studia Poliana* 2 (2000), 51-71.

²⁶ Cfr. J. I. MURILLO, *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento en la antropología de Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 1998, 41 ss, 138, 148, 185; “Conocimiento personal y conocimiento racional en la antropología trascendental de Leonardo Polo”, en *Studia Poliana*, 13 (2011), 69-84.

²⁷ Cfr. S. PIÁ TARAZONA, “Sobre las dualidades intelectuales superiores”, en *Studia Poliana* 3 (2001), 145-168; *El hombre como ser dual. Estudio de las dualidades radicales según la Antropología trascendental de Leonardo Polo*, Pamplona, Eunsa, 2002, 294-324; 400-413; “Leonardo Polo on the Act of Being: Precedents and a Proposal for Development”, *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 2 (2003), 169-197.

²⁸ Cfr. al respecto 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.

²⁹ Han sostenido esta tesis: en el s. XIII: Alejandro de Hales, Alberto Magno, Buenaventura, Tomás de Aquino y Mateo de Aquasparta. En el s. XV: Dionisio el Cartujano, Cristóforo Landino y Silvestre de Ferrara. En el s. XVI: Lucilio Philalthai. En el s. XVIII: Joanne Gabriele Boyvin.

³⁰ Entre esas honrosas excepciones se cuentan: Alberto Magno, un anónimo de fines del s. XIII y principios del XIV (ANONYMI MAGISTRI ARTIUM, *Lectura in librum De anima a quodam discipulo reportata*, ed. R. A. Gauthier, ed. Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aguas, Grottaferrata-Romae, 1985), indirectamente Tomás de Aquino, y explícitamente Teodorico el Teutónico, un notable pensador de fines del s. XIII y principios del XIV.

rico el Teutónico. En efecto, Dietrich von Freiberg dedicó al menos tres amplios trabajos a explicar el intelecto agente humano en orden al ser divino: el *De visione beatifica*, el *De intellectu et intelligibili* y la *Quaestio utrum in Deo sit aliqua vis cognoscitiva inferior intellectu*³¹. De modo que en este punto, Leonardo Polo con quien más parecido guarda de entre toda la tradición filosófica precedente es con el *Magister Teutonicus*³², autor tan profundo en este tema como poco célebre en la historia del pensamiento y, asimismo, no aludido en las publicaciones de Polo.

2. DESPEGAR UNA MACLA DE SIGLOS

Para solucionar algunas de las aporías más difíciles que se les presentan a los pensadores formados en la tradición filosofía clásica de corte aristotélico-tomista, por lo que se refiere a la comprensión del intelecto agente, es conveniente indicar que lo que de ordinario ellos entienden por el *intellectus agens* responde a dos realidades distintas, no sólo a una, es decir, a dos dimensiones noéticas humanas jerárquicamente diversas, aunque unidas, a saber, el hábito innato de la *sindéresis* y el *conocer personal* –el *acto de ser personal* entendido como cognoscente, o sea, como conocer a nivel de *ser*–. Un hábito innato no es un *acto de ser*. Un hábito denota *tener* (*‘habere’*), poseer, disponer, pero no *ser*. En cambio, el acto de ser cognoscente *es* conocer; es *ser* como conocer³³.

El hombre no es simple, ni su conocer tampoco. Simple: sólo Dios. El hombre no es simple a ningún nivel, ni en su cuerpo –obviamente–, ni en su alma. Aunque se haya tomado por algunos casi como un ‘axioma’ desde la escolástica medieval que el alma humana es simple, en realidad no lo es. En efecto, si por ‘alma’ se entiende la intimidad o el corazón humano, es de ex-

³¹ Cfr. MAGISTRI THEODORICI, *De visione beatifica y Tractatus de intellectu et intelligibili*, en *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, vol. I, 2009, 9–124 y 131–210 respectivamente. La *Quaestio utrum in Deo sit aliqua vis cognoscitiva inferior intellectu* se encuentra en el vol. III, 2009, 283–315 de dicha colección.

³² Cfr. como introducción al pensamiento de este pensador medieval, mi trabajo: *Claves filosóficas de un maestro medieval olvidado: Dietrich de Freiberg (1250-1310/20)*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n° 239 Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2011.

³³ De todos modos, el incurrir en esta macla es comprensible y disculpable, porque llevar a cabo la distinción real entre ambos niveles noéticos no es fácil y se carecía hasta hace poco de precedentes en la literatura filosófica. Es más, también Polo fusionó ambas dimensiones noéticas bajo la denominación de ‘intelecto agente’ durante muchas publicaciones, hasta la edición de la *Antropología trascendental*, en que las distingue netamente.

perencia ordinaria que en él no todo vale lo mismo ni está en el mismo plano, es decir, sabemos de modo claro que en nuestro interior hay asuntos reales más importantes que otros. No es lo mismo, por ejemplo, amar que conocer. Por otra parte, si por ‘alma’ se entiende la raíz o acto de las potencias inmatriciales, tampoco el alma equivale a tales potencias. En rigor, estas distinciones en el alma también las aceptaron muchos medievales (por ejemplo, los tomistas), pues distinguían *realmente* entre el alma y sus potencias y éstas entre sí. Pero no todos los pensadores aceptaron esta distinción (la rechazaron, por ejemplo, los escotistas, nominalistas, etc.³⁴). Pues bien, Polo distingue aún más: por un lado –como se ha indicado– distingue realmente entre la ‘persona’ o *acto de ser* personal humano y su ‘alma’ o *esencia* humana. Pero, a la par, descubre distinciones internas tanto en el *acto de ser* humano como en la *esencia* del hombre.

En el *acto de ser* –persona humana– Polo distingue realmente entre los que él denomina ‘trascendentales personales’ (*coexistencia, libertad, conocer y amar* personales), dimensiones personales diversas según índole y jerarquía, aunque aunadas. Y en la *esencia* humana –alma–, distingue –como se ha adelantado– entre la cima de ésta –la *sindéresis*– y sus laderas: las facultades inmatriciales –*inteligencia y voluntad*–. Todas estas dimensiones humanas son reales y se distinguen según superioridad e inferioridad. Además, entre el acto de ser y la esencia, Polo distingue otras dos dimensiones noéticas humanas, dos hábitos innatos –*el de los primeros principios*, ventana abierta a conocer los actos de ser reales extramentales, y el de *sabiduría*, luz interna para conocer el propio acto de ser personal–. A su vez, en el ápice de la esencia humana o *sindéresis* Polo distingue dos dimensiones distintas según jerarquía: una superior, el *querer–yo*, que activa a la voluntad, y otra inferior, el *ver–yo*, que activa a la inteligencia.

Realizados estos preámbulos, ahora conviene centrar la atención en la distinción y unión entre dos de esas dimensiones, para esclarecer la realidad del *intelecto agente* y, en consecuencia, deshacer la aludida ‘macla’. Lo que de ordinario se predica del intelecto agente –el abstraer– hay que vincularlo a la

³⁴ Los pensadores pertenecientes a la *escuela franciscana* han afirmado de ordinario que el alma es simple y que ni ésta se distingue de sus potencias, ni ellas entre sí. En cambio, la *escuela dominica* ha distinguido ambos extremos. Por otra parte, algunos autores, al afirmar la simplicidad del alma, se refieren con ello a su inmaterialidad por contraposición al cuerpo humano, tesis que es aceptable, aunque no esté correctamente formulada, pues, en sentido estricto, ni el alma, ni ninguna otra dimensión en el hombre y en cualquier criatura es simple.

sindéresis, el hábito innato del que dispone la persona humana para activar, entre otras cosas, su inteligencia. Que se vincule a la *sindéresis* no indica que sea una operación inmanente suya. En efecto, la abstracción es una operación de la razón, que ésta ejerce al ser activada por primera vez por la *sindéresis*. La *sindéresis*, a su vez, se puede considerar como un *instrumento* del intelecto agente³⁵. Que abstraer no puede ser el fin de la persona es claro, porque su fin no puede ser inferior a ella, pues no puede ser ninguna realidad que no sea personal, ya que si lo fuera, se despersonalizaría. El *hábito* es inferior al *acto de ser*; es un instrumento del que se sirve el acto de ser –la persona– para activar a la inteligencia desde su primer acto –la abstracción– hasta el último acto y hábito adquirido en sus diversas vías operativas³⁶.

La *persona* abstrae y sigue activando, desarrollando, la inteligencia gracias a dicho hábito innato, pero ella no *es* abstraer; tampoco *es* su razón. En efecto, ella no *es* la razón, sino que, más bien, la razón es *de* ella. Es claro que toda persona se sabe superior a su razón, y que ese saber personal no es ningún conocer racional. Por eso, el fin de la persona no puede ser ni abstraer ni razonar. En consecuencia, es tanto o más persona la que abstrae y razona como la que todavía no ha activado su razón; la que la perfecciona mucho como quien la desarrolla poco. También por eso, no se puede medir a ninguna persona por sus logros racionales. En fin, todo esto es de sentido común, pero hay que hacerlo valer filosóficamente exponiéndolo con calma.

Pues bien, si se desliga la actividad de abstraer del intelecto agente y se le adjudica a la inteligencia cuando ésta es activada por la *sindéresis*, ya no se rebaja al intelecto agente, asunto que ha sucedido a lo largo de demasiados siglos. No es propio del intelecto agente abstraer o dejar de hacerlo. Abstraer no puede ser acto del intelecto agente porque éste es activo y actúa siempre, mientras que es claro que no siempre abstraemos. Aristóteles vinculó el intelecto agente a la abstracción porque no descubrió la *sindéresis* (a pesar de haber descubierto hábitos superiores a ella: el de los primeros principios y el de

³⁵ Polo sabe que, según Tomás de Aquino, los hábitos innatos son la *habilitas* o el *instrumento* del intelecto agente, y defiende esa doctrina en varias de sus obras: en el *Curso de teoría* II; en el artículo “Lo intelectual y lo inteligible”, etc.

