

Juan Fernando Sellés

ANTROPOLOGÍA DE LA INTIMIDAD

LIBERTAD, SENTIDO ÚNICO
Y AMOR PERSONAL

RIALP



JUAN FERNANDO SELLÉS

ANTROPOLOGÍA DE LA INTIMIDAD

LIBERTAD, SENTIDO ÚNICO
Y AMOR PERSONAL

EDICIONES RIALP, S.A.
MADRID

© 2013, by JUAN FERNANDO SELLÉS
© 2013, by EDICIONES RIALP, S. A.
Alcalá, 290 - 28027 Madrid (www.rialp.com)

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del *copyright*.
Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

Realización ePub: produccioneditorial.com
ISBN: 978-84-321-4329-8

ÍNDICE

PORTADA

PORTADA INTERIOR

CRÉDITOS

INTRODUCCIÓN

1. EL MÉTODO DEL CONOCIMIENTO PERSONAL

PLANTEAMIENTO

1. LA BÚSQUEDA CLÁSICA DEL MÉTODO
2. LOS PROBLEMAS DE LA «REFLEXIÓN»
3. LA PRETENSIÓN DE IDENTIDAD SUJETO-OBJETO
4. LA APELACIÓN AL CONOCIMIENTO SUBJETIVO
5. LA DEFENSA DE LA INCOGNOSCIBILIDAD DEL SUJETO
6. LA NEGACIÓN DEL SUJETO
7. LA SUSTITUCIÓN DE LA INTELIGENCIA POR EL SENTIMIENTO
8. EL RECURSO A LA FE SOBRENATURAL
9. REQUISITOS DEL CONOCIMIENTO DE SÍ

BREVE PROPUESTA DE SOLUCIÓN

2. *HOMO PATIENS* O EL PROPIO DESCONOCIMIENTO

PLANTEAMIENTO

1. EL MAL EN LA INTIMIDAD
2. EL MAL EN EL YO
3. EL MAL EN LA INTELIGENCIA
4. EL MAL EN LA VOLUNTAD
5. LOS MALES CORPÓREOS
6. LOS MALES AFECTAN DE MODO DISTINTO A LOS HOMBRES
7. EL MAL ES INCOGNOSCIBLE
8. TRATO ADECUADO DE LOS PROFESIONALES DE LA SALUD CON LOS ENFERMOS
9. EL HOMBRE DOLIENTE

EN SÍNTESIS

3. *ACTUS ESSENDI Y ESSENTIA* EN ANTROPOLOGÍA

PLANTEAMIENTO

1. UNA PINCELADA HISTÓRICA
2. LA NATURALEZA HUMANA
3. LA ESENCIA HUMANA 70
4. EL ACTO DE SER HUMANO
5. LO NATURAL Y LO SOBRENATURAL
6. SER Y TENER EN EL HOMBRE
7. EL CONOCIMIENTO NATURAL DEL VALOR DE LA VIDA
8. ¿QUIÉN ES LA PERSONA HUMANA?
9. LO TRASCENDENTAL EN EL HOMBRE

COROLARIO

4. TRASCENDENTALES METAFÍSICOS Y PERSONALES

PLANTEAMIENTO

1. TRES TESIS A FIN DE CRIBAR LOS TRASCENDENTALES
2. NOCIONES LÓGICAS CLÁSICAS SIN ALCANCE TRASCENDENTAL
3. NOCIONES CLÁSICAS CON REFERENCIA REAL SIN ALCANCE TRASCENDENTAL
4. NOCIONES CLÁSICAS CON ALCANCE TRASCENDENTAL
5. LOS TRASCENDENTALES CLÁSICOS PROBLEMÁTICOS
6. EL ORDEN DE LOS TRASCENDENTALES METAFÍSICOS
7. PERFILANDO LA CUESTIÓN
8. SI LA BELLEZA ES DISTINTA DE LOS DEMÁS TRASCENDENTALES O LA REUNIÓN DE ELLOS Y CÓMO SE CONOCE
9. SI LA LIBERTAD ES DISTINTA DE LOS TRASCENDENTALES PERSONALES O LA REUNIÓN DE ELLOS Y CÓMO SE ALCANZA LA UNIDAD DE LOS TRASCENDENTALES

SUMARIO

5. LIBERTAD PERSONAL Y ESPERANZA

PLANTEAMIENTO

1. MÁS ALLÁ DE OCKHAM
2. MÁS ALLÁ DE LA PERFECCIÓN
3. MÁS ALLÁ DE LA «TOTALIZACIÓN»
4. IMPLICACIONES RELEVANTES
5. ESPERANZA E INCONFORMIDAD
6. ESPERANZA *VERSUS* IDENTIDAD
7. LOS SINÓNIMOS DE «IDENTIDAD»: «FIN EN SÍ», «SER EN SÍ», «SER PARA SÍ», «AUTORREALIZACIÓN», «FIDELIDAD A SÍ»
8. FILOSOFÍA Y ESPERANZA
9. LA ESPERANZA SOBRENATURAL

PARA TERMINAR

6. TRASCENDENTALIDAD DEL CONOCER PERSONAL

PLANTEAMIENTO

1. PROPEDÉUTICA
2. LA AMPLIACIÓN DE LA REALIDAD TRASCENDENTAL
3. LUZ TRANSPARENTE, AUSENCIA DE IDENTIDAD Y CARÁCTER DUAL
4. EL CONOCER PERSONAL Y LOS TRASCENDENTALES PERSONALES INFERIORES
5. EL CONOCER PERSONAL Y EL TRASCENDENTAL PERSONAL SUPERIOR
6. LA BÚSQUEDA DE TEMA
7. EL TEMA DEL CONOCER PERSONAL ES FUTURO
8. ¿CUÁL ES EL TEMA DEL CONOCER PERSONAL?
9. LA APERTURA AL FUTURO METAHISTÓRICO

UN BREVE AÑADIDO

7. EL ACCESO A DIOS DEL CONOCER PERSONAL HUMANO

PLANTEAMIENTO

1. UNA MIRADA A LA HISTORIA
2. DESPEGAR UNA MACLA DE SIGLOS
3. LA TRANSPARENCIA DEL CONOCER PERSONAL
4. LA APERTURA COGNOSCITIVA NATURAL SUPERIOR
5. EL TEMA DEL INTELECTO PERSONAL
6. ¿LA APERTURA DEL CONOCER PERSONAL A DIOS ES AXIOMÁTICA?
7. ¿CÓMO ES SU BÚSQUEDA DE TEMA?
8. LA ELEVACIÓN SOBRENATURAL DEL CONOCER PERSONAL: LA FE
9. EL «LUMEN GLORIAE» Y EL CONOCER PERSONAL

CONCLUYENDO

8. LA TRASCENDENTALIDAD DEL AMOR PERSONAL

PLANTEAMIENTO

1. VERSIONES DEFICIENTES DE LA VOLUNTAD
2. EL AMOR ES SUPERIOR AL ACTO Y VIRTUD DE LA VOLUNTAD
3. EL AMOR ES SUPERIOR AL BIEN
4. EL AMOR PERSONAL ES CRECIENTE
5. LAS DIMENSIONES DEL AMAR PERSONAL: DAR, ACEPTAR Y DON
6. EL AMOR Y LA COEXISTENCIA PERSONAL
7. EL AMOR Y LA LIBERTAD PERSONAL
8. EL AMOR Y EL CONOCIMIENTO PERSONAL
9. UNA IMPLICACIÓN DIVINA DEL AMOR PERSONAL ES...

EN CONCLUSIÓN

9. DEL AMOR PERSONAL HUMANO AL DIVINO

PLANTEAMIENTO

1. LA APERTURA AMOROSA AL MUNDO
2. AMOR DE SÍ POSITIVO Y NEGATIVO

3. EL AMOR PERSONAL A LOS DEMÁS
 4. LA APERTURA AMOROSA A DIOS
 5. LA ELEVACIÓN DE LA APERTURA AMOROSA A DIOS
 6. EL AMOR PERSONAL DIVINO RESPECTO DEL HOMBRE
 7. LA MISERICORDIA DIVINA
 8. EL AMOR PLURIPERSONAL DIVINO (I): EL DAR Y EL ACEPTAR
 9. EL AMOR PLURIPERSONAL DIVINO (II): EL DON
- RECAPITULANDO 284

10. LA TRASCENDENTALIDAD DE LA BELLEZA PERSONAL

PLANTEAMIENTO

I. LA CUESTIÓN DEL MÉTODO

1. El planteamiento tomista
2. Belleza y afectividad
3. La distinción jerárquica de niveles cognoscitivos de belleza

II. LA BELLEZA EXTERNA 301

1. La belleza categorial
2. La belleza de la esencia de la realidad física
3. La belleza de los actos de ser extramentales

III. LA BELLEZA HUMANA

1. La belleza de la naturaleza humana
2. La belleza de la esencia humana
3. La belleza del acto de ser personal humano

APÉNDICE: LA BELLEZA PERSONAL DIVINA

LACÓNICAMENTE

11. ¿LA PERSONA HUMANA PUEDE CULMINAR DESDE SÍ? EL DESTINO DE LA PERSONA HUMANA

PLANTEAMIENTO

I. LA CULMINACIÓN

1. Hitos del problema
2. La imposibilidad de autoconocimiento completo
3. El límite ontológico indica que el ser humano es creatural

II. LA NATURALEZA DEL DESTINO PERSONAL HUMANO

1. Los filósofos ante el destino
2. Naturaleza del destinarse
3. Libertad personal humana y destino

III. EL DESTINATARIO

1. Destinarse a instancias menores
2. La renuncia a destinarse: el egoísmo
3. Destinarse a Dios

EN SUMA

12. ANTROPOLOGÍA DE LA INTIMIDAD Y CRISTIANISMO

PLANTEAMIENTO

1. HOMBRE CREADO ES HOMBRE ELEVADO
2. ¿IMAGEN DE DIOS EN LA NATURALEZA HUMANA O EN LA PERSONA HUMANA?
3. PERFECTA IMAGEN E IMÁGENES PERFECTIBLES
4. LA FILIACIÓN EN LA NATURALEZA Y ESENCIA HUMANAS
5. LA FILIACIÓN EN EL ACTO DE SER PERSONAL HUMANO
6. ALGUNAS CONSECUENCIAS PRÁCTICAS
7. LA PERSONA HUMANA COMO SER ETERNIZABLE O ASUMIBLE
8. LA EXPRESIÓN «HIJOS EN EL HIJO»
9. ¿QUÉ REVELA EL HIJO DE LOS HIJOS?

COMO COLOFÓN

BIBLIOGRAFÍA

INTRODUCCIÓN

La mayor parte de antropologías que se han elaborado hasta el momento, tanto las clásicas como las recientes, atienden más a las manifestaciones humanas que a la intimidad personal. La corporeidad y las diversas potencias o facultades del hombre, por humanas, son muy importantes, pero no lo más relevante de lo humano, porque superior a ellas es la *persona*, cada quién, que es irreductible a ellas. El autor de este estudio no se conforma con los habituales planteamientos, y es precisamente esta inconformidad la que le ha impulsado a conformar este trabajo.

La intimidad personal humana no debe confundirse con las dimensiones manifestativas humanas, sean estas sensibles —cuerpo, sentidos, apetitos, sentimientos sensibles, lenguaje, trabajo, cultura, técnica, economía, etc.—, o inmateriales —el conocer de la inteligencia, el querer de la voluntad, las tipologías del yo o personalidades—. Por eso la antropología de la intimidad no se reduce a las disciplinas filosóficas que estudian tales dimensiones, bien se refieran estas a lo sensible humano: filosofía de la vida, del lenguaje, de la cultura, del derecho, de la empresa, filosofía política, sociología..., o bien atiendan a las dimensiones inmateriales de que dispone la persona: psicología, teoría del conocimiento, ética...

La antropología de la intimidad tampoco debe reducirse a la metafísica, porque esta última, ajustadamente tomada, no tiene como fin propio el estudio del hombre. En efecto, aunque se hable de «antropología metafísica», esta denominación no es adecuada, ya que, en sentido estricto, la metafísica estudia las realidades fundantes, es decir, los primeros principios de la realidad extramental, mientras que la antropología del perfil que aquí se trabaja, no tiene como tema ninguna realidad de ese tipo, puesto que la persona humana no es un primer principio, sino una realidad que ha aparecido en segundo lugar, después de existir los primeros principios de la realidad: el ser del universo y el de su Creador. Con todo, no por ser segunda, la persona humana es menos importante que alguno de los primeros principios, pues alguno de estos no es personal.

Una persona no puede ser ni fundada ni fundante; lo primero, porque de serlo no sería constitutivamente libre; lo segundo, porque si fundará, aquello que realizase sería necesario, no libre. La metafísica versa sobre lo *necesario*; la antropología de la intimidad, sobre lo *libre*. Lo libre es superior a lo necesario. La libertad personal exige,

pues, de incluir la antropología dentro de la metafísica, pues si se la incluye, se tiene que doblegar la libertad a la necesidad, pero entonces no se alcanza a conocer la realidad de la libertad personal humana, sino, a lo sumo, ciertas manifestaciones de la libertad en las potencias superiores (inteligencia y voluntad). Con dicha inclusión se estudia el ser del hombre en común con el resto de los seres, pero no su distinción como acto de ser. Y esta generalización es una indudable pérdida.

El acto de ser personal humano es radicalmente distinto de los actos de ser extramentales, pues el humano es libre, mientras que los otros son necesarios. Esto indica que el acto de ser personal humano es un añadido de ser respecto del ser extramental, y lo que añade es precisamente la libertad. En consecuencia, si el estudio del ser personal humano se incluye en el de los demás seres, se pierde de vista su distinción radical, es decir, su libertad constitutiva. No es que la persona humana «tenga» libertad, sino que la «es». Con todo, cada persona es una libertad distinta.

El intento de inclusión de la antropología dentro de la metafísica es debido seguramente a que la metafísica es una disciplina filosófica que tradicionalmente ha tenido profuso prestigio, hasta el punto de haber sido usualmente considerada —desde Aristóteles— el superior de los saberes filosóficos. Según esta notable reputación adquirida, al atribuir la expresión «metafísica de» a otras realidades humanas tales como, por ejemplo, el conocimiento, la familia, el descanso, etc., los recientes autores que así titulan sus escritos pretenden dotar de mayor relevancia a tales estudios. Pero no por llamarlos así devienen estos más valiosos, sino justo a la inversa.

En efecto, al usar el término «metafísica» como equivalente de «estudio importante, sólido, capital» de tal o cual realidad, con ello se consigue justo lo contrario de lo que se persigue, a saber, que el término «metafísica» no se emplee rigurosamente, es decir, para sus temas propios, y que los temas humanos a los que se atribuye se traten de un modo que no les es adecuado, es decir, que no se estudien según la libertad que los atraviesa, sino según la necesidad. Por lo demás, la libertad que comparece en las diversas manifestaciones humanas tiene como su fuente la intimidad personal humana. Por tanto, es a esta a la que principalmente hay que prestar atención.

En este trabajo se investiga, en primer lugar, cómo se accede noéticamente a la intimidad humana (Cap. 1). Como este asunto es un poco más difícil e inusual para la mayor parte de los interesados, se recomienda al lector un poco de paciencia en la comprensión de este primer capítulo. En segundo lugar se explica cuál es el principal motivo de su desconocimiento (Cap. 2), a saber, precisamente la falta de conocimiento, que no es más que una manifestación del mal. Luego, se pasa a exponer de modo claro que la intimidad personal humana es realmente distinta, por superior, de las manifestaciones humanas (Cap. 3). A continuación se indica que dicha intimidad está conformada por unas perfecciones puras, sin mezcla de imperfección a las que se pueden denominar «trascendentales personales», los cuales son distintos y superiores a los clásicamente llamados «trascendentales metafísicos» (Cap. 4). Los personales son la «coexistencia libre», el «conocer personal» y el «amor personal», los cuales se exploran en los temas siguientes (Caps. 5-9). Tras ellos se estudia la «belleza personal», que se

comprende como la unión armónica de los trascendentales personales examinados (Cap. 10). En los temas siguientes se atiende, por una parte, a la apertura constitutiva de cada uno de estos trascendentales al ser divino (Cap. 11) y, por otra, se termina estableciendo los puntos de engarce entre los precedentes descubrimientos antropológicos y algunas verdades que la revelación cristiana expone sobre la persona humana (Cap. 12). De modo que la exposición de los temas es ascendente, es decir, de lo inferior a lo superior de la intimidad. Ahora bien, no se olvide que todos ellos describen —como se ha adelantado— lo superior en el hombre, o sea, *la persona*, no algo *de ella*, como habitualmente se lleva a cabo).

Me he ocupado de temas antropológicos afines a los que aquí se ofrecen en otras publicaciones. Por una parte, en mi trabajo *Antropología para inconformes* [1] expongo todos los temas de la antropología, desde los inferiores referidos a la corporeidad humana hasta los superiores referentes a la intimidad. En cambio, el que aquí ofrece se centra exclusivamente en lo más relevante: en el núcleo personal. Del estilo del mencionado, aunque más amplio, es mi trabajo *La persona humana* [2] y, por tanto, mantiene con este las mismas diferencias que aquel. Algún otro tema antropológico que aquí se aborda aparece en sus obras: *Los filósofos y los sentimientos* [3] y *El conocer personal* [4], pero estos dos se centran exclusivamente en un tema humano: el primero, en los afectos; el segundo, en el conocer personal. De manera que valía la pena dedicar una entera publicación de temas *ex novo* (no incluidos en ninguna de las precedentes) referida a los diversos rasgos de la intimidad personal humana y su apertura a la trascendencia divina, es decir, a lo más relevante del ser humano.

Unas recomendaciones para el lector. Una, que este atienda al contenido de lo que aquí se expone de modo pausado, sin prisas, pues si bien el texto en modo alguno es crítico, en él subyace bastante y profundo contenido expuesto de modo sintético. O por decirlo más prosaicamente: no está ante una novela. Además, como las averiguaciones que se ofrecen son en su mayor parte novedosas, es decir, no pertenecientes a una tradición filosófica conocida, hay que poner entre paréntesis viejos esquemas mentales, si los hubiera, para hacerse cargo de los hallazgos recientes, los cuales, en modo alguno son contrarios a las tesis verdaderas de la filosofía clásica, sino prosecuciones de aquellas. Otra sugerencia proviene de la experiencia del autor en la exposición de estos temas a diversos públicos de cualesquiera latitudes y continentes, a saber, que hay, sobre todo, un par de «enemigos» de cara a la adecuada comprensión del contenido: a) El *fideísmo*, es decir, el error de considerar que el descubrimiento de la índole de la intimidad personal humana y de su constitutiva apertura a la trascendencia divina es fruto en exclusiva de la fe sobrenatural recibida, es decir, que es algo sobrevenido en vez de ser natural al hombre. b) El *culturalismo relativista*, o sea, la hipótesis que sostiene que lo que aquí se expone es una opinión más, tan válida como cualquier otra (incluso su contraria), que depende de un contexto o tradición cultural determinado, afirmación que equivale a sostener, en el fondo, que el texto no se casa con la verdad, sino que simplemente juega a lo probable.

Pero no; al autor no le interesa lo probable, sino la verdad. Que esta afirmación no se encuadre en el usual marco de lo «políticamente correcto» o del actual «tolerantismo», no le importa, pues no le interesa quedar «políticamente» bien, ya que prescinde tanto de la «corrección política» como de la «tolerancia mal entendida», porque estima que la primera supone cobardía en orden a defender la verdad, y que la segunda denota pereza mental, y —aparte del lamentable perjuicio que estas actitudes conllevan para quien las defiende y para los demás— uno es libre de no pactar con tales vicios. De entender el trabajo en el marco de uno de esos dos postulados, téngase en cuenta que no hubiese escrito ni una sola palabra, porque ni soy teólogo fiducial, ni autor culturalista. Es más, me ha detenido a fundamentar —en otros lugares[5]— que ambas posiciones son erróneas por contradictorias.

Lo que deseo ofrecer son, más bien, verdades, pero las ofrece a modo de propuestas, porque las brinda a personas libres. Como toda propuesta, estas son, por una parte, de libre aceptación y, por otra, de libre prosecución. Por tanto, estimado lector, en tus manos está no solo ratificar con tu experiencia personal los puntos centrales que aquí se proponen, sino también fomentar tu constitutiva y sana inconformidad prosiguiendo los hallazgos, labor en la que te animo porque a ella te encomienda la misma verdad. Una petición para terminar: si descubres más de lo que aquí se ha expuesto, no dejes, por favor, de hacernos partícipes de tus hallazgos.

En el capítulo de los agradecimientos conviene indicar que, en lo teórico, el autor debe la inspiración de estos trabajos a Leonardo Polo, pues aunque a lo largo del s. XX, algunos filósofos (Scheler, Buber, Julián Marías, etc.) y teólogos (Mouroux, Guardini, Ratzinger, etc.) han intuido alguno o algunos rasgos que conforman la intimidad personal, no los han expuesto rigurosa y explícitamente, ni de acuerdo con un método adecuado para hacerse cargo de su índole y distinción jerárquica. Como solamente Polo ha llevado a cabo con solvencia esta tarea, y como, además, ha sido profesor del autor de este trabajo, no parece descabellado que este siga a tan competente maestro. Ahora bien, como los escritos centrales de antropología de este personaje no son de fácil comprensión, el presente trabajo puede servir de asequible introducción a sus hallazgos. Con esto se ofrece al lector un estudio breve y hacedero sobre lo nuclear de la intimidad personal humana, para que pueda alcanzar a desvelar en cierto modo cómo está conformada su índole y su apertura a la trascendencia divina. Con todo, en manos del lector queda juzgar en qué medida esta publicación cumple dicho propósito.

Por otra parte, en el ámbito práctico, agradezco a mi colega la Dra. María Idoya Zorroza el formateo del escrito. Agradezco también la lectura y sugerencias de Alberto Vargas. Las pequeñas las he incorporado. La más relevante, a saber, la similitud y distinción de esta antropología con la que han ofrecido pensadores recientes destacados —tanto filósofos como teólogos—, así como mi posicionamiento en el actual debate sobre la persona que se expone en algún libro o en alguna revista como, por ejemplo, *Communio*, no la he introducido, porque, Dios mediante, espero dedicar un libro *ex professo* a este extremo en un futuro próximo.

JUAN FERNANDO SELLÉS

Universidad de Navarra
e.mail: jfselles@unav.es

- [1] Cfr. *Antropología para inconformes*, Madrid, Rialp, 3ª ed., 2012.
- [2] Cfr. *La persona humana*, vols. I-III, Bogotá, Universidad de La Sabana, 1999.
- [3] Cfr. *Los filósofos y los sentimientos*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 227, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2010.
- [4] *El conocer personal*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 163, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2003.
- [5] Cfr. por ejemplo: *Riesgos actuales en la universidad. Cómo librarse de ellos*, Madrid, Eiunsa, 2010.

1. EL MÉTODO DEL CONOCIMIENTO PERSONAL

PLANTEAMIENTO

Por fortuna, la persona humana no carece actualmente de defensores dentro del ámbito filosófico. Entre ellos ocupan un lugar destacado los que se suelen encuadrar dentro del llamado «personalismo»[1]. Con todo, a pesar de las variantes que admite este movimiento[2], no faltan voces que declaran que los planteamientos de ese cúmulo de célebres pensadores, si bien abundan en certeras observaciones de la experiencia ordinaria, no obstante, como suelen carecer de suficiente rigor en teoría del conocimiento[3], sus exposiciones no acaban de estar al nivel que los temas requieren.

Es cierto que, con más o menos fortuna, la mayor parte de los pensadores han seguido desde los albores de la filosofía el consejo del oráculo de Delfos, «conócete a ti mismo», incluso aquellos filósofos que tras intentar este conocimiento se han sentido decepcionados y lo han declarado imposible. De modo que lo que parece que todavía hay que lamentar después de tantos siglos —muchos de ellos de fecundo pensamiento—, no es el precepto delfico, sino que Apolo no revelase explícitamente el *cómo* lograr conocernos.

Es manifiesto que los diversos intentos de autocomprensión humana han tomado a lo largo de la historia de la filosofía hasta la fecha derroteros muy dispares. Pero a esos caminos se les suele achacar, todavía hoy, que aún no han dado con un método intelectual suficientemente ajustado para alcanzar a conocer con claridad la intimidad de la persona humana. El aludido personalismo también ha ensayado varias de esas vías.

A continuación, y sin pretensión de exhaustividad, se intentarán resumir, brevemente, algunos de los intentos de autoconocimiento humano más renombrados en la historia de la filosofía, siguiendo su orden histórico de aparición. Se tratará asimismo de indicar, hasta cierto punto, dónde radica —si es el caso— la inconsistencia de las tesis centrales ofrecidas. Si se logra presentar con suficiencia dónde se halla la falta de rigor teórico de los distintos planteamientos, será pertinente indicar, al final de este tema, al menos una propuesta de solución que se pueda trabajar con ahínco.

1. LA BÚSQUEDA CLÁSICA DEL MÉTODO

Para los pensadores más destacados de la Grecia clásica no parece existir un conocimiento superior al que proporcionan los hábitos intelectuales. De entre estos, como se sabe, el Estagirita distinguió, de inferior a superior, los siguientes cinco: arte, prudencia, ciencia, primeros principios y sabiduría[4]. Pero tal como son descritas tales perfecciones cognoscitivas, parece que ninguna de ellas es apropiada para el propio conocimiento[5]. De modo que hay que declarar que en esa tradición, o falta por descubrir un conocer apto para alcanzar al ser personal, o hay que rectificar alguna de las características que se atribuyen a alguno de los niveles cognoscitivos enunciados.

La Edad Media, por su parte, añadió a los precedentes hábitos algunos otros métodos noéticos irreductibles a los anteriores. Se destacan, en primer lugar, los tres siguientes: a) El hábito de la *sindéresis*[6], que arroja luz sobre nuestra razón y voluntad; pero es claro que una persona tampoco se reduce a su razón y a su voluntad[7], ni a alumbrar o activar esas potencias, sencillamente porque lo superior, la persona, no está en función de lo menor, las facultades de la naturaleza humana. b) Otra vía del pensar racional que también en buena medida se desarrolló en la época medieval es la llamada «formal», es decir, la que permite elaborar disciplinas tales como la lógica, las matemáticas, etc. Pero en ese periodo se expone de modo claro que tal camino no es buen método para conocer al ser humano. c) Por otro lado, para conocer al hombre es manifiesto que en esa etapa de la historia se cuenta con el apoyo de la revelación divina. Según esta se habla del hombre como imagen y semejanza de Dios. Pero dicha imagen se suele ceñir sobre todo a las potencias espirituales humanas (inteligencia y voluntad)[8], no al núcleo personal o *acto de ser* humano; de modo que en ese momento el respaldo del dato revelado no parece que sirviese de gran ayuda para desentrañar la radicalidad humana.

Añádase, además, que tanto durante el periodo griego clásico como a lo largo del medieval se tiende a tomar el modelo sustancialista (categorial) para hablar del hombre[9]. Ahora bien, según ese marco explicativo caben dos posibilidades para el conocer humano: o bien que se le considere accidental, o bien sustancial. Si nuestro conocer se toma como accidental, el problema que se presenta abruptamente es este: ¿cómo va a dar razón de la sustancia un accidente? Por el contrario, si se presume sustancial, consecuentemente se tenderá a comprender el conocer humano (al menos en parte) como originario, es decir, innato. Ambas soluciones fueron ensayadas por diversos pensadores.

En efecto, en la época de esplendor de la escolástica se considera, por una parte, que lo primero en el hombre es el *ser*, y que el conocer es siempre segundo respecto del ser[10]. Se trata de una consideración del conocer a modo de accidente (aunque se le considere como un accidente humano *propio*). Por otra parte, en ese tiempo se abre paso la opinión según la cual el alma se conoce a sí misma a modo de hábito innato porque ella está presente a sí misma[11], lo cual entraña que sería la misma sustancia del alma la que se conocería a sí misma por ella misma, sin recurrir a un accidente suyo de orden menor. Sin embargo, en esta hipótesis no se explicita cómo sea este nuevo modo de conocer, ni tampoco cuál sea su alcance. Más aún, se describe como un conocer confuso[12].

Pero si se acepta que tenemos un conocimiento habitual e innato del alma, se abre inmediatamente la pregunta acerca de por qué no siempre nos conocemos (por ejemplo, en el seno materno, durante el sueño, etc.), pues si se mantiene la tesis de que ese conocer es nativo y existe siempre, tal postulado parece contradecir la experiencia ordinaria. Pero a esta paradoja no se suele dar respuesta en dicha tradición. Por otra parte, si se rechaza el conocimiento innato de sí y se defiende en exclusiva el adquirido, además de tener que dar razón del comienzo de este, hay que responder a otros asuntos tales como los que siguen: ¿acaso el conocimiento adquirido y progresivo del alma por sí misma no parece suponer cierta reflexión? Y de ser así, ¿podrá ser completa esa reflexión, si el conocer humano es, por adquirido, accidental? Como se comienza a sospechar, la hipótesis de la *reflexividad* cognoscitiva plantea serias dificultades.