³⁶ La discusión acerca de si la inteligencia es activada sólo por los fantasmas iluminados por el intelecto agente, o también lo es por el intelecto agente es una polémica ancestral desde el s. XIII. La mayor parte de los comentaristas aristotélicos no han afirmado que el intelecto agente active la inteligencia. En cambio, Polo lo afirmó explícitamente en su *Curso de teoría*; y posteriormente, en la *Antropología trascendental*, cuando distingue entre intelecto agente y *sindéresis* y afirma que esa tarea corresponde a la *sindéresis*.

sabiduría). Tras ‘desmaclar’ ambas dimensiones noéticas humanas (intelecto agente–síndéresis), lo primero a esclarecer es que propiamente hay que llamar intelecto agente al conocer superior, no al de la síndéresis, y esto por dos motivos: porque es *intelecto* y porque es siempre *agente*. Polo lo llama *intellectus ut actus*, y dado que está vinculado con otras dimensiones del *acto de ser* personal humano, también lo designa como *intellectus ut coactus*. Se trata del *conocer personal* o de la persona como *ser* cognoscente. Si el conocer no fuese radical, característico del *acto de ser*, no se podría activar ningún conocer de la *esencia* humana. Si no fuera *personal*, la persona humana no sería libre y responsable, es decir, no sería persona. Advertida su distinción, ahora conviene describir cómo es el conocer del *intellectus agens*.

3. LA TRANSPARENCIA DEL CONOCER PERSONAL

Para Polo el conocer personal es *luz transparente*, lo cual indica que, a diferencia de los demás conocimientos humanos menores, no es como un ‘foco’ que ilumina otros temas menores, sino que es luz diáfana. De ese estilo, nativa o constitutivamente, es el conocer personal. Con todo, a mi modo de ver se puede opacar culpablemente a lo largo de la vida, si uno libremente acepta ese oscurecimiento o pérdida de luz. Esto concuerda con la tesis poliana de que el mal, en rigor, no se puede conocer, porque es pérdida de conocimiento. Se trata del mal en la intimidad humana, en el origen de nuestro conocer personal, o también, la pérdida de nuestro sentido personal.

Que tal conocer sea traslúcido no quiere decir que se conozca a sí mismo. Se conoce en parte por lo que Polo llama el *hábito de sabiduría*, un hábito nativo y ‘solidario’ con el conocer personal, pero inferior a él. Tal hábito –a mi juicio– es equivalente al que Tomás de Aquino denominaba ‘*habito originario*’ mediante el cual el alma se conoce a sí misma³⁷. Por tal hábito sabemos que somos y, en parte, quién somos, como distintos de los demás, pero no sabemos enteramente qué persona somos, es decir, cuál es nuestro sentido per-

³⁷ Traigo a colación una nota de Polo, donde apunta los pasajes tomistas en que esto se indica: “Dice Tomás de Aquino: ‘en cuanto al conocimiento habitual el alma se conoce por su esencia’ (*De Ver.*, q. 10, a. 8, co) y ello no requiere hábito adquirido, sino que en cuanto al conocimiento habitual el hábito es el alma: ‘El conocimiento por el que el alma se conoce a sí misma no está, en cuanto a conocerse a sí misma, en el género de un accidente..., sino que el conocimiento por el que la mente se conoce a sí misma es inherente al alma como su propia sustancia’ (*Ibid.*, ad 14). ‘La mente tiene conocimiento habitual de sí por el que conoce que existe’ (*Ibid.*, ad 1)”. L., POLO, “Lo intelectual y lo inteligible”, en *Anuario Filosófico* 15 (1982), 131.

sonal completo. Tal conocer es progresivo, o también regresivo, porque es libre, es decir, vinculado a la libertad personal humana, ya que el *hábito de sabiduría* depende del acto de ser personal humano, que es libre: en cada quién, una libertad distinta.

Sabemos que somos y en cierto modo quién somos, pero no podemos llegar a conocer enteramente por nosotros mismos nuestro ser. La realidad de nuestro acto de ser no lo comprendemos por entero, porque el ser desborda nuestro conocerlo. A esa falta de conocimiento personal Polo la designa como carencia de *réplica* personal en nuestra intimidad, es decir, estamos naturalmente abiertos a conocer la persona que somos –como se ha indicado– por medio del *hábito de sabiduría*, pero nuestra intimidad es una persona –no dos–; por tanto, en ella no existe una persona distinta que sea capaz de manifestarnos qué persona somos. Por eso indica Polo que “esa carencia de réplica se trueca en búsqueda. De aquí la *reserva* del tema del *intellectus ut co-actus*, es decir, su trascender al método (al *hábito de sabiduría*)”³⁸. El tema al que se abre el intelecto personal (o *co-actus*) es inabarcable, porque es Dios, ya que sólo él puede revelar nuestro propio sentido personal. Dios trasciende la persona que somos, pero no nos es ajeno, porque nuestro conocer personal es abierto a él. La persona, como ser cognoscente, no alcanza a Dios tal como es, y menos aún lo esclarece o patentiza, sino que lo *busca*: “el intelecto personal no alcanza su tema”³⁹.

Si el hábito de sabiduría es inferior al intelecto personal y no se puede explicar enteramente lo superior por lo inferior, hay que exponer el conocer personal humano desde el conocer divino, no desde dicho hábito. Por eso Polo escribe que la persona humana, que no acaba de conocerse, “se *orienta* según la búsqueda de la réplica que no alcanza, porque es trascendente”⁴⁰. Se ha indicado que el intelecto personal está nativamente orientado hacia su tema. Pero el lector seguramente preguntará si esa orientación es *necesaria*. La respuesta –según mi parecer– es negativa, porque la libertad es un *trascendental* de la intimidad personal humana que está unida al conocer personal y, en consecuencia, la persona humana puede aceptar dicha orientación e incre-

³⁸ *Antropología* I, 212.

³⁹ *Ibid.*, 212.

⁴⁰ *Ibid.*, 213. En nota al pie añade: “La *orientación* es propia de los trascendentales antropológicos, los cuales se convierten de acuerdo con ella, pues todos apuntan a la trascendencia. Sin embargo, en la co-existencia y en la libertad personal ese apuntar es temático sólo por conversión con los trascendentales que buscan”. *Ibid.*, nota 17.

mentarla mediante la búsqueda, pero también puede rechazarla. La libertad es superior a la necesidad, porque denota mayor actividad; en rigor, porque la libertad es personal, mientras que la necesidad no lo es, y es claro que el ser personal es superior a la que no lo es. Ahora bien, al aceptar la orientación en su sentido personal, la persona emplea su actividad; en cambio, en el rechazo, abdica de ella. Por tanto, con la aceptación la persona crece (y es elevada), mientras que con el rechazo mengua: *tertium non datur*.

Que la persona ‘crezca’ no designa que se dé a sí misma aquello de lo que antes carecía (hipótesis que supondría admitir una falaz reflexividad), sino que la persona *es crecimiento*, es decir, que está diseñada nativamente para crecer, de modo que sin tal crecer no es. Es así precisamente porque ‘co-es’ y la referencia de este ‘co’ es Dios, respecto del cual la persona humana siempre puede ir a más. Ese progreso sucesivo e irrestricto del acto de ser personal humano Polo lo designa con el adverbio ‘*además*’. Téngase en cuenta que un adverbio pierde sentido si se da aislado, sobre todo, de un verbo (también de un sustantivo, un adjetivo u otro adverbio), porque el adverbio es fundamentalmente acompañante. En este caso –como indicaba Eckhart– se trata de “un adverbio referido al Verbo”⁴¹. En nosotros todo, menos el conocimiento objetivo (al que Polo denomina ‘*límite mental*’), es creciente o menguante, y ambos –crecimiento y mengua– son libres, no necesarios. Con todo, si bien para admitir el decrecimiento se basta y se sobra la sola persona humana, para aceptar el progresivo crecimiento (y elevación) ésta requiere no soltarse de Dios, sino coexistir progresivamente con él.

4. LA APERTURA COGNOSCITIVA NATURAL SUPERIOR

Polo ha tratado del *intelecto agente* en muchos lugares, pero en pocos ha hablado de su apertura noética al ser divino. De entre éstos, el medular es su libro *Antropología trascendental* (I); en concreto, la Tercera Parte de esa obra, el capítulo II, que se titula: ‘El intelecto personal y su tema’. También hay alusiones a este asunto en otros fragmentos de su obra, como en su artículo “El descubrimiento de Dios desde el hombre”, o en la última lección de su libro *Presente y futuro del hombre*. Por lo demás, algunos conocedores de su filosofía han tratado del conocer personal, pero en menor medida de la referencia per-

⁴¹ “Buscar una réplica más alta que el propio intelecto personal confirma que la persona humana es el adverbio en busca del Verbo”, *Antropología I*, 226, nota 40. Cfr. también: *Presente y futuro*, 184.

sonal de éste a su tema asimismo personal, asunto que se trata de poner de relieve a continuación.

Según Polo, el hombre está abierto a conocer a Dios de modo natural a través de muchas dimensiones humanas: por las diversas vías operativas de su razón, por el hábito innato de la *sindéresis*, por el hábito innato de los primeros principios, por los diversos ‘trascendentales personales’, uno de los cuales es precisamente el *conocer personal*, etc. En rigor, cabe decir que el hombre está abierto al ser divino a través de todas sus dimensiones naturales (incluida la corporeidad). A ello hay que añadir que también se abre al conocimiento divino de modo sobrenatural, el cual es superior a los precedentes: en esta vida por medio del ‘*lumen fidei*’, y después, por el ‘*lumen gloriae*’. La distinción entre los diversos accesos noéticos a Dios estriba en que son *jerárquicos*, es decir, que aunque todos conozcan a Dios, no lo conocen del mismo modo, ni conocen de él lo mismo, pues el superior conoce más de él que el inferior, precisamente lo que aquél no podía conocer (por ejemplo, no son equivalentes conocer que Dios es *principio* del cosmos que saber que es *personal y libre*. El segundo desborda al primero y, obviamente, implica más a la persona humana).

Pues bien, de entre los accesos noéticos naturales a Dios, el propio del *conocer personal* no es de los inferiores, sino de los superiores, porque no se trata de un conocer de que el hombre disponga o *tenga*, sino del conocer personal que él *es*. En efecto, los conocimientos de que el hombre *dispone* son los propios de los actos posesivos racionales (*operaciones inmanentes*) o los de los hábitos (*adquiridos e innatos*), y todos ellos denotan *tener*, mientras que el conocer personal forma parte del *acto de ser* personal humano, es decir, es ‘trascendental’, pues –como se ha indicado– se trata del conocer como *ser* (téngase en cuenta la distinción real tomista entre ‘*essentia–actus essendi*’ y obsérvese en el conocer humano). Tal conocer personal es –a mi juicio– el punto de confluencia entre la *teoría del conocimiento* y la *antropología trascendental*.

Lo superior del conocer humano, el *conocer personal*, es uno de los rasgos distintivos de la intimidad o *acto de ser* personal humano. Y del mismo modo que no todo conocer humano *es* persona, sino que la mayoría son *de* la persona (la visión, la imaginación, la razón no *son* persona, sino *de* ella), la persona *no es* la ‘suma’ o ‘totalidad’ de las diversas dimensiones humanas que *tiene* (manos, rostro, cabeza, sentidos, razón, voluntad...) ⁴², como tampoco es el ‘com-

⁴² Cfr. al respecto mi trabajo: “La aporía de las antropologías ‘totalizantes’ como pregunta a los teólogos”, *Salmanticenses* 57 (2010), 273-297.

puesto sustancial de alma y cuerpo’, al menos por estos dos motivos: uno, porque estamos tratando del pensamiento de Leonardo Polo, y ya se ha indicado que, para él, la persona no es ni su alma ni su cuerpo, sino el *acto de ser*; otro, porque, la noción de ‘persona’ debe ser atribuible a toda persona, y existen personas (las divinas y las angélicas) que no son ‘compuesto sustancial alguno’. Para Polo la persona *es* lo radical, lo irreductible, el *espíritu*, la intimidad, el acto como ser. Por eso alguien es tan o más persona que otro si carece de alguna dimensión humana (por ejemplo, de cuerpo tras la muerte). Y, paralelamente, es tan o más conocer o sentido personal aunque carezca de los conocimientos inferiores, es decir, aunque no posea conocer sensible tras la muerte, o no tenga conocer racional porque no lo ha podido activar. También por eso Polo no puede aceptar la opinión tomista según la cual tras la muerte no cabe hablar de *persona* humana⁴³.

Recuérdese el nuclear descubrimiento aristotélico: ‘el *acto* es previo y superior a la *potencia*’. Además, el acto, en buena medida, se puede explicar al margen de la potencia. El ‘acto’ es, en este caso, la *persona*, que es primera y hegemónica respecto del desarrollo de las potencias que tiene. La ‘potencia’ en este caso es la *esencia* humana. La persona no se debe explicar por la esencia, porque no la *es*, sino que la *tiene*, aunque no pueda existir una persona humana sin su esencia, puesto que es criatura (con composición real, por tanto). A éstas se añade, además, la *naturaleza* humana, la corporeidad, y ambas –*persona* y *esencia* humana– son tales con o sin ella. El perfeccionamiento de lo potencial debe ser explicado por el acto; no a la inversa.

Lo que precede permite advertir que, de modo parejo a como la persona no puede ser conocida por completo desde lo inferior que está en su mano (sentidos, apetitos, razón, voluntad...), asimismo, para conocer enteramente el conocer personal no hay que vincularlo con los conocimientos humanos inferiores a él (‘conocer’ sensibles, actos y hábitos adquiridos de la razón, hábitos innatos), sino con un conocer superior a él con el que se corresponda. Si una persona sólo cabe comprenderla en vínculo con una persona distinta, porque “la soledad frustra la misma noción de persona”⁴⁴, así el conocer personal

⁴³ “El alma separada no es persona, pero tampoco lo es unida. Si aplicamos decididamente la distinción real eso no ha lugar... Además, en otros textos, Tomás de Aquino dice que la persona tiene razón de *parte*. Bien, esto son maneras de expresar un asunto con categorías que no son antropológicas, dependiendo demasiado de la ontología aristotélica. Para mí el *todo* no es un trascendental; la noción de *todo* es una pseudonoción”. *Persona y libertad*, 94.

⁴⁴ *Introducción*, 228.

debe ser comprendido en apertura noética personal a una persona distinta.

Lo anterior indica que la persona es *relación personal*. Esta denominación, que no es ajena a las obras de Polo⁴⁵, es más usual –como veremos seguidamente– en algunos pensadores del s. XX. De modo similar, el conocer personal es asimismo *relación noética*. Por eso en todo conocer hay que distinguir siempre entre *método* o nivel cognoscitivo y *tema* conocido. También por ello la teoría de la ‘reflexión’ cognoscitiva según la cual un conocer se conoce siempre a sí mismo (conozca o no a la par otros temas), es siempre y en todo nivel una hipótesis errónea⁴⁶. Además, a nivel personal humano, tal hipótesis comporta en el fondo ateísmo, porque si una persona humana pudiera conocerse enteramente a sí misma por sus propias fuerzas noéticas, es claro que Dios estaría de más, pues no se requería que el ser divino le revelase progresivamente su sentido personal hasta la manifestación completa. Ahora bien, la

⁴⁵ Polo ha omitido de ordinario la palabra ‘relación’ para hablar de la apertura de la persona humana a Dios, porque este término se ha entendido en la filosofía clásica como un *accidente*, y es claro que la apertura nativa de la persona no es un accidente, sino su dimensión constitutiva, pues sin ella la persona no es tal: “ningún accidente es una relación trascendental; la inversa también es cierta”. *Antropología* II, 125. Por otra parte, desde la Escolástica Renacentista se ha discutido el problema de si existe una ‘relación trascendental’. Polo atribuye esa denominación, sobre todo, a la *voluntad*, porque el estatuto de esta potencia no se comprende sin su nativa referencia a su objeto propio: el bien. Teniendo en cuenta estas precisiones, también Polo usa el término ‘relación’ al tratar de los transcendentales personales. Por ejemplo: “El amor no es tan sólo una relación querer-bien, sino una relación mutua... El amor no es una relación de una sola dirección, sino recíproca”, *Antropología* I, 65. Habla también de la persona humana como ‘relación’ a Dios, bien en términos de ‘relación filial’ (cfr. *Antropología* II, 105); bien como relación constitutiva (“la relación del hombre con Dios no es solo secundaria respecto de la relación de Dios con el hombre, sino que ésta, a su vez, es precedida y presidida por las relaciones intratrinitarias”. *Epistemología, creación y elevación*, pro manuscrito, 28; “la persona tiene que ser *en relación*, es decir, reclama a otra persona”. *Ibid.*, 219; “La persona es –como señala Benedicto XVI– *relación*, es decir, está invocando a otra persona: es un reclamo de ella”. *Ibid.*, 237). Y atribuye la ‘relación’ a las Personas divinas: “en cuanto que el Hijo se entiende como una relación subsistente, su transparencia es por entero inseparable de la relación, de modo que su tema es el Padre”. *Ibid.*, 216; “En Dios las relaciones no son accidentes”. *Ibid.*, 125; “La persona es un tema cristiano y la noción de relación subsistente se debe a la teología de la fe”. *Ibid.*, 215; “Dios tiene resuelto el problema de la soledad: es la relación entre las personas divinas”. *Una introducción a la cristología*, pro manuscrito, 231. Por tanto, no es ajeno a la mente de Polo hablar de la persona como ‘relación’ y, en consecuencia, que el conocer personal humano sea relación noética al Dios personal. Es más, cabe decir que la voluntad es una ‘relación trascendental’, porque la persona humana lo es en mayor medida que ella, pues lo es respecto de una persona, mientras que la referencia real de la voluntad no es directamente personal (el bien último que conoce la *syndéresis*, al que se refiere la voluntad, no lo conoce como persona). La voluntad manifiesta más esa característica que la inteligencia (la adecuación de la verdad con el ente es una relación) porque está más unida a la persona que aquélla.

⁴⁶ He aludido a este error en mi reciente publicación: *En defensa de la verdad*, Piura, Universidad de Piura, 2011.

hipótesis de la *reflexio* es netamente contradictoria, pues sostiene que inicialmente la persona humana no se conoce en absoluto, y que al final de la entera vuelta reflexiva –que ella dará por su propio poder–, se acabará conociendo por entero, lo cual implica educir el conocer de la ignorancia, el *acto* –entendido como resultado– de la ‘autoactivación’, ‘autoperfeccionamiento’ o ‘auto-realización’ espontánea de la *pura potencia*⁴⁷.

La persona es *relación*, pero no cualquiera, sino ‘personal’. No se trata de una mera conexión social o ‘intersubjetiva’, pues todas éstas son *manifestativas* y pertenecen a la *esencia* humana, sino de una vinculación *constitutiva*, aunque tal persona en absoluto se manifieste externamente a alguien. Por eso Polo llama a la persona *co-existencia-con*⁴⁸, siendo el ‘con’ radical al ser, esto es, no periférico, y diciendo éste referencia directa a Dios. Como ninguna persona creada tiene en su mano el sentido personal de otra, toda persona humana es *relación* a su Creador. Este extremo se ha puesto de relieve por parte de algunos pensadores del siglo XX⁴⁹, y asimismo, por parte del Magisterio ordinario

⁴⁷ El modelo explicativo de la reflexión es neoplatónico (*Liber de causis*). Tomás de Aquino lo empleó en tres textos (2 en las *Sentencias* y 1 en *De Veritate*) cuando creía que ese libro se atribuía a Dionisio el Areopagita. Pero cuando supo que tal libro pertenecía a un autor neoplatónico, dejó de citar ese texto como autoridad. En la filosofía moderna, ese modelo lo ha defendido Hegel. No se puede sostener, en cambio, que sea aristotélico, porque en toda realidad, al margen del Acto Puro, el Estagirita defiende que se pasa siempre de la potencia al acto en virtud del acto previo, nunca a la inversa. Además, es claro que su concepción de la *nóesis nóeseos nóesis* no comporta ningún paso de la potencia al acto perfecto.

⁴⁸ Cfr. L. POLO, *Persona y libertad*, 17; *Epistemología, creación y elevación*, pro manuscrito, 177.

⁴⁹ He aquí algunas sentencias recientes que exponen lo que se quiere indicar: “Lo ‘libre’ siempre incluye alguna *relación* (sea vivenciada o no)”. M. SCHELER, *Fenomenología y metafísica de la libertad*, Buenos Aires, ed. Nova, 1960, 20, “La relación del hombre con lo divino por medio del acto religioso y de la manifestación de lo divino es constitutiva para la esencia del hombre”. *De lo eterno en el hombre*, Madrid, Revista de Occidente, 1940, 130. “Hay en nosotros una cierta exigencia que no se satisface con el mundo por complejo que este sea, y por ello hay una exigencia de Dios”. MARCEL, G., *Méditations sur l'idée de l'existence de Dieu*, Paris, 1940, 234. “Dios ha establecido con el hombre una relación, sin la que éste no puede ni existir ni ser entendido... Esta relación no es algo secundario sobreañadido a su ser, de forma que también sin ella pueda seguir existiendo, sino que en ella se apoya su ser”. R. GUARDINI, *Quien sabe de Dios conoce al hombre*, Madrid, PPC, 1995, 155. “El hombre no tiene religión, es religión”. X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Alianza, 9ª ed., 1967, 256. “El espíritu es una actividad y deseo del Ser infinito, aspiración viviente a Dios, y su actividad suprema es la actividad religiosa”. J., MOUROUX, *Sentido cristiano del hombre* I, 1, Madrid, Palabra, 2001, 29. “Hecho para Dios, el espíritu está atraído por Él (...). El espíritu es, por tanto, deseo de Dios”. H. DE LUBAC, *Surnaturel*, Paris, Aubier, 1946. “La persona es la pura relación de lo que es referido, nada más. La relación no es algo que se añade a la persona... sino que la persona consiste en la referibilidad”. J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1970, 152.

de la Iglesia⁵⁰. Considero que el sentido de tales expresiones guarda notoria afinidad con el planteamiento poliano, pues la orientación antropológica de fondo es similar, aunque los matices y desarrollos sean distintos⁵¹.