2. LOS PROBLEMAS DE LA «REFLEXIÓN»

Es muy conocida la tesis neoplatónica según la cual es una propiedad de los seres espirituales volver sobre sí mismos con una «*reditio completa*»[13]. Esa propuesta fue tomada en cuenta en la Edad Media por pensadores relevantes como Tomás de Aquino[14], y su influjo ha llegado, sin duda, hasta el s. XX (Ch. Boyer, J. Sainte-Marie, C. Fabro, etc.)[15]. Según esta hipótesis, las personas humanas se podrían conocer progresivamente a sí mismas por ellas mismas, y ello sucesivamente hasta llegar a alcanzar un supuesto conocimiento colmado. Esta opinión no carece de sencillez expositiva, pues de ser verdad, no haría falta ningún otro recurso cognoscitivo más que la propia persona para que esta se conociese, ya que, por ser esta espiritual, se conocería enteramente a sí misma por ella misma.

Con todo, en esa propuesta metódica hay algunos implícitos que, de esclarecerse, seguramente no serían aceptables ni siquiera por sus propios defensores. Por citar alguno, se puede decir que parece claro que según esa formulación se parte de no saber y se puede acabar en el saber completo, lo cual conlleva defender implícitamente que se llega al conocimiento desde la ignorancia. Pero esto es contradictorio, pues es claro que lo superior, el saber, el acto, no puede surgir desde el no saber, de la potencia. Por otra parte, si subyace en poder de la persona humana su completo conocimiento tras la supuesta vuelta reflexiva completa, esto parece estar en contradicción con la propia experiencia en la vida cotidiana, pues siempre notamos que nos conocemos escasamente y que no logramos consumir nunca nuestro propio conocimiento. Además, según esa completitud cognoscitiva final tras la supuesta reflexión propia, parece claro que Dios estaría de más, ya que si llegáramos a conocernos enteramente por nuestras propias fuerzas, no se requeriría que Dios revelase a cada hombre su verdadero nombre. Pero que esto es contrario a lo que se afirma en la revelación cristiana es claro[16]. Además, la tradición a la que pertenece la aludida hipótesis de auto-reflexividad seguramente no estaría dispuesta a prescindir de la ayuda divina. Por otro lado, si para eludir este escollo, se declarase que la vuelta reflexiva por manos humanas no es completa y que, en

consecuencia, se requiere de la asistencia divina para la consumación del giro reflexivo, no se da cuenta en dónde radica el límite de la reflexividad y por qué radica en ese punto.

En otro orden de cosas, se puede considerar como afín a la teoría medieval de la «*reflexio*» esa otra posición reciente (ej. J. Webert, A. Millán-Puelles, C. Cardona, A. Llano, C. Segura, etc.) según la cual todo *acto* de conocer humano es *autointencional*, es decir, que además de conocer su objeto propio, se conoce a la par a sí mismo cuando este se ejerce[17]. También es similar a esa tesis otra propuesta moderna (F. Brentano, E. Husserl, etc.) según la cual se admite para el acto de conocer un doble tema: por un lado el objeto, y por otro el sujeto[18]. Tampoco estas opiniones carecen de sencillez, pues parecen seguir el principio ockhamista de economía, el cual aconseja no multiplicar los entes sin necesidad[19], ya que si basta con un solo acto para conocer a la vez al objeto y al propio acto, e incluso al sujeto, ¿para qué más?

Sin embargo, de ser verdaderas estas sugerencias, no se puede dar razón de cómo discernimos entre los objetos pensados, los actos de pensar y el propio sujeto pensante, pues para las tres facetas se postula un mismo y simultáneo método cognoscitivo. Es decir, si esos conocimientos se dan a la vez en el mismo acto, ¿cómo es posible que no confundamos temas tan distintos, o sea, que los capturemos como asuntos tan heterogéneos? Más aún, ¿cómo explicar el hecho de experiencia diario según el cual no pocas veces pensamos, por ejemplo, en ideas, pero no en nosotros mismos y al revés; o también, pensemos en ideas pero sin caer en la cuenta del propio acto de pensarlas? Si se responde que es la *conciencia* humana la que se emplea a modo de filtro para dejar pasar unas veces unos conocimientos y otras otros, esa suposición no pasaría de ser un postulado improbable que, además, no está exento de abrir un proceso al infinito, porque ¿con qué conocemos la conciencia y su tarea de cribar?

Además, admitir la reflexión cognoscitiva parece equivaler, en el fondo, a una pretensión de identidad, pues desear verdaderamente que el conocer humano se conozca a sí mismo de modo completo es aspirar a la identificación entre conocer y conocido, es decir, entre *método* noético y *tema* conocido, asunto que para la tradición medieval solo es real en el ser divino, dada su simplicidad[20]. En efecto, como es claro, cualquier criatura está conformada por diversas dimensiones (y no solo cognoscitivas) irreducibles a identidad, la principal de todas ellas —según admite la filosofía llamada realista—, su composición real entre *acto de ser* y *esencia* [21].

Añádase a dicho anhelo de identidad que, bien mirado, lejos de asemejarnos al ser divino, tal actitud reflexiva parece más bien destruir la índole del propio acto cognoscitivo humano y nos sume en la perplejidad. Lo primero, porque admitir que un acto conozca poco en una fase preliminar de su conocimiento y que luego conozca más o incluso completamente es defender que un acto de conocer no sea un acto perfecto («*praxis teleia*»[22]), sino un acto potencial, lo cual es, evidentemente, contradictorio. Lo segundo, porque si se pretende conocer a modo de objeto pensado o idea al propio acto de pensar, o incluso al sujeto, es claro que estos devendrán objetos pensados o ideas. Pero entonces pasarán a ser ideas y dejarán de ser un acto de pensar o un acto de ser real, pues es claro que el acto y el sujeto pensado no piensan, es decir, no son reales.

Esta es, precisamente, la perplejidad en la que sucumbiría el idealismo, pues Hegel pretendió forzar la identidad entre sujeto cognoscente y objeto conocido. El resultado de esa pretensión es bien conocido: mantener que solo existe un único sujeto, Dios, el cual se identifica con todo lo conocido y con todo lo real (panlogismo primero; panteísmo después).

3. LA PRETENSIÓN DE IDENTIDAD SUJETO-OBJETO

Es claro que la pretensión de identidad entre sujeto cognoscente y objeto conocido se puede encontrar dentro del ámbito de la modernidad filosófica, sobre todo, en el idealismo de Hegel[23]. Como se recordará, en esa corriente se intentó buscar un método que permitiese llegar a un conocimiento no parcial sino absoluto del yo. Como se sabe, Hegel arbitró el método histórico-dialéctico, es decir, propuso que el conocimiento absoluto del yo debe correr a cargo de sí mismo, y debe darse a través de la historia, llegando a consumarse en una etapa determinada de ella, en concreto, en la que le tocó vivir al propio Hegel y a través de su propio pensamiento. Para llegar al conocimiento perfecto del yo, este tendría que pasar históricamente por un proceso de autoconstitución, de autoconocimiento o autoaclaración, esto es, por una serie de fases temporales que se consideran opuestas entre sí sin anularse (dialéctica) hasta llegar a la perfecta patentización del Yo Absoluto en el presente histórico del propio Hegel.

Que este planteamiento es opuesto al griego parece neto, pues mientras en la tradición griega, de la dualidad acto-potencia el acto es el que tiene la primacía ontológica sobre la potencia y de quién depende la activación de esta, en el planteamiento hegeliano, el yo parece ser una realidad potencial que busca su entera actualización a través el tiempo histórico hasta llegar a su perfecta consumación. Según esto, la tesis que implícitamente parece defenderse en la modernidad es que primero (temporal y ontológicamente) es la potencia al acto, y que de ella surge como resultado el acto, a saber, el Yo Absoluto [24]. Pero para llegar al resultado propuesto, debe admitirse que la potencia es infinita, y que el yo será el producto de toda su actividad. Potencialidad infinita indica que el yo no se puede quedar con ninguna determinación en un momento dado, sino que tiene que aspirar a serlo todo, y que no será un yo perfecto hasta que no sea absoluta y realmente todas las cosas.

Como se puede apreciar, huyendo del agnosticismo kantiano respecto del yo[25], Hegel parece haber ido a parar a un panlogismo o gnosticismo, pues es claro que para que el yo cumpla la exigencia de plenitud real, no podrá haber más que uno solo, pues en caso de pluralidad de *yoes*, a uno de ellos le sería constitutiva la carencia de los demás, y ya no sería perfecto, consumado. De otro modo: buscando el completo conocimiento del yo, el idealismo parece haber caído en la despersonalización de los hombres, pues exige que cada hombre abdique de su propio yo para otorgar todo protagonismo al Yo Absoluto único e impersonal. En efecto, si solo el Yo Absoluto es el verdadero, los demás *yoes* deben ser falsos. Como se ve, toda *yoidad* humana debe ser negada, suprimida, para afirmar la unicidad del Yo Absoluto. La pluralidad de sustancias en la

mentalidad griega y medieval se ha trocado ahora en un monofisismo, cuyo precedente neto se encuentra en Spinoza[26]. No obstante, el modelo idealista del yo parece en sí mismo contradictorio, pues ¿cómo va a surgir lo superior (el Yo Absoluto, el acto perfecto) de lo inferior (de la potencia)? ¿Cómo va a ser el yo el resultado, si de lo imperfecto no puede surgir lo perfecto?

La pretensión de identidad sujeto-objeto lleva a aspirar a que el yo pensado se identifique con el yo pensante (en el fondo, es la misma pretensión que postula la teoría de la «*reflexio*»). Con otras palabras, es el deseo de que el *método* cognoscitivo y el *tema* conocido no sean duales, sino una única realidad. Pero parece claro que eso es imposible, porque el yo pensado no es real, sino precisamente ideal, pues como indica Polo, «el yo pensado no piensa»[27]. En efecto, si se considera que lo propio de un yo real es el pensar, entonces, el yo pensado ni es ni puede ser un yo real, puesto que no piensa. No cabe identidad posible entre el conocer y lo conocido. Ello indica que el conocer humano exige la dualidad entre el conocer y lo conocido, es decir, que la actividad cognoscitiva no puede carecer de tema, y a la inversa, que no cabe tema conocido sin acto de conocerlo y que ambos son distintos e irreductibles. Por tanto, es imposible la identidad entre sujeto-objeto. Esto patentiza que el conocimiento objetivo (el que forma un objeto pensado o idea al conocer) es inadecuado para conocer al sujeto — en esto radica la más radical repulsa heideggeriana al idealismo[28]—. Con todo, todavía parece quedar otra salida al problema del autoconocimiento, y es la ensayada por buena parte de la filosofía posthegeliana, a saber, afirmar que el sujeto dispone, para conocerse, de otro modo de conocer distinto del «objetivo», a saber, el denominado «subjetivo», cuyo mentor fue Kierkegaard.

4. LA APELACIÓN AL CONOCIMIENTO SUBJETIVO

Frente a la forma de racionalismo que buscó alcanzar al sujeto por el conocimiento objetivo, y tal vez por rechazo del idealismo que pretendió la identidad sujeto-objeto, en la filosofía posterior se alzó la voz de que ni todo nuestro conocimiento, ni el superior, es objetivo, sino que por encima de él y más apto para conocer la propia intimidad disponemos de otros modos de conocer, uno de los cuales pasó a llamarse «subjetivo». Como es sabido, es la tesis de ciertos protagonistas del existencialismo cuyo iniciador es Kierkegaard[29]. Por «pensamiento subjetivo»[30], o también «reflexión subjetiva»[31], el pensador danés entendió un concreto conocer humano de sí que conoce lo esencial del hombre, lo que ignora el conocimiento abstracto, pues este conoce lo accidental del ser humano.

Como es sabido, para muchos de los pensadores de esta línea expositiva de lo humano las verdades que son fruto del conocimiento subjetivo no se consideran al margen de las coordenadas humanas de espacio y tiempo, del cuerpo humano, de la situación existencial concreta de cada quién, de los problemas ordinarios, incluso de la pasión, etc. Este método no carece de valor, pero de no ser perfilado con mayor hondura parece muy

cercano a lo que la filosofía medieval denominaba razón práctica. Ahora bien, en virtud de esa afinidad surgen algunas aporías en la exposición de este modo de conocer.

Por un lado, que no se ve clara su concordancia con la tesis aristotélica según la cual la teoría es la forma más alta de vida[32]. Como se sabe, la distinción del conocer teórico frente al práctico estriba, para la tradición aristotélica, en que el objeto propio del primero es la verdad, mientras que el del segundo es la verosimilitud; lo propio del primero la necesidad, lo del segundo la contingencia; lo distintivo del segundo respecto del primero que sus asuntos son modificables y caen bajo el poder del hombre. Pero no parece que la persona humana sea una realidad exclusivamente verosímil, contingente, y que esté en nuestras manos.

Por otro lado, dado el subjetivismo reciente, la denominación de conocimiento subjetivo no parece la fórmula más apropiada para designar el conocer personal. En efecto, si no se da cuenta rigurosa de cómo procede ese modo humano de conocer ni de su alcance, a falta de ese tratamiento estrictamente intelectual, se corre el riesgo de subjetivizar ese modo de conocer, es decir, de incurrir en una especie de subjetivismo todavía más radical que el del voluntarismo. De caer en ese error, se subjetivizaría todo el conocimiento personal. En consecuencia, no se podría dirimir de modo riguroso o con verdad qué conforma al ser personal y qué no, pues cada quién únicamente podría dar razón de cómo percibe el suyo en un momento y circunstancias determinadas.

Además, la actitud precedente llevaría a considerar a la subjetividad humana como el polo opuesto a la fría objetividad pensada, objetos que constituirían el único campo de acción donde el racionalismo, la ilustración, el idealismo, y también la fenomenología (al menos en sus inicios) radicaron la verdad. Pero si el sujeto es el ámbito donde la verdad es suplantada por la certeza cartesiana[33], por la autonomía kantiana[34], la conciencia husserliana[35], etc., entonces, en rigor, no cabe filosofía sobre el sujeto, es decir, esa actitud parece arrastrar a lo contrario de lo que pretende, pues la búsqueda cognoscitiva de la subjetividad se nos vuelve ahora problemática. El propio mentor de este modo de conocer, Kierkegaard, notó este problema, pues rápidamente cerró la puerta del conocer personal humano y abrió la de la fe sobrenatural como único recurso para el propio conocimiento. Sin embargo, como entendió la fe como contrapuesta al conocer natural, es decir, «*quia absurdum*», en rigor, tampoco esta ofrece luz noética alguna sobre dicho conocimiento (fideísmo). Con todo, esta hipótesis kierkegaardiana no fue una novedad, pues el aludido agnosticismo respecto del sujeto —y también el recurso al fideísmo— ha tenido sus defensores (Ockham, Lutero, Kant...) antes del s. XIX.

5. LA DEFENSA DE LA INCOGNOSCIBILIDAD DEL SUJETO

La tesis del agnosticismo respecto de la propia subjetividad se ha defendido dentro del empirismo[36], de la ilustración[37], del voluntarismo[38], etc. Pero de ser inalcanzable el propio sujeto cognoscente, las descripciones de este no pasarían de mero invento. Como es notorio, esta tesis no la han pasado por alto los llamados pensadores postmodernos[39].

La incognoscibilidad del sujeto se suele defender, además, con argumentos clásicos y modernos. Con clásicos, apelando a la intencionalidad cognoscitiva[40]. En efecto, si se presume que todo nuestro conocimiento es intencional, teniendo en cuenta que la intencionalidad es siempre de semejanza y que versa en todos los casos sobre lo inferior, entonces, es claro que no cabría conocimiento intencional del sujeto, puesto que este es lo superior. De otro modo: si el presentar intencional no se presenta, menos aún comparecerá la fuente del presentar, el sujeto. Con argumentos modernos, porque lo presentado se supone pura representación formada por el propio pensar, de modo que el sujeto subyacente no pasa de una incógnita que jamás se puede representar.

Con todo, los precedentes argumentos no dan razón de los dos puntos neurálgicos en que se apoyan. En efecto, el clásico no responde a esta cuestión: ¿por qué se supone que todo nuestro conocimiento es intencional?, pues si así fuera, de ser coherentes con dicha posición, habría que preguntar con qué intencionalidad se conoce que nuestro conocer es siempre intencional, lo cual, obviamente, abre un proceso al infinito que nada explica. El moderno, por su parte, no demuestra que lo pensado sea pura representación mental sin intencionalidad ninguna, pues de ser así, dicha tesis, como racional que es, también sería fruto de dicho representacionismo. Sería, por tanto, una representación o constructo mental que no respondería con fidelidad a la naturaleza de lo real, en este caso, a la realidad del propio pensar.

La falta de coherencia de ambas tesis impulsa a abandonarlas, y a declarar con sencillez que una cosa es que parezca resultar difícil conocer la realidad personal humana, y otra muy distinta que sea imposible alcanzarla. Con todo, aunque en el pensamiento medieval —y también en el moderno y en el reciente— se suele repetir la máxima de que «*nihil in intellectu nisi prius in sensu*», a esta fórmula se dota de algún añadido muy sugerente en el s. XIII (pero olvidado tras esa centuria), a saber, que nada hay en el intelecto que no haya pasado antes por los sentidos «*a menos que sea el mismo intelecto*»[41], entendiendo por tal, todo conocer propiamente humano. En suma, no todo conocimiento deriva de la abstracción. En efecto, no se puede abstraer el entendimiento, la voluntad, la persona, Dios, etc., puesto que esas realidades no son sensibles. Por tanto, carece de sentido pretender conocerlas por medio del conocer abstractivo o intencional, o —como defendía Kant— por «conceptos» unidos a «intuiciones» sensibles. No obstante, a pesar de esta prometedora salida, no han faltado algunos pensadores que, al toparse con la dificultad del propio conocimiento humano, han acabado por negar la propia existencia del sujeto.

6. LA NEGACIÓN DEL SUJETO

Algunos expositores de este problema, tal vez escarmentados por el agnosticismo que asume la hipótesis de que cualquier intento de autocomprensión ha resultado fallido, se han sentido llamados a dar un salto al vacío: ¿no será que aquello de lo que intentamos dar razón, sin poder, no existe? Es obvio que ciertos materialismos antiguos y modernos estarían dispuestos a admitir esta tesis, al menos, si por sujeto se entendiese una especie

de alma, espíritu o alguna supuesta realidad similar[42]. Ya se ha indicado que la tendencia antropológica cultural de perfil postmoderno también asume esta negación. La deuda de sus autores representativos con Nietzsche es bien conocida[43]. En esta tesitura parece que nos encontramos en nuestra altura histórica. Si se intenta salir de ella, hay que preguntarse por el cómo. Tal vez la mejor manera sea esclareciendo el error de este nihilismo respecto del sujeto. Pero ¿cómo llevar a cabo esa rectificación?

La respuesta al anterior interrogante es que se puede corregir la tesis de la negación del sujeto de modo sencillo. En efecto, parece indudable que la negación de la propia subjetividad implica siempre su implícita afirmación, pues solo puede querer negar ser un yo quien lo es. A quien no lo es, no se le ocurre semejante propósito. Efectivamente, esa, o cualquier otra intención no instintiva, son fruto de un conocer humano, pero cualquier conocer de ese tipo es un conocer de un quién. En efecto, o es uno el que conoce, es decir, o es uno quien se entera, sabe, o no es responsable. Nadie entiende por otro: ni un espíritu absoluto, ni una voluntad cósmica, ni un partido o ideología política, ni una determinada cultura: nadie. Más aún, ninguna de esas hipótesis le puede hacer entender algo a alguien, sencillamente porque cada quien conoce por su cuenta y libremente. Si no fuera así, no sería persona. Lo que precede indica que la raíz del conocer, también la del error, es íntima, no externa o accidental.

La salida de esa oculta u oscura subjetividad pasaría por afirmar que el conocimiento que alcanza la intimidad humana es un método concreto y bien perfilado del que todo hombre dispone, y que lo que ese método conoce —el ser propio personal— está conformado por unos rasgos tales que no pueden faltar a ninguna persona por el mero hecho de serlo. Pero es obvio que para fundamentar estas afirmaciones se requiere descubrir la existencia de dicho método y ejercerlo. ¿Se ha llevado a cabo en la filosofía contemporánea? Desde luego que se han propuesto varias vías metódicas, aunque no es del todo claro que tales propuestas sean teóricas, filosóficas. Atendamos a algunas de ellas.

7. LA SUSTITUCIÓN DE LA INTELIGENCIA POR EL SENTIMIENTO

Tras los fracasos de un exacerbado idealismo para alcanzar el conocimiento personal, o de su rechazo por parte del voluntarismo, en el s. XX algunos pensadores se han inclinado a aceptar que la inteligencia no es apta para captar la subjetividad humana. Como saben que tampoco la voluntad lo es, por carecer de alcance cognoscitivo, han postulado la existencia de una tercera dimensión humana que ocupe la centralidad de lo humano y dé razón de sí misma. Se trata de la afectividad, el corazón, el sentimiento, etc. Así, Schleiermacher hablaba de «intuición», Hildebrand de «corazón», Scheler de «afectos» del espíritu, etc.[44]. También Heidegger adoptó esta actitud, con la peculiaridad de que los agudos sentimientos que este pensador propuso como hilo conductor para el propio conocimiento son en especial negativos: la angustia, por ejemplo.

La ventaja del sentimiento sobre la razón para este propósito parece ser que mientras la inteligencia conoce asuntos heterogéneos a ella (debido a la aludida dualidad acto-

objeto), en cambio, el sentimiento habla sobre todo de sí, es decir, no es dual con un tema. En efecto, la razón, al conocer, forma objetos, y estos son intencionales respecto de realidades distintas a la propia razón, pero el sentimiento no forma objeto alguno, sino que declara algo de sí. Por ejemplo, la congoja no denuncia directamente respecto de qué estamos apenados o acerca de qué nos ha producido tal estado, sino solo que estamos apesadumbrados, desconsolados, afligidos.

Ahora bien, si se intenta comprender al yo por medio de los afectos, la pregunta que surge inmediata es si somos algo más que los estados de ánimo que vivimos y en los que nos encontramos. Claramente esto nos permite notar cierta irreductibilidad del sujeto a los estados de ánimo y, consecuentemente, advertimos que en la persona lo que excede a lo que está afectado sentimentalmente no lo podemos conocer, lo cual —y pese a los grandes esfuerzos teóricos precedentes— parece abrir la puerta de nuevo a un agnosticismo, aunque esta vez menos drástico que los anteriores. Algunos de los pensadores que confiaban en la afectividad humana como hilo conductor para el propio conocimiento, al caer en la cuenta de que ese camino no escapa a un cierto entenebrecimiento de fondo con el que no están dispuestos a conformarse, todavía han ensayado otro recurso: el de la fe como don divino.

8. EL RECURSO A LA FE SOBRENATURAL

No han faltado pensadores religiosos que han acudido a la fe sobrenatural para salvar el declarado déficit en el propio conocimiento[45]. Si se asume que el hombre no puede conocerse en modo alguno por sus solas fuerzas, y que solo puede ser iluminado por Dios al respecto, tal luz será exclusivamente sobrenatural. Se trata de la luz de la fe, que —dicho sea de paso— la suponen más o menos oscura según los casos, y pasa a tener como tema la revelación divina (pública e histórica, o privada y biográfica, también según los casos). Con todo, como se acepta que esa fe es un regalo divino que no se reparte indiscriminadamente, sino solo a quién lo acepta con libertad, queda la duda de qué acaece a quién no se le concede, o a quién no esté dispuesto a aceptarlo, pues según esa indisposición parece que ese tal tiene cerrado el camino de acceso a su propio conocimiento personal. Esta postura ha llevado a algunos que carecen de dicha fe, no solo a postular la inexistencia de tal don, sino incluso la del donante y la de la propia subjetividad.

La tesis de que la revelación divina permite conocer el sentido personal es, desde luego, muy esperanzada, sobre todo para quien no carece de ese don divino. Pero entraña un riesgo, a saber, que si se defiende que *solo* la fe sobrenatural permite el conocimiento de la propia realidad personal, tal fe parece venir a llenar una carencia que es natural o constitutiva de la persona humana. Ahora bien, admitir esa laguna comporta, obviamente, aceptar que la persona humana carece por diseño originario de la capacidad de conocerse, lo cual señala una deficiencia nativa, pues merced a esa carencia la persona humana sería imperfecta. Sin embargo, admitir esta propuesta es contrario no solo a la índole de la propia fe sobrenatural, porque esta es la elevación del conocer

natural personal, sino también contrario al propio Dios, pues solo él sería el responsable de tal imperfección originaria en el núcleo personal humano.

De manera que no parece correcto que al conocimiento personal se llegue exclusivamente por la fe sobrenatural, lo cual equivale a afirmar que es pertinente que el conocimiento personal deba acompañar de modo natural a toda persona. Se puede formular a modo de pregunta: ¿cabe alguna persona que no sepa o no llegue a saber naturalmente que lo sea? No parece. Otra cosa es que se conozca más o menos, más tarde o más temprano, que crezca en mayor o menor medida en su propio conocimiento; pero, al menos, es claro que toda persona llega a conocerse como un quien distinto de los demás, y que este conocimiento es básico para todo otro tipo de conocimientos, pues de lo contrario se confundiría con el resto de lo que conoce. Sin embargo, también puede existir alguna persona que no acepte ser la persona que es o que está llamada a ser, y que quiera ser una persona distinta; e incluso cabe la posibilidad de que no quiera ser persona alguna, que no quiera ser un quién (problemas bien descritos ya por Kierkegaard), pero estas dificultades, más que noéticas, obedecen a una actitud de otro orden (subjetivo-voluntario).

9. REQUISITOS DEL CONOCIMIENTO DE SÍ

Si frente al agnosticismo y a la negación del sujeto, somos personas y sabemos que lo somos, tenemos que dar filosóficamente razón de cómo lo sabemos (aunque sea tarde) [46], es decir, de cuál es el *método* cognoscitivo natural humano que alcanza como *tema* al ser personal. Además, si el incremento de ese saber personal no se puede llevar a cabo ni por la aludida «*reflexio*», ni por un conocer «objetivo», ni pretendiendo la «identidad entre sujeto y objeto», ni por un conocer «subjetivo» como el descrito, ni por la «afectividad», porque esta habla de sí y la persona no se reduce a ella, ni tampoco en exclusiva por la «fe sobrenatural», porque la «*sola fides*» supondría prescindir del conocer natural al respecto[47], tenemos que dar razón de cómo se lleva a cabo dicho incremento teniendo en cuenta, además, que ese desarrollo, por definición, no puede ser innato.

Ahora bien, para que se dé un progresivo perfeccionamiento cognoscitivo en el saber humano que versa sobre la propia persona, se precisan varios requisitos: a) *Que tal conocimiento no sea la propia persona*, ya que si el conocer humano es dual, el *método* cognoscitivo cuyo *tema* es la persona no podrá identificarse con ella. b) *Que si no nos conocemos desde nuestro inicio existencial, este método cognoscitivo debe ser activado por alguna realidad humana superior a él que sea acto*, porque solo lo superior puede activar a lo inferior. c) *Que el acto superior que active la instancia cognoscitiva que nos permite alcanzar nuestro ser personal sea cognoscente*, pues parece correcto afirmar que solo el conocer activa el conocer. d) Superior a ese saber que alcanza a conocer a la persona humana solo podrá ser *la propia persona humana*, porque de lo contrario se abre un proceso al infinito. Por tanto, la persona humana deberá ser un conocer en acto. e) *Que el conocer en acto que es la persona no tenga*

como *tema* ni a sí misma, ni a ese saber inferior a la persona con el que podemos conocer a la persona, pues de lo contrario se admitiría de nuevo la «*reflexio*».

BREVE PROPUESTA DE SOLUCIÓN

¿Cuál es el *método* cognoscitivo humano que alcanza a la persona como *tema*?, ¿qué alcanza a conocer de la persona humana?, ¿cómo se activa progresivamente? Al *método* cognoscitivo humano que alcanza a la persona como *tema* se le puede dar un nombre clásico, aristotélico para más señas, a saber, *hábito de sabiduría* [48]. Por su parte, la persona, vista como *acto de conocer* que permite activar a dicho hábito, también posee una denominación no menos clásica y no menos aristotélica: *entendimiento agente* [49]. Ambos descubrimientos del estagirita son de primera magnitud, pero conviene revisar y perfilar mejor, prolongar a la altura de nuestro tiempo, el alcance que este filósofo les dio, pero esto, que desborda con mucho el alcance de este tema, lo relegaremos para más adelante [50].

[1] Cfr. BURGOS, J. M., *El personalismo. Autores y temas de una filosofía nueva*, Madrid, Palabra, 2000; *El giro personalista: del qué al quién*, Salamanca, Kadmos, 2011; *Introducción al personalismo*, Madrid, Palabra, 2012.

[2] Cfr. DÍAZ, C., *Treinta nombres propios: (las figuras del personalismo)*, Madrid, Fundación Emmanuel Mounier, 2002; DOMENACH, J. M., *Dimensiones del personalismo*, versión castellana de Enrique Molina, Barcelona, Nova Terra, 1969; DAHLSTROM, D. O., ed., *Existential personalism*, Washington, American Catholic Philosophical Association, 1986; MORATALLA, A. D., *Un humanismo del siglo XX: el personalismo*, Madrid, Cincel, 1986; BERTI, E., *Persona e personalismo: aspetti filosofici e teologici*, Padova, Fondazione Lanza, 1992; LACROIX, J., *Le personalisme: sources, fondements, actualité*, Lyon, Chronique Sociale, 1981.

[3] Aduzcamos un testimonio autorizado: «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 solo 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». POLO, L., *Antropología trascendental*, I, Pamplona, Eunsa, 1999, 22.

[4] Cfr. ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, l. VI, cap. 2; *Metafísica*, l. I, cap. 1.