En suma, se puede sostener que el hombre es *relación con Dios*. Y como la iniciativa de esa relación es divina, porque es Dios quien crea el ser de una nueva persona abierto a él, a esa llamada se la puede denominar *vocación*⁵², la cual comporta respuesta por parte de la persona humana convocada. Es verdad que Polo no suele hablar usualmente de ‘vocación’, sino más bien de ‘destinación’⁵³, porque de ordinario estudia a Dios desde el hombre, no al hombre desde Dios, es decir, hace filosofía más que teología. ‘Vocación’ es un término que, de ordinario, tiene una connotación teológica, y el pensamiento de Polo es netamente filosófico, aunque esté abierto a la teología⁵⁴. Pero también es verdad que, *filosóficamente*, Polo afirma que “la vocación de futuro es propia del hombre”⁵⁵, y es claro que esa apertura de futuro apela, en rigor, a Dios.

⁵⁰ En la encíclica *Caritas in veritate* se lee la misma tesis: “La revelación cristiana sobre la unidad del género humano presupone una interpretación metafísica del humanum, en la que la relacionalidad es el elemento esencial”. BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, n. 55.

⁵¹ Con eso no se quiere encuadrar a Polo dentro del llamado *personalismo*, porque como he escrito en otro lugar (cfr. voz ‘Leonardo Polo’ en la web de *Personalismo*), Polo se distingue de esas otras propuestas antropológicas tanto en el tema descubierto, como en el método cognoscitivo empleado. Además, es obvio que él mismo se desmarca de esas filosofías por ambos motivos: “señalaré que hoy en algunos ambientes se cultiva el personalismo. El tema de la persona no carece de defensores. Conviene decir que no trato de rechazar ni de rectificar esos planteamientos, sino tan sólo de marcar una distancia con ellos. Por ejemplo, cuando se dice que el “yo” sin el “tú” es imposible, se acude a observaciones que la experiencia cotidiana puede justificar, pero que están marcadas por un tinte emotivo muy fuerte. En cambio, el método que propongo es intelectual, y los aspectos emocionales se dejan a un lado, o se tienen en cuenta para justificarlos desde un punto de vista teórico. No es que los planteamientos personalistas sean desacertados, sino, más bien, que su desarrollo es filosóficamente débil”. *Antropología I*, 22.

⁵² Existen algunas referencias a este tema por parte de algunos pensadores del s. XX: “El hombre consiste en ser llamado por Dios y consiste en esta llamada”. GUARDINI, R., *Mundo y persona*, Madrid, Encuentro, 2000, 50. “Sólo en Dios radica cada ser humano. Sólo en el encuentro con Él aprende quién es, pues sólo Dios puede decírselo... Su verdadero nombre es la expresión de este conocimiento que Dios tiene de él y que él ha aprendido de Dios sobre sí”. GUARDINI, R., *Quien sabe de Dios conoce al hombre*, Madrid, PPC, 1995, 175-6. “La vocación de cada uno se funde, hasta cierto punto, con su propio ser: se puede decir que vocación y persona se hacen una misma cosa”. JUAN PABLO II, *Alocución en Porto Alegre*, 5-VII, 1980.

⁵³ “Para caracterizar la búsqueda suelo emplear el término *destinación*, porque estimo que significa más que mirar al fin. Dicho de otro modo, detrás del bien está el amor. Descubrir el amor es vislumbrar a Dios”. *Antropología II*, 204.

⁵⁴ Polo suele afirmar que en este punto se siente más afín a los Padres de la Iglesia (en especial a los de Oriente) que los pensadores medievales del s. XIII, porque la filosofía de los primeros es más cercana a la teología, mientras que los segundos marcan en exceso la distinción entre filosofía y teología.

⁵⁵ *La persona humana*, 193.

No se trata, por tanto, de que unas personas tengan vocación y otras no, pues ninguna persona creada carece de vocación, porque persona creada significa ‘llamada’ a coexistir con Dios. A la par, como no hay dos personas iguales, tampoco dos vocaciones. Además, Polo ha usado alguna vez dicho término en sentido teológico⁵⁶, y es claro que dicho sentido enlaza con el conocimiento personal propio, es decir, con la ‘antropología trascendental’⁵⁷.

Pues bien, en el caso del ‘conocer personal’, se puede sostener que tal conocer es *relación cognoscitiva personal*: “la persona humana co-existe con Dios trocándose en búsqueda”⁵⁸ A este *conocer personal* humano Polo lo llama *búsqueda*, porque el tema a conocer supera con creces la actividad noética de la persona humana. Lo denomina así porque “el descubrimiento de que siempre podemos rebasar cualquier límite cognoscitivo permite alcanzar la intelección personal como búsqueda de Dios”⁵⁹. El *tema* del conocer personal humano es el *ser divino*.

Con lo dicho, se vinculan la *teoría del conocimiento* humano en su punto más alto con la *antropología* en su punto nuclear. Esta armonía es una fortaleza poliana, porque lo que Polo añade a las intuiciones antropológicas de los anotados pensadores del s. XX (inspiraciones que conviene recuperar) es, sin duda, el rigor en perfilar los distintos niveles del conocimiento humano aptos para alcanzar la propia intimidad y para abrirse a la trascendencia divina. No parece, pues, una vinculación descabellada el unir ambas disciplinas filosóficas y, además, es aconsejable, pues existen recomendaciones autorizadas al respecto: “hoy la filosofía tendrá que ser antropológica, es decir, deberá buscar en las estructuras esenciales de la existencia humana las dimensiones trascendentes que constituyen la capacidad radical del hombre de ser interpelado por el mensaje cristiano para comprenderlo como salvífico”⁶⁰.

⁵⁶ He aquí unos ejemplos: “Cuando uno encuentra su vocación ha de vivirla, y al vivirla, la verdad se despliega a partir de su encuentro”. *Ibid.*, 202. “La caridad divina incluye la atención, el tener en cuenta que hace ser. Pecar consiste en el aislamiento, en el romper la propia vocación expresiva que está fundada en la conversación universal. Dios escucha todo. Escuchar es dar dignidad a las cosas. Al hombre lo reúne, le hace estar consigo, la conversación con Dios. El hombre que abandona el Infinito se pierde a sí mismo y queda a merced de sus rabietas, apartado de sí”. *Psicología clásica*, 297. “La vida en este mundo, que no es morada permanente, está presidida por la vocación a la vida eterna, que no es histórica: el advenimiento de la eternidad interrumpe la historia”. *Sobre la existencia cristiana*, 75.

⁵⁷ En efecto, en su último escrito, todavía no publicado, se puede leer: “¿quién soy yo? La respuesta a esa cuestión mira a la profundidad íntima del ser humano y a su vinculación con Dios”. *Epistemología, creación y elevación*, 259.

⁵⁸ *Antropología* I. 205.

⁵⁹ L. POLO, *Epistemología, creación y elevación*, pro manuscrito, 50.

⁶⁰ JUAN PABLO II, *Discurso a los teólogos españoles*, Salamanca (1.9.1992).

Polo parece haber tomado tal reto personalmente. Su respuesta la otorga en su *Antropología trascendental*. Se trata del descubrimiento de los ‘trascendentales personales’ abiertos constitutivamente al ser divino y susceptibles de ser elevados por él. También se decía recientemente de la persona humana que “su búsqueda tiende hacia una verdad ulterior que pueda explicar el sentido de la vida; por eso es una búsqueda que no puede encontrar solución si no es en el absoluto”⁶¹. En suma, el conocer personal humano es búsqueda del Dios personal, el único en el que se puede encontrar el propio sentido personal humano completo. Téngase en cuenta que se trata de *búsqueda*, no patentización, porque –como se ha indicado– el *tema* a conocer desborda las fuerzas noéticas del *método cognoscitivo*⁶². De otro modo: el ‘Co-Acto’⁶³ divino (en Dios tampoco cabe una sola Persona) desborda el ‘co’ del *acto* personal humano abierto cognoscitivamente al primero.

5. EL TEMA DEL INTELECTO PERSONAL

El carácter creciente del *acto de ser* personal –del *conocer personal*, por tanto– impide la aludida reflexividad y, por ello, obviamente, sólo puede tener como refrendo a Dios, porque carece de límite en su constitutivo crecer. Esto indica que el conocer personal –*entendimiento agente*– es incomprensible sin Dios. En efecto, este intelecto, es ‘co–agente’ sobre todo con Dios. Desde luego que ‘co–actúa’ con los demás ‘trascendentales personales’ (la *coexistencia*, la *libertad* y el *amar* personal) por lo que J. A. García lo llama *co–agente*⁶⁴; pero es ‘co–agente’ principalmente porque –como los demás radicales personales– coopera activamente con Dios, es decir, su actividad es delegada y acompañante, de modo que sin Dios el ‘co–acto’ de ser personal humano ni es, ni es inteligible. Esto no debe entenderse sólo en el sentido de que el intelecto agente –y, conviene insistir, los demás ‘trascendentales personales’ humanos– ‘coexistirán’

⁶¹ JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, n° 33. En otro lugar aconseja “no perder la pasión por la verdad última y el anhelo de su búsqueda, junto con la audacia de descubrir nuevos rumbos”, n° 56.

⁶² “La transparencia pura es temáticamente desbordada por el tema inabarcable”. “El descubrimiento de Dios desde el hombre”, en *Studia Poliana*, 10 (2009), 24.