[5] En efecto, el hábito de arte permite conocer y ponderar nuestros productos culturales; el de prudencia (y sus virtudes anejas: *eubulia*, *synesis* y *gnome*) da razón de nuestras acciones; el de ciencia, de la realidad física; el de los primeros principios, de la realidad principal extramental; el de sabiduría, en fin, de las últimas causas, entre las cuales se incluye a Dios. Pero es claro que una persona humana no se reduce ni a sus obras, ni a sus acciones, ni a la realidad física. También es manifiesto que ni es un primer principio, ni una última causa, ni se identifica con Dios. Ya advirtió Hegel que el tema del sujeto no es un asunto de la filosofía griega.

[6] Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, 16 y 17, *La sindéresis y la conciencia*, Introducción, traducción y notas de A. M. GONZÁLEZ, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 61, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998.

[7] Cfr. mi trabajo: «La sindéresis o razón natural como la apertura cognoscitiva de la persona humana a su propia naturaleza. una propuesta desde Tomás de Aquino», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 10 (2003) 321-333.

[8] Cfr. DOLBY, M. C., *El hombre es imagen de Dios. Visión antropológica de san Agustín*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 2002; HISLOP, I., «Man, the Image of the Trinity, according to St. Thomas», *Dominican Studies*, 3, (1950), 1-9.

[9] A eso responde, por ejemplo, la célebre definición de persona de Boecio: «sustancia individual de naturaleza racional». *Liber de persona et duabus naturis*, c. III, II, *Contra Eutyichen et Nestorium* (PL MG, 64, 1343 C). Cfr. sobre este enfoque: FERRER ARELLANO, J., *Metafísica de la relación y de la alteridad. Persona y relación*, Pamplona, Eunsa, 1998.

[10] Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Q.D. De Anima*, q. un., a. 12.

[11] Tomás de Aquino admite que para conocerse el alma a sí misma, esta no requiere de hábito adquirido alguno (cfr. *De Ver.*, q. 10, art. 8, co), sino que en cuanto al conocimiento habitual el hábito es el alma (*Ibid.*, ad 14). En otro lugar añade: «non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster, et hoc dupliciter. Uno quidem modo, participaliter, secundum quod Socrates vel Plato percipit se habere animam intellectivam, ex hoc quod percipit se intelligere. Alio modo, in universali, secundum quod naturam humanae mentis ex actu intellectu consideramus... Ad primam cognitionem de mente habendam, sufficit ipsa mentis praesentia, quae est principium actus ex hoc quo mens percipit seipsam». *Summa Theologiae*, I ps., q. 87, a. 1, co. Cfr. respecto de este tema: DESGRIPPE, G., «De la connaissance expérimentale de l'âme par elle-même», *Revue de Philosophie*, (1936) 401-425.

[12] «El alma siempre y confusamente se conoce a sí misma y a Dios». TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 5, c. Cfr. también: *S. Theol.*, I ps., q. 84.

[13] «Omnis sciens essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa». *Liber de Causis*, prop. 15, 14.

[14] Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 1, a. 9, co. Cfr. Para el estudio de la antropología en este pensador: GARCÍA-VALDECASAS, M., *El sujeto en Tomás de Aquino. La perspectiva clásica sobre un problema moderno*, Pamplona, Eunsa, 2003; LOMBO, J. A., *La persona en Tomás de Aquino. Un estudio histórico y sistemático*, Roma, Apollinare Studi, 2000; HAYA, F., *El ser personal. De Tomás de Aquino a la metafísica del don*, Pamplona, Eunsa, 1997.

[15] Cfr. entre otros: BOYER, Ch., «Le sens d'un texte de Saint Thomas: *De Veritate*, 1, 9», *Gregorianum*, 5 (1924) 427-428; ISAAC, J., «Sur la connaissance de la vérité», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 32 (1948) 337-50; SAINTE-MARIE, J., «Intentionnalité et réflexivité», *Atti del Congresso Internazionale Tommaso d'Aquino nell suo VII centenario*, Nápoles, VI (1977) 501-11; FABRO, C., *Percepción y pensamiento*, Pamplona, Eunsa, 1978, 338 ss; HERNÁNDEZ, A., «La reflexividad del conocimiento», *Verdad y vida*, 43 (1985) 201-208.

[16] «Al vencedor le daré del maná escondido; le daré también una piedrecita blanca, y escrito en la piedrecita un nombre nuevo, que nadie conoce sino el que lo recibe». *Ap. II. 17, Sagrada Biblia*, Pamplona, Eunsa, 2004, vol. 5, 1531.

[17] Cfr. SEGURA, C., *La dimensión reflexiva de la verdad: una interpretación de Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 1991; MILLÁN-PUELLES, A., *la estructura de la subjetividad*, Madrid, Rialp, 1967, 179; CARDONA, C., *Metafísica de la opción intelectual*, Madrid, Rialp, 1969, 51-53; LLANO, A., *Metafísica y Lenguaje*, Pamplona, Eunsa, 1984, 179 y 181; WEBERT, J., «Reflexio». Étude sur les opérations réflexives dans la psychologie de saint Thomas», *Mélanges Mandonnet*, I (1930) 285-325.

[18] De ese parecer son Brentano y Husserl. Cfr. respecto del primero: CHIRINOS, M.P., *Intencionalidad y verdad en el juicio. Una propuesta de Brentano*, Pamplona, Eunsa, 1994. Cfr. sobre el segundo: DÍAZ, C., *Husserl: (Intencionalidad y fenomenología)*, Madrid, Zero, D.L., 1971.

[19] Es sabido que la fórmula «Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem» fue atribuida desde antaño a Ockham, aunque bien es cierto que no se encuentra en sus textos. Sin embargo, sí se hallan en sus libros otras expresiones muy similares: «Pluralitas non est ponenda sine necessitate», «Frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora».

[20] Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Theol.*, I ps., q. 3.

[21] Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Theol.*, I ps., q. 54, aa. 1-3, co; *Ibid.*, q. 77, a. 1, co; *Ibid.*, q. 79, a. 1, co. Cfr. asimismo: GONZÁLEZ, A. L., *Ser y participación*, Pamplona, 3ª ed., Eunsa, 2001; GILSON, E., *El ser y los filósofos*, Pamplona, Eunsa, 3ª ed., 1996.

[22] ARISTÓTELES, *Metafísica*, l. IX, cap. 8 (BK 1050 a 30-36). Cfr. asimismo: *De Anima*, l. III, cap. 4 (BK 929 b 25-26); cap. 7 (BK 431 a 4-7); cap. 8 (BK 431 b 20-38); cap. 10 (BK 433 b 22-27); *Física*, l. III, cap. 3

(BK 202 a 13-14).

[23] El mejor exponente de esta tendencia es, sin duda, Hegel: «la verdad no debe captarse solo como sustancia, sino también como sujeto», *Gesammelte Werke*, II, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989, 22. Cfr. sobre este asunto: POLO, L., *Hegel y el posthegelianismo*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 1999.

[24] «Hay que construir el Absoluto para la conciencia, y esa es la labor de la Filosofía». HEGEL, F. G., *Ibid.*, I, 50. Y en otro lugar añade: «el Absoluto es en esencia un resultado». *Ibid.*, II, 124.

[25] Para Kant pretender conocer el sujeto como real es incurrir en «paralogismo». Cfr. KANT, I., *Crítica de la razón pura*, trad. de J. Rovira, Buenos Aires, Losada, 2ª ed., 1960, vol. II, 90-93.

[26] Recuérdese que, para Hegel, ser spinoziano es el principio del filosofar. Con todo, Hegel denuncia que lo que le falta a la Sustancia de Spinoza es la vuelta sobre sí misma, el dirimirse de Dios en sí mismo.

[27] POLO, L., *op. cit.*, 174.

[28] Cfr. HEIDEGGER, M., *Hegel*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1993; *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1997.

[29] Cfr. al respecto mi trabajo: *Claroscuros en la antropología de Kierkegaard*, Buenos Aires, Ed. Académica Española, 2012. Marcel, por su parte, habla de «pensamiento concreto», «reflexión segunda», y a veces de «recogimiento» como una profundización en el ser, como una forma de introducir el silencio en torno a uno para entrar en sí mismo. Así, en *Être et avoir*, Paris, Éditions Universitaires, 113-114. En *Position et approches concrètes*, Paris, Association Présence de Gabriel Marcel, 1998, 46-47, aclara que no la entiende de modo idealista, es decir, como el ser para sí. Cfr. sobre este autor: URABAYEN, J., *Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser. La filosofía concreta de Gabriel Marcel*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 137, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001.

[30] Con palabras de Kierkegaard: «¿Qué es el pensamiento abstracto? Es pensamiento de un pensador. El pensamiento abstracto lo ignora todo excepto el pensamiento: solo el pensamiento es, y es en su propio medio (...) ¿Qué es el pensamiento concreto? Es pensamiento en relación con un pensador, y con algo definido y particular que es pensado: la existencia que da al pensador existente pensamiento, tiempo y lugar». *Postscriptum définitif et non scientifique aux Miettes Philosophiques*, Ouvres Complètes, Paris, Éditions de l'Orange, 1984-86, vol. 10, 296. Y más adelante añade: «la filosofía especulativa, abstracta y objetiva, ignora enteramente el hecho de la existencia y la interioridad (...). La filosofía especulativa (...) por ser objetiva y abstracta, es indiferente respecto de la concreción del sujeto existente, y como mucho, tiene que ver con la pura idea de la humanidad». *Ibid.*, 507.

[31] «La reflexión subjetiva vuelve su atención hacia el interior, y desea en esta intensificación de la interioridad, realizar la verdad. Procede de tal manera que, del mismo modo que en la reflexión objetiva cuando se logra la objetividad desaparece la subjetividad, así aquí la subjetividad del sujeto se convierte en el estado final, y la objetividad es un factor que se evapora. Ni por un solo instante se olvida que el sujeto es un existente individual, y que la existencia es un proceso de llegar a ser, y que por lo tanto, la noción de verdad como identidad de pensamiento y ser es una quimera de la abstracción». *Ibid.*, 176.

[32] Cfr. ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, I, X, cap. 7 (BK 1178 a 6-7).

[33] En efecto, el «sum» cartesiano al margen del «cogito» no es cognoscible, sino un hecho. Cfr. POLO, L., *Evidencia y realidad en Descartes*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 1996, cap. I: El voluntarismo cartesiano.

[34] Kant parece reafirmar, más aún que Descartes, el criterio de certeza constituyendo al cognoscente humano en juez de los datos conocidos. Por otra parte, el sujeto trascendental kantiano no parece un quién, sino la estructura del conocer racional humano. Cfr. al respecto: POLO, L., *La crítica kantiana del conocimiento*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 175. Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005.

[35] Husserl trata de ese asunto en *Ideas I*, en contraposición a lo que había mantenido anteriormente, en las *Investigaciones*. Cfr. HUSSERL, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, traducción de J. Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1949.

[36] Recuérdese, por ejemplo, que para Hume el sujeto no es más que un supuesto fondo teatral donde aparecen en escena diversos hechos empíricos. Cfr. *Tratado del entendimiento humano*, I, 4, 6, ed. Selby-Bigge, Oxford, 1951, vol. 1, 534. Ese empirismo reduce el hombre a hechos, pero se supone incognoscible el hilo que puede atar el ramillete de tantos hechos tan heterogéneos.

[37] La realidad del alma, para Kant, es incognoscible, pues en la «Dialéctica trascendental» de la *Crítica de la razón pura* declara que es una idea trascendental sin uso constitutivo ni validez objetiva. Su valor es meramente hipotético. Para Kant (y otros muchos) esa imposibilidad parece debida a que en la razón todo objeto pensado tiene que tener una determinación empírica: «los conceptos sin intuiciones son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas». KANT, I., *Crítica de la razón pura*, A51, B75.

[38] El yo nietzscheano, por ejemplo, es satélite de la voluntad de poder cósmica e impersonal. Además, dicha voluntad está supeditada al eterno retorno. En esa tesitura el yo no es más que una forma dionisiaca de las múltiples que se pueden formar dentro del gran caleidoscopio del retorno eterno. Notar el contraste del eterno retorno con la levedad de la vida provoca el llanto. Cfr. *Así habló Zaratrustra*, introd., trad. y notas de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 22ª ed., 2001, 312. Pretender conocer al sujeto en esa tesitura sería como el intento de transformar en perennes formas apolíneas lo que no pasan de configuraciones dionisiacas, es decir, una vana pretensión.

[39] Para estos filósofos el yo parece una hipótesis kantiana, es decir, un invento (aunque, bien mirado, también lo era para el propio Kant). Cfr. FOUCAULT, M., *Hermenéutica del sujeto*, edición y traducción de F. Alvarez-Uría, Madrid, Ed. de La Piqueta, 1994. Cfr. asimismo: VATTIMO, G., *Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, trad. de J. C. Gentile Vitale, Barcelona, Paidós, 2ª ed., 1992.

[40] La intencionalidad del conocer, según la tradición griega y medieval, es de semejanza. El pensar forma una forma, es decir, un objeto pensado, que es semejante respecto de la realidad de donde se ha abstraído dicho objeto. Pero la intencionalidad versa siempre sobre lo inferior, nunca sobre sí o sobre lo superior. Cfr. mi trabajo: *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 2000.

[41] «No es necesario que todo lo que es conocido por el hombre caiga bajo los sentidos... pues el mismo entendimiento se entiende a sí mismo por su acto, que no cae bajo los sentidos». TOMÁS DE AQUINO, *De Malo*, q. VII, a. 1, ad 18.

[42] Para Marx es claro que el comunismo es un humanismo que coincide con el naturalismo. Por eso reduce al hombre a su naturaleza corpórea. Cfr. MARX, K., *Crítica de la economía política y Miseria de la filosofía*, versión española de J. Merino, Madrid, Librería Bergua, 1933. En consecuencia, el hombre es un ser radicalmente necesitante. Como se ve, eso comporta la negación del acto de ser personal en el hombre, que es sobreabundante.

[43] Para advertirlo, basta con mencionar algunos de los títulos de sus libros: FOUCAULT, M., *Nietzsche, Freud, Marx*, Barcelona, Anagrama, 1970; DELEUZE, G., *Nietzsche*, Madrid, Arena Libros, 2000; DERRIDA, J., *Espolones (los estilos de Nietzsche)*, Valencia, Pretextos, 1981; VATTIMO, G., *Nietzsche*, Barcelona, Península, 1987.

[44] Como se sabe, Schleiermacher aludió a la noción de «intuición». Cfr. SCHLEIERMACHER, F. D. E., *Monólogos*, intr., trad., y notas de A. Poca, Barcelona, Anthropos, 1991. Hildebrand, por su parte, llama a ese tercer elemento «corazón», al que reconoce irreductible a la inteligencia y a la voluntad y no menor que aquellas potencias. Cfr. HILDEBRAND, D. von, *El corazón. Un análisis de la afectividad humana y divina*, Madrid, Palabra, 4ª ed., 2001. Por otro lado, Scheler apela a la «intencionalidad de la reflexión». Cfr. SANTAMARÍA, M. G., *Acción, persona, libertad. Max Scheler-Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2002. Cfr. asimismo mi trabajo: *Intuición y perplejidad en la antropología de Scheler*, Cuadernos de Anuario Filosófico nº 216, Serie Universitaria, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2009. Por su parte, E. Stein, más acorde con la tradición tomista, alude al concepto de «formalización». Cfr. HAYA, F., «La estructura de la persona según E. Stein», *Modelos antropológicos del s. XX*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 166, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2004, 61-81. Jaspers, por su parte, busca como métodos la experiencia de las situaciones límite (sufrimiento, culpabilidad, combate y muerte) y la fe filosófica, una especie de sentimiento (irracional). Cfr. JASPERS, K., *La fe filosófica*, Buenos Aires, Losada, 1953. En su lugar, Heidegger habla de «Befindlichkeit», que Gaos traduce por «encontrarse» y Rivera por «disposición afectiva». Cfr. *Ser y tiempo*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1980, parágrafos 29 y 30.

[45] De este estilo es Marcel. Cfr. MARCEL, G., *Être et Avoir*, Philosophie européenne, Aubier-Montaigne, Paris, 1991; URABAYEN, J., *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel: un canto al ser humano*, Pamplona, Eunsa, 2000, 132. Cfr. asimismo: BUBER, M., *Yo y tú*, trad. de Carlos Díaz, Madrid, Caparrós, 1993.

[46] Es bien conocido que la filosofía, como el búho de Minerva, siempre llega tarde: «El búho de Minerva extiende sus alas al anochecer», HEGEL, *Werke*, ed., cit., VII, 37.

[47] La fe no va contra la naturaleza, sino que la eleva. La fe no anula el conocer humano, sino que eleva precisamente el más alto nivel cognoscitivo humano. Cfr. al respecto mi trabajo: «El acceso a Dios desde el conocer personal humano», *Studia Poliana*, 14 (2012) 83-117.

[48] He tenido oportunidad de estudiar estos temas en los siguientes trabajos: «El hábito de sabiduría según Leonardo Polo», *Studia Poliana*, 3 (2001) 73-102; «Origen y lugar del hábito de sabiduría. Su estudio según Tomás de Aquino», *Rivista Neoscholastica di Filosofia*, 1 (2004) 5164; «El conocer más alto y su tema. “Sapientia est de divinis” según Tomás de Aquino», Actas del Congreso «Christian Humanism in the Third Millennium: The Perspective of Thomas Aquinas», Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis, Vatican City,

2004, 690-701.

[49] Cfr. al respecto mis trabajos: *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 163, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2003; *El intelecto agente y los filósofos (I)*, Pamplona, Eunsa, 2012.

[50] El hábito de sabiduría se atenderá en los temas 3 y 4; el intelecto agente o conocer personal será estudiado en los capítulos 6 y 7.

2. *HOMO PATIENS* O EL PROPIO DESCONOCIMIENTO

PLANTEAMIENTO

Si se acepta que el contenido de la narración bíblica es verdadero, es claro que inicialmente el hombre no tenía que ver con el mal en sus diversas modalidades: físico, psicológico, ético, interior. Estaba hecho para corresponderse solo con el «árbol de la ciencia del bien»; no con el del «bien y del mal». Pero en el comienzo de la historia de la humanidad el primer hombre se correspondió libremente con el mal. Según la aludida tradición, tras esa primera vinculación apareció la debilidad humana externa e interna que en el relato bíblico se expresa diciendo que el hombre «estaba desnudo». ¿De qué? En el fondo, de su estrecha coexistencia con Dios, es decir, estaba separado de su fuente vivificadora, pues tener que ver libremente con el mal supone el alejamiento del núcleo personal humano del Dios personal. Pero como la intimidad humana es raíz activa de todas las potencias de que el hombre dispone, tras dicha separación apareció la debilidad en todas ellas, su alejamiento de la intimidad humana y su tendencia al desorden. En eso —nos dice la revelación— estriba el dolor físico, la enfermedad y la muerte, así como el mal moral y, sobre todo, el mal interior, es decir, la carcoma en la intimidad humana.

El hombre es un ser compuesto, no simple. Está conformado por una serie de dimensiones o capas reales que deberían estar más unidas, pero que, a pesar de su distancia, se distinguen jerárquicamente entre sí, es decir, según su superior o inferior importancia, la cual se mide en orden a su superior o inferior vitalidad, actividad. En una primera aproximación podemos distinguir, al menos, cuatro dimensiones humanas. La primera y superior es el quien personal novedoso e irrepetible que uno es. Aunque esta intimidad no sea tan compleja como las demás dimensiones humanas inferiores, no es, sin embargo, simple, sino que en ella se pueden distinguir —como veremos— diversas dimensiones internas.

A la intimidad personal sigue en importancia el segundo nivel de lo humano, el yo, que no es la persona que uno es, pues conocemos nuestro yo, pero no acabamos de saber quien somos. En efecto, según el decir de Polo, «la fórmula «yo sé quien soy» es incorrecta, incluso ridícula. Quien soy solo lo sabe Dios» [1]. Además, el yo no es nativamente unitario, pues en él cabe distinguir —como se verá— dos dimensiones, una que se corresponde con nuestra inteligencia y otra con nuestra voluntad. Tampoco el yo

es novedoso e irreplicable, pues de él caben variadas tipologías, usuales en psicología. Las dos dimensiones inescindibles aludidas, persona y yo, entrevistas en la filosofía medieval (por ejemplo, por Tomás de Aquino[2]), y explícitas en la contemporánea (en Scheler y Polo por ejemplo), son las más altas del compuesto humano[3]. A la primera dimensión humana se la puede denominar, en terminología filosófica medieval, *acto de ser* personal humano. A la segunda, *esencia* humana.

Una tercera zona de lo humano, inferior a las precedentes, la conforman las dos facultades inmateriales, la inteligencia y la voluntad. Que ninguna persona humana se reduce a ellas —por muy desarrolladas que estas se hallen— es patente. Para notarlo, basta preguntárselo. Estas, a su vez, presentan multiplicidad de dimensiones internas, pues está claro que no todo pensamiento o no todo querer está a la misma altura que los otros. En efecto, la inteligencia consta de diversas vías operativas (con actos y hábitos propios) que son jerárquicamente distintas; y, asimismo, en la voluntad no todo acto y no toda la virtud son equivalentes, sino que unos y otras son superiores a otros distintos.

Otra capa humana, la inferior, está conformada por las potencias y funciones humanas con soporte orgánico (sentidos, apetitos, movimientos, funciones vegetativas, etc.) que componen la corporeidad del hombre. Como se puede apreciar, en esta última franja la complejidad es mucho mayor que en las anteriores, y la distinción entre sus elementos también es según superioridad e inferioridad, pues unas potencias son más cognoscitivas, apetitivas, etc., que otras y, a la par, sus respectivos órganos son más vitales y más complejos que los de las otras.

Presentado en relieve el mapa del compuesto humano —aunque a gran escala—, se advierte enseguida que la realidad humana está conformada por cimas, mesetas, llanuras y valles. Pero como se trata de un terreno real y no de un plano ideal, hay que advertir que todas sus áreas están sometidas al cambio, pudiendo ser este positivo o negativo, es decir, pudiendo dar lugar a nuevas y rápidas altitudes o a fuertes y veloces erosiones en cada una de las dimensiones humanas. Como en este tema se debe atender a los cambios negativos (aunque estos no se pueden explicar sin las dimensiones positivas), hay que advertir desde el inicio que estos pueden afectar a cada uno de los aludidos niveles humanos.

Ahora bien, para explicar el distinto nivel de negatividad en el hombre, se puede proceder de dos modos: o bien empezar por las negaciones humanas superiores, porque desde las cumbres se divisa y explica mejor el resto del paisaje, aunque este enfoque sea más difícil, dado que pocos son los amantes de las alturas, al menos por el esfuerzo que supone alcanzarlas, o bien comenzar por las carencias humanas inferiores, perspectiva que es más pedagógica por más asequible al común de los mortales, ya que el terreno llano es el más frecuentado. Como el expositor no puede encuadrar a ningún lector en uno u otro plano, propone lo siguiente: proceder de arriba hacia abajo. Con todo, si el lector prefiere proceder a la inversa, puede comenzar este tema por el epígrafe último y terminar por el que a continuación se expone.

1. EL MAL EN LA INTIMIDAD

La intimidad humana es una única planta (somos una persona, no más) que está conformada por varias raíces, cuya distinción mutua es jerárquica. Estas son las siguientes: la coexistencia libre, el conocer y el amar personales[4]. «Coexistencia» es un término bastante reciente cuyo significado no equivale al clásico de sociabilidad, ni tampoco al más actual de intersubjetividad[5]. Estos dos son en cierto modo equivalentes, pues «ser social por naturaleza» designa la capacidad humana de estar nativamente abierto a los demás en todas las «potencias» humanas (inteligencia, voluntad, sentidos), mientras que «intersubjetividad» denota la activación en unas u otras direcciones concretas y respecto de los demás de esas potencias manifestativas humanas (lenguaje, cultura, técnica, economía, etc.). Sin embargo, «ser coexistente» expresa una realidad humana que es más radical y previa que las diversas posibilidades sociales de que alguien es capaz y, asimismo, más central que las acciones reales humanas que uno entabla de hecho con los demás, pues «persona» indica «apertura personal», la cual es incomprendible sin la existencia de otras personas; es decir, denota —como señalaba Ratzinger— *relación* constitutiva a otras personas[6], de modo que, como advierte Polo, una persona sola es constitutivamente imposible[7].

Ahora bien, la coexistencia personal es libre, es decir, está atravesada de libertad personal. Esto indica que, así como cada quien es una apertura o relación personal novedosa y distinta respecto de las demás personas, esa apertura o relación es libre, no necesaria. Por eso cada quien puede ratificar libremente la apertura personal nativa o puede asimismo clausurarla. De otro modo: la libertad no es una propiedad de la voluntad y de sus actos, sino constitutiva del núcleo personal de cada quien (aunque no la manifieste en su voluntad)[8]. Cada quien es una libertad distinta[9]. Si se tiene en cuenta que la coexistencia personal libre está nativamente referida a Dios, de quien depende la creación de cada persona humana como nueva y distinta, el mal en este nivel de intimidad no es nativo, sino libremente adquirido, y significa, obviamente, no desear corresponderse existencialmente con el Creador, lo cual significa, a la par, no aceptar ser la persona que se es y que se está llamada a ser.

Con esta negación personal, que, como se advierte, es autonegación, no solo se pierde progresivamente la vinculación con la fuente del ser personal humano, sino que, asimismo, se va perdiendo el propio ser personal. Obviamente, esa pérdida es libre, pero no depende exclusivamente de la libertad personal humana el recuperar la pérdida en el ser. Lo que precede indica que la libertad se decide respecto de su propio ser[10] y no solo respecto de asuntos menores (como enseña la ética). Pero como con esa errónea decisión no se puede alcanzar la culminación humana, en esa tesitura se empieza a sospechar que tal culminación es imposible. Como en ese estado se advierte que la libertad se puede ejercer sobre asuntos menores a la propia persona, pero no respecto de nada que encumbra a esta, y que, además, esas elecciones menores no satisfacen el anhelo de la libertad personal, se acaba por considerar que tal libertad es —como sostuvo Heidegger[11]— respecto de la nada, o que es —como pensó Sartre[12]— absurda, es decir, una «pasión inútil».

Pero el mal en la intimidad afecta todavía a capas que —aunque no están separadas de la anterior— todavía son más profundas. Superior a la precedente es el conocer personal, es decir, la verdad activa que cada quién es; es nuestra luz radical, el sentido personal de cada uno[13]. Todo conocer se corresponde con un tema propio. Así, el ver con los colores; el oír con los sonidos; la memoria con los recuerdos; la razón con las ideas; etc. El tema del conocer personal es Dios, pues solo él puede manifestar el sentido personal completo que cada uno somos, sentido que supera nuestro propio alcance y, por supuesto, el de los demás. A este nivel también se puede decir que cada uno es una «vocación» divina distinta[14]. Pues bien, el mal libremente aceptado a ese nivel supone la pérdida progresiva del sentido personal, reducción que se admite cuando no se busca o se rechaza el sentido personal que Dios nos otorga.

Superior al conocer personal es el amor personal. De modo parejo a como el conocer personal es distinto, por superior, al de la razón humana, el amar personal es distinto, por superior, al querer de la voluntad[15]. Es propio del amor personal, primero, la aceptación personal y, correlativamente, el otorgamiento personal, sobre todo respecto del ser divino y, consecuentemente, respecto de las demás personas. El mal en este ámbito supone la progresiva pérdida del amor personal distinto que cada uno es. Esta pérdida, como las precedentes, admite una variada gama de posibilidades, que en este caso va desde el desamor al odio.

Como se puede apreciar, los radicales personales miran al futuro, no al temporal, sino al que está más allá del tiempo; están referidos a lo nuevo, porque Dios es la novedad que no envejece; una novedad no definitivamente alcanzada en esta vida; un futuro, en la otra, que nunca puede devenir pasado. Consecuentemente, la pérdida progresiva —o definitiva— de los radicales personales conlleva, al menos, una mirada mortecina respecto del futuro, es decir, una falta de esperanza en la vida poshistórica para la libertad personal[16], y una falta de fe para el conocer personal[17]. Males de este nivel, son por ejemplo, la tristeza, la desesperación, la angustia. ¿Qué se pierde con estos males? Si con ellos lo que se pierde es el sentido personal, es claro que a menos sentido personal, menos conocimiento cabe de sí mismo. De manera que abrir la puerta del corazón a dichos males acarrea el progresivo desconocimiento propio.

2. EL MAL EN EL YO

Caben dos tipos de yo: el ideal y el real. A lo largo de la historia de la filosofía ha habido concepciones divergentes del yo[18]. En la práctica se suelen dar confusiones entre el yo ideal y el real, pero es muy conveniente distinguirlos.

El *yo ideal* es el yo que nos formamos como un modelo de nuestra personalidad y al que tendemos a amoldar todas las acciones de nuestra vida. Si ese yo no responde a la persona que cada uno es y se tiende a fijarlo, tal actitud es fuente de enfermedades psiquiátricas: psicosis, neurosis, esquizofrenias, etc. Este es el peor mal del yo, pues expresa la pérdida del ser personal. En efecto, la persona humana que desiste de alcanzar el sentido personal propio, suele trazarse un yo ideal, un constructo en que fija su

sentido. Como este no responde al sentido personal que se es y como, además, ese yo carece de intimidad, la persona falsea su sentido. Pero como nota que ese yo es superior a la realidad externa, intenta dominar a través de él la exterioridad. Con la pérdida del sentido personal aparece la pérdida del valor del futuro, del proyecto, lo cual se manifiesta en las enfermedades psiquiátricas en el intento del paciente por comprenderse según el pasado y prolongar sin cambios su situación presente.

El *yo real* consta de dos dimensiones: una superior que conoce, activa, personaliza, las facultades inmateriales humanas —inteligencia y voluntad—; y otra inferior que conoce, vivifica, matiza, las facultades corporales humanas. La primera es superior, dado que las facultades superiores son inmateriales y, por eso, cuesta menos activarlas, iluminarlas, aportarles para que crezcan. Además, estas son más cercanas al yo que las corporales. La primera dimensión del yo, la que se corresponde con la inteligencia y la voluntad, dispone, a su vez, de dos dimensiones: una superior que atraviesa de sentido o esclarece nuestra voluntad; y otra inferior que ilumina nuestra inteligencia. La primera es superior porque cuesta más activar la voluntad que la inteligencia, dado que la voluntad no es cognoscitiva, de modo que el yo se emplea más a fondo en ella[19]. También es superior porque la voluntad es más cercana al yo que la inteligencia. En efecto, a uno se le mide más por lo que quiere que por lo que piensa[20]. Expuestas de modo sumario y en sentido positivo estas dimensiones del yo, atendamos ahora al mal en ellas.

El mal en el yo real radica en la actitud de la persona que, por desistir de alcanzar progresivamente el sentido de su intimidad, pretende recobrarlo en el yo, o sea, quien intenta, por así decir, convertir su yo en un espejo de su propio sentido personal. Pero la persona que quiere cobrar el sentido de su intimidad en su yo pretende un imposible, porque el yo carece de intimidad y de sentido personal irreplicable. En efecto, el yo real admite muchas tipologías psicológicas, que son lo que los psicólogos denominan distintos tipos de personalidad[21]. Que el yo real no es la persona es manifiesto, porque esta es —como se ha indicado— novedosa, irreplicable y, por tanto, no admite tipologías. Pero como el yo no es un quién, no responde personalmente. A falta de respuesta personal, se empieza a sospechar que no se es persona. Como se puede apreciar, el mal en el yo es expresión de la pérdida del sentido personal, su no responder a la persona que se es. Dado que la persona es una coexistencia distinta, el yo despersonalizado no manifiesta lo distinto de la persona, sino que tiende a copiar modelos. Asimismo, siendo la persona una libertad distinta, el yo escindido de ella no dispone de las potencias humanas según la vinculación de ellas a la intimidad, sino que usa de ellas según desea. Si tal yo se separa del conocer personal, no ilumina las potencias humanas de acuerdo con el propio sentido personal, sino que tiende a despersonalizarlas. Al desvincularse tal yo, en fin, del amar personal, en vez de admitir y aportar, tiende a recibir y a exigir. Como se ve, por ser este superior a todas las potencias humanas, barniza con ese progresivo sinsentido personal cuanto toca. En suma, el mal del yo es el mal ético, o si se quiere, el relativismo ético.

Tanto la intimidad humana (*acto de ser*) como el yo (*esencia*) y sus potencias superiores (inteligencia y voluntad) son inmateriales. En la persona (*acto de ser*) el mal no es nativo. Incluir en ella el mal por naturaleza equivaldría a inculpar a Dios del mismo,

porque mientras lo corpóreo lo recibimos en herencia de nuestros padres, la raíz de lo espiritual lo recibimos directamente de él. Sin embargo, como nativamente la esencia humana (el yo, la inteligencia y la voluntad) están vinculadas a nuestra corporeidad, y dado que esta tiene deficiencias nativas, de alguna manera el mal afecta a aquellas. Pero, sobre todo, el mal inherente en las dimensiones humanas inmateriales es libremente adquirido. En cambio, en el cuerpo (*naturaleza* humana) los males son heredados y, además, pueden ser adquiridos. Como es sabido, la tradición cristiana protestante sostiene que la naturaleza humana está enteramente corrupta. La católica, en cambio, enseña que dicha naturaleza no está corrompida, sino herida. Esta última añade que el hombre está naturalmente inclinado al mal. Esto se puede explicar diciendo que, como es misión del alma vivificar al cuerpo, al notar esta las deficiencias y malas inclinaciones corpóreas, nota nativamente esa mala inclinación. Pero la mala inclinación nativa, el desorden, no es radical en la intimidad personal, sino sobre todo en el cuerpo, aunque afecte al alma en la medida en que esta aún o vivifica el cuerpo.

Si el mal no pertenece nativamente a lo nuclear del hombre, lo que tiene sentido personal es apartarse de él y paliarlo, en la medida de lo posible, en el cuerpo. Como lo más radical del hombre está nativamente diseñado para el bien, pues carece de corrupción nativa, eso indica que el hombre puede prescindir del mal en esos planos, es decir, no está obligado a aceptarlo en su intimidad. Además, como el yo y las facultades superiores (*esencia*) están siempre unidas a la persona (*acto de ser*) y dependen de ella, la persona tampoco está constreñida a adquirir el mal en ellas. Sin embargo, el mal corpóreo es inevitable hasta el punto de que nos acarrea la muerte. De manera que en este plano el hombre no tiene más remedio que aceptarlo. Sin embargo, si se pregunta qué sentido tiene aceptar el mal a ese nivel, la respuesta correcta solo puede ser —teniendo en cuenta la distinción de planos en el hombre— que se acepte para sacar mayor bien en los niveles humanos superiores. Con todo, aceptar el mal no comporta comprenderlo, porque —como veremos— el mal es incomprendible.

3. EL MAL EN LA INTELIGENCIA

La inteligencia es susceptible de desarrollar varias vías operativas. No actúan del mismo modo, por ejemplo, la «razón teórica» que la «razón práctica», pues es claro que no es lo mismo dominar una ciencia que ser prudente. Tampoco son equivalentes el proceder formal de la inteligencia que permite dominar disciplinas como la lógica o las matemáticas que ese otro uso de la razón que permite desentrañar la índole de la realidad física. A la par, en las diversas vías racionales, la inteligencia cuenta con múltiples dimensiones: ideas, actos de conocer y hábitos cognoscitivos. Estos elementos son distintos en cada uno de dichos caminos procedimentales de la razón. La distinción entre unos y otros elementos es jerárquica, es decir, según su superior o inferior intensidad cognoscitiva, y asimismo lo es la distinción entre una y otra vía operativa de la razón.

Pues bien, como el objeto propio de la inteligencia es la verdad, los males de la inteligencia son opuestos a la verdad. Es este estilo son la ignorancia y el error. Caben

muchas verdades sobre temas distintos. En otros asuntos, en cambio, no caben verdades, sino verosimilitudes, probabilidades. Tanto respecto de unas como de otras el crecimiento progresivo de la inteligencia lo constituyen los hábitos cognoscitivos adquiridos. Por tanto, el peor de los males en esta potencia es la carencia de ellos. En efecto, la inteligencia crece en la medida en que conoce más verdad y verosimilitud. Si alcanza verdades teóricas indiscutibles, adquiere hábitos teóricos; si se afianza conociendo verosimilitudes prácticas, adquiere hábitos prácticos. Tanto en un caso como en otro, el peor enemigo de la inteligencia es el relativismo veritativo, el cual conlleva siempre una falta de conocimiento.

4. EL MAL EN LA VOLUNTAD

La voluntad es más unitaria que la inteligencia, pues no ofrece diversas vías operativas sino solo una, porque a distinción de la pluralidad de verdades que la inteligencia puede alcanzar al conocer diversos campos temáticos, la voluntad, en el fondo, solo tiene un último fin, el bien último. De ahí que crezca en la medida en que se acerque más a él y que se debilite en caso contrario. El crecimiento de la voluntad lo conforman las virtudes. Dada la aludida unidad, aunque respecto de la voluntad cabe distinguir entre multiplicidad de bienes, de actos y de virtudes, en rigor, todos ellos se dan muy unidos. Así, no cabe conseguir el bien último prescindiendo de los bienes mediales; no cabe crecimiento en las virtudes sin ejercicio de nuevos actos; a la par, las virtudes están conexas entre sí, pues, por ejemplo, no se puede ser fuerte si no se es templado, no se puede ser justo sin fortaleza; no cabe amistad sin justicia, etc. Como las virtudes constituyen la progresiva perfección de la voluntad, el peor de los males de esta potencia radica en lo que inhibe dicho crecimiento, enfermedades a las que se denominan vicios.

Como la inteligencia está asistida por el yo, el error y la ignorancia en ella se dan cuando el yo zanja prematuramente el discurso racional y se conforma con menos verdad que la que en un asunto se requiere. Como se ve, el error, en el fondo, lo comete el yo, porque corta las alas del raciocinio. Y lo mismo sucede con la ignorancia cuando esta es culpable. De modo semejante, el vicio en la voluntad es debido a que el yo se conforma con bienes menores, fáciles de alcanzar, cuando puede alcanzar mayores, aunque arduos. En suma, los males en la inteligencia y en la voluntad son la manifestación en las facultades superiores de que el yo no responde al ser personal que se es, sino que ha entrado en pérdida y, por ello despersonaliza a estas potencias.

Unas despersonalizaciones llamativas de estas facultades en la historia del pensamiento lo constituye el racionalismo moderno y el voluntarismo contemporáneo, porque son intentos de explicar esas potencias autónoma e independientemente de la persona[22], con lo que las falsean o despersonalizan. Pero en esas tesis, y aunque parezca lo contrario, la inteligencia y la voluntad vuelan en corto —no se puede equivocar la inteligencia por pensar demasiado, sino por pensar demasiado poco; y no se equivoca la voluntad por querer mucho, sino por falta de querer—. El mal en esas potencias conlleva falta de conocimiento para la razón y falseamiento de la verdad de la voluntad.

5. LOS MALES CORPÓREOS

Los males del cuerpo, si son naturales o adquiridos sin culpa personal, son la manifestación sensible de la distancia entre el cuerpo y el yo (el alma, decían los pensadores clásicos). Si son adquiridos responsablemente, manifiestan también la pérdida en el yo, a la par que el oscurecimiento de la inteligencia y el enviciamiento de la voluntad.

De modo semejante a como debemos combatir los males en la intimidad, en el yo y, asimismo, los errores e ignorancias en la inteligencia y los vicios en la voluntad, así debemos luchar contra los dolores físicos. A pelear con los males radicales se dedica la antropología de la intimidad abierta a Dios (a la que se puede llamar «trascendental»); a luchas contra los males en el yo se dedica la ética; a hacer frente a los males de la inteligencia, la teoría del conocimiento y a los de la voluntad, la teoría de la voluntad; a liquidar los males corpóreos, la medicina[23], a la cual —como dice Polo— lo único que le interesa del dolor físico es su desaparición. Todas estas ciencias lidian contra el mal, y ninguna de ella lo comprende, porque —como se ha adelantado— no se puede comprender.

Tomás de Aquino decía que el dolor afecta al sentido, pero sobre todo al apetito sensitivo[24]. A esta tesis hay que añadir que también perturba a los sentimientos sensibles, pues estos son el estado de ánimo en el que se encuentran las facultades sensibles, cuyo soporte es orgánico, y como tal, cambiante, puesto que está sujeto a influjos del medio ambiente, a lesiones, enfermedades, etc. Como se ha indicado, tampoco en el cuerpo humano todo está en el mismo plano. Los sentidos internos (imaginación, memoria sensible y cogitativa o proyectiva) ocupan la cúspide en él. Su soporte orgánico es la corteza cerebral. Por eso, los males en esa zona son más agudos que en otras partes del cuerpo, ya que lesionan lo más neurálgico de nuestro organismo. Esos males pueden ser involuntarios, pero también adquiridos responsablemente. Del primer estilo son, por ejemplo, los tumores; del segundo, los efectos del alcoholismo y de los estupefacientes.

Además, como el sistema nervioso central se regenera en menor medida que el resto del organismo, los efectos dañinos de su lesión son más permanentes. En efecto, como todo lo sensible consta de soporte orgánico, el deterioro en esta área de lo humano compromete el futuro temporal, porque no puede sanar con tanta facilidad como el resto del cuerpo y, desde luego como lo inorgánico. Un mal muy extendido en nuestro tiempo que afecta a este ámbito es la depresión, una enfermedad que provoca una disfunción cerebral, la cual se manifiesta en una incapacidad para el trabajo, en un cansancio prolongado, en un no poder soportar no pocos inconvenientes que la vida lleva consigo. En rigor, se trata de la enfermedad más difícil de sostener por el sufrimiento permanente que conlleva, pues a diferencia de las demás, en las que se trata de aguantar el dolor, a veces con picos agudos, en esta se trata de un dolor sordo y permanente respecto del cual uno se siente sin fuerzas para soportarlo.

Hay dos tipos de depresión, la endógena y la exógena. La primera es debida a causas propias, como la falta de fuerza para enfrentar ciertos trabajos; la segunda, más

extendida, se debe a causas humanas externas: faltas de aceptación familiares, despidos laborales, etc. Hay gente que parece especialmente dotada para provocar la depresión en los demás, pues es excesivamente exigente con las personas y pretende que estas respondan al pie de la letra a lo que les pide, sin darse cuenta de que la persona es pura añadidura y, por tanto, lo mejor que las personas pueden hacer cuando obedecen una orden es que no la cumplan tal cual se les ha mandado, sino que se excedan en la encomienda añadiendo más de su parte y poniendo en ella el sello del artista. Por eso, cualquier intento de uniformar o cuadrricular a las personas es deprimente y, por ende, despersonalizante. Su causa, en el fondo, es tratar a las personas como si no lo fueran. La depresión endógena, por su parte, suele darse en las personas más autoexigentes, pero en las que se da, a la par, una incertidumbre o timidez respecto de si serán capaces de llevar a cabo aquello que se les pide. La tensión entre el exceso de responsabilidad y el riesgo de no culminar con éxito la tarea encomendada deshilacha o rompe la cuerda del arco, es decir, deteriora el sistema nervioso central.

6. LOS MALES AFECTAN DE MODO DISTINTO A LOS HOMBRES

a) *Al varón y a la mujer.* La igualdad es exclusivamente mental, no real. Las distinciones reales son jerárquicas. El cuerpo del varón es más fuerte que el de la mujer, por eso aguanta mejor los males físicos. Precisamente por ello, el yo del varón (con sus facultades inmateriales) no se preocupa tanto de su corporeidad como el yo de la mujer de la suya, es decir, en ella, su yo está más volcado, unido o cercano a su corporeidad. Como el yo es inmaterial, y por eso más activo que el cuerpo, al preocuparse el yo en la mujer más a fondo de su cuerpo que el varón del suyo, lo que era una debilidad constitutiva en el plano de la *naturaleza* orgánica tiene más facilidad para transformarse en una fortaleza en el plano de la *esencia* humana, es decir, del yo, de la inteligencia y de la voluntad. Por eso se explica, por ejemplo, que las mujeres suelen acrisolar más las virtudes (de la voluntad) que los varones. Así, las mujeres, si quieren, suelen ser más fuertes (se trata ahora de la virtud de la fortaleza, no de la fuerza física) para resistir males corpóreos y morales que los varones. Con todo, si el yo de la mujer cede ante los males se vuelve más viciosa que el varón, porque esos males afectan más a su yo que al del varón, ya que ella se comprende más en unión con su corporeidad que el varón con la suya. A nivel de intimidad, en cambio, no cabe hablar de superioridad entre varón o mujer en su modo de hacer frente a los males. En efecto, carece de sentido hablar de «persona masculina» y de «persona femenina», sencillamente porque cada persona es distinta (y ello no solo entre varones y mujeres, sino también entre ángeles y personas divinas). En consecuencia, vencerá más el mal a ese nivel la persona humana que esté más unida al bien, en definitiva, a Dios.

b) *Al inocente y al culpable.* Al niño sin uso de razón obviamente le afectan los males corporales, afectivos, familiares, educativos, etc., pero al no ser culpable de ellos, le afectan más periféricamente que a quienes admiten el mal en su intimidad. También afectan los males de modo distinto a las personas con uso de razón que son culpables de

ellos que a las que los padecen siendo inocentes. Para todos ellos el mal carece de sentido, pero a los primeros les priva de conocimiento personal, de sentido propio; no a los segundos.

De los males sensibles nadie se libra; además, estos conducen inexorablemente a la muerte, el peor de ellos. De los males interiores solo se libran los que no son culpables. Pero como no todos los males interiores son culpables, sino que los hay sin culpa, de estos tampoco se libra nadie. De manera que el dolor es acompañante imprescindible de la vida. Por suerte, no es la única compañía humana, pues la misericordia y el consuelo de los demás son los mejores acompañantes del dolor. Lo que precede indica que el dolor externo está en función de la solidaridad, y que el interno está en función de la coexistencia personal. De otro modo: de los males podemos sacar mayores bienes. En efecto, el mal sensible nos ayuda a entender que la clave de lo manifestativo humano es la intersubjetividad. Por su parte, el dolor interior nos ayuda a comprender que la clave de la intimidad humana es la coexistencia. Lo que precede indica que, en el plano de las manifestaciones, el hombre es un ser social por naturaleza, y en el nivel de la intimidad, la persona significa ser-con, o si se prefiere, co-persona.

Suele decirse que todo hombre muere solo. La réplica a esta observación —de acuerdo con lo indicado— es que, a nivel externo, no es conveniente que uno muera solo, sino rodeado de quienes le quieren y aprecian. Además, a nivel interno, únicamente muere solo el que libremente lo desea, es decir, el que aísla su intimidad. Pero tal aislamiento significa la renuncia al propio ser personal, porque este es *relación*. Ahora bien, si uno no quiere morir íntimamente en solitario, no morirá como persona, porque su ser personal es *coexistente* respecto de los demás, en especial, respecto del ser personal que lo ha creado como co-persona distinta y novedosa. En este sentido, el dolor es, a fin de cuentas, y al decir de C. S. Lewis, un altavoz de Dios, porque frustra la autosuficiencia humana.

7. EL MAL ES INCOGNOSCIBLE

«El médico —ha escrito Polo— se ocupa de una serie de enfermedades, pero no de la enfermedad como tal. Así pues, la cuestión sigue abierta: el pensamiento filosófico puede ser movido por una intención medicinal, la terapéutica puede ser una manera de pensar filosófica. Un médico podría decir que la enfermedad como tal es incurable, o que no existe. Desde luego, si la enfermedad es global, si toda la condición humana está enferma, está mal —malestar—, la terapia deberá ser total. Pero una terapia total resulta ser una manera de hacer, de pensar, quizá asimilable al estatuto de un pensar filosófico. La filosofía como terapéutica, o la terapéutica en el nivel filosófico, no puramente en el nivel de médico o de clínica, no es una mera eventualidad. Incluso se ha propuesto aplicar la terapia a la filosofía»[25]. Ahora bien, ¿puede la filosofía dotar de sentido al dolor, al sufrimiento? La respuesta es negativa. Para pensadores clásicos griegos —como Platón o Aristóteles— y medievales —como san Agustín o santo Tomás—, e incluso para algunos modernos —como Pascal o Kierkegaard—, superar el dolor y el sufrimiento solo se puede alcanzar en el más allá, no en esta vida.

Polo ha escrito que «las actitudes humanas ante el sufrimiento son insuficientes porque, en última instancia, el enigma del sufrimiento solo puede resolverse si se encuentra su sentido. Aunque el hombre sea incapaz de encontrarlo, para Dios todo es posible»[26]. El mal es ininteligible para el hombre porque es ausencia de bien. Los pensadores medievales decían que ser y bien coinciden en la realidad. En consecuencia, si el mal es privación de realidad, no se puede conocer, ya que como el conocer es una realidad muy noble, si el mal inhiere en él, será también una privación de conocimiento, una mengua cognoscitiva. Lo anterior se puede ejemplificar diciendo que no se puede constatar la carencia de vista si se es miope; que no se puede conocer si algo es erróneo si la inteligencia permanece en tal error; que el yo no puede saber si una actitud en la vida es inmoral si vive en ella; etc.

En suma, el mal no se puede conocer humanamente, porque siempre conlleva para el hombre ausencia de conocimiento al nivel en el que se da. Por eso, es lo único a lo que el hombre no puede dotar de sentido[27]. Pero lo que el hombre no puede, Dios sí lo puede. En efecto, la revelación cristiana indica que Cristo es Dios y que este asumió el dolor humano hasta la muerte y muerte en cruz. Solo Dios puede dotar de sentido al dolor, porque al ser él la Verdad, no pierde sentido al asumir el dolor[28]. En cambio, si el hombre lo asume, entra en pérdida.

Ante esa falta de sentido humano, los pensadores del estoicismo clásico pretendieron que el dolor no les afectara aunque lo padecieran. Otro tipo de combate frente a él es el propio del hinduismo, en el que se pretende poner la mente en blanco, para no pensar en él, es decir, no ser consciente del dolor orgánico. Pero es claro que ponerse al margen no es entender el dolor. Por su parte, el romanticismo decimonónico sentía un mal generalizado —«el mal de la época»— que penetraba en todos los ámbitos de la vida (privada, social, cultural, etc.) pero tampoco podía comprenderlo. Posteriormente Kierkegaard sostuvo que el hombre está constitutivamente enfermo, y que la única liberación del estado patológico es el paso del estadio estético al ético y de este al religioso. También las filosofías de Marx, Nietzsche y Freud, entre otras, consideraron que el hombre es un ser enfermo. Con todo, los remedios propuestos en estas filosofías son peores que la enfermedad, porque acababan negando lo superior del ser humano: las potencias espirituales, la conciencia, la intimidad personal.

8. TRATO ADECUADO DE LOS PROFESIONALES DE LA SALUD CON LOS ENFERMOS

Cada enfermo es una persona distinta, un sentido personal diferente, una libertad y un amor personal distintos. También posee un «yo» suficientemente distinto y, asimismo, una dotación intelectual y voluntaria adquiridas distintas. A la par, sus cuerpos presentan multitud de matices diversos, porque quien vivifica, educa, protege (o lo contrario) la corporeidad, son las realidades precedentes. Atender exclusivamente por parte del profesional de la salud a la solución de un problema corpóreo (lesión, dolor, enfermedad, etc.) sin tener en cuenta las otras dimensiones humanas superiores, es intentar sanar las hojas de un árbol sin atender a su raíz, o si se quiere, tomar el rábano por las hojas.

Con la precedente actitud lo más que se puede conseguir es anular el dolor y aplazar la muerte. La raíz es lo principal del árbol; luego, el tronco; en tercer lugar, las ramas; por último, las hojas. Las hojas son inevitablemente caducas; también las ramas se secan; asimismo el tronco se puede lastimar, mientras que la raíz es lo más permanente. Si la raíz enferma, el árbol acabará manifestando la enfermedad en todas sus partes. Si está sana, aunque aquellas no lo estén, cabe que el árbol se salve. Aprovechando la comparación botánica cabe decir que la intimidad personal es como la raíz; el yo como el tronco; las facultades superiores como las ramas y las facultades sensibles —donde inciden el dolor, las enfermedades y la muerte— como las hojas.

Desde luego que un profesional de la salud no tiene obligación de curar los problemas que no sean corpóreos. Pero antes y por encima de médico o enfermera, esos facultativos son «personas», y por ende «coexistentes» con la persona del paciente. «Coexistir» no equivale a «convivir», o al mero «coincidir», sino a existir con correspondencia íntima, personal, con las personas. Por tanto, aunque los doctores y personal sanitario no tengan «necesidad» de atender a la intimidad del doliente, es obvio que tienen que ver «libremente» con ella, pues su «libertad» personal está abierta a la del enfermo. Y lo mismo ocurre con los enfermos respecto de quienes les atienden. Con todo, en el caso del paciente se manifiesta más su sentido personal que en el de quienes le cuidan, porque acepta su cuidado y se entrega en sus manos, manifestaciones propias del amar personal; asimismo, confía en ellos, lo cual es una muestra del conocer personal; también se subordina a sus iniciativas, lo que prueba que deja encauzar su libertad personal; y, lejos de rechazarlos, sabe que su bien pasa por no prescindir de ellos, asunto en que manifiesta que se sabe coexistente con ellos.

Lo que precede indica que el dolor y la enfermedad son, para el enfermo, una oportunidad para reparar en el estado de las raíces personales que conforman la propia intimidad. Para los profesionales de la salud son una buena ocasión para crecer en su propia personalización, que no crece sin coexistencia. Por eso, —como decía Tomás de Aquino[29]— la gloria del médico es, más que la salud del enfermo, el agradecimiento personal de este. Comparado tal reconocimiento personal con el conocimiento científico logrado, las publicaciones, etc., estos son secundarios, de modo semejante a como la gloria de un maestro universitario —como decía Álvaro D’Ors— son más sus buenos discípulos que sus célebres publicaciones. No es que estas no sean importantes, pues lo son hasta el punto de que sin ellas no caben discípulos que vivan lejos del maestro mientras este permanece con vida, ni tampoco tras su muerte. Pero es claro que el trato personal es insustituible por cualquier otro medio de índole virtual.

De entre los profesionales de la salud, el papel del médico es superior al de la enfermera científicamente hablando, pero humanamente sucede a la inversa, porque el médico, para curar una patología, procede según el método analítico, pero este método cognoscitivo, al que el especialista se habitúa, no es el mejor para conocer al hombre, ya que este —como se ha indicado— es un ser compuesto, cuyas distinciones reales jerárquicas se unen de modo sistémico. Polo sostiene que «el modelo analítico se suele justificar diciendo que el hombre es incapaz de comprender o de manejar todos los

factores en presencia: las realidades muy complejas se escapan a nuestra comprensión y entonces no hay más remedio que elaborar un modelo reducido. Pero cuando se estudian las cosas de ese modo aparecen necesariamente los efectos secundarios: no hay fármaco, no hay remedio que no los produzca, y por eso en ocasiones el remedio es peor que la enfermedad. En otros casos ocurre que el mismo sistema complejo que es el hombre, toma a su cargo el resolver las consecuencias perversas que conllevan los efectos secundarios (insistimos en que son aquellos efectos, reacciones, dinamismos, aquellas funciones, cuya aparición no se había previsto por usar el método analítico). Muchas veces corre a cargo del organismo remediar esos errores, esas limitaciones del tratamiento analítico de las enfermedades. Pero otras veces no lo hace, sino que protesta enérgicamente; y otras, en fin, entra en pérdida, es decir, se adapta, pero se adapta mal: inhibiéndose. Al inhibirse, parece que el procedimiento analítico ha tenido éxito, pero la verdad es que ha estropeado al sujeto, le ha quitado capacidad de respuesta, lo ha empobrecido, y como consecuencia su rendimiento futuro es menor»[30].

El placer no es contrario al dolor dentro de una escala bipolar, porque el primero es superficial y pasajero, mientras que el segundo es profundo y duradero. Por eso, según el autor arriba mencionado, «el alivio del dolor viene exigido por el amor a la persona, hundida y «anegada» en el dolor, desaparecida en él. No se trata ya, propiamente, de curación del dolor, sino, de *salvación* de la persona, que no ha de ser curada, sino, más en el fondo, *sacada* del dolor. Con otras palabras, el acento del interés se desplaza del hecho doloroso al hombre doliente: es menester que aquel cese para que la persona se reintegre en su ser, no solo en sus facultades. Si la atención se dirige derechamente al fondo, ya no considera el dolor como hecho sobrevenido o grieta contingente, accidental, sino como una situación personal, como una versión especial del modo de ser humano. El dolor se ha infiltrado hasta la persona y vibra con ella, la ha hecho violencia y la ha sumado a su órbita atroz»[31].

9. EL HOMBRE DOLIENTE

Si el dolor, entrando por la periferia corporal o abriéndole directamente la puerta de la intimidad humana acaba siempre siendo profundo, ¿cómo soportarlo? ¿Cómo sobrellevarlo si comporta, además, una carencia de sentido? Más aún, si por penetrar hasta el centro de la persona, supone una pérdida del sentido personal, ¿cómo dar razón del *homo patiens*[32] si este, es menos *homo* en la medida en que es *patiens*? Imposible desde el mero *homo*. Lo que precede indica que el hombre no está hecho para *estar* solo; más aún, que no está diseñado para *ser* solo. No se trata solo de la compañía humana que consuela ante el dolor, pues todo hombre está aquejado por este mal. A los acompañantes también les llega su hora *patiens*.

Como el dolor afecta a la intimidad humana, en el fondo preguntar por el sentido del dolor es preguntar por el sentido de cada persona humana. Pero este sentido es indescifrable sin la ayuda divina. Si el hombre no es para *ser* solo, la raíz de su coexistencia es divina. Si el hombre es incomprensible sin Dios, solo con él el hombre

puede superar el dolor, el mal, la muerte. Que Dios sea origen del ser personal humano significa que es más profundo al ser humano que este a sí mismo y que este no puede ser sin él. Pero como ese origen no queda sustancialmente afectado por el mal, ante el embate del mal que pretende empobrecer nuestro ser personal, el único recurso es la estrecha unión con la fuente de nuestro ser: Dios[33]. En suma, al margen de la coexistencia con Dios, el dolor carece de sentido; pero como el hombre por definición es sufriente, la persona humana sin vinculación divina es carente de sentido.