⁶³ Polo nunca habla de ‘Co-Acto’ refiriéndose a Dios, pero empleo esta expresión para indicar, por una parte, que las Personas divinas ‘co-son’, es decir, que son *coexistentes*, pues de lo contrario no serían personas; y, por otro, para señalar que tal coexistir es un único Dios. Con ello se alude a la pluralidad de ‘Personas’ en la unidad de la ‘naturaleza’ divina. Con esto no se quiere decir ni que la unidad divina sea anterior a las Personas ni que éstas sean previas a dicha unidad.

⁶⁴ Cfr. J. A. GARCÍA, “Discusión de la noción de entendimiento coagente”, en *Studia Poliana*, 2 (2000), 51-71.

con Dios en la vida *post mortem* si libremente aceptan su vinculación, sino que *nativamente* ‘son coexistentes con’ Dios⁶⁵, pues de lo contrario no serían personales. Lo que precede indica al menos dos asuntos, y ambos suenan fuerte: a) una, que ‘ser persona humana’ significa coexistir con Dios, y b) otra, que el ‘co-acto’ de ser personal humano tiene un ‘límite ontológico’ consistente en que sin Dios no puede culminar⁶⁶. En efecto, no somos autosuficientes felicitariamente, pues nuestra felicidad se consume en coexistencia con la intimidad divina⁶⁷.

El ‘además’ constitutivo del conocer personal humano es inexplicable sin Dios, *tema* del intelecto personal humano que le trasciende, si se toma tal intelecto como *método*. Por eso, la clave de su conocimiento divino radica en su *búsqueda*. Ahora bien, como Dios es personal y persona denota cognoscente personal, Dios conoce a cada persona creada. Por tanto, la apertura noética del conocer personal humano a Dios implica, en su réplica, que podemos conocernos tal como Dios nos conoce; no tal como Dios ‘se’ conoce –como bien advirtió Piá Tarazona⁶⁸–, sino tal como ‘nos’ conoce, pues el conocer que Dios emplea para conocernos es, obviamente, inferior al del propio conocimiento divino. Si somos crecientes en el *acto de ser*, es claro que el propio ser no puede comprenderse por completo, porque su constitutivo crecer impide su propio alcance. Por eso, sólo desde Dios nos podemos conocer enteramente. De modo más sencillo: responder a la pregunta ¿quién soy?, sólo se puede contestar desde Dios, pero *siendo-con* él, no anulándose en él ni quedándose al margen de él. En consecuencia, aislarse de Dios no equivale sólo a perderle, sino a no saberse, es decir, a desconocer el propio sentido personal.

Se podría objetar en contra de la precedente tesis que ésta parece injusta, pues si una persona carece de ‘fe sobrenatural’ (que no todo el mundo tiene, que es libre de aceptarla y que, por eso, no se puede imponer a nadie), se estaría sosteniendo que tal persona no puede conocer su sentido personal. La

⁶⁵ “Cada quién co-existe con Dios”. *Antropología* I, 151.

⁶⁶ Cfr. mi trabajo: “Can the Human Person Reach Fulfilment through the Self Alone?”, *Metanexus Conference*, 2008, in Metanexus Institute, (on line).

⁶⁷ Tal consumación “no es meramente una supervivencia o un proseguir posterior a la muerte, sino la consumación del destino humano en la unión íntima con Dios”. L. POLO, *Epistemología, creación y elevación*, pro manuscrito, 244.

⁶⁸ “Tal vez se podría clarificar el significado que entraña la *inclusión intelectual* de Dios en el hombre diciendo que, en el encuentro con Dios, la apertura metódica de la persona como humana hacia Dios se *convierte en* la apertura metódica que Dios tiene hacia el hombre. Es así *como* el hombre llegará a saber *quién es*, o sea, *cómo* la persona humana llegará a conocerse *como* Dios la conoce”, S. PIÁ TARAZONA, *El hombre como ser dual*, ed. cit., 408.

respuesta es sencilla, pero doble: a) por una parte, toda persona sabe que es persona y, en cierto modo, quién es, merced al aludido *hábito de sabiduría*, que es natural y del que nadie carece; b) por otra parte, el que la persona humana esté vinculada a Dios no es un asunto exclusivo de la fe sobrenatural, pues *naturalmente* ya estamos constituidos en correlación con él⁶⁹. Si se rechaza ese vínculo *natural* no cabe conocimiento del propio sentido personal. Lo que la fe sobrenatural añade, si libremente se acepta dicha fe, es la *elevación*, un añadido de más luz al conocimiento personal abierto naturalmente a Dios (conocer natural al que se ha identificado con el *intellectus agens*). No se trata, por tanto, de añadir un conocer ajeno a él⁷⁰. Por eso la fe también otorga un mayor conocimiento del ser divino y, por él, un mejor conocimiento personal propio.

Polo llama *orientación* a la referencia nativa del *co-acto de ser* personal humano hacia Dios⁷¹. No se trata de que tal orientación sea inicialmente arbitraria, sin rumbo, hacia ninguna parte o indiferente respecto de cualquier dirección y fin (postulado que sería un insulto al sentido nativo del ser humano, porque supondría que tal ser personal no sería *coexistente* y, en consecuencia, que estaría naturalmente privado de sentido (*personal*)), sino de que tiene como norte o estrella polar el máximo sentido personal posible: *el ser divino*. Por lo demás, esa orientación radical que la persona humana *es*, permite que la persona humana *tenga* lo que Polo llama una '*orientación global*' en su vida hu-

⁶⁹ Esta tesis también se puede encontrar en el reciente magisterio eclesiástico: "Dios ha puesto en el *corazón* del hombre el deseo... de conocerle a Él para que, conociéndolo y amándolo, pueda alcanzar también la plena verdad sobre sí mismo". JUAN PABLO, II, *Fides et ratio*, Prologo, 7. En la *Introducción* de ese documento el autor escribe que la necesidad de sentido acucia al *corazón* del hombre: *Ibid.*, n. 1.

⁷⁰ Al igual que 'la gracia no destruye la naturaleza, sino que la eleva', la fe, que –según los mejores doctores medievales– es, ante todo, un nuevo modo de conocer a Dios, un don cognoscitivo otorgado por Dios a la persona humana para que le conozca mejor, no puede ser ajeno al conocer personal humano (*intellecto agente*), sino su elevación sobrenatural, porque de ser una instancia extraña a él, no se podría decir que la persona *es* creyente, o que la fe incide en la *persona*. Desde luego que con la fe alcanzamos a conocer asuntos (la intimidad divina en cierto modo, la Revelación, el plan divino de salvación...) que naturalmente no podríamos conocer de ningún modo, pero conocemos esos temas *personalmente*, *íntimamente*. Por tanto, deben ser conocidos por medio del *conocer personal* ('intellecto agente', si se quiere). Admitir que la fe sea una nueva instancia cognoscitiva (*método*) añadida a la persona humana (ajena al conocer personal) ¿no comportaría que ésta es constitutivamente imperfecta? Pero, ¿acaso Dios puede crear personas imperfectas (como *personas*)?, ¿una persona imperfecta (como *persona*) es persona?

⁷¹ "En tanto que la búsqueda va más allá del aislamiento, se ha llamado orientación. Trocar el alcanzarse en búsqueda equivale a convertirse en ella, esto es, a orientarse o, como se dijo, a la fidelidad del intelecto personal humano a su índole de criatura". *Antropología* I, 213.

mana, en todas sus actividades manifestativas⁷², es decir, que pueda ordenarlas armónicamente a tal fin personal.

Lo anterior indica también que el hombre no es ser primero e independiente –verdad, por lo demás, de experiencia ordinaria–, sino que es –como indica Polo– el ‘ser segundo’ o ‘dual’⁷³. A mi modo de ver, la persona humana no es principalmente *dual* porque esté constituida íntimamente o en su *acto de ser* por dualidades (‘trascendentales personales’), ni tampoco porque ese carácter dual se manifieste en multitud de dimensiones en su *esencia* (objetos conocidos–actos de conocer, actos de conocer–hábitos intelectuales, hábitos–virtudes, hábitos adquiridos–hábitos innatos, inteligencia–voluntad...), ni porque las dualidades se den asimismo en la *naturaleza* humana (sentidos externos–sentidos internos, sentidos–apetitos, varón–mujer...), sino principalmente porque se ‘dualiza’ o ‘secundariza’ con Dios. Por lo demás, esa dualización *libre* es el mejor modo de ‘ser como dioses’⁷⁴, no sólo porque coexistamos con Dios, sino también porque Dios no es, ni puede ser, ‘monopersonal’, pues un dios tal sería la negación de Dios.

Lo que precede indica que los *trascendentales* personales humanos (la *coexistencia*, la *libertad*, el *conocer* y el *amar* personales) están ‘nativamente’ abiertos a Dios. Dicho de otro modo: que la persona humana es constitutivamente *coexistencia–con* Dios⁷⁵, que la libertad nativa personal humana tiene como *destino* a Dios; que el conocer personal (*método*) tiene como *tema* a Dios; que el amor personal humano es *aceptación* del amor donante divino y es *donación* respecto de la aceptación amorosa divina. En esa intimidad personal radica la imagen divina en el hombre. ¿Quiere decir esto que la persona humana es nativamente ‘hija’ de Dios? No; significa más bien que es ‘criatura personal’ de Dios, pero no hija, porque la *filiación* es un añadido sobrenatural a la persona creada. ¿Se puede ser persona creada sin ser hijo? Sí; de hecho la filiación divina se otorga al hombre con el bautismo (con sus diversas modalidades), no antes. Por el bautismo somos elevados. ¿En qué radica, pues, la *filiación*? Seguramente en la elevación sobrenatural de los trascendentales personales, no en un añadido extrínseco y heterogéneo respecto de ellos.

⁷² Cfr. *Ayudar a crecer*, 223 ss.

⁷³ “La antropología estudia el ser segundo, es decir, el ser que se “secundariza”, el ser dual. El ser segundo es radical por insistir en ser; es un *novum* que alcanza a serlo y no deja de alcanzarse. Con todo, sin búsqueda se aislaría”. *Antropología* I, 213.

⁷⁴ Recuérdese que la *Sagrada Escritura* usa ese lenguaje referido a los hombres: “¿No está escrito en vuestra Ley: Yo dije: ‘Sois dioses?’”. Jn 10, 34.

⁷⁵ “Sin Dios no puedo ser un *ser-con*”. *Persona y libertad*, 147.