EN SÍNTESIS

Es obvio que todo hombre desea por naturaleza la felicidad, lo cual indica que el hombre está diseñado para ella. Sin embargo, si todo hombre es necesariamente sufriente, y este sufrimiento es un límite ineludible para alcanzar la felicidad, esto significa que el hombre no la puede alcanzar en solitario, que no puede lograr a solas su culminación. En consecuencia, el dolor es la ayuda de que dispone todo hombre para recordar que su ser es coexistente y que lo es respecto de Aquel a quien apunta su culminación, la posibilita y la lleva a cumplimiento, si la persona humana no renuncia a su compañía.

[1] POLO, L., *La persona humana y su crecimiento*, Pamplona, Eunsa, 1996, 155.

[2] *Q.D. De Anima*, q. un, ar. 1, ad 6; *S. Theol.*, I, q. 75, a. 5, ad 6.

[3] A la primera dimensión humana se puede denominar, en terminología filosófica medieval, *acto de ser* personal humano. A la segunda, *esencia* humana. Con todo, ambas fueron denominadas por los pensadores clásicos griegos y medievales con un nombre común: alma. Algún pensador medieval supo distinguir dentro de la inmaterialidad del alma entre aquello que se emplea como acto, y otra dimensión que se emplea como potencia: «El alma humana como subsistente, está compuesta de potencia y acto, pues la misma sustancia del alma no es su ser, sino que se compara a él como la potencia al acto. Y de aquí no se sigue que el alma no pueda ser forma del cuerpo, ya que incluso en estas formas eso que es como la forma, como el acto, en comparación a una cosa, es como potencia en comparación a otra». TOMÁS DE AQUINO, *Q.D. De Anima*, q. única, ar. 1, ad 6. Cfr. también: *Suma Teológica*, I, q. 75, a. 5, ad 6.

[4] Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental I. La persona humana*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 2003.

[5] Cfr. RODRÍGUEZ, A., «Coexistencia e intersubjetividad», *Studia Poliana*, 3 (2001) 9-34.

[6] «Lo simplemente único, la que no tiene ni puede tener relaciones, no puede ser persona. No existe la persona en la absoluta singularidad». RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1970, 149. «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». *Ibid.*, 152.

[7] En términos tomados en préstamo de la filosofía medieval cabe decir que el vocablo «coexistencia» está referido al *acto de ser* personal humano, pues este se distingue del acto de ser que no es personal en que añade el «co» a la existencia, o sea, la vinculación constitutiva a otros actos de ser personales. En cambio, lo «social» y lo «intersubjetivo» del hombre quedan referidos, sobre todo, a la *esencia* humana, la cual es abierta manifestativamente a los demás, precisamente porque depende del acto de ser personal íntimo, el cual es radicalmente abierto a otras personas, sin necesidad de manifestación ninguna.

- [8] Cfr. GARCÍA, J. A., «La libertad personal y sus encuentros», *Studia Poliana*, 5 (2003) 11-22.
- [9] Cfr. POLO, L., *Persona y libertad*, Pamplona, Eunsa, 2007.
- [10] Cfr. POLO, L., *La persona humana y su crecimiento*, ed. cit., 226.
- [11] Cfr. HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, trad. J. Gaos, México, F.C.E., 1987.
- [12] Cfr. SASTRE, J. P., *El ser y la nada*, Madrid, Alianza, Losada, D.L., 1984.
- [13] Cfr. mi trabajo: *El conocer personal*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 163, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001.
- [14] «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.
- [15] Cfr. POSADA, J. M., «La índole intelectual de la voluntad y de lo voluntario en distinción con el amar», *Futurizar el presente*, Málaga, Universidad de Málaga, 2003, 283-302.
- [16] Cfr. POLO, L., «La esperanza», *Scripta Theologica*, 30-1 (1998) 157-164.
- [17] Cfr. CONESA, F., «El conocimiento de fe en la filosofía de Polo», *Anuario Filosófico*, 29/2 (1996) 427-439.
- [18] Cfr. POLO, L., *El yo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 170, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2004.
- [19] Este extremo ya lo he expuesto en *Antropología para inconformes*, op. cit., cap. 7.
- [20] El yo real se puede asimilar a lo que la tradición filosófica medieval denominaba *sindéresis*, un hábito innato que activa a la inteligencia y a la voluntad. Cfr. al respecto: MOLINA, F., «El yo y la sindéresis», *Studia Poliana*, 3 (2001) 35-60; «Sindéresis y conciencia morab», *Anuario Filosófico*, 29/2 (1996) 773-785; «Sindéresis y voluntad: ¿quién mueve a la voluntad?», *Futurizar el presente*, Málaga, Universidad de Málaga, 2009, 193-212; *La sindéresis*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 82, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999. Cfr. asimismo mi trabajo: «La sindéresis o razón natural como la apertura cognoscitiva de la persona humana a su propia naturaleza. Una propuesta desde Tomás de Aquino», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 10 (2003) 321-333.
- [21] Persona y personalidad no son términos sinónimos. La primera designa al *acto de ser* humano; la segunda a la *esencia* humana. La personalidad caracteriza al yo, y este constituye la esencia humana, no el acto de ser.
- [22] «El voluntarismo moderno, que parte de Ockham, muestra una deriva negativa y crítica que arruina el carácter plenario de la voluntad, y tergiversa la intelección reduciéndola a representación. De esta manera no se logra una versión de la voluntad legítima y superior a la griega. Al concederle una importancia que los griegos le negaron, lo primario como voluntad acaba en tedio y dolor... En Schopenhauer la voluntad no se corresponde con ninguna realidad valiosa; lo que pone es ficticio, el velo de Maya, y ella misma sufre, se astilla y se llena de tedio». POLO, L., *Antropología trascendental*, II, Pamplona, Eunsa, 2003, 104.
- [23] «Lo único que interesa del dolor (a la medicina) es su desaparición». POLO, L., *La persona humana y su crecimiento*, ed. cit., 212. Más adelante añade: «Combatir el dolor está justificado *in casu*, pero no *in genere*, por la razón decisiva de que los dolores concretos obedecen a causas contingentes y caen dentro del radio de acción de los medios humanos. Pero la raíz del dolor como tal es honda y está sustraída a la acción humana». *Ibid.*, 214-5.
- [24] «Dolor, secundum quod est in appetitu sensitivo, propriissime dicitur passio animae». *S. Theol.*, I-II, q. 35, a. 1 co.
- [25] POLO, L., *Hegel y el posthegelianismo*, Pamplona, Eunsa, 1999, 104.
- [26] POLO, L., *Antropología trascendental*, I, ed. cit., 199.
- [27] «El tema del dolor presenta una especial dificultad. No se trata, en efecto, de un tema simplemente oscuro, rebelde a la investigación por su altura, por su complicación, o por la imposibilidad de traerlo a la experiencia inmediata; es algo más radical, a saber: que no cabe idea del dolor. El dolor es, *simpliciter*, ininteligible. Tenemos dolor, lo sentimos, sufrimos o aguantamos; lo que no cabe es *pensarlo*. El lugar de asentamiento primario del dolor en nosotros no es el pensamiento... Al contrario de lo que, hablando en general, hace el hombre con sus sensaciones —material de que se forman las ideas—, e incluso con sus emociones y estados de ánimo, de los cuales, si no idea, cabe alguna suerte de intuición intelectual, del dolor, no. Tenemos conciencia del dolor, pero no podemos prestar *a eso* «entidad de razón». Tenemos, a lo sumo, un concepto del dolor como lo tenemos de la nada, es decir, sin contenido extramental correspondiente. Pero mientras tratándose de la nada, ello se explica de suyo, en el caso del dolor lo que juega es, más bien, una imposibilidad de hacerlo inteligible al ascenderlo a tal nivel... No es que el contenido del dolor no exista sin más, sino que queda, sin remedio, fuera del ámbito de lo ideal. Tenemos conciencia del dolor como de una acometida; por tanto, no poseemos el dolor *en* la conciencia: *ahí*, en el lugar de objeto, el dolor es indescifrable, no sabemos qué significa». POLO, L., *La persona humana y su crecimiento*, ed. cit., 207.

[28] «El camino recorrido por Cristo ha dotado de sentido al dolor humano. Este es el misterio de la Cruz, que culmina en la gloria gozosa de la Resurrección. La Cruz es la única palabra que dota de sentido al dolor. El mal no está en Dios, como dice Hegel; pero al recorrer el camino de la Cruz, Cristo dota de sentido al dolor, que es la manera como el pecado es experimentado por el hombre: la ausencia de bien, vivida, es el dolor». POLO, L., *El hombre en la historia*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 207, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2008, 121.

[29] «Sanitas infirmi est laus medici». *Super Tit.*, cap. II, lec. 2.

[30] POLO, L., *Antropología de la acción directiva*, Madrid, Aedos, 1997, 17.

[31] POLO, L., *La persona humana y su crecimiento*, ed. cit., 216. Y añade: «Pero en la medida en que ello acontece, el dolor pierde su carácter concreto. Duele el alma o el cuerpo, pero como cuerpo o alma radicalmente, profundamente, míos: como yo. A la madre le duele la muerte de su hijo, pero como una parte de su ser y no como aflicción sobrevenida, simplemente. Se diría que la presencia del dolor tiende a confundirse con su raíz humana y así pierde especificidad. Soy yo el doliente, en el dolor de mi cuerpo o de mi alma». *Ibid.*

[32] Cfr. ESCLANDA, R., y RUSSO, F., *Homo patiens*, Roma, Armando, 2003.

[33] A eso apunta el significado del libro de Job en el *Antiguo Testamento*, y eso revela de modo manifiesto la Pasión de Cristo en el *Nuevo Testamento*.

3. *ACTUS ESSENDI* Y *ESSENTIA* EN ANTROPOLOGÍA

PLANTEAMIENTO

Persona y espíritu son términos equivalentes. En cambio, persona y hombre no lo son. La persona humana no se reduce a la naturaleza humana. Es decir, la persona no equivale a ser hombre o mujer, a tener cuerpo, potencias, funciones, sino que el tener una naturaleza masculina o femenina, un cuerpo, unas facultades y funciones pertenece a la persona humana, pero no es tal persona. Aprovechando la conocida distinción de Marcel entre *ser* y *tener*[1], se puede advertir que el ser no se reduce al tener. En efecto, ser persona no es ser hombre, porque existen personas que no lo son (las divinas y las angélicas). Ser persona humana es más que ser hombre. La persona es el *acto de ser*. El tener o el disponer conforma la *esencia* humana. De ahí resulta la primera y principal dualidad humana: la distinción *acto de ser-esencia*. En esa dualidad (como ocurre en todas las dualidades humanas) un miembro es superior al otro y, además, favorecedor del inferior, mientras que el segundo está subordinado y al servicio del primero.

Con todo, como es claro, en la vida humana no siempre se puede disponer *según* la esencia (por ejemplo, durante la vida inconsciente, con ciertas lesiones y enfermedades, etc.). En esas situaciones es más pertinente hablar de *naturaleza* humana. Cuando esta naturaleza es desarrollada por la persona humana y es usada para disponer de un modo u otro, para obrar de una u otra manera, entonces se puede hablar de *esencia* humana. La persona «*esencializa*» la naturaleza humana al desarrollarla y rendirla disponible. He aquí otra dualidad humana básica, aunque ontológicamente menor que la precedente: la de *esencia-naturaleza*.

Los pensadores clásicos griegos, medievales y muchos modernos sostuvieron que el hombre es un compuesto de *alma* y *cuerpo*, que esta es su dualidad propia. No conviene confundir «dualidad» con «dualismo», porque el primer término denota unión de lo distinto, mientras que el segundo indica oposición. El cuerpo es la parte sensible de la naturaleza humana, la inferior; el alma, en cambio, es la inorgánica, la superior. Ambas están dotadas de una serie de facultades. Las del cuerpo son orgánicas; inorgánicas las del alma. Si esta tesis tradicional se admite, se puede sostener que «el alma es la parte inmortal de la naturaleza del hombre y, por tanto, separable del cuerpo»[2]. En consecuencia, no parece adecuado describir enteramente al alma de acuerdo con su

función de informar al cuerpo («*forma corporis*»), como se acostumbraba a decir en la aludida tradición filosófica, porque su papel más importante no está en su función de vivificar la corporeidad. Por eso es pertinente distinguir en el hombre el principio que vivifica al cuerpo, el alma, de la intimidad personal, cuyo fin no radica en tal menester. Más aún, el principio vivificador del cuerpo está en función de dicha intimidad o acto de ser personal. Con otras palabras, aunque la unidad sustancial alma-cuerpo pertenece al orden de la naturaleza humana, como el alma depende más del *acto de ser* personal que de su vinculación con el cuerpo, hay que describirla mayormente en atención a la persona, que es la única que puede activar progresivamente al alma, con o al margen del cuerpo.

El perfeccionamiento del alma y de sus facultades (inteligencia y voluntad) por parte del acto de ser personal se puede describir como la «*esencialización*» del alma, perfeccionamiento que, por tratarse de una realidad inorgánica, puede ser irrestricta. Por otro lado, el desarrollo del cuerpo humano y sus facultades, funciones, movimientos, etc., en una u otra dirección se puede explicar como la «*esencialización*» corpórea por parte de cada persona humana. Este desarrollo, por tratarse de una realidad orgánica, es siempre limitado. En cambio, el perfeccionamiento de la inteligencia y de la voluntad es irrestricto. El de la inteligencia se lleva a cabo mediante los *hábitos* adquiridos en esta potencia; el de la voluntad, por medio de las *virtudes*. La mejora de cada uno de los componentes de la corporeidad se realiza mediante el *comportamiento*: las acciones humanas.

Sin embargo, aunque de ordinario se asimile alma y espíritu (o persona), en rigor, la persona humana no es un compuesto de alma y cuerpo[3], sino que dispone según su alma y su cuerpo. Por eso, los vocablos «espíritu» y «alma» tampoco son sinónimos[4]. El alma es principio de operaciones (vitales espirituales y corpóreas); pero una persona no es ningún principio (por eso caben personas sin necesidad de principiar «*ad extra*» nada: por ejemplo, las divinas). Como de ordinario solo se suele distinguir entre cuerpo y alma en el hombre, para evitar reducir la persona al alma, se puede tener en cuenta esa sutil distinción que descubrió Tomás de Aquino en el seno del alma, a saber, la distinción entre *acto* y *potencia* en ella[5]. Según esta advertencia, se puede asimilar la *persona* humana al «acto» del alma, y las potencias (inteligencia y voluntad) a lo «potencial» del alma. Con todo, la persona es más que lo activo del alma, porque tampoco se reduce a ser *acto* respecto de las potencias espirituales (inteligencia y voluntad), porque se es persona al margen de ese activar o dejar de hacerlo[6].

Por lo demás, el alma humana admite naturalmente dualidades jerárquicas en su seno[7]. En efecto, la raíz del alma es distinta de sus potencias y, a la par, estas son distintas entre sí, pues la inteligencia no es la voluntad. Las distinciones duales deben ser, asimismo, jerárquicas[8]. Por su parte, es claro que las facultades del cuerpo humano en su estado de naturaleza se ordenan formando dualidades graduadas[9]. El orden jerárquico es natural. El desorden —contrario a la naturaleza humana— estriba en intentar invertir de cualquier modo el orden establecido.

Por otro lado, las distintas manifestaciones humanas (ética, lenguaje, trabajo, cultura, etc.), de la «*esencialización*» de la naturaleza humana por parte de cada persona, también son duales entre sí y deben formar un conjunto sistémico ordenado. El desorden responde en este plano a no respetar el debido orden de subordinación de las manifestaciones inferiores a las superiores, y asimismo de dirección o gobierno de las superiores respecto de las inferiores. Por poner un ejemplo, la ética es una dimensión superior al trabajo y, por tanto, debe informarlo; a la par, hay que trabajar, sobre todo, para crecer éticamente, no por motivos extrínsecos. Con todo, el elenco gradual de todas estas dimensiones humanas y la justificación de ese orden dista mucho todavía hoy de ser hallado y, desde luego, respetado.

1. UNA PINCELADA HISTÓRICA

En la historia de la filosofía se puede advertir una curiosa paradoja en lo que respecta a la antropología de la intimidad. Así, mientras la filosofía griega —que desconoce el ser personal— tiende a describir al hombre con los términos de *sustancia* y *naturaleza*, la filosofía moderna tiende a negar esos conceptos y a interpretar al hombre como un *dinamismo* que se despliega espontáneamente en busca de un resultado[10].

Recordemos, en primer lugar, cómo se entrelazan las nociones de *sustancia* y *naturaleza* en la filosofía griega. Leonardo Polo advierte que «Aristóteles cifra el acto y la potencia en las nociones de sustancia y naturaleza. La primordialidad del acto corresponde a la “*ousía*”. Lo primario para Aristóteles es la *sustancia*. Ahora bien, en determinados tipos de realidad, sobre todo en los seres vivientes, a la sustancia se añade una capacidad de movimiento según la cual es susceptible de adquirir actos ulteriores, es decir, de perfeccionarse según el fin. Esa potencia según la cual se puede desarrollar alguna perfección en orden a la sustancia es lo que se entiende por *naturaleza*»[11]. *Sustancia* significa, pues, subsistencia, realidad estable que se separa de las demás para no confundirse con ellas, y a la que se pueden añadir diversos accidentes, que por serlo, dotan a la sustancia de una potencialidad finita. En cambio, *naturaleza* significa principio remoto de operaciones, también todas ellas accidentales respecto de la sustancia[12]. Se dice «remoto», porque los principios «próximos» de operaciones son las potencias o facultades de esa naturaleza.

El pensamiento medieval fue deudor de la filosofía griega, y por ello siguió interpretando al hombre como *sustancia*. Recuérdese al respecto la célebre definición de Boecio[13], la cual se aceptaría, al menos, hasta fines del s. XIII. En efecto, según Polo, «la filosofía tomista se centra todavía en el estudio del hombre como sustancia y naturaleza. Aunque Tomás de Aquino desborda la perspectiva griega en metafísica, no extiende sus hallazgos al ser humano»[14]. Efectivamente, si el hombre es sustancia, sus potencias deberán ser accidentes, y por ello, finitas. De ahí deriva, por ejemplo, la común mentalidad según la cual la inteligencia y voluntad humanas son limitadas. Sin embargo, el mismo Doctor Común admitió que la operatividad intelectual es

irrestrictamente creciente, lo cual no se compagina adecuadamente con la atribución de accidentalidad a esta potencia y con la de sustancialidad al ser humano.

Sin duda una potencia no sería susceptible de crecer irrestrictamente si en su obrar no se perfeccionara como principio, es decir, si no se diese un perfeccionamiento del mismo principio de operaciones[15]. Con todo, el crecimiento de la potencia como tal no puede venirle exclusivamente de sus operaciones, porque estas son inferiores a la propia actualización de la potencia. De manera que se requiere de un principio activo previo y adaptado a la potencia que permita su progresiva actualización. Si ese modelo lo trasladamos a la inteligencia y a la voluntad, notamos que la progresiva actualización de estas potencias son —como se ha adelantado— los hábitos y las virtudes, y que las operaciones inmanentes de conocer y querer serán forzosamente inferiores a estas perfecciones adquiridas. Advertimos, además, que ese crecimiento es imposible sin un acto previo, superior por tanto, a dichas potencias naturales del hombre y a su perfeccionamiento o «esencialización». Por aquí se empieza a notar la superioridad de la *persona* humana sobre sus facultades inmateriales.

Con todo, añade Polo, «si de la antropología griega se desprende una alta idea de la naturaleza humana, el descubrimiento estricto de la dignidad del hombre es cristiano»[16] la cual radica en notar que es *persona*. En efecto, el cristianismo se toma muy en serio el estudio del hombre, no solo por la especial providencia de Dios sobre él, sino, sobre todo, por aceptar que Dios se ha hecho hombre. Por eso, según el citado autor, «en la filosofía cristiana se intensifica el estudio del hombre: se descubre que el hombre no solo es naturaleza, sino también persona»[17]. La distinción entre persona y naturaleza es clara, por ejemplo, en san Juan Damasceno[18] o en Tomás de Aquino[19]. En rigor, fue asumida por los cristianos desde el temprano Concilio de Calcedonia. Como es sabido, el de Aquino añade sobre la distinción real aristotélica de acto y potencia, la distinción entre «*actus essendi*» y «*essentia*» en todo lo creado. Aristóteles no hubiese distinguido este extremo por varios motivos: por una parte, porque desconocía la noción de creación (que el de Aquino entiende como «*donatio essendi*»[20]); y por otra —como atestiguaron algunos de sus comentaristas medievales árabes— porque afirmar que el «*est*» es inseparable del «*quod est*».

Por otra parte, es manifiesto que los monismos antiguos y modernos (parmenídeo, neoplatónico, árabe y judío medievales, spinozista, hegeliano, etc.) no pueden admitir la distinción real aludida puesto que, en rigor, aceptan la existencia de una única realidad, que se manifiesta, emana, etc., según atributos o modos más o menos intensos. Obviamente el pluralismo atomista antiguo o moderno de diverso cuño (Demócrito, Leibniz, etc.), por igualar los elementos reales, tampoco admite la distinción real, la cual es ontológicamente jerárquica. En otras corrientes de pensamiento, como los sensismos y empirismos antiguos o modernos, y más aún en cualquier tipo de agnosticismo o relativismo, es fácil percatarse de la inutilidad de la pregunta por dicha distinción real.

En la filosofía moderna el hombre es entendido no pocas veces como pretensión de sí, lo que se ha traducido y popularizado en nuestros días con las nociones de «autorrealización»[21] o «autodeterminación»[22]. Pero lo que subyace bajo estos

puntos de vista es una tácita declaración de que al inicio el hombre es carente, es decir, una potencia, y que lo perfecto, es el resultado, que se dará al final de un proceso (sea dialéctico, como el que postula Hegel, laboral, como el que augura Marx, volitivo en el voluntarismo, existencial en el existencialismo, social, técnico, económico, placentero, etc.). El acto de ser humano viene a interpretarse así como el término de un proceso que se dedica con tesón a completar las determinaciones de la esencia humana.

Pero es claro que nadie da lo que no tiene, es decir, no se le puede exigir a la esencia humana que añada aquello de lo que carece y que es realmente distinto y superior a ella. Esta exigencia no la puede cumplir[23]. En efecto, lo superior no surge de lo inferior. Por eso, si la persona humana pretende reconocerse en su esencia, se aboca al desencanto, puesto que la esencia ni es persona ni puede serlo. Por lo demás, tampoco se explica de modo coherente en la filosofía moderna ni el por qué del arranque espontáneo de la actividad de la esencia, ni la supuesta culminación, esto es, el paso actualizante de la esencia potencial al acto de ser. Ambos asuntos son irresolubles desde ese planteamiento: el primero porque de lo meramente potencial no surge lo activo; el segundo porque la esencia humana no se puede colmar, pues es perfectible irrestrictamente. En otro caso, quien lograra la perfección esencial, ese tal sería la humanidad; es decir, solo existiría tal hombre. En consecuencia, en la antropología moderna parece darse una petición de principio —no se sabe en virtud de qué se dispara el mecanismo espontáneo de la autorrealización—, y se da, asimismo, una falta de coherencia en la obtención del resultado —se desconoce por qué es incolmable la perfección humana a pesar del logro de resultados—.

En suma, para el pensamiento clásico griego y medieval el acto es lo primero; también en el hombre. En cambio, para el pensamiento moderno y contemporáneo la potencia es lo primero; también en antropología. Si al planteamiento clásico se le añade el hallazgo tomista de la distinción real «*actus essendi-essentia*», para un pensador inspirado en el «*corpus*» tomista el «*actus essendi hominis*» será primero y superior ontológicamente a la «*essentia hominis*». Es más, tenderá a explicar todo desarrollo esencial pidiéndole cuentas al acto de ser, no a la inversa. Pues bien, al margen de estos precedentes de la tradición filosófica medieval, un excelente esclarecimiento en la distinción real entre *persona* y *naturaleza* en antropología lo debemos recientemente a Leonardo Polo, quien, como él mismo declara, intenta entre otras cosas una prosecución del pensamiento del Aquinate[24]. Por eso, a continuación (epígrafes 2-4) se atenderá a sus escritos para explicar esta distinción. Más adelante (epígrafes 5-9) se estudiarán textos de otro autor, K. Wojtyła, para ver la afinidad del contenido con los escritos precedentes. Y por fin, en el *Corolario* de este tema, se atenderá a unos pocos textos de otros pensadores, R. Guardini y J. Ratzinger, para comprobar la confluencia significativa con los precedentes.

2. LA NATURALEZA HUMANA

Aunque la existencia de una naturaleza humana se ha puesto en duda desde distintos ámbitos científicos (ética, derecho, sociología, etc.), es tesis clásica que se da en el

hombre una naturaleza (principio de operaciones) que responde en el caso del hombre a unas pautas distintivas respecto de los demás animales. Sin entrar en la discusión actual, basta notar que «si se admite la esencia humana, con mayor razón se tiene que decir que hay una naturaleza humana, porque la esencia es la consideración culminar de la naturaleza»[25]. Ya se ha indicado que la persona no se reduce a la naturaleza humana; con menor motivo a su operatividad. Como también se ha advertido, por naturaleza se entiende, desde antaño, un principio remoto de operaciones, puesto que sus potencias o facultades constituyen el principio próximo[26]. Sin embargo, si la persona es libre, en rigor, no puede principiar o fundar nada, pues lo principiado o fundado sería necesario, y no una manifestación de la libertad personal. Pero es claro que el comportamiento humano no es obligado sino libre: las manifestaciones humanas son libres porque la persona lo es.

La persona es responsable del desarrollo de la naturaleza humana, pero no como «causa» de ella. En rigor, el modelo de la causalidad física y de las categorías no es adecuado para explicar lo humano, porque el hombre es superior a la realidad física. La persona personaliza «libremente», no físicamente, su naturaleza. Por eso las acciones humanas no responden al orden causal físico, al orden del universo, entre otras cosas (y como ejemplo negativo) porque pueden atentar contra él. Con todo, si la persona activa la naturaleza humana, su fin no puede estribar en ello, porque lo más perfecto no tiene su fin en lo menos perfecto. Es más, no es pertinente implicar directamente a la persona humana en esas funciones menores de activación. Para ello usa de instrumentos adecuados, que ni son la persona ni son adquiridos: se trata de la noción clásica de «hábitos innatos». Recuérdese que Tomás de Aquino indica que el hábito innato de la *sindéresis* activa a la inteligencia (al menos en su uso práctico) y a la voluntad[27].

Nos han dado la vida, pero no nos la han dado hecha, determinada. La vida natural equivale a la naturaleza humana. Esta naturaleza es común al género humano. Nadie tiene la exclusividad de ella. O si se quiere, es el «universal real» en los hombres, el «*unum in multis*», es decir, una forma que se reparte en multitud de materias corpóreas humanas. ¿Por qué es común a todo el género humano esta naturaleza? Porque «tiene que ver con la generación»[28], pues la vida natural la hemos recibido de nuestros padres. La persona que somos, en cambio, no. Tampoco el despliegue con que cada quien dota a su naturaleza a lo largo de su tiempo biográfico lo ha recibido por generación natural, sino que es fruto de la adquisición personal[29]. Pero la persona no es una adquisición, porque nadie es un invento propio (tampoco de la biología, sociedad, cultura, historia, etc.). En efecto, no es pertinente confundir la «persona» con la «personalidad». La primera es previa y condición de posibilidad de la segunda. La personalidad se conforma por las modificaciones con que cada persona imprime en su naturaleza.

En cambio, «personalidad» y «esencia» humana se pueden tomar como equivalentes. Ambas no son, por usar expresiones tradicionales, la humana «*natura ut natura*», sino la naturaleza humana desarrollada. En la Edad Media también se hablaba en términos parecidos de las facultades en estado de naturaleza. Así se distinguía, por ejemplo, entre

«*voluntas ut natura*» o en estado de naturaleza, y «*voluntas ut ratio*» o ya activada. Otro tanto cabría decir de la inteligencia: se la podría llamar «*ratio ut natura*» y distinguirla de la «*ratio ut ratio*» o activada. Ambas facultades inicialmente no son más que puras potencias pasivas; «*tabula rasa*» según la descripción aristotélica. Ambas eran consideradas previamente a su operatividad. En ese estado, como todavía ni conocen ni quieren, solo se las puede describir como una relación trascendental: la una, la inteligencia, con su principio activo —el «*intelecto agente*»—, y la otra con su principio activo —la «*sindéresis*»— y con su fin, el «*bien último*», puesto que la voluntad es «*intención de otro*» (relación trascendental al fin).

Tras haber distinguido entre acto y potencia en el ser humano, ya no podemos admitir la tesis de que el fin de la persona humana sea el fin de la inteligencia o el de la voluntad, como se afirmaba en el Medievo, puesto que estas son potencias, y la persona es superior a sus potencias. Recuérdese al respecto la disputa escolástica acerca de si la bienaventuranza eterna residía en la operación superior de la inteligencia o en la de la voluntad. El fin de la persona no reside en el fin de sus potencias, porque ella es superior a sus facultades. Es mejor plantear el asunto a la inversa, es decir, es pertinente preguntar cuál es el fin de la operatividad y del sucesivo incremento de esas potencias. La respuesta es neta: la potencia es para el acto, no al revés. En efecto, si la naturaleza —como indica en el adagio medieval— no hace nada en vano («*natura nihil fecit frustra*»), hay que preguntarse el *para qué* de las diversas potencias. Su *para* es el *acto de ser* personal, es decir, que manifiesten el sentido personal propio, y que, en definitiva, puedan ser aceptadas por el ser divino. Pero ¿cuál es su servicio al acto de ser personal? Para que con la mejoría operativa de las potencias se personalice (*esencialice*) mejor la naturaleza humana, de modo que la persona que cada quien es no choque con inconvenientes al intentar manifestarse a través de las potencias de su esencia.

La elevación de la naturaleza humana a esencia se realiza de diversos modos. En la parte superior de la naturaleza —como se ha dicho— por medio de los *hábitos* y de las *virtudes*[30]. Este es el tema de la *ética*. Las operaciones inmanentes o actos de la inteligencia son duales entre sí y con los hábitos de esta potencia. A la par, los actos de la voluntad son duales entre sí y con las virtudes. También los actos de la inteligencia se dualizan con los de la voluntad, y sus hábitos con las virtudes. En la parte inferior de la naturaleza humana, en la corporeidad, es también tesis clásica que la cultura continúa la naturaleza corpórea humana[31]. En este ámbito también se dan dualidades. Así, por ejemplo, el lenguaje es la primera manifestación cultural, la primera «*praxis*», y condición de posibilidad del resto de las acciones productivas humanas. A su vez, cada ámbito de acción humana consta de dualidades siendo una superior a otra. Por ejemplo, el derecho (forma superior de cultura elaborada porque dirige a las demás), se resume en este doblete: títulos y arbitraje, es decir, ratificación de posesiones y decidir entre conflictos de intereses, siendo esta superior a la anterior.

3. LA ESENCIA HUMANA

«Esencia» denota perfección, pues solo lo perfecto se puede distinguir de lo más perfecto en nosotros: el «acto de ser». Lo más imperfecto —la sustancia, la naturaleza— no se distingue realmente del acto de ser[32]. Traslademos esta averiguación al campo de la antropología. En este ámbito, cabe sentar que «la esencia del hombre es la perfección intrínseca de una naturaleza procurada por el acto de ser»[33]. Ahora bien, si preguntamos cómo procura el acto de ser personal esa perfección de la esencia humana, o también, qué constituye en antropología la esencia humana, es decir, qué conforma lo perfecto de lo humano, la respuesta —ya se ha adelantado— son los hábitos[34] —tomados estos en sentido estricto, es decir, como hábitos intelectuales y virtudes morales (no como costumbres)—, pues, como escribe Polo, «si los hábitos no se tienen en cuenta se debilita decisivamente el estudio de la esencia del hombre. El hábito trasciende la idea de principio fijo puesto que implica el incremento de la capacidad, y deja atrás la idea de espontaneidad dinámica. El incremento de la potencia espiritual en tanto que tal es superior al mero desencadenarse espontáneo»[35].

Además, la esencialización o perfeccionamiento que posibilitan los hábitos es creciente. La naturaleza humana no tiene, por tanto, suficiente peso ontológico para distinguirse realmente del acto de ser humano. Pero precisamente esa parece ser la misión propia de la esencia humana[36]. Partiendo de la naturaleza, la persona humana la eleva y sabe que esa elevación trasciende lo natural. «Sustancia» no es «naturaleza», porque no es principio de operaciones. Por otra parte, no basta ser naturaleza para ser «esencia», porque esta denota perfección, mientras que «naturaleza» significa principio de operaciones en orden a la perfección. Con todo, no es la esencia la que propiamente se encarga de distinguirse del «*actus essendi hominis*», sino este quien al formar la esencia humana (por medio de un hábito innato) se distingue realmente de ella.

Si esencia indica perfección de la naturaleza, es claro que los hábitos de las potencias superiores —la progresiva activación de estas— conformarán la esencia humana. En efecto, «la esencia distinta realmente del acto de ser personal incluye la naturaleza humana en tanto que perfeccionada por los hábitos adquiridos»[37]. Como se puede apreciar, ese perfeccionamiento es intrínseco a la naturaleza[38]. De modo que, más que hablar de alteración, se trata de incremento natural o intensificación activa de la naturaleza humana. Por eso es tradicional señalar que los hábitos son como una «segunda naturaleza»[39]; no una repetición de la misma o una mera naturaleza de repuesto, sino una «supernaturaleza»[40]. Los hábitos son «*ultimum potentiae*» [41] decía Tomás de Aquino, en el sentido de lo más perfecto de ella. Constituyen, pues, la «esencialización» de la naturaleza humana, es decir, su perfeccionamiento; o también, la elevación de la naturaleza a esencia.

Como es sabido, existen dos tipos de hábitos adquiridos: los de la inteligencia, a los que cabe denominar propiamente «hábitos», aunque también se les llama virtudes intelectuales, y los de la voluntad, a los que simplemente se denominan «virtudes». Los hábitos adquiridos de la inteligencia son plurales, distintos jerárquicamente entre sí, y responden a las diversas vías operativas de que es susceptible esta potencia. El hábito preliminar es el abstractivo, que sigue a la operación de abstraer. Por medio de él

sabemos que abstraemos. Tras él, es clásica la distinción entre dos líneas operativas divergentes de la inteligencia, a saber, la llamada «razón teórica» y la «práctica»[42], siendo la primera superior —más cognoscitiva— que la segunda. A la par, es tesis tradicional mantener que la razón teórica es condición de posibilidad y fin de la práctica[43].

Al hábito abstractivo también sigue una vía operativa «formal» que considera los abstractos en tanto que objetos pensados, los combina y generaliza. Por esta vía discurre, por ejemplo, la lógica. A los hábitos correspondientes se puede llamar lógicos, generalizante, formales, etc. Son los que nos permiten saber que generalizamos, que hacemos lógica. Otra vía racional es la que busca indagar cada vez más en el contenido del abstracto. Es la que nos capacita para conocer progresivamente más intensamente la realidad física. La primera operación de ella es el concepto y su hábito correspondiente es el conceptual. Al concepto sigue, como se sabe, el juicio, siendo su hábito proporcionado el judicativo o de ciencia[44]. A este hábito sigue el raciocinio, argumetación o demostración, al cual fundamenta, según la tradición filosófica clásica, el hábito de los primeros principios[45]. Por esta vía operativa racional que descubre lo real físico conocemos las «causas» de la realidad física, es decir, podemos hacer física, biología, cosmología, etc., (todas ellas en sentido clásico), en rigor, podemos desarrollar la llamada «filosofía de la naturaleza» (la cual hay que distinguirla de la «metafísica», pues esta atiende a los *primeros* principios —actos de ser reales extramentales— mediante el «hábito innato de los primeros principios», mientras que aquella estudia los «principios» que no son primeros —las cuatro causas— de la realidad física, y lo lleva a cabo mediante los aludidos «actos de la razón»).

Otro modo de proceder operativo de la inteligencia es —como se ha indicado— la llamada «razón práctica». Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles, distingue los siguientes actos (a los que siguen hábitos adquiridos), que de menos a más cognoscitivos son: el acto de la deliberación o consejo, que permite sopesar o ponderar entre diversas alternativas prácticas. A su hábito el estagirita lo denominó «*eubulia*», y consiste en saber deliberar, sopesar en lo práctico. El siguiente acto de esta vía es el acto del juicio práctico, y consiste en destacar una alternativa, la mejor, la más factible u oportuna, entre las demás; su hábito correspondiente fue llamado por Aristóteles «*synesis*» (que podríamos traducir por sensatez), y consiste en saber trazar proyectos o propósitos concretos de actuación. Por último está el llamado acto del imperio, precepto o mandato, que consiste en poner por obra lo acordado, lo propuesto. A este siguen los hábitos de prudencia o saber actuar, y arte o saber hacer, según se trate de la «materia» sobre la que recaiga el imperio o mandato (*agere versus facere* [46]). Es tesis tomista que mientras los hábitos teóricos se adquieren con un solo acto, los prácticos (también las virtudes de la voluntad) se consolidan por repetición de actos[47]. Además, los teóricos son fáciles de adquirir y son más permanentes; los prácticos, en cambio, difíciles de adquisición y, además, sometidos a decrecimientos y pérdidas.

También es tradicional indicar que las virtudes de la voluntad son plurales. Tomás de Aquino propuso unas pocas como troncales. En rigor, de menos a más estas son: la

templanza, la fortaleza y la justicia, a la que corona la amistad[48]. Este pensador medieval descubrió un elenco muy pormenorizado de virtudes secundarias en las que cada una de las citadas se ramifica. Además, a estas añade las que llama virtudes sociales[49], es decir, las que hacen grata la convivencia porque implican el perfeccionamiento social del hombre. Esta doctrina es acertada, pero cabe proponer algunas precisiones de acuerdo con la distinción real establecida más arriba respecto de la antropología.

Por una parte, si la voluntad tiene un único fin, cada una de sus virtudes se puede considerar como una mayor o menor activación de la voluntad en orden a él. Por tanto, en rigor, se podría hablar de una única virtud más o menos activada. De ese modo se capta mejor la solidaridad de todas las virtudes, es decir, que no quepa una sin las demás, y se vislumbra también mejor la unión entre ellas: de este modo, la que más acerca al fin debe regir a la que no aproxima tanto a él[50]. Por otra parte, si las virtudes se pueden considerar como la «esencialización» de la voluntad[51], y son la clave de la ética, esta será la perfección intrínseca del hombre[52]. Por tanto, la ética no puede ser un asunto cultural arbitrario. Además, si la voluntad solo crece en la medida que se aproxima al fin último por medio de las virtudes, defender el relativismo ético es atentar contra la perfección humana.

Se ha señalado sintéticamente un elenco de hábitos y virtudes. Se ha añadido que estas cualidades son el perfeccionamiento irrestricto de la naturaleza humana. Ahora bien, ¿por qué ese perfeccionamiento es irrestricto si estas perfecciones son las que son, esto es, son contadas? Por una parte, porque los hábitos de la inteligencia que se adquieren con un único acto pueden crecer siempre más en extensión. Así, por ejemplo, es claro que uno sabe juzgar desde el primer acto del juicio sobre lo que es verdad y error en la realidad física (pues adquiere con ese solo acto el hábito de ciencia), pero el juicio veritativo puede extenderse a múltiples facetas de dicha realidad. Por otra parte, porque tanto los hábitos de la razón práctica como las virtudes de la voluntad pueden crecer en intensidad. Así, uno siempre puede ser más prudente, justo, etc. Las virtudes marcan la fidelidad al último fin, y es claro que siempre se puede ser más fiel en orden a él.

En suma, ser susceptible de perfeccionamiento irrestricto denota para la «esencia» humana ausencia de término. «Por eso —advierte Polo—, la criatura ha de comenzar y seguir siendo sin culminar: la ausencia de culminación equivale a la esencia, que por eso se dice realmente distinta del ser. La esencia es la perfección que se corresponde con el ser que no culmina; por eso, se dice que se distingue del ser como la potencia del acto»[53]. Por ello carece de sentido decir que el fin del hombre —también la bienaventuranza eterna— radique en la inteligencia humana (en un acto de un hábito de ella) o en la voluntad (en un acto de una virtud suya), polémica que se sigue arrastrando desde el s. XIII. La distinción inteligencia-voluntad arraiga en la esencia humana, no en el acto de ser. En suma, el fin del hombre no debe buscarse en la esencia humana (a esta la filosofía moderna la denomina «yo»), sino en su acto de ser, pues la felicidad eterna ha de ser personal, no menor.

4. EL ACTO DE SER HUMANO

Si las criaturas se concibieran como puras esencias distintas que carecieran de acto de ser, serían puras ficciones de Dios, el único que se tomaría como acto de ser[54]. Pero no, las criaturas —y los hombres a la cabeza de ellas— no son meramente esencias, sino actos de ser. Ahora bien, si el ser es uno de los trascendentales, la esencia no puede ser trascendental. Quien puede comunicar perfección a la esencia es el acto de ser, no a la inversa. Por ello, hay que admitir (frente a las tesis de los colectivismos de diverso cuño) que lo trascendental en el hombre no es la «humanidad», sino cada «persona». En efecto, si se admite la distinción real del acto de ser con la esencia, propiamente hablando el primer trascendental es el acto de ser[55], no la esencia. La aceptación de esta tesis seguramente no ofrecerá problemas a los pensadores inspirados en la filosofía tomista, especialmente tras los esfuerzos llevados a cabo por algunos autores del s. XX como Gilson[56] o Fabro[57]. Con todo, si esa distinción la aplicamos al hombre, inauguramos una ampliación del ámbito de lo trascendental[58], y entonces falta por averiguar en qué radica la trascendentalidad propia de cada acto de ser humano.

Para alcanzar a conocer nuestra intimidad, el método cognoscitivo que lo permita debe ser íntimo a ella, es decir, no inferior, pues de lo contrario no la conocería como es, en su propia altura. Por eso la razón no puede dar cuenta del ser personal, puesto que ella no es persona ninguna ni puede serlo. Además, si se admite que nuestro conocer más elevado es el racional, no podríamos alcanzar a conocer nuestro ser. Como es sabido, esta paradoja —que sumió en la perplejidad a Heidegger—, dio lugar a que pensadores como Kierkegaard, Jaspers, Scheler, Marcel, etc., distinguieran entre «conocimiento objetivo» y «subjetivo». Con todo, en su planteamiento falta por esclarecer qué instancia cognoscitiva está implicada en el «conocimiento subjetivo», cómo conoce este, qué realidad alcanza a conocer, y cómo es esta intrínsecamente.

Sin embargo, frente al esfuerzo moderno, el método cognoscitivo que se busca tiene un referente en la tradición filosófica clásica griega y medieval: el «hábito de sabiduría»[59]. Ahora bien, este se debe entender, no como un hábito adquirido de la razón, sino como innato (aunque susceptible de crecimiento) y unido o solidario al acto de ser personal humano, al que alcanza a conocer. Quien se alcanza con ese saber es, pues, la propia persona. Esa es la auténtica sabiduría humana. Y lo que se descubre del ser humano a nivel sapiencial o de intimidad humana es que la persona humana es coexistente, es decir, que es imposible existir en solitario o aisladamente como persona. Con otras palabras, se advierte que la persona humana no es ser como fundamento, sino que tiene el ser personal otorgado.

A la par, la aludida donación denota también que la persona que se conoce es apertura, libertad, y por ello, vinculada a quien le da el ser. Tal libertad no es propia de una facultad, sino que equivale al acto de ser personal[60]. Además, esa coexistencia y esa radical libertad son, también, personalmente con sentido, es decir, unidas a un conocer personal. Este conocer personal no es el conocer de la razón, ni el de sus actos y hábitos adquiridos. Tampoco el de los hábitos innatos. Se trata de un conocer a nivel de acto de ser. La noción clásica de «entendimiento agente» está estrechamente vinculada a este

conocer personal[61]. Nótese que sin un conocer en acto, previo y superior al de la potencia intelectual, no existe posibilidad de activar la inteligencia, pues nativamente esta es potencia inmaterial pasiva, y como tal, no puede ser activada ni por ella mismo ni por lo inferior que es de orden sensible (lo sensible no puede inmutar lo inmaterial). Por lo demás, el amor personal es algo más que un acto de la voluntad, pues mientras que la voluntad desea aquello de lo que carece (por ser potencia), el amor personal da, es decir, es donación y aceptación (aceptar también es dar, pues es dar aceptación). Lo cual indica que dar es más activo que desear o querer voluntariamente.

No es que la persona humana *tenga* las facetas aludidas —coexistencia, libertad, conocer, amor—, sino que las *es*. Esos radicales íntimos conforman el ser personal. ¿Existen más trascendentales personales? No se descartan. Podría considerarse también una perfección de la intimidad personal, por ejemplo, la belleza, pero esta —como se verá— es la unión creciente y armónica de los demás trascendentales. Cada uno de ellos se convierte con los demás hasta el punto de que uno no puede darse sin los otros, es decir, ninguno puede faltarle a una persona para ser persona. Pero la conversión entre ellos no es completa, porque esos radicales se distinguen realmente entre sí, y toda distinción real creada es jerárquica.

En efecto, coexistir es menos que ser libre, pues la libertad, que implica la coexistencia, añade sobre ella que esta no sea necesaria, sino superior: libre. A la par, el conocer marca el norte de la libertad personal. Una libertad sin verdad es absurda, sin sentido personal: una libertad carece de sentido personal al margen de la verdad personal a la que se vincula subordinadamente. El conocer personal es búsqueda de réplica personal; es búsqueda de la verdad respecto de la cual la libertad personal espera destinarse enteramente. Por su parte el amar personal es más que el conocer, la libertad y la coexistencia personales, aunque no cabe sin ellos, pues sin alguno de ellos tal amar no es personal. Pero les añade la donación y la aceptación de la que aquellos son incapaces. Existe, por tanto, en cada persona humana no solo una distinción real entre acto de ser y esencia, sino también una distinción real intrapersonal, o sea, intrínseca a su acto de ser. Esa distinción la conforman los distintos «trascendentales personales» que, aunque se convierten hasta cierto punto, son irreductibles.

5. LO NATURAL Y LO SOBRENATURAL

En un texto de Meister Eckhart, un lúcido conocedor de santo Tomás, y tal vez uno de los discípulos más rebeldes que el de Aquino haya tenido a lo largo de los tiempos, se nos advierte que si le preguntáramos a la vida qué es lo que esta desea, nos respondería eternamente, sin duda, que vivir[62]. En la *Evangelium vitae* de Juan Pablo II se desvela que este planteamiento debe ser ampliado. En efecto, la vida, especialmente la humana, no anhela solo vivir eternamente, sino ser *más* vida. Con todo, si bien cada persona humana puede hacer crecer, perfeccionar su naturaleza humana y sus potencias, sin embargo, la misma persona, que también es crecimiento, no puede ser elevada por sí misma, porque tal tarea no está en nuestras propias manos. Sin embargo, nuestro acto de

ser sí puede ser elevado por Dios, y esa elevación es para el hombre la mayor posibilidad de ser más vida personal.

En la actualidad se reitera la afirmación de que la filosofía en nuestra situación es en buena medida antropología. Tal vez se dé con más insistencia esa inclinación porque — como decía K. Wojtyła— «tras haber conquistado tantos secretos de la naturaleza, el mismo conquistador necesita, una vez más, que se desvelen ininterrumpidamente sus propios misterios»[63]. Ahora bien, se arrojará más luz sobre los misterios humanos si se tiene en cuenta la apertura humana radical a Dios y, sobre todo, si Dios mismo arroja más luz sobre esos misterios humanos, pues, en rigor —y como el citado autor sostuvo—, «no se puede pensar adecuadamente sobre el hombre sin hacer referencia, constitutiva para él, a Dios»[64]. La relación con Dios es la experiencia antropológica clave; se podría designar como «coexistencia personal» con él, o también, «vida de diálogo», como el mismo autor indicó[65]. Suele decirse que el pensamiento antropológico de Juan Pablo II está en la misma línea que buena parte de la antropología coetánea, al menos la de corte personalista, pero que va más allá de ella. Veamos a continuación algún punto de su alcance. Se destacarán cuatro apartados.

6. SER Y TENER EN EL HOMBRE

En primer lugar, se puede notar que este autor establece una distinción real entre *ser* y *tener* en el hombre. En la exhortación que Juan Pablo II dirigía en 1982 a los jóvenes que abarrotaban, dentro y fuera, el estadio de fútbol Santiago Bernabeu de Madrid, refería con potente y clara voz que la vida no se cifra en *tener* sino en *ser*. La misma clave fue reiterada en diversas ocasiones durante su magisterio[66]. Obviamente no es un tema original, pues ya se encontraba, por ejemplo, en pensadores como Marcel[67], pero para ver el alcance que Juan Pablo II le dio, explicitaremos brevemente a continuación su significado.

Frente a buena parte de la mentalidad filosófica moderna y contemporánea, este pensador polaco mantuvo que la persona no se reduce a sus actos o posibilidades, posesiones manifestativas suyas, sean estas buenas o malas. En uno de sus escritos declaró que de ninguna manera se reduce la vida de una persona a sus acciones, y menos aún al «hacer»[68], sino que el ser es radical y venero de todo actuar y de todo hacer. De no entenderlo así —añadía—, «los valores del ser son sustituidos por los del tener»[69], dando lugar a cualquier variante de pragmatismo que subordina la vida a alguna de sus manifestaciones: calidad de vida, bienestar material, eficacia económica, laboral, de consumo, de belleza y goce de la misma, etc.[70]. Pero es claro que este autor considera reductiva la antropología del pragmatismo[71].

Lo que precede indica que es pertinente distinguir en el hombre entre *vida natural* y *vida personal* [72]. Ambas comienzan a existir simultáneamente en el tiempo, aunque una sea corruptible y muera y otra perdure y sea eternizable. En efecto, la persona no se reduce a su cuerpo, a lo natural del hombre, que es común a todos los hombres, pues la persona es novedosa y superior a lo común de los hombres. La persona es superior a su

corporeidad, pues el cuerpo deriva de los precedentes biológicos heredados de los padres. En cambio, cada persona es debida únicamente al Creador. Lo que cada quién tiene de absoluta novedad es lo que tiene de persona, no lo que tiene de hombre o mujer. Si bien la persona no se reduce a su vida natural temporal[73], la vinculación entre ambas es manifiesta. Por eso no es comprensible que un cuerpo humano no sea vivificado por una persona humana[74]. Vida natural y vida personal han sido recibidas. La vida personal, directamente de Dios, y la natural, de él[75] a través de nuestros padres. Por eso ni la una ni la otra dependen en exclusiva de nosotros, sino que tienen un dueño distinto.

En efecto, la vida natural es un don creatural no disponible; no es algo de quita y pon que podamos manejar a nuestro antojo. Por ello, no podemos disponer *de* nuestro cuerpo, sino *según* nuestro cuerpo. De ahí que cualquier ataque al cuerpo o a la vida que lo vivifica, es decir, a la vida propia o ajena, es atacarse a uno mismo, y eso es claramente inhumano. Disponemos *según* nuestra vida natural, pero no *de* ella. Por lo demás, la vida personal es don o creación directa de Dios, y solo ante él debemos responder de ella.

7. EL CONOCIMIENTO NATURAL DEL VALOR DE LA VIDA

En segundo lugar, se puede atender a la afirmación wojtyliana de que «el valor de la vida se tiene por conocimiento natural». Verdaderamente, aunque el valor de la vida sufre hoy un eclipse, la conciencia no deja de señalarlo como valor sagrado e intangible[76]. No estamos, por tanto, en el ámbito del conocimiento que otorga la fe sobrenatural. ¿De qué «conciencia natural» se trata? En otros pasajes del mismo escrito se nos dice que el valor de la vida la puede conocer la razón humana en sus aspectos esenciales[77]. En algunos lugares se añade que el fundamento de tal conocimiento estriba en que dicho valor está inscrito en el corazón del hombre[78].

¿Qué debe entenderse por tal «escritura nativa»? ¿qué por tal «corazón»? A lo primero se responde que esta doctrina está inscrita en la «ley natural»[79]. Tal vez pueda ayudar a resolver la dificultad la alusión a la *Veritatis Splendor* del mismo autor. Ese documento dedica un apartado del Capítulo II a la relación entre conciencia y verdad. También allí se entiende por «corazón» de la persona humana su «conciencia moral»[80], y se la concibe como inscrita naturalmente por Dios en cada persona. Si este conocer es nativo, no puede ser en modo alguno adquirido, es decir, fruto de ningún desarrollo racional, ningún constructo de la razón o hermenéutica suya, puesto que la razón de entrada es una pura potencia sin contenido alguno. Pero si nativamente la razón es una potencia pasiva y el conocimiento del valor de la vida es nativo, ¿dónde radicar la instancia cognoscitiva que permite tal conocer? Es claro que no puede estar en la razón. Más aun, si esa instancia es capaz de juzgar acerca de la misma razón, de sus actos, y de cualquier otro acto de las potencias humanas, es señal clara de que es superior a todas ellas.

Dicho juicio, conocimiento que el hombre tiene de su naturaleza humana, implica que el hombre está abierto a sí, esto es, que existe un «diálogo del hombre consigo

mismo»[81], merced al cual el hombre puede ser dueño y señor de sí mismo[82] (de sus actos, pero no de su vida, cuyo único señor es Dios[83]). Estamos, pues, ante un juicio moral sobre el hombre y sus actos, natural e intrínseco en el hombre. Como es sabido, a esta apertura cognoscitiva se la denomina en la tradición medieval, desde san Jerónimo, «sindéresis», y, como se recordará, fue tenida en cuenta por relevantes pensadores del s. XIII, por ejemplo, Tomás de Aquino[84]. La sindéresis es un instrumento natural del que se sirve la persona humana en su apertura hacia su naturaleza para vivificarla, educarla, gobernarla, perfeccionarla. No se trata, pues, de la apertura de la persona a su propia intimidad personal y a lo que a esta trasciende, sino de la apertura nativa de cada persona a lo que es del ámbito del disponer humano, la naturaleza humana, la cual es inferior al acto de ser personal. Si la instancia a la que alude el autor puede juzgar de los actos del hombre, manifestaciones suyas, es porque este instrumento lo es de la persona, es decir, del «*actus essendi*» humano, pues solo el *ser* puede activar aquello que es del ámbito del disponer: la *esencia*.

8. ¿QUIÉN ES LA PERSONA HUMANA?

En tercer lugar, se intentará responder, siguiendo el hilo conductor del texto aludido, a ¿cómo se sabe quién es la persona humana? Se ha indicado que nosotros podemos conocer todo aquello que está en nuestras manos, es decir, todo lo que forma parte de nuestra naturaleza humana y del desarrollo que le otorgamos a esta, a saber, de nuestras manifestaciones: hábitos y virtudes, ideas, querer, acciones, etc. Pero el quién de la persona que uno es, y que conoce lo precedente, no comparece al conocer aquellas realidades. De manera que, o disponemos de un modo de conocer distinto del precedente para alcanzar la intimidad personal, o somos incognoscibles como personas. Pero es claro que cada uno se sabe una persona distinta, novedosa e irreplicable, y que este saber es natural, es decir, no directamente resultado de un don divino como la fe otorgado a unos pocos (pues las personas que carecen de ese don sobrenatural también se saben personas), ni tampoco fruto de la adquisición educativa.

Con todo, es cierto que el don divino puede elevar ese modo natural de conocer referido a nuestra propia intimidad personal. Más aún, si ninguna persona humana es como tal un invento suyo (ni de sus padres, ni de la biología, historia, cultura, etc.), solo un cognoscente superior a la persona humana, creador suyo, y en estrecha vinculación con ella, Dios, puede revelar plenamente a la persona humana su ser personal. En efecto, uno puede dotar de sentido a aquello que uno hace, piensa o quiere; puede incluso desvelar en parte su sentido personal, pero el pleno sentido de la persona no está en nuestra mano alcanzarlo, es decir, la vida personal, la vocación y el destino, están exclusivamente en manos de quien depende la persona humana. Por eso Juan Pablo II gustaba repetir esa sentencia: «solo Dios revela al hombre quien es el mismo hombre»[85].

A lo que precede se añade en el documento que nos ocupa que «cuando se pierde el sentido de Dios, también el sentido del hombre queda amenazado y contaminado»[86] y,

con él, el del resto de la realidad. Tal sentido es posible a todo hombre porque existe un diálogo natural entre Dios y el hombre. Se dice «natural» porque no se trata de que el hombre tenga añadida a su acto de ser personal una dimensión sobrenatural según la cual se abra a Dios, como sostuvo, por ejemplo, Rahner[87], sino de que la intimidad personal humana está naturalmente abierta a Dios, a ese Dios que —según el decir de san Agustín[88]— es más íntimo a uno que uno mismo. Se trata del «*intra esse*».

Además, aunque el hombre reniegue del Dios personal, Dios no trunca la comunicación natural con la persona humana[89], pues interrumpirla significaría que esa persona humana dejaría de serlo. Si la persona humana es apertura personal, es coexistente. No se agota abriéndose a lo inferior a ella, ni a sí misma o a las demás personas creadas, sino que es capaz de más: es —como sostuvieron los medievales— «*capax Dei*». Esa vida personal capaz de más solo se conoce en su apertura a Dios. De lo contrario, si se obtura libremente esa radical apertura, se desconoce lo nuclear de la persona humana. En efecto, «viviendo como si Dios no existiera, el hombre pierde no solo el misterio de Dios, sino también el del mundo y el de su propio ser»[90].

Por tanto, la apertura cognoscitiva a Dios no es extrínseca al acto de ser humano, ni adquirida por enseñanza, o sobrenaturalmente añadida a este, sino nativa e intrínseca a la persona, es decir, constitutiva a la misma intimidad del hombre. No se trata, por tanto, de que el hombre sea una «sustancia» que tenga adquirida o posea una «relación accidental» con Dios. Se trata, más bien, de que el hombre *es* constitutivamente apertura a Dios, *coexistencia* con él. Una persona no es un individuo aislado; una persona aislada no solo es absurda, sino imposible, porque «persona» significa apertura personal, y una apertura personal lo es respecto de una persona que esté referida a esa apertura. Pero solo el Creador está plenamente abierto a una persona creada. «Al hombre se le ha dado una altísima dignidad, que tiene sus raíces en el vínculo íntimo que le une a su Creador»[91]. Como ese vínculo es manifestación constante del ser divino y constituye al ser humano, se puede decir con verdad que «en el hombre se refleja la realidad misma de Dios»[92].