Si Tomás de Aquino dejó sentado que la criatura no personal sólo se entiende cabalmente en dependencia con el Creador⁷⁶, desde los descubrimientos de la *antropología trascendental* de Polo se puede sentar, en sentido fuerte, que la persona creada sólo se comprende en coexistencia libre con el Creador personal. Por eso, no se puede hacer antropología trascendental (o de la intimidad humana) sin tener en cuenta a Dios⁷⁷. En esta materia filosófica se pueden estudiar, obviamente, multitud de temas y con muchas perspectivas distintas (corporal, cultural, etc.). Pero cualquier enfoque de este saber que evada la raíz y el fin de la persona humana obedece, sencillamente, a un planteamiento reductivo, porque, en últimas, la *persona* humana sin Dios es incomprendible. En efecto, si –según Polo– la persona que soy sólo lo conoce Dios⁷⁸, por una parte, el sentido personal hay que buscarlo en Dios; y, por otra, esta antropología se debe llevar a cabo en primera persona.

¿Incorre la tesis precedente en *ontologismo*? No parece, al menos por estos motivos: a) Porque si bien el conocer personal humano esté abierto cognoscitivamente a Dios, éste es inabarcable, es decir, “en esta vida no cabe visión acabada de Dios”⁷⁹; además, no somos nativamente conscientes de esa apertura. b) Porque Dios no es la luz intelectual humana, ya que ésta luz es creada (es el *co-acto de ser* personal humano realmente distinto del ser divino). c) Porque no entendemos todas las cosas en Dios (ya que sólo entendemos en él, y progresivamente, nuestra intimidad). d) Porque Dios se distingue de los universales (Dios es personal, y las personas no son universales, sino que, conformadas por trascendentales, cada una es distinta). e) Porque la apertura cognoscitiva a Dios no envuelve los demás conocimientos (recuérdese el axioma central C de la *teoría del conocimiento* de Polo: ‘los niveles cognoscitivos humanos son insustituibles’). f) Porque no conocemos a Dios como la idea de las ideas (en este sentido el *ontologismo* parece, más bien, un objetivismo. Frente a su postulado, hay que decir que la apertura personal a Dios es directa, sin mediación de ideas); etc.

Si la criatura no personal se aislara de Dios no sería *persistencia* –como Polo la llama–. Pero ésta no puede aislarse. Y si la criatura personal se aísla del

⁷⁶ “Esse quae in rebus creatis inest, non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divino”. TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia*, q. 3, a. 5, ad 1.

⁷⁷ Esta tesis ya se formuló antes de la publicación de la *Antropología trascendental* de Polo: “No se puede pensar adecuadamente sobre el hombre sin hacer referencia, constitutiva para él, a Dios”. JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Bogotá, ed. Norma, 1995, 56.

⁷⁸ “La fórmula ‘yo sé quién soy’ es incorrecta, incluso ridícula. Quién soy sólo lo sabe Dios... El quien humano sólo se sabe en Dios”. *La persona humana*, 155.

⁷⁹ *Antropología II*, 210.

Dios personal, pues ésta sí puede aceptar y consumir el aislamiento, no es –siguiendo el decir poliano– *co-existencia-con*. Por lo que a nuestro propósito se refiere, cabría decir que en esta tesitura no es *co-cognoscente-con*, ni, por supuesto, ‘autocognoscente’, sino ‘agnoscente’ y ‘*self-ignorant*’. En efecto, como toda verdad procede del Dios personal, el destino de esa situación humana es la progresiva ignorancia personal. En sentido positivo se puede decir que la persona humana que no se aísla de Dios *es cognoscitivamente creciente* en su conocer radical o personal, no necesariamente en los conocimientos menores, o también, que es *búsqueda de Dios*. Como Dios no se esconde (alejarse equivaldría a despersonalizar a la criatura, lo cual es contradictorio con ser su Creador), tal persona conocerá progresivamente a Dios y, por ende, a sí misma.

6. ¿LA APERTURA DEL CONOCER PERSONAL A DIOS ES AXIOMÁTICA?

Al lector que en cierto modo conoce la filosofía de Polo no se le oculta que su ‘pasión por la verdad’ le ha impulsado a ‘axiomatizar’ las disciplinas filosóficas principales: la metafísica, la ética, la teoría del conocimiento, la psicología...⁸⁰, proyecto encomiable y sin precedentes. *Axiomatizar* significa esclarecer hasta tal punto una tesis que se vea claramente su verdad, demostrando asimismo, también con claridad, que cualquier afirmación o postulado contrario es falso. Aunque lo que se acaba de decir choque frontalmente con nuestra cultura postmoderna, no por ello deja de ser realmente posible. Pues bien, ahora es pertinente preguntar si la apertura del conocer personal humano –*intelecto agente*– a Dios es una verdad que no admite contrario. Si eso se logra establecer y mostrar, por lo menos tal afirmación no podrá dejar indiferente a nadie. Tras ello, no cabrá más remedio que aceptarla o rechazarla, si libremente se desea, pero no negarla fundamentadamente. Con ello también se indicará, aunque indirectamente, que tanto el *ateísmo* como el *agnosticismo* o el *indiferentismo* religioso no son nativos y naturales en el hombre, sino fruto de una actitud adquirida.

Para axiomatizar que la persona humana es constitutivamente abierta al Dios personal, tal vez sirva recordar que, para Polo, “lo estrictamente axiomático es la persona”⁸¹. Sólo se puede axiomatizar lo que es *acto* sin potencia. Y el *acto de ser* personal lo es. Con todo, más que acto, es *co-acto*. Los radicales que

⁸⁰ Cfr. mi trabajo: “La extensión de la axiomática según Polo”, en *Studia Poliana*, 2 (2000), 72-113.

⁸¹ *Quién es el hombre*, 179.

conforman el co-acto del ser personal, según Polo los enuncia y describe en *Antropología trascendental I*, son –como se ha adelantado– cuatro, que por orden de inferior a superior son: la *coexistencia*, la *libertad*, el *conocer* (del que aquí nos ocupamos) y el *amar* personales. Posteriormente ha dicho alguna vez que la *coexistencia* y la *libertad* se puede reducir a la *libertad personal*. A raíz de esto, alguno de los conocedores de su filosofía –que aceptan las dualidades a nivel trascendental– se han sentido movidos a buscar algún otro trascendental personal que no comparezca en el elenco de los descubiertos por Polo, y a proponer al respecto preguntas al autor del hallazgo, a las cuales ha respondido que él ha visto éstos; si hay más, el campo de investigación queda abierto... Otros estudiosos de su pensamiento, en cambio, han seguido defendiendo que son cuatro. Sea de ello lo que fuera, es un tema que responde a diversos pareceres de Polo –no míos– y que, además, ahora no nos atañe, porque aquí se trata del *conocer personal*, no de la *coexistencia* y *libertad* personales.

Según Polo, la peculiaridad de los axiomas antropológicos –de los *trascendentales personales*–, estriba (a distinción de los trascendentales metafísicos⁸²) en la *jerarquía*, pues uno es superior al otro según la alienación que se ha aducido. Por eso, aunque los trascendentales metafísicos se conviertan enteramente entre sí, en antropología se convierten hasta cierto punto, pues el superior amplía al inferior. “Sin embargo, la nitidez de la conversión no resta importancia a la cuestión del orden de los trascendentales antropológicos”⁸³. Polo comienza exponiendo la *co-existencia*; sigue con el *conocer* y el *amar* personales, y termina con la *libertad*, tal vez por ser el más difícil de explicar debido a su carácter *atemático*, es decir, a que sin su vinculación con el conocer y el amar personales carece de tema explícito, pues, aún estando orientada a él, no lo conoce ni lo ama.

Axiomatizar el conocer personal humano equivale, pues, a sostener que la persona humana sin Dios ni es, ni será. Por tanto, axiomatizar esto equivale, sin duda, a mantener que Dios existe. Pero como dicho conocer humano es *personal*, el Dios al que éste se abre es un ser *personal*, y *cognoscente*, respecto de la persona humana cognoscente, lo cual se corresponde con señalar –según lo indicado– que no cabría búsqueda personal si no hubiese posibilidad de encuentro personal. Ahora bien, ¿hasta qué punto el buscar personal encuentra

⁸² Cfr. mi trabajo: “La correspondencia entre los trascendentales personales y los metafísicos”, en *La Antropología trascendental de Leonardo Polo*, Madrid, Aedos, 2009, 127-151.

⁸³ *Antropología I*, 203.

la Persona que busca? Es claro que si se busca es porque se puede encontrar, pues de lo contrario, la búsqueda sería absurda⁸⁴.

Con todo, la búsqueda no garantiza el encuentro definitivo, no porque la Persona que se busca se esconda o se manifieste aleatoriamente cuando quiera (Dios no es el ser al que alude Heidegger), sino porque la persona que busca puede desistir de buscar. La actitud en la búsqueda personal comporta *humildad*, es decir, saber que el fin personal no se ha alcanzado, sino que se alcanzará, por eso Polo dice que “en antropología no se puede decir que el hombre *sea*, sino que *será*, o bien, que sin el *será* se elimina la dependencia”⁸⁵. Pero también impulsa a la *constancia* en la búsqueda y, asimismo, a la *audacia*, porque la búsqueda lo es de una realidad que supera la índole del buscar.

En suma, ¿se puede axiomatizar el conocer personal humano? Se puede axiomatizar si *libremente* se desea buscar, pues si se busca, se encuentra, pero buscar no es necesario, sino libre. ¿Quién axiomatiza el conocer personal humano? Quien libremente busca sin desistir. Los axiomas de la teoría del conocimiento, los de la metafísica son *necesarios*; los de la antropología trascendental son *libres*, es decir, no son fijos o estables, sino crecientes hasta su consumación, es decir, hasta el encuentro definitivo, o decrecientes hasta su anulación, o sea, hasta su pérdida. Pero, conviene insistir, lo libre es superior a lo necesario, pues lo libre comporta incremento, elevación; no lo necesario.

7. ¿CÓMO ES SU BÚSQUEDA DEL TEMA?

Polo designa al *tema* que el conocer personal humano busca como *inabarcable*. Pero eso no indica que el conocer personal humano sea *inabarcable*. De momento no lo abarcamos, pero lo abarcaremos, si libremente aceptamos que al final Dios nos ilumine enteramente. En cambio, a Dios no lo abarcaremos nunca. Dios desborda nuestra intimidad, pero no es extraño a ella, porque somos coexistencia con él. Por tanto, siempre es *nuevo* respecto de nuestra intimidad, y en la medida en que coexistimos con él siempre nos renueva. Como se puede apreciar, al Dios personal hay que buscarlo en nuestro interior, no en el exterior, pues esto supone una pérdida de altura cognoscitiva, ya que en el mirar hacia afuera no se ejerce el *conocer personal*, sino otros conocimientos de

⁸⁴ “Es completamente imposible que dicha réplica falte en absoluto, y es, asimismo, imposible que dicha réplica no trascienda por entero a la persona humana”. *Ibid.*, 215.