De modo que al conocernos a nosotros mismos nos vemos abiertos a Dios, y al conocer a Dios nos vemos a nosotros como una apertura personal y novedosa respecto de él, es decir, nos conocemos como la apertura que somos. Por tanto, para conocernos a nosotros mismos debemos conocer en Él quien somos y cuál es el sentido y fin de nuestra vida, o sea, nuestra vocación, pues cada persona, como declaraba Juan Pablo II, es una *vocación*[93]. Por eso cabe decir que el hombre queda referido nativamente a Dios y que la gloria de Dios «resplandece en el rostro del hombre»[94]. Derivadamente, el sentido de la vida natural, vinculado a la persona humana refleja el mismo sentido: «la vida del hombre proviene de Dios, es su don, su imagen e impronta, participación de su soplo vital»[95]. Por eso la vida humana es sagrada, porque desde su inicio comporta «la acción creadora de Dios y permanece siempre en una especial relación con el Creador, su único fin»[96].

Ahora bien, el hombre puede obturar su apertura personal al Creador. Pero entonces, «cuando se niega a Dios y se vive como si no existiera... se acaba fácilmente por negar o

comprometer también la dignidad de la persona humana y el carácter inviolable de su vida»[97]. Sin la apertura a Dios el hombre se vuelve absurdo para sí y, en consecuencia, carece de sentido su vida y la de los demás, porque solo Dios puede manifestar de modo pleno el sentido de ambas. Desde esta perspectiva «el hombre rechazando u olvidando su relación fundamental con Dios, cree ser criterio y norma de sí mismo»[98], arrogándose el derecho de decidir sobre su propia vida y la de los demás. Sin embargo, la vida personal no está llamada a modificar o aniquilar la vida natural, sino a perfeccionarla. Cuando una persona comete tal intromisión, no solo daña o aniquila la vida natural de los demás hombres o la suya propia, sino que comete un perjuicio mucho mayor: la pérdida progresiva de su propio sentido personal, porque admite el mal personal en su intimidad; se trata de su despersonalización.

9. LO TRASCENDENTAL EN EL HOMBRE

El cuarto y último punto que se puede tratar en este autor se podría llamar el de lo trascendental personal. «Trascendental» es palabra medieval acuñada para indicar que aquello a lo que este término se refiere es una perfección pura ínsita en la totalidad de lo real. Al elenco clásico de los llamados «trascendentales» pertenecen, entre otros, el ser, la unidad, la verdad, el bien, la belleza, etc.[99]. Por trascendental se entienden aquí lo característico del núcleo de la persona humana, es decir, en su acto de ser. Que las perfecciones trascendentales de la intimidad humana sean varias y jerárquicamente distintas a nadie puede sorprender si se admite que solo Dios es simple[100]. Con ello, el elenco de los trascendentales vislumbrados por la filosofía clásica es ampliado al hacer referencia a la intimidad de la persona humana, pues en ella aparecen perfecciones puras que también trascienden el ámbito de lo categorial, es decir, de lo real físico[101], pero no reducibles a los trascendentales metafísicos y que se dan en todos los seres que son personas. A lo largo del citado documento se hace alusión a algunos de ellos: a la libertad, al don, al amor, además de mencionar el bien y la verdad en correlación con la persona humana.

Se traen a colación estas perfecciones porque solo desde ellas, desde el *acto de ser* personal humano, cada persona puede dotar de mayor sentido a la vida natural humana de que dispone. En efecto, solo desde el amor personal cabe entender la vida natural como un don, porque el amor personal es donal. Solo desde el conocer personal adquiere sentido la vida natural. Solo desde la libertad personal la vida humana se conoce como respuesta natural, servicio. Solo, en fin, desde el acto de ser personal abierto a las demás personas se puede entender la convivencia humana, es decir, la naturaleza social del hombre. En rigor, la vida natural humana no es más que manifestación de la vida personal humana. Y si la vida personal humana es imagen de la vida personal divina, la vida natural humana debe entenderse como anuncio, evangelio, de la vida divina[102].

Se ha indicado que la persona humana es apertura personal y, por tanto, coexistencia. Añádase ahora que esa apertura es irrestricta y que ello equivale a la libertad personal. La persona humana no solo posee libertad, sino que *es* libre. Más aun, la posee en sus

potencias (inteligencia y voluntad) y la manifiesta en su vida natural porque estas dimensiones humanas muestran la actividad que reciben del acto de ser personal. La libertad es personal. La persona es apertura, libertad; pero si la persona es libertad, la libertad humana es apertura trascendental. Ningún ser es libre sino las personas, cada quién. Libertad es apertura irrestricta. Irrestricta indica que no solo nos abrimos a lo que está en nuestras manos y es inferior a nosotros, con todas sus, también irrestrictas, posibilidades, ni solo apertura a nosotros mismos o a los demás hombres, sino apertura también a las personas superiores al hombre, en especial al Dios personal en cuyas manos está nuestro ser. Esta última vinculación es el sentido último y el fin de la libertad personal humana. En efecto, el norte de la libertad es la verdad: «la libertad reniega de sí misma se autodestruye y se dispone a la eliminación del otro cuando no reconoce ni respeta su vínculo constitutivo con la verdad»[103].

«Es de suma importancia —se afirma también en la citada obra— redescubrir el nexo inseparable entre vida y libertad. Son bienes inseparables: donde se viola uno, el otro acaba también por ser violado. No hay libertad verdadera donde no se acoge y ama la vida; no hay vida plena sino en la libertad. Ambas realidades guardan además una relación innata y peculiar, que las vincula indisolublemente: la vocación al amor»[104]. Sin vinculación con la verdad personal, se pierde el sentido de la libertad. De ahí que se añada que «no menos decisivo en la formación de la conciencia es el descubrimiento del vínculo constitutivo entre la libertad y la verdad humana»[105]. Por otra parte, la verdad humana no se reduce a la verdad que aparece al conocer humano cuando este conoce todo aquello que es inferior a la misma persona. La verdad personal es la misma persona como ser cognoscente, es el sentido personal que cada quién es. Tal verdad no es manipulable, pues está exclusivamente en manos de Dios y, precisamente por eso, no es una verdad subjetiva[106]. Como la vida natural es manifestación de esa verdad personal, de ahí la indicación de que «la vida lleva escrita en sí misma de modo indeleble su verdad»[107]. En el hombre verdad y vida van unidas. Su vida es con sentido, con verdad propia, y su verdad vive, es su vivir cognoscitivo. Solo conociendo esta verdad el hombre es capaz de crear, como también se nos pide, una «cultura de la verdad y del amor»[108] no reduccionista, sino adecuada al ser humano.

La verdad que cada hombre *es* no está en nuestras manos, por eso no es ni relativa ni subjetiva[109]. Su sentido originario es otorgado por Dios. La verdad que cada uno es no es lo conocido por la razón, ni siquiera la razón misma en cuanto potencia o facultad espiritual cognoscitiva, porque cada persona es más que su razón. La verdad personal es el mismo cognoscente: su *ser*. Lo otorgado por Dios al hombre desde el punto de vista veritativo es un don, la apertura irrestricta e infinita de su conocer personal. Por ello, todo error acerca del hombre es una verdad a medias, un reduccionismo susceptible de ser denunciado como tal por el hombre mismo, precisamente porque merced a tal apertura personal el hombre salta por encima de cualquier límite.

El *bien*, otro trascendental metafísico clásico, si se refiere al ser personal humano, no es el bien querido, ni siquiera la voluntad tomada como potencia o facultad de querer, sino el mismo *ser* personal como amante. No es el mero bien trascendental presente en el

resto de las realidades inferiores al hombre. Con ellas el hombre comparte la relación al bien, pero no del mismo modo. En efecto, se señala que «es absolutamente imposible que la vida se conserve auténtica y plena alejándose del bien»[110], pero se añade que «la vida —humana, se entiende— se realiza solo mediante el cumplimiento del bien»[111]. Como es claro, este «cumplimiento» no consiste en que la vida humana sea buena ontológicamente, sino en que se añade al bien, y ese añadido es el *amor*.

En suma, la coexistencia personal es irrestrictamente abierta y, por eso, libre; a la par, la libertad personal, la apertura, es con verdad, es decir, con sentido, por tanto, cognoscente; y es asimismo amante, amorosa. Si no se considera esa apertura amorosa inicial «no pocas veces se considera que la vida de quien aun no ha nacido o está gravemente debilitado es un bien solo relativo»[112]. Pero tal planteamiento no deja de ser una aparatosa reducción, que no tiene en cuenta que el bien humano no solo es difusivo, sino efusión inagotable de amor. El amor denota apertura como la denota el conocer. Esta apertura personal conlleva otorgamiento, es decir, es darse uno mismo. Así se entiende el amor en el texto aludido, como un radical personal, como «don sincero de sí (que) es el sentido más verdadero de la vida y de la libertad de la persona»[113].

Don, se acaba de indicar. ¿Por qué la persona es donal? Ninguna realidad inferior es tal. Las sustancias sin vida se separan precisamente para persistir. La vida ínfima no existe sin apertura, pero lo que da lo pierde. En cambio, la persona es quien se entrega, y no por darse entra en pérdida. Por esto el intento de aniquilar a una vida humana, que de entrada es puro ofrecimiento de sí misma, es un acto particularmente grave[114]. La libertad humana no es libertad *de*, sino libertad *para*, y el *para* lo es respecto de la donación. De ahí que no quepa entender, como advertía Josemaría Escrivá, una libertad sin entrega, sin responsabilidad, también personal[115]. A la par, en el hombre el *dar* es segundo y correlativo respecto del *aceptar*, porque somos criaturas. Pero el *aceptar* no se escinde del *comprender*, de la verdad cognoscente. También por eso la caridad más que en dar dones está en comprender[116].

Hay donación de sí porque la persona es un sobreañadido de ser, un *más*, un «plus» inagotable. No se agota persistiendo, sino que su ser es constante añadidura. Más aun, lo que hoy en día se denomina «realización» de la persona solo es posible «mediante el don de sí misma y la acogida del otro»[117], pero teniendo en cuenta que si bien la realización de nuestras posibilidades, de la *esencia* humana, depende de cada persona, la «realización» de la persona, del *acto de ser*, no es «auto» sino «hetero» realización, porque no es uno quién se realiza a sí como persona al abrirse y entregarse, sino Dios mediante esa apertura y entrega que cada uno somos.

Si la persona humana es donal, «el sentido verdadero y profundo de la vida (es) ser *un don que se realiza al darse*»[118]. La vida es don de Dios[119], pero no es un don que no pueda crecer. Precisamente es todo lo contrario: su crecer está vinculado a su darse. También por ello no hay mayor apertura amorosa que dar la vida por la persona amada[120]. Es, pues, inherente al ser humano ser elevado en lo radical personal, pero no por sí, sino por Aquel en manos de quien está el ser personal humano. Por su parte, la vida natural de cada persona humana no es elevación, pero sí crecimiento: «tensión hacia

una plenitud de vida, es germen de una existencia que supera los mismos límites del tiempo»[121].

COROLARIO

Por último, revisemos la concepción de lo nuclear del ser humano en otros dos pensadores recientes: Guardini y Ratzinger, para ratificar que sus propuestas están en sintonía con las dos precedentes, la de Polo y la de Wojtyła. Para Guardini, «el “¡Oh Dios! Nos has creado para ti” no ha de entenderse de forma entusiasta o edificante, sino correctamente. Dios ha establecido con el hombre una relación, sin la que este no puede ni existir ni ser entendido... Se puede entender al hombre no como algo cerrado que vive y se apoya en sí mismo, sino como alguien cuya existencia consiste en una relación: de Dios, hacia Dios. 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»[122]. Y más adelante, en la misma obra, añade: «la relación de la que estamos hablando es, por el contrario, de otro orden»[123] (se refiere a que no es predicamental, sino trascendental). Tal relación es llamada en otros pasajes vocación: «precisamente porque Dios lo llama, sienta Él las bases de su ser, y por eso mismo se constituye en persona. El hombre consiste en ser-llamado por Dios, y solo en eso. Fuera de ahí no le queda nada. Si se pudiera desligar el hombre de este ser-llamado, se convertiría en un fantasma, más aún, en nada... Solo a partir de aquí puede el hombre ser entendido, y si se le quiere entender desde otra parte, se comete un grave error con él»[124].

El sentido de cada persona humana es una relación distinta al Creador, un nombre distinto que dice referencia a él, pues «solo en Dios radica cada ser humano. Solo en el encuentro con él aprende quién es, pues solo Dios puede decírselo. Solo el amor de Dios lo constituye definitivamente en su propio sí mismo. Y, por tanto, Dios es también el único que le dice auténticamente «tú». Su verdadero nombre es la expresión de este conocimiento que Dios tiene de él y que él ha aprendido de Dios sobre sí mismo... Dios le da a conocer quién debe ser eternamente; lo asume amorosamente en su vida eterna... Este nombre está protegido. “Nadie lo conoce”; solo Dios y él, él en Dios»[125].

Por otra parte, para J. Ratzinger, «lo simplemente único, lo que no tiene ni puede tener relaciones, no puede ser persona. No existe la persona en la absoluta singularidad. Lo muestran las palabras en las que se ha desarrollado el concepto de persona: la palabra griega *prosopon* significa “respecto”; la partícula *pros* significa “a”, “hacia”, e incluye la relación como constitutivo de la persona. Lo mismo sucede con la palabra latina *persona*: “resonar a través de”; la partícula *per* (= “a”, “hacia”) indica relación, pero esta vez como comunicabilidad”[126]. Tal relación constitutiva Ratzinger no la predica solo del hombre, sino también de Dios, por eso afirma de él que no solo es *logos*, como se consideró en el pensamiento griego, sino “diálogo”»[127].

Más en concreto: «la persona —escribe en la obra citada— 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»[128]. Téngase en cuenta que para conocer la

relación *real* hay que abandonar el pensamiento objetivo, es decir, el que al pensar forma una idea única y siempre aislada de las demás, nivel de conocer del que Aristóteles afirmó: «solo se conoce lo uno». En abandonar el conocimiento objetivo consiste el método descubierto por Leonardo Polo (por él llamado «abandono del límite mental»). Pero, como enseguida se verá, este método no es algo exclusivo de dicho filósofo, pues en la obra aludida Ratzinger escribió: «la relación se concibe como una forma primigenia de lo real... Con esto es posible la superación de lo que hoy llamamos “pensar objetivado”; con esto se nos revela un nuevo plano del ser»[129].

Ahora bien, si la persona *es relación* constitutiva y no accidental, carece de sentido que se la designe como «sustancia», la cual denota separación, independencia. Con esto no solo pierde sentido la definición de persona de Boecio, «sustancia individual de naturaleza racional», sino también la alusión medieval a los ángeles y a Dios como «sustancias separadas». En efecto, para Ratzinger, «el yo es al mismo tiempo lo que yo tengo y lo que menos me pertenece. El concepto de la pura sustancia, de lo que está en sí mismo, queda destruido»[130]. Y por si quedara alguna duda respecto de las implicaciones antropológicas de esta tesis añade: «según esto, el hombre es totalmente él cuando deja de estar en sí, cuando deja de encerrarse en sí mismo y de afirmarse, cuando es pura apertura a Dios. Con otras palabras, el hombre llega a sí mismo cuando se supera»[131]. De otro modo: «la apertura al todo, a lo infinito es lo que constituye al hombre. El hombre se hace hombre cuando se supera infinitamente; por tanto, es más hombre cuando menos cerrado está en sí mismo, cuanto menos “limitado” está»[132]. Si a la persona humana se la concibe como *relación*, los rasgos distintivos de la persona responderán a dicho esquema relacional. En efecto, si se atiende por ejemplo al amor personal humano, una de las dimensiones clave de la persona, «no puede llegarse a lo propio del amor si el hombre no se comprende como relación»[133], porque el amor personal dice relación de aceptación y donación respecto de una persona distinta.

[1] Cfr. MARCEL, G., *Être et avoir*, Paris, Philosophie européenne, Aubier-Montaigne, 1991.

[2] POLO, L., *Antropología trascendental*, I. *La persona humana*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 2003, 127.

[3] Si la persona humana se redujera al compuesto de alma y cuerpo, es claro que tras la muerte —admitida la inmortalidad del alma— no cabría hablar de persona humana, lo cual es absurdo. «La unión del alma y del cuerpo no se distingue realmente de la persona porque todavía no es la esencia, es decir, porque es insuficiente para distinguirse realmente del acto de ser personal». POLO, L., *op. cit.*, I, 208.

[4] Espíritu y alma parecen sinónimos en la tradición musulmana. Así lo declara, al menos, un pensador árabe medieval: «en la lengua de los árabes “espíritu” se llama a lo mismo que se dice “alma”». AVEMPACE, *El régimen del solitario*, Introd., trad., y notas de J. Lomba, Ed. Trotta, Madrid, 1997, 111. Pero no parecen sinónimos en la tradición judía y cristiana, por lo menos en la *Sagrada Escritura*: «Benedicid, almas y espíritus justos, al Señor». *Daniel*, III, 86; «Proclama mi alma las grandezas del Señor, y se alegra mi espíritu en Dios mi Salvador». *Lucas*, I, 47; «Que vuestro ser entero —espíritu, alma y cuerpo— se mantenga sin mancha». I *Tesal.*, V, 23; «La palabra

de Dios es viva y eficaz, y más cortante que una espada de doble filo: entra hasta la división del alma y del espíritu». *Hebr.*, IV, 12.

[5] «El alma humana como subsistente, está compuesta de potencia y acto, pues la misma sustancia del alma no es su ser sino que se compara a él como la potencia al acto. Y de aquí no se sigue que el alma no pueda ser forma del cuerpo, ya que incluso en estas formas eso que es como la forma, como el acto, en comparación a una cosa, es como potencia en comparación a otra». *Q. D. De Anima*, q. un, ar. 1, ad 6. Cfr. también: *S. Theol.*, I, q. 75, a. 5, ad 6.

[6] Si la persona se redujera al alma, entendida esta como principio de operaciones (no solo corporales sino espirituales), no se podría hablar de persona al margen del posible ejercicio de estas (en el seno materno, en la infancia, en deficiencias o demencias, en el sueño, etc.), lo cual es absurdo.

[7] En rigor, el alma no es simple: simple, solo es el ser divino.

[8] No en vano la elucidación de la superioridad entre la inteligencia y la voluntad ha sido uno de los grandes temas debatidos a lo largo del pensamiento occidental desde el s. XIII. Cfr. HEIMSOETH, H., *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, Madrid, Revista de Occidente, 1960.

[9] La filosofía clásica suele distinguir, por ejemplo, entre sentidos internos y externos, siendo los primeros más cognoscitivos que los segundos. A su vez, en uno y otro grupo distingue entre los que llama sentidos inferiores (tacto, gusto y olfato para los externos; sensorio común para los internos) y superiores (oído y vista para los externos; imaginación, memoria y cogitativa para los internos). Distingue también entre apetitos inferiores (concupiscible) y superiores (irascible). Y es claro que esas dualidades se podrían extender a las funciones vegetativas (nutrición, reproducción, desarrollo), a las diversas funciones locomotrices y a los sentimientos sensibles.

[10] Una amplia exposición de la historia de la filosofía en torno a este punto la expongo en *La persona humana*, Bogotá, Universidad de La Sabana, 1998, vol. I, *Historia de la antropología*.

[11] POLO, L. *Antropología trascendental*, I. *La persona humana*, 2ª ed., 2003, 98.

[12] «La naturaleza es la sustancia considerada como principio de operaciones, es decir, aquello a lo que siguen los actos segundos, ya que el acto primero, que tiene que darse porque de suyo el acto es anterior a la potencia, es la sustancia». POLO, L., *Ibid.*, 99.

[13] «Substancia individual de naturaleza racional», *Liber de persona et duabus naturis*, c. III, II (PL MG., 64, 1343 C).

[14] POLO, L., *Ibid.*, 14. Y más adelante añade: «La distinción real del ser y la esencia en el hombre está escasamente explorada por Tomás de Aquino. Por eso se ha de añadir que en tanto que la esencia del hombre depende de su ser personal, no hay inconveniente en admitir que se trata de una potencia no finita, sin ser por ello previa al acto». *Ibid.*, 101.

[15] Las funciones vegetativas son activas y no se perfeccionan como tales, ya que actúan siempre del mismo modo. En cambio, la inteligencia y la voluntad no actúan siempre de la misma manera, sino que se activan más, es decir, se despotencializan, y al hacerlo, mejoran como principios de operaciones. A esto responden las nociones de hábitos y virtudes.

[16] POLO, L., *Sobre la originalidad de la concepción cristiana de la existencia*, Pamplona, Eunsa, 1999, 127.

[17] POLO, L., *Antropología trascendental*, I, ed. cit., 82.

[18] Cfr. SAN JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, III (PG MG, 44, 985-988).

[19] «Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura». TOMÁS DE AQUINO, *S. Theol.*, I, q. 29, a. 3 co; «hoc autem nomen persona non est impositum ad significandum individuum ex parte naturae, sed ad significandum rem subsistentem in tali naturae». *Ibid.*, I, q. 30, a. 4 co.

[20] Advertir la distinción real en el hombre implica notar que el hombre es criatura. En efecto, «la distinción del acto de ser con la esencia exige que el acto de ser no sea idéntico u originario». POLO, L., *op. cit.*, I, 138. «El acto de ser de la criatura se distingue del acto de ser de Dios no porque sea distinto realmente de la esencia, sino por ser creado. Si esto no se tiene en cuenta, se cae en un indiscernimiento unilateral del acto de ser. Por consiguiente, hay que aceptar la distinción entre Dios y la criatura en la línea del acto de ser, la cual, a su vez, comporta en la criatura distinción del ser con la esencia». *Ibid.*, I, 121.

[21] «Si el hombre es inicialmente potencial, su realidad se logra por un proceso de autorrealización. Ello equivale a atribuir al operar humano una tarea agobiante y, por otra parte, innecesaria y de corto alcance. Si, por el contrario, se sostiene que el ser humano es realmente distinto de su perfección esencial —en la que se incluye su dotación natural—, no hace falta acudir a la noción de autorrealización. La distinción real entre esencia y ser comporta que el hombre no se autorrealiza esencialmente, pero sí algo muy importante, a saber, que su esencia es el perfeccionamiento de su naturaleza según los hábitos. Para que se autorrealizara, haría falta que su dotación natural fuese un logro terminalmente idéntico con su ser, a partir de una indeterminación o potencialidad inicial.

Esta identificación, que es completamente incorrecta en teología —pues Dios es la Identidad Originaria—, tampoco es aplicable al hombre». POLO, L., *Antropología trascendental*, I, 140.

[22] «La libertad creada es absolutamente incapaz de la autodeterminación de sí misma, la cual es un proyecto irrealizable que solo en el plano cultural, en forma ideológica, puede formularse». POLO, L., *El hombre en la historia*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria nº 207, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2008, 64.

[23] «Recuérdese que uno de los rasgos más notables de la antropología moderna es la interpretación del hombre de acuerdo con sus dinanismos naturales. Pero dicha versión de la antropología dinámica tiene el grave inconveniente de sobrecargar la potencialidad del hombre con tareas que no puede ni tiene que llevar a cabo. Dicho planteamiento comporta un doble empobrecimiento: en el punto de partida y en su despliegue». POLO, L., *Antropología trascendental*, I, 139.

[24] «Mi planteamiento arranca de la distinción real de ser y esencia formulada por Tomás de Aquino, que es la última averiguación importante de la filosofía tradicional». POLO, L., *Antropología trascendental*, I, 12-13.

[25] POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, Madrid, Rialp, 1993, 196.

[26] «En el planteamiento tradicional, tanto la facultad como la naturaleza son principios de operaciones: la naturaleza es el principio remoto y la facultad el principio próximo. Aunque coinciden en ser principios, hay que distinguir la naturaleza y las facultades porque la naturaleza es la sustancia tomada como principio único, mientras que las facultades son plurales». POLO, L., *Antropología trascendental*, II. *La esencia de la persona humana*, Pamplona, Eunsa, 2003, 116.

[27] Cfr. al respecto mi trabajo: «La sindéresis o razón natural como la apertura de la persona humana su propia naturaleza. Una propuesta desde Tomás de Aquino», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 10 (2004) 321-333.

[28] POLO, L., *Antropología trascendental*, I, *La persona humana*, ed. cit., 208. El texto sigue: «sin embargo, las líneas de la generación son casi infinitas, por lo que, en atención a su cuerpo, la creación de cada persona humana es sumamente improbable: no tiene otra explicación posible que la predilección divina. Paralelamente, para que el cuerpo de cada persona no sea mero resultado del azar, es imprescindible que dependa de la persona».

[29] La «naturaleza del hombre (...) es común, o solo perfectible en tanto que depende de cada persona». POLO, L., *Antropología trascendental*, I, 208.

[30] «Cuando se trata de actos buenos, se puede decir que la naturaleza mejora al realizarlos, es decir, que con ellos se adquieren virtudes que incrementan o perfeccionan las potencias humanas. Agustín de Hipona sostiene la misma tesis, al señalar que al hombre no le sirve de nada adquirir muchas cosas si con ello se empeora él mismo. Por eso, el vicio se entiende como una merma de la integridad natural. Las virtudes aumentan la vitalidad del espíritu y los vicios la disminuyen». POLO, L., *Antropología trascendental*, ed. cit., II, 175.

[31] «La cultura *continúa* la naturaleza del hombre; en primer lugar, porque tiene un valor manifestativo —pertenece a la esencia del hombre—; en segundo lugar, porque las posibilidades factivas parten del producto; en tercer lugar, porque desde el objeto pensado el cuerpo humano es un hecho; en cambio, en la cultura el cuerpo no es un hecho, sino que tiene valor manifestativo, es decir, la cultura es una esencialización del cuerpo». POLO, L., *Antropología trascendental*, ed. cit., II, 264.

[32] Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental*, ed. cit., II, 139.

[33] POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, Madrid, Rialp, 1993, 185.

[34] «La esencia del hombre es la perfección de su naturaleza; pero esta perfección es habitual». *Ibid.*

[35] POLO, L., *Antropología trascendental*, ed. cit., I, 174.

[36] Cfr. *Ibid.*, 120. Y continúa: «la esencia del hombre es el perfeccionamiento intrínseco de una naturaleza, el cual se corresponde con el acto de ser co-existencial. Esa perfección es habitual, y se describe como *disponer*». *Ibid.*

[37] POLO, L., *Antropología trascendental*, ed. cit., I, 102. Y más abajo añade: «la naturaleza humana, en virtud de los hábitos, llega a ser la esencia del hombre». *Ibid.*, 120.

[38] «La perfección esencial del hombre es intrínseca: reside en los hábitos». POLO, L., *Antropología trascendental*, ed. cit., I, 139.

[39] «El hábito es... una especie de segunda naturaleza en el hombre, es decir, una determinación cuasi natural de la realidad humana. Si se llama cuasi natural no es porque sea menos real que algo natural, sino porque esta realidad no le viene al hombre por su naturaleza misma, sino que la adquiere libremente». RIVERA, J. E., «El conocimiento por connaturalidad en Tomás de Aquino», *Philosophica* (Valparaíso), 2-3 (1979-1980) 94.

[40] Este término no indica alguna realidad sobrenatural (*sobrenaturaleza*), sino un añadido personal humano a la naturaleza humana. Por tanto, una añadidura que está netamente al alcance de la persona humana.

[41] Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De virtutibus in commune*, a. 1, sol. Cfr. sobre la índole de estas perfecciones mi

trabajo: *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 118, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000.

[42] Al respecto cfr. mi trabajo: *Razón teórica y razón práctica según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 101, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000.

[43] En efecto, solucionamos los problemas de la vida práctica para que la contemplación no choque con inconvenientes. La práctica no puede ser fin en sí, pues el interés por el interés carece de interés.

[44] Expongo pormenorizadamente los distintos actos de la inteligencia en *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 2000. También en *Curso Breve de teoría del Conocimiento*, Bogotá, Universidad de La Sabana, 1988.

[45] Cfr. sobre este hábito y otros, según Tomás de Aquino, mi trabajo: *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2008.

[46] Desarrollo esta vía operativa, sus actos y hábitos en *La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 90, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999. Asimismo, respecto del hábito de arte, se puede consultar mi artículo «Acerca del saber hacer. Estudio del hábito de arte siguiendo a Tomás de Aquino», *Acta Philosophica*, 13/1 (2004) 125-137.

[47] Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 51, a. 3 co.

[48] De acuerdo con la ampliación antropológica propuesta habría que estudiar si alguna virtud de las del elenco tradicional no es propiamente de la voluntad sino superior a esta potencia. Por ejemplo, la humildad.

[49] Aunque se hable propiamente de virtudes sociales, toda virtud tiene una dimensión social. Es más, es en el trato con las demás personas humanas cuando más se adquieren las virtudes, y también los vicios: «Las criaturas espirituales no solamente co-existen con la criatura material, sino también entre sí: esta co-existencia en cuanto perfecta —o, por desgracia, a veces degradante— de la esencia de los seres humanos se llama sociedad». POLO, L., *Antropología trascendental*, I, ed. cit., 73. Y más adelante añade: «el hombre es esencialmente social. Y eso quiere decir, por lo pronto, que la sociedad permite y ha de favorecer el crecimiento moral, es decir, el perfeccionamiento de la voluntad que el hombre aislado apenas podría conseguir. Sin interactuar sería muy difícil adquirir virtudes. En suma, aunque la esencia del hombre es tan plural como las personas, su naturaleza es común, y es moralmente perfeccionada por la interacción». *Ibid.*, I, 206.

[50] Por ejemplo, el honor y la piedad se dualizan. El honor es el reconocimiento del pasado (padres, patria, terruño, lengua, cultura, etc.). El honor mira más bien al futuro histórico y metahistórico, pues desea el reconocimiento futuro de las acciones que ahora se realizan. Es claro que en el hombre el futuro pesa más que el pasado, porque el hombre mientras vive no acaba de ser el que está llamado a ser. Por eso el honor debe regir sobre la piedad. Por ejemplo: ante el servicio a Dios y a los padres prima el primero, pero sin descuidar el segundo, porque entonces ya no sería virtud ni la una ni la otra.

[51] «En dualidad con la virtud la naturaleza del hombre llega a ser esencia». POLO, L., *Antropología trascendental*, I, ed. cit., 208.

[52] «La ética no es exclusivamente personal, sino que se sitúa en la esencia del hombre. La trascendentalidad de la persona no autoriza a distinguir una moral trascendental de una moral predicamental». POLO, L., *Antropología trascendental*, I, 223; «si se prescinde de la esencia del hombre, no cabe hablar de moral de las acciones y de las virtudes... el comportamiento filial es de orden esencial.. la moral enseña a respetar la esencia del hombre». *Ibid.*, 227-228.

[53] POLO, L., *Antropología trascendental*, I., 138.

[54] Esto recuerda la interpretación griega, neoplatónica, árabe y judía medievales del intelecto agente: un único intelecto agente equivalente al ser divino, que irradia su luz como en un espejo en los distintos entendimientos posibles humanos. Cfr. mi trabajo: *El intelecto agente y los filósofos* (I), Pamplona, Eunsa, 2012. De mantener la tesis precedente surge la inclinación a admitir que el *reditus* metafísico de lo creado al Creador coincide con la *identificación* de toda criatura (al menos las racionales) con Dios. Por el contrario, si los actos de ser creado no se distinguieran realmente de sus esencias, se incurriría en un panteísmo. Como se puede apreciar, según aquello de que los extremos se tocan, la salida de no admitir la distinción real por diversos derroteros lleva al mismo resultado.

[55] POLO, L., *Antropología trascendental*, I, 60.

[56] Cfr. GILSON, E., *El ser y los filósofos*, Pamplona Eunsa, 4ª ed., 2001; *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, 1972; trad. española: *El ser y la esencia*, Buenos Aires, Desclee de Brouwer, 1965.

[57] Cfr. FABRO, C., entre otros libros, *Dall'essere all'esistente*, Brescia, Morcelliana, 1957.

[58] «La ampliación trascendental es el mejor modo de aprovechar la distinción real entre acto de ser y esencia, y de empezar a justificar dicha doctrina tomista». POLO, L., *Antropología trascendental*, I, 79.

[59] Para entender el nivel cognoscitivo de este hábito según Tomás de Aquino y según Leonardo Polo se

pueden tener en cuenta mis artículos: «El origen y el lugar del hábito de sabiduría. Su estudio según Tomás de Aquino», *Rivista di Filosofia Neo-scolastica*, XCVI/1 (2004) 51-64; «El conocer más humano y su tema. «Sapientia est de divinis» según Tomás de Aquino», en *Actas del Congreso Internacional Christian Humanism in the Third Millennium: The Perspective of Thomas Aquinas*; Rome, 21-25 sep., 2003; «El hábito de sabiduría según Leonardo Polo», *Studia Poliana*, 3 (2001) 73-102.

[60] Es tesis tomista que la libertad llega a las potencias inmateriales del alma (inteligencia y voluntad) con la adquisición de hábitos y virtudes en ellas, pues previa a esa adquisición tales facultades no son libres; es más no pasan de *tabula rasa*. Pero como nadie da lo que no tiene, la libertad no puede salir de esas potencias por generación espontánea, ni por estímulo de lo inferior, pues nada orgánico puede inmutar lo inorgánico. En consecuencia, la libertad se abre paso (activa) a tales potencias porque es previa y superior a ellas.

[61] Al respecto cfr. mis artículos de corte tomista: «El lugar del entendimiento agente en la antropología de Tomás de Aquino», en *Actes del Simposi Internacional de Filosofia de l'Edat Mitjana*, Vic-Gerona, 11-16-IV-1994, Patronat d'Estudis Osonencs, 1996, 412-418; «El entendimiento agente según Tomás de Aquino», en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 9 (2002) 105-124. Asimismo, para ver el tratamiento poliano de este tema cfr. mis trabajos al respecto: «El carácter futurizante del entendimiento agente», en *Futurizar el presente*, Málaga, 2002, 303-328; *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 163, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2003.

[62] La razón que Eckhart da es que el alma es siempre joven: «El alma fue creada como un punto entre el tiempo y la eternidad, tocando a ambos. Con las potencias más elevadas toca la eternidad, pero con las potencias inferiores el tiempo». *Sermón 47*, en *Maestro Eckhart. Tratados y Sermones*, Barcelona, Edhasa, 1983, 645-646. «El alma es tan joven como cuando fue creada, y la edad que le corresponde, solo vale con miras al cuerpo, por cuanto ella actúa en los sentidos». *Sermón, 42, op. cit.*, 607.

[63] WOJTYLA, K., *Persona y acción*, Madrid, B.A.C., 1982, 25.

[64] JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Colombia, Ed. Norma, 1995, 59. Esta tesis la reitera Juan Pablo II en su Exhortación Apostólica *Ecclesia in Europa*: «En la raíz de la pérdida de la esperanza está el intento de hacer prevalecer una antropología sin Dios y sin Cristo. Esta forma de pensar ha llevado a considerar al hombre como «el centro absoluto de la realidad, haciéndolo ocupar así falsamente el lugar de Dios y olvidando que no es el hombre el que hace a Dios, sino que es Dios quien hace al hombre. El olvido de Dios condujo al abandono del hombre», por lo que, “no es extraño que en este contexto se haya abierto un amplísimo campo para el libre desarrollo del nihilismo, en la filosofía; del relativismo en la gnoseología y en la moral; y del pragmatismo y hasta del hedonismo cínico en la configuración de la existencia diaria”». *Op. cit.*, nº 9.

[65] «La actitud de “diálogo” se sitúa en el nivel de la naturaleza de la persona y de su dignidad... Si bien del concepto de “diálogo” parece emerger en primer plano el momento cognoscitivo (dia-logos), cada diálogo encierra una dimensión global, existencial. Abarca al sujeto humano totalmente». JUAN PABLO II, *Ut unum sint*, Madrid, Palabra, 1995, nº 28.

[66] Cfr. *Evangelium Vitae*, nn. 23, 98.

[67] «El ser humano no es la vida humana». MARCEL, G., tomado de URABAYEN, J., *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel: un canto al ser humano*, Pamplona, Eunsa, 2000, 132.

[68] Cfr. *Evangelium Vitae*, nº 23.

[69] *Ibid.*, nº 23.

[70] Cfr. *Ibid.*, nº 58.

[71] «No menores peligros conlleva el pragmatismo, actitud mental propia de quien, al hacer sus opciones, excluye el recurso a reflexiones teóricas o a valoraciones basadas en principios éticos... Más aún, la misma antropología está fuertemente condicionada por una visión unidimensional del ser humano, ajena a los grandes dilemas éticos y a los análisis existenciales sobre el sentido del sufrimiento y del sacrificio, de la vida y de la muerte». JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, nº 89.

[72] «Aunque la presencia de un alma espiritual no puede deducirse de la observación de ningún dato experimental, las mismas conclusiones de la ciencia sobre el embrión humano ofrecen una indicación preciosa para discernir racionalmente una presencia personal desde este primer surgir de la vida humana». *Evangelium Vitae*, nº 60. Y más adelante se añade: «el hombre sobrepasa su naturaleza». *Ibid.*, 80.

[73] Por ello «la vida que el Hijo de Dios ha venido a dar a los hombres no se reduce a la mera existencia en el tiempo». *Ibid.*, nº 37.

[74] «¿Cómo un individuo humano podría no ser persona humana?». *Ibid.*, nº 60. Y en otro lugar: «En la biología de la generación está inscrita la genealogía de la persona». *Ibid.*, nº 43.

[75] «La vida, especialmente la humana, —se refiere a la natura— pertenece solo a Dios: por eso quien atenta

contra la vida del hombre, de alguna manera atenta contra Dios mismo». *Ibid.*, nº 9.

[76] Cfr. *Ibid.*, nº 11. Y más adelante añade: «de la sacralidad de la vida deriva su carácter inviolable, inscrito desde el principio en el corazón del hombre, en su conciencia». nº 40.

[77] Cfr. *Ibid.*, nº 29.

[78] Cfr. *Ibid.*, nn. 40, 57, 70.

[79] Cfr. *Ibid.*, nº 61 y 65. La concepción que el documento tiene de la *ley natural* sigue la doctrina de Tomás de Aquino. Cfr. *Ibid.*, nº 72.

[80] Cfr. *Veritatis Splendor*, Madrid, Palabra, 1993, nn. 54 ss.

[81] *Ibid.*, nº 58. En el mismo texto se lee que el fundamento de ese diálogo es Dios, esto es, que sin Dios el hombre es incomprensible para sí mismo.

[82] Cfr. *Evangelium Vitae*, nº 52.

[83] Cfr. *Ibid.*, nn. 53, 66, 68. Cfr. asimismo la Instrucción *Donum vitae* de la Sagrada Congregación para la Fe.

[84] Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, qq. 16 y 17. La sindéresis y la conciencia. Introducción, traducción y notas de A. M. González, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 61, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998. Cfr. mi trabajo: «La sindéresis o razón natural como la apertura cognoscitiva de la persona humana a su propia naturaleza. Una propuesta desde Tomás de Aquino», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 10 (2003) 321-333.

[85] «Cristo manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la grandeza de su vocación». *Gaudium et Spes*, nº 22.

[86] *Evangelium Vitae*, nº 22. Y añade esta referencia al Concilio Vaticano II: «La criatura sin el creador desaparece... Más aun, por el olvido de Dios la propia criatura queda oscurecida». *Gaudium et Spes*, nº 36. A este respecto son pertinentes las siguientes palabras de J. ESCRIVÁ: «El que no se sabe hijo de Dios desconoce su verdad más íntima». *Amigos de Dios*, nº 26, Madrid, Rialp, 1984, 60.

[87] Cfr. K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe: introducción al concepto de cristianismo*, versión castellana de Raúl Gabás Pallás, Barcelona, Herder, 1979, IV, 3. Como es sabido, esa tesis le sirvió de base para sostener que, en rigor, todo hombre es un «cristiano anónimo». Cfr. *Escritos de teología*; versión española J. Aguirre, Madrid, Taurus, 1969, VI, 539.

[88] «Dios es más íntimo a nosotros que nosotros mismos». *Confesiones*, l. III, c. 6, 11. En otro lugar de esta obra se lee: «Mas Dios es para ti hasta la vida de tu vida». *Ibid.*, l. X, cap. 10, trad. de Custodio Vega, A., Madrid, B.A.C., 1958; «¿Dónde te hallé, pues, para conocerte, sino en ti sobre mí?... Y he aquí que tú estabas dentro de mí y yo fuera... Tú estabas conmigo, mas yo no estaba contigo». *Ibid.*, cap. XXVI y XXVII.

[89] La cita de la Escritura con la que el documento ilustra esta doctrina es plenamente pertinente: Dios «no interrumpió su diálogo con Caín». *Evangelium Vitae*, nº 8.

[90] *Ibid.*, nº 22. Y en otro lugar de la misma obra leemos: «En lo íntimo de la conciencia moral se produce el eclipse del sentido de Dios y del hombre, con todas sus múltiples y funestas consecuencias para la vida. Se pone en duda, sobre todo, la conciencia de cada persona, que en su unicidad e irrepitibilidad se encuentra sola ante Dios». *Ibid.*, nº 24. En este texto se hace referencia al nº 16 de la *Gaudium et Spes*.

[91] *Evangelium Vitae*, nº 34.

[92] *Ibid.*

[93] «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.

[94] *Evangelium Vitae*, nº 35.

[95] *Ibid.*, 39.

[96] *Ibid.*, nº 53.

[97] *Ibid.*, nº 57.

[98] *Ibid.*, nº 64.

[99] Como se sabe, transcendental es palabra equívoca desde Kant, quien, desconociendo el legado medieval, la emplea en un sentido totalmente divergente.

[100] Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 3, aa. 1-7.

[101] Esta ampliación se debe a L. POLO, quien la formula en su libro *Antropología trascendental*, I. *La persona humana*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 2003. Una exposición de esa antropología se encuentra en PIÁ-TARAZONA, S., *El hombre como ser dual: estudio de las dualidades radicales según la «Antropología trascendental» de Leonardo Polo*, Pamplona, Eunsa, 2001.

[102] Cfr. *Evangelium Vitae*, nn. 80, 84. Aquí se nos dice que la manifestación de la vida humana tiene como paradigma la misma vida de Cristo.

- [103] *Ibid.*, nº 19.
- [104] *Ibid.*, nº 96.
- [105] *Ibid.*
- [106] Cfr. *Ibid.*, nº 19.
- [107] *Ibid.*, nº 48. Verdad que es conocida por naturaleza, como se ha indicado, y también por revelación divina: «La verdad de la vida es revelada por el mandamiento de Dios». *Ibid.*
- [108] *Ibid.*, nº 77.
- [109] En consecuencia, la ética, como manifestación responsable que es del ser personal (cfr. *Evangelium Vitae*, nº 74), tampoco puede ser relativa o subjetiva. Como esta es el único vínculo suficiente de cohesión social, el mayor enemigo de la sociedad es el relativismo ético (cfr. *Ibid.*, nº 70).
- [110] *Ibid.*, nº 48.
- [111] *Ibid.*
- [112] *Ibid.*, nº 68.
- [113] *Ibid.*, nº 98. Por ello, «la vida encuentra su centro, su sentido y su plenitud cuando se entrega». *Ibid.*, nº 51.
- [114] «La eliminación directa y voluntaria de un ser humano inocente es siempre gravemente inmoral». *Ibid.*, nº 57.
- [115] Cfr. *Amigos de Dios*, nº. 28, Madrid, Rialp, 1984, pp. 62 ss.
- [116] Cfr. ESCRIVÁ, J., *Camino*, Madrid, Rialp, 2012, nº 463.
- [117] *Evangelium Vitae*, nn. 19, 76. La teología acude en ayuda de la comprensión del carácter donal de la persona cuando se nos dice que «la sangre de Cristo manifiesta al hombre que su grandeza, y por tanto su vocación, consiste en el don sincero de sí mismo». *Ibid.*, nº 25.
- [118] *Ibid.*, nº 49.
- [119] Cfr. *Ibid.*, nn 40, 43, 82, 92.
- [120] Cfr. *Jn.*, 15, 13.
- [121] *Ibid.*, nº 34.
- [122] GUARDINI, R., *Quien sabe de Dios conoce al hombre*, ed. PPC, Madrid, 1995, 155.
- [123] *Ibid.*, 156.
- [124] *Ibid.* 157.
- [125] *Ibid.*, 176.
- [126] *Introducción al cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1970, 149.
- [127] Cfr. *Ibid.*, 152, 155, 156.
- [128] *Ibid.*, 152.
- [129] *Ibid.*, 153.
- [130] *Ibid.*, 159.
- [131] *Ibid.*, 201.
- [132] *Ibid.*, 202.
- [133] *Ibid.*, 212.

4. TRASCENDENTALES METAFÍSICOS Y PERSONALES

PLANTEAMIENTO

Como es sabido, los trascendentales son las realidades más importantes, las primeras, las fundantes, aquellas sobre las que, de un modo u otro, toda filosofía ha indagado. Considerarlas como meras nociones universales de la mente denota una reducción noética. Si bien los prolegómenos de esta doctrina se hallan en el periodo filosófico de la Grecia clásica, la exposición más elaborada de los mismos fue debida al periodo de esplendor del Medievo. Sin embargo, la filosofía moderna y contemporánea se polarizó en alguno de ellos prescindiendo de los demás. Existen dos tipos de trascendentales, los llamados clásicamente «metafísicos» y los recientemente descubiertos y llamados «antropológicos» o «personales». En este trabajo se estudiarán ambas clases de trascendentales, se sostendrá que los personales son distintos y superiores a los metafísicos, y que los metafísicos lo son porque dicen relación a los personales.

Ahora bien, antes de pasar a la fundamentación de las tesis aludidas, previamente se indagará cuáles de los trascendentales propuestos clásicamente como «metafísicos» verdaderamente lo son, cuáles no y por qué. Seguidamente se abordarán los personales, su jerarquía y su correlación con los metafísicos.

1. TRES TESIS A FIN DE CRIBAR LOS TRASCENDENTALES

Si la palabra «trascendental» designa a lo real, no podrán ser trascendentales las nociones con significado exclusivamente lógico. Además, si designa a la realidad en su omnímoda amplitud, que es más que física, es decir, transcategorial[1], postpredicamental o metafísica, no podrán ser trascendentales esas nociones que, en rigor, designen realidades categoriales o físicas. Por eso, para saber si una noción filosófica designa un trascendental metafísico, se ofrecen a consideración las tres tesis siguientes:

1ª Tesis: «Si una noción designa una perfección real trascendental, su contraria no puede designar nada real».

Es claro que si los trascendentales metafísicos son reales, su negación completa no puede responder a nada real. Así, si el «ser» es un trascendental real, su negación, la

«nada», no es real sin más. Una noción que admite contrario puede ser de dos tipos: lógica[2] o real categorial[3]. Pero una noción trascendental no admite contrario real[4].

IIª Tesis: «Si el establecimiento de una noción como trascendental impide establecer la trascendentalidad de otras, esa noción no designa ningún trascendental».

Es aceptado que los trascendentales son varios y no uno solo. Por eso las tesis o corrientes de filosofía que llevan a establecer un único trascendental con exclusión de la trascendentalidad de los demás, serán rectificables. En este sentido, el «uno» (defendido como trascendental, por ejemplo, en el neoplatonismo), no puede ser admitido como tal, al menos sin matices, pues de serlo, las demás no lo serían.

IIIª Tesis: «El elenco de los trascendentales debe seguir un orden de prioridad»[5].

Si los trascendentales, como decían los medievales, «*sunt idem in re*»[6], aunque cada uno de ellos añade un respecto distinto al conocer humano, el orden entre los trascendentales no podrá ser de cualquier tipo, sino que deberá seguir un orden. Para formular el orden de los trascendentales se deberá seguir, por tanto, el criterio de prioridad del conocimiento humano. Los trascendentales son conocidos por varios niveles humanos de conocimiento que son jerárquicamente distintos entre sí. En este sentido, primero es el ser, segundo la verdad, tercero el bien. Si se invierte el orden, no se puede mantener la trascendentalidad del que se pone en primer lugar, y a la par, este impide sostener la trascendentalidad de los demás. El nivel cognoscitivo que permite conocer el bien como trascendental, la sindéresis, es inferior al que permite conocer el ser, el hábito de los primeros principios. A su vez, el hábito de los primeros principios, que advierte el ser, es inferior al hábito que permite conocer la verdad como trascendental, el hábito de sabiduría[7]. Pero la verdad trascendental no es previa al ser, porque sin apertura cognoscitiva al ser no podemos darnos cuenta —sabiduría— de que contamos con dicha apertura.

2. NOCIONES LÓGICAS CLÁSICAS SIN ALCANCE TRASCENDENTAL

En la historia de la filosofía se han propuesto como trascendentales algunas nociones que tienen un significado más lógico que real. En consecuencia, no se las podrá tomar como trascendentales. Analicemos algunas de las más célebres.

a) *Algo* («*aliquid*») es para Tomás de Aquino un trascendental que significa «otro que» («*alius quid*»)[8]. Es usual, al menos dentro del tomismo, tomar «algo» como trascendental, pues ese término se aplica a toda realidad sensible y espiritual, incluido el ser divino. Afines a este término son el de «objeto» (también se dice de toda realidad que es un objeto), el de «mismo»[9] (se dice que todo lo que hay es lo mismo que lo que hay), el de «individuo», (para Ockham toda realidad es individual), etc.

Sin embargo, en rigor, «algo» no es un trascendental. Tampoco lo es «objeto», ni «lo mismo», ni «individuo», etc. Todas estas son denominaciones del *objeto pensado* a nivel de la abstracción. En efecto, cuando se abstrae se presenta un objeto pensado. A cada acto de abstraer corresponde *un* solo objeto pensado. Cada objeto pensado es «uno», o «algo», distinto de «otro». A ese nivel el objeto pensado tiene cierta universalidad, y

guarda implícitos de la realidad física —de la que se ha abstraído—, que en ese nivel no se conocen. La denominación de «algo» alude a ambas cosas: a cierta universalidad mentalmente conocida de alguna realidad (ej. gato pensado remite en universal a pluralidad de gatos vistos, imaginados, recordados...), y a cierta vaguedad en el conocimiento de lo real (i.e., a cierta falta de conocimiento de qué sea gato real). El objeto pensado es intencional respecto de lo real, pero precisamente por eso, no es real[10]. Y, justamente por eso, «algo» no puede ser un trascendental.

Por lo demás, según la Iª Tesis, la noción de «algo» admite contraria, y esa es, asimismo, mental. La noción opuesta a «algo» no es la de «nada», que se opone a la de «ser»; tampoco la de «todo», que se opone a la de «parte». Su opuesta es, precisamente, la de «otro que» («*alius quid*»), otra «*quiddidad*» distinta, es decir, otro objeto pensado diferente, pues cuando se piensa uno, no se puede pensar otro. Tenemos «un qué» pensado con un acto y «otro qué» pensado con otro acto. Como esa noción opuesta es mental, pues designa al objeto pensado, ni la noción de «algo» es trascendental, ni tampoco su opuesta. Además, de acuerdo con la IIª Tesis, «algo» no puede ser trascendental, porque impide la trascendentalidad de los demás, por ejemplo, la de la «verdad», pues si «algo» responde a un conocimiento limitado y, por tanto, a una verdad restringida, no puede designar a la verdad irrestricta, que es la trascendental[11]. Por otra parte, según la IIIª Tesis, de ser trascendental la noción de «algo», ¿qué lugar ocuparía entre los trascendentales?, ¿tal vez la del ser? En ese caso habría que distinguir en el ser dos tipos (como hizo la filosofía medieval): el «ente real» y el de «ente de razón», siendo «algo» de este segundo estilo. ¿Es eso así? Llamar «ente» a lo pensado es equívoco, porque implica una asimilación del objeto pensado a lo real, pero lo pensado no es real, sino que «supone» lo real, es decir, hace sus veces. Por otra parte cabe preguntar: ¿es «algo» previo a la verdad y al bien? Si lo fuera, la verdad y el bien no serían irrestrictos, o sea, no serían trascendentales. ¿Es acaso un trascendental posterior a ellos? De serlo, restringiría la verdad y el bien porque «algo» indica limitación, acotación, no realidad irrestricta. No parece, pues, que «algo» sea un trascendental.

b) *Cosa* («*res*»), según Tomas de Aquino, es un trascendental[12]. También hoy es usual que el término «cosa» se predique de toda realidad. Esta noción equivale a la de «en sí», que significa que la realidad extramental nos es desconocida en buena medida[13]. No obstante, ¿designa la noción de «cosa» un trascendental?, ¿señala una realidad? A distinción de «algo», «cosa» no es denominación de objeto pensado, sino que «*cosa* significa estrictamente la realidad en cuanto que no es enteramente conocida con el objeto (pensado)»[14]. ¿Designa, pues, una realidad? Sí, pero en cuanto que parcialmente conocida, es decir, por relación a nuestro conocimiento limitado[15]. ¿De qué realidad se trata? De la realidad física[16], que es la única que conocemos por el conocimiento limitado, es decir, por abstracción. Así, «cosa» indica que hay más por conocer de la realidad física que lo que actualmente tenemos conocido, abstraído, de ella. En este sentido sirve la máxima tomista según la cual «nuestra cognición es tan débil que ningún filósofo pudo nunca investigar perfectamente la naturaleza de una mosca»[17]. En efecto, el objeto pensado es un conocimiento parcial, aspectual, no exhaustivo, de la

realidad. Al notar esa parcialidad, formulamos la noción de «cosa». Pero si «cosa» es término referido a la realidad física desde el conocimiento abstractivo, es claro que no puede ser un trascendental.

Además, según la Iª Tesis, dado que la noción de «cosa» designa una realidad física de manera imprecisa, su opuesta será cualquier designación precisa de una determinada realidad física, por ejemplo, «cuarzo», «silla», «papel», etc., y esas, obviamente, no son trascendentales. Añádase que, según la IIª Tesis, si se toma a «cosa» como trascendental, el ser, la verdad y el bien no pueden ser trascendentales, porque estos términos no designan de modo impreciso al acto de ser, a la verdad y al bien irrestrictos. Es cierto que siempre podemos conocer mejor el ser, la verdad y el bien trascendentales, pero eso no significa que nos los conozcamos en cuanto ser, verdad y bien trascendentales. Por lo demás, según la IIIª Tesis, ¿de ser «cosa» trascendental, qué orden ocuparía entre los demás trascendentales? Si no puede ser previa al ser, ¿sería una designación sinónima de ser? No, porque «cosa» se puede atribuir a lo predicamental, y el ser es trascendental. ¿Se puede reducir a la noción de verdad o a la de bien? No, por la misma razón. ¿Acaso «cosa» es previa a la verdad y al bien trascendentales? No, porque si «cosa» se predica de lo real categorial, ¿cómo podrán ser trascendentales la verdad y el bien? ¿Es «cosa» un trascendental posterior a ellos? Tampoco, porque el ser, la verdad y el bien no son una cosa. Llamarlos así es desconocerlos.

3. NOCIONES CLÁSICAS CON REFERENCIA REAL SIN ALCANCE TRASCENDENTAL

Tanto la filosofía clásica griega como la medieval han ofrecido una serie de nociones, muy empleadas en esas etapas del pensamiento filosófico que suelen tomarse como trascendentales, pero que, tras una mirada más atenta, no parecen serlo. Tomemos en cuenta algunas de ellas:

a) *Causa* («*causam*») designa con propiedad a cada uno de los cuatro principios de la realidad física: materia, forma, movimiento y fin u orden del universo[18]. Ninguno de esos principios es un primer principio (ninguno de ellos es un acto de ser), y todos esos principios lo son «*ad invicem*»[19], es decir, que son concausas que no se pueden dar realmente separadas unas de otras. Pero los asuntos inmatereales reales (los actos de pensar, los hábitos cognoscitivos, las virtudes de la voluntad, la razón y la voluntad como potencias, el alma, etc.), ni están compuestos de causa material, ni de causa formal, ni de movimientos físicos o causas eficientes, ni están sujetos al orden cósmico, o causa final. Por tanto, de esas realidades no se puede decir, en rigor, que sean causas. Más aún, las operaciones inmanentes o actos de pensar, los hábitos cognoscitivos, las virtudes, etc., son lo opuesto a las causas eficientes[20], puesto que no efectúan nada. Recuérdese al respecto el adagio medieval: «ser conocida para una realidad es una denominación extrínseca»[21]. A veces incluso se habla de «causalidad *trascendental*», entendienddo esta noción como equivalente a «crear». Con todo, esa designación parece inapropiada, porque la noción de «causa» va unida siempre a la de «efecto» hasta tal punto de que es inexplicable sin ella[22]. Pero es claro que Dios es Creador cree o no cree, es decir, que

si se atribuye tal «causalidad» a Dios, en él se debe negar una relación real necesaria al efecto, pues la creación divina es libre. Ahora bien, ¿cómo explicar una causa sin un efecto? Evidentemente esto aboca a la perplejidad, señal clara de que la noción de causa no es trascendental. Es, sencillamente, una noción aplicable a la realidad de orden categorial.

La noción contraria a causa es «efecto». Es patente que «efecto» designa a una realidad de orden *categorial*. Por tanto, según la Iª Tesis, la noción de causa no puede ser trascendental. Además, si se intenta establecer la noción de causa como trascendental, según la IIª Tesis, se pone en entredicho la trascendentalidad de otras nociones trascendentales. Efectivamente, al menos la de la verdad, pues es manifiesto que la verdad no causa nada[23]. ¿Y la del ser?, ¿acaso el ser es causa? El ser del universo es el fundamento de las causas, pero no la causa de ellas. El ser divino, en rigor, no causa[24], sino que «crea»[25]. Por lo demás, según la IIIª Tesis, si el elenco de los trascendentales debe seguir un orden de prioridad, ¿qué lugar ocuparía la «causa» en caso de tomarse como trascendental? Es claro que no podría ser previa al ser, pues «causa del ser» sin ser previo, no significa nada. ¿Acaso sería previa a la verdad? No parece, porque la verdad, en rigor, no es causada, dado que lo conocido como tal no es un producto o un efecto (sino lo conocido de modo libre). ¿Sería tal vez posterior a la verdad? De serlo, la verdad causaría la causa, asunto descabellado, porque la verdad no causa nada. Tampoco puede ser posterior al bien, porque el bien, en rigor, no causa el apetecer, sino que el apetecer se adapta libremente a él. En suma, no parece que «causa» designe un trascendental.

b) *Sustancia* («*substantia*») designa con propiedad al compuesto hilemórfico, es decir, a los entes compuestos de causa material y causa formal. Estos entes no se dan nunca al margen de las causas eficientes extrínsecas y de la final. Si «*sub-stare*» indica una realidad que está debajo de otras que en ella inhiere (accidentes), es claro que nos encontramos ante un nombre apto para tratar de las realidades físicas categoriales. Por eso, si esa palabra se usa para atribuirle a realidades inmateriales tales como las llamadas en la Edad Media «sustancias separadas», e