⁸⁵ *Ibid.*, 143.

la persona; y también, porque el Dios que se descubre con esos ‘conoceres’ menores no es personal, o mejor, no es *copersonal* con la persona creada cognoscente⁸⁶.

“Se busca hacia dentro, no hacia fuera –escribe Polo–, puesto que el intelecto personal no es una luz iluminante, sino una luz transparente”⁸⁷. En rigor, el buscar se corresponde (es la respuesta a) con el ser buscado, llamado, iluminado. En efecto, Dios siempre tiene la iniciativa⁸⁸, y no hay persona alguna a la que Dios no llame, sencillamente porque llamarla a la existencia es otorgarle una *vocación* distinta, un *sentido personal* diverso. La persona humana es una vocación divina, y si cada persona es distinta, también lo es cada vocación, cada sentido personal. Pero como ese sentido no *es* al margen de Dios que lo otorga, cada persona dice de Dios un sentido personal distinto. De otro modo: el verdadero ‘nombre’ personal de cada persona creada no es sin Dios y, por tanto, habla de él de modo distinto en cada caso. De manera que descubrir –si nos fuera posible– qué sentido personal *es* cada persona humana, nos llevaría de la mano a saber una faceta diversa del *ser* personal divino. Por el contrario, quien carece de referencia personal a Dios, no es persona; quien prescinde de ella, se despersonaliza.

Si la persona es *co-existente* con Dios, buscar a Dios es también *buscarse*⁸⁹. Buscarse no es reflexivo porque se busca en Dios, no en mí, quién soy. Si la persona humana fuese susceptible de encontrar en sí el sentido completo, truncaría su constitutivo crecimiento. Conformarse con el sentido que uno alcanza a conocer de sí (mediante el *hábito de sabiduría*) denota necesidad o ignorancia (pues limita el natural crecimiento de dicho hábito). “Así pues, trocarse en búsqueda es enteramente compatible con la transparencia, pues es la búsqueda de réplica, y en esto reside la orientación. La transparencia creada

⁸⁶ Que este modo de buscar a Dios no sea usual en nuestra sociedad se ha dicho recientemente por una voz autorizada: el drama de nuestro tiempo es la falta de interioridad. Cfr. JUAN PABLO II, *Discurso a los jóvenes*, Cuatro Vientos, Madrid, 3.5.2003.

⁸⁷ *Antropología* I, 215.

⁸⁸ “La iniciativa donante primordial arranca de Dios y al hombre corresponde devolvérsela de acuerdo con el resurgir inagotable que es la intimidad de su persona”. L. POLO, “La coexistencia del hombre”, en R. ALVIRA, (ed.), *El hombre: inmanencia y trascendencia*, vol. I, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1991, 47.

⁸⁹ “La búsqueda, en rigor, es un *buscar-se*... Pero es obvio que buscar–se no es reflexivo, puesto que se busca hacia dentro la réplica de que se carece. Y en esto reside la orientación: se busca una persona que ha de ser la Réplica y que, por tanto, trasciende la persona humana, o es inabarcable por el intelecto personal... Por eso también se dice que el intelecto personal no acaba de ser, y ello en tanto que se alcanza como carencia de réplica no definitiva”. *Antropología* I, 216.

se describe como *limpidez*. Lo que llamo limpidez es el *a través* de la transparencia, es decir, la luz atravesada de luz. Esto significa que la transparencia no alberga ‘dentro’ ningún inteligible”⁹⁰.

En efecto, lo enteramente transparente no dice nada de sí, sino que remite enteramente a otro, pues en la medida en que dijera algo de sí, no sería transparente; y, en esa medida, no sería remitente. Por eso, “trocarse en búsqueda no afecta a la limpidez de la transparencia, pues es la búsqueda de tema. Desde luego, la afectaría si el tema que se busca fuese un inteligible. Lo cual es imposible, puesto que los inteligibles no se buscan, sino que son poseídos por las operaciones intelectuales o albergados por los hábitos adquiridos. Se busca una réplica de la transparencia que trasciende hacia dentro a la transparencia creada: es la transparencia del Hijo de Dios”⁹¹. La última palabra de la antropología trascendental de Polo se abre a la *fe sobrenatural*, en concreto a la *crístología*.

8. LA ELEVACIÓN SOBRENATURAL DEL CONOCER PERSONAL: LA FE

Polo considera –de acuerdo con la doctrina cristiana– que la fe sobrenatural es un conocer infuso, es decir, ni adquirido ni nativo, sino regalo divino que radica en lo más profundo del espíritu. Por tanto, no puede inherir en la razón, considerada ésta como facultad, porque ni ésta es lo más profundo del espíritu, ni es espíritu. La fe se distingue de la revelación en que ésta es divina, mientras que la fe es humana (obviamente, Dios no necesita la fe). La fe sobrenatural es la respuesta noética humana –elevada por Dios– a dicha revelación divina.

Para Polo “debe admitirse que existe una fe que no es sobrenatural y que, sin embargo, representa la culminación de la intelección humana, sin ser un don añadido a la inteligencia, sino la última fase del desarrollo de la intelección”⁹². Esa fe *natural* no es más que el conocer personal –*intelecto agente*–, siempre activo y en constante ‘búsqueda’ del ser divino: “el entender es continuación del ser, que en su culminación personal es co-acto. En el momento en que el entender se trasluce como obediencia activa, o sometimiento a la autoridad de la verdad... se vislumbra que el entendimiento humano culmina en

⁹⁰ *Antropología* I, 216.

⁹¹ *Ibid.*, 216.

⁹² *Epistemología, creación y elevación*, pro manuscrito, 48.

un acto de fe, que se puede llamar *fe intelectual*, según la cual se abre en búsqueda inagotable como luz transparente”⁹³. Y es precisamente a esta *fe personal natural*, propia del espíritu humano, a la que eleva la *fe personal sobrenatural*, don divino.

Dada la vinculación de la fe sobrenatural con el conocer personal humano, se entiende que el modo de conocer propio de la fe no sea ‘presencializante’ de objetos noéticos menores (como el de la razón), o cognoscitivo de asuntos principiales físicos (como los hábitos adquiridos racionales). No es tampoco conocimiento de temas del hombre (como lo es el hábito de la *sin-déresis*), ni de actos de ser reales extramentales no personales (como lo es el hábito de los primeros principios); no es siquiera un conocer de temas personales íntimos (como los que alcanza el hábito de sabiduría), sino que su tema es *exclusivamente* Dios, pero no se trata de un Dios ‘metafísico’, es decir, como Primer Motor o Acto Puro, sino de un Dios *personal* y, por ende, ‘pluripersonal’.

Con la elevación sobrenatural de la fe el conocer personal de cada quién se adentra progresivamente en el conocimiento de las Personas divinas, sin esclarecerlas nunca, lo cual denota que su carácter noético, como el del conocer personal⁹⁴ es *futurizante*: “el no ver que se adjudica a la fe es el no poseer en presente; pero tampoco es un no ver nada, sino vislumbrar un futuro no desfuturizable. La fe tiene que ver con el futuro, pero no con un futuro temporal, sino con el futuro inagotable e inabarcable de la actividad transparente. Entender la verdad como futuro inagotable o destino, marca la dirección de la fe intelectual que, por ello, es también transcendentamente libre”⁹⁵.

Lo anterior indica, en sentido estricto, que no cabe fe sobrenatural en un Dios que no sea personal, pues tal conocer no sería *personal*, ya que el *método* cognoscitivo, el conocer personal humano, no puede tener como *tema* lo impersonal. Tampoco puede tener como tema a un Dios ‘monopersonal’, porque el *tema* conocido, tal dios, no sería personal, ya que –como se ha adelantado– persona significa apertura o relación personal, también ‘*in divi-*

⁹³ *Ibid.*, 49.

⁹⁴ En otro trabajo he tenido la oportunidad de exponer el carácter futurizante del intelecto agente: “El carácter futurizante del entendimiento agente según Leonardo Polo”, en *Futurizar el presente*, I. Falgueras, – J. A. García, J. J. Padial (eds.), Málaga, Universidad de Málaga, 2003, 303-328.

⁹⁵ POLO, L., *Epistemología, creación y elevación*, pro manuscrito, 49.

nis'. Con esto se puede indicar que la fe sobrenatural de algunas religiones (que cuentan con parte de la revelación) no son completas sino sesgadas, porque el conocer natural en que tales creencias se apoyan no es radicalmente *personal*, aunque pueden ser conocimientos 'racionales' e incluso superiores a la razón; 'conocer' que –dados los vientos que soplan– no están nada mal y, dada su altura, nada tienen que envidiar a los conocimientos que todavía hoy se consideran paradigmáticos: los 'matemáticos' y 'científico-experimentales' (sumidos en el conocimiento objetivo). Por eso afirma Polo que 'quien vive de fe abandona el límite mental a toda velocidad', aunque no sea consciente de ello.

De lo que precede se ve claro que la persona humana ha sido hecha para Dios, pero no para un Dios, por así decir, racional, sino para el Dios *personal*, el Dios que –según él se nos manifiesta por revelación sobrenatural– es 'tripersonal'. El hombre ha sido hecho para coexistir con las tres Personas divinas, si libremente acepta la elevación. No aceptarla es negar la coexistencia personal, esto es, negar el propio sentido personal. Desde luego, la Revelación ha sido pública y universal, es decir, para todos los hombres, y sus fuentes son las *Sagradas Escrituras* y la Tradición de la Iglesia, pero como Dios no tiene las manos atadas a los medios de salvación que nos ha otorgado, puede actuar, incidir, directamente en cada intimidad personal.

Por lo demás, que la fe sobrenatural no inhiere directamente en la razón sino en el conocer personal siempre activo es obvio para alguien que considere con cierto detenimiento la doctrina cristiana, en la que se condensa con palabras humanas la plenitud de la Revelación. Con un ejemplo práctico: tal doctrina recomienda bautizar tempranamente a los niños recién nacidos, y tras la administración del sacramento afirma que ese niño ha recibido el don de la fe sobrenatural. Obviamente un don de tal envergadura, que –según el parecer de los mejores teólogos– conlleva un nuevo modo de conocer, no puede inherir en una *tabula rasa* cognoscitiva, sencillamente porque es contradictorio que una pura potencia cognoscitiva tenga ya alguna perfección conocida. No se comprende como una perfección de carácter cognoscitivo pueda estar en potencia. Si a esto se objeta que la fe sobrenatural en el infante sin uso de razón no es sino un 'hábito', no se despeja la dificultad, porque hábito denota perfección, no potencialidad. Ningún don sobrenatural es imperfecto, carente de actividad intrínseca. A mi modo de ver, se resuelve el problema si se sostiene que la fe en el infante inhiere en la *persona*, no en su

razón, en concreto en su *conocer personal*. Por lo demás, es claro que la Iglesia enseña que la fe es *personal*, es decir, que implica a la *persona*⁹⁶.

A mi juicio, las ‘teologías fundamentales’ de las que de ordinario disponemos, que vinculan enteramente la fe sobrenatural a la razón y a la voluntad humanas, podrían ser desarrolladas si vinculasen la fe a la *persona*, al *acto de ser personal* humano, pues las principales acciones de Dios respecto del hombre, *crear–elevantar–glorificar*, inciden en el *acto de ser*, en la raíz *personal* humana, no en las ramas potenciales. La acción de Dios pasa oculta, porque Dios es el Humilde, pero no se anda por las ramas, sino que incide en la intimidad, en lo neurálgico del ser humano.

9. EL LUMEN GLORIAE Y EL CONOCER PERSONAL

Poner en correlación el conocimiento divino *post mortem* con el *intelecto agente* puede sonar hoy en algunos ambientes (sobre todo europeos, en los que incluso se duda acerca de la vida de ultratumba), como mínimo, extravagante y anacrónico. Desde luego no es un tema nuevo, pues algunos de los pensadores más profundos de la tradición filosófica han argumentado a favor de que el intelecto agente es cognoscente en la vida posthistorica⁹⁷. Pero, sin duda, no es un tema actual. Con todo, o tal vez por ello, es de mayor envergadura que los usuales temas hoy estudiados.

Para Polo, por el conocer del intelecto agente “estamos incluidos en la máxima amplitud; en Dios nos movemos y existimos y, en consonancia con ello, conocemos la índole inmortal del espíritu humano. Todos esos conocimientos tienen que ver con el futuro, y en este sentido son inagotables”⁹⁸. Pero esa inclusión no es todavía definitiva, es decir, sin posibilidad de desvincu-

⁹⁶ Tal vez por eso afirma Polo, que, a un niño bautizado, con el paso del tiempo, se le pueden enseñar oraciones vocales, pero no qué es la fe, porque, si no ha incurrido en pecado, tal fe es abierta filialmente a Dios. Por eso añade que en esa confianza filial son los mayores los que pueden aprender en vez de enseñar: “Cuando el hijo está bautizado tiene la fe, el Espíritu Santo está actuando en él. Por lo tanto, aprende a rezar como un pez sabe nadar en el agua. Enseñar a rezar a un niño bautizado es facilísimo. Será necesario repetir oraciones, pero enseñar la actitud de rezar no hace falta”, *Ayudar a crecer*, 225. Ese aprendizaje suele comenzar por los padres, pero también los teólogos pueden aprender de ese libro tan vivo y de luz tan transparente. Desde luego que la fe debe ser ilustrada con el estudio, la doctrina, pero sin perder la confianza filial propia del niño.

⁹⁷ Por ejemplo, Alberto Magno, Tomás de Aquino, sostuvieron que el intelecto agente tendrá un conocer distinto en la vida futura al que tiene durante esta vida. Teodorico el Teutónico defendió que es propio del intelecto agente (y no del intelecto posible) la visión beatífica.

⁹⁸ POLO, L., *Epistemología, creación y elevación*, pro manuscrito, 50.

lación. Por tanto, el conocer personal en su estado actual no puede ser explicado sin la *esperanza* personal. No es que la persona humana *tenga* esperanza, sino que la *es*. Por eso Polo afirma que lo más similar en la historia a su noción de ‘*además*’ con la que él describe a la *persona* humana es la noción de *epéktasis* propia de Gregorio de Nisa⁹⁹.

Comentando a Polo, Conesa escribió que “Dios elevará por pura gracia al *intellectus ut actus*, es decir, a la persona, para que pueda gozar de la visión beatífica. Así el conocimiento de fe, que es un auténtico saber, se muestra sin embargo como imperfecto e incoado respecto del conocimiento de visión al que Dios llama a todos sus hijos”¹⁰⁰. El fin del conocimiento personal humano de Dios en esta vida es el encuentro definitivo, puesto que el fin de la *búsqueda* es el *encuentro*. De lo contrario la búsqueda sería vana. Por eso, ante la falta definitiva de encuentro, la búsqueda se apaga. Pero como el ser personal humano es búsqueda, que ésta se agoste indica que se pierde definitivamente el sentido del ser personal.

El fin del hombre es el Cielo. ‘Cielo’ es uno de los nombres de Dios. ¿Cómo describirlo, si ‘ni ojo vio, ni oído oyó...’? Tal vez sirva esta descripción poliana: ‘el Cielo es el despertar definitivo’. Mientras vivimos aquí, el estado de somnolencia nos acompaña (a unos, más físicamente; a otros, más mentalmente). No acabamos de darnos cuenta de la verdadera realidad divina y de la propia personal. Despertar al Cielo es la plena conciencia, y es que en esta vida el *intelecto agente* es siempre activo, pero no autoconsciente (en rigor, ningún nivel cognoscitivo humano lo es). Su conciencia –el *hábito de sabiduría*– es inferior a él.

Si el Cielo afectara a un conocer *del* hombre, pero no *al* hombre como *ser cognoscente*, sería superfluo, porque el hombre no culminaría. La felicidad, o es *personal* o no es. El fin humano no es meramente un bien y una verdad, sino *personal*, porque ser persona es más que ser un bien y una verdad. Éstos son,

⁹⁹ “La investigación que he emprendido acerca del acto de ser humano como *además* se puede encontrar en la patrística griega. Al respecto se puede recordar lo que dijo San Gregorio de Nisa en el s. IV en su libro *Sobre la vida de Moisés*, en el que entiende la *esperanza* como *epéktasis*, es decir, el carácter creciente de la tensión hacia Dios. Asimismo, en una de sus homilias sobre el *Cantar de los cantares* sostiene que la sustancia espiritual inmaterial escapa a todo confín, porque nada puede limitarla: ‘la esperanza puede decirse siempre creada en tanto que alcanza una condición mejor mediante su crecimiento, porque lo que constituye un bien presente no es otra cosa que el comienzo de un bien mayor’ (*Sobre el Cantar de los cantares*, VI, PG 44, 885-887). El progreso continuo es constitutivo de la esperanza porque, a diferencia del divino, el espíritu humano es infinito *in fieri*. Es evidente que para ser infinito *in fieri* el espíritu humano necesita crecer”. *Ibid.*, 83.

¹⁰⁰ CONESA, F., “El conocimiento de fe en la filosofía de Polo”, en *Anuario Filosófico* 29 (1996), 439.

respectivamente, el fin de la *voluntad* y de la *inteligencia*. Pero el fin de la persona humana es el Dios personal, que no puede ser sino enteramente cognoscente y aceptante del ser personal humano. De lo contrario el ser personal humano queda inédito.

Por lo demás, tal conocer humano de Dios y el conocer divino del hombre será directo, sin mediaciones: “El conocer como somos conocidos comporta la inclusión en Dios... El conocimiento directo de Dios no admite especie interpuesta, ni mediación habitual”¹⁰¹. De haber mediaciones, conoceríamos verdades *de* Dios, no directamente *a* Dios. Pero en el Cielo no se hace ciencia, ni siquiera teológica, es decir, no se estudia *a* Dios como ‘objeto’ racional, porque ante el *ver personal*, el pensar es insuficiente. ¿Acaso sobraría la razón humana en el Cielo? No, porque ante la patencia personal divina podrá conocer el por qué de tantas cosas humanas y mundanas que antes no comprendía (recuérdese que para Tomás de Aquino la *ratio* –a distinción del *intellectus*– es una facultad de medios, y que su hábito superior, el de ciencia, versa sobre el mundo). De otro modo, no por ser elevado el *acto de ser* personal hay que arrojar por la borda la *esencia* humana. ¿Qué alguien se ‘conforma’ descubriendo cosas *de* Dios sin ver *a* Dios? Es libre de hacerlo, pero la ‘inconformidad’ en este ámbito denota más *libertad*.

En este nivel noético se aprecia cuán deficiente es la teoría de la ‘*reflexio*’, pues “si el propio conocimiento arrancara de sí reflexivamente, el hombre no conocería nunca a Dios. Sin conocer a Dios, la persona creada no se conoce; pero ese conocerse le es dado por Dios según la elevación del *lumen gloriae*”¹⁰². La teoría de la ‘*reflexio*’ ‘macla’ el *método* cognoscitivo con el *tema* conocido, es decir, es una ‘pretensión de identidad’; en rigor, es una negación del carácter creatural del ser humano, que no puede dejar nunca de ser *dual*¹⁰³. Por el contrario, ¿cómo describir con más acierto el ‘*lumen gloriae*’? Tal vez diciendo

¹⁰¹ *Antropología* I, 226, nota 42.

¹⁰² *Ibid.*, 226, nota 43.

¹⁰³ La teoría de la *reflexio* no responde al modo de conocer humano en ningún nivel. Es un desliz o ignorancia respecto del mismo. De ser real, sería más bien un modelo ejemplar que respondería a la perfección al ideal de la actitud soberbia. Suele decirse que en el infierno no se habla sino de sí. ¿Justifica esto que al menos en ese estado se da la ‘*reflexio*’? Seguramente tampoco, pues en esa tesitura tal vez cada uno ‘hable’ de ‘sus cosas’, pero las conocerá desde un nivel superior a tales cosas; o tal vez hable de sus ideas desde el ‘yo’, pero el ‘yo’ no es la ‘persona’, sino la *esencia* humana. Difícilmente se podrá hablar allí de ‘persona’, ya que el condenado ha prescindido libremente de su sentido personal que era y estaba llamado a ser, es decir, del conocer personal. Lo cual abre un interrogante a responder por parte de la teología: ¿es propiamente ‘persona’ el condenado?

que es el hacer temática la transparencia del conocer personal –*intelecto agente*–. Sin dejar de ser *método*, el intelecto agente es inundado por su *tema*: el ser divino, que es más transparente que el propio método. Seguramente se trata de una transparencia repleta del ser divino transparente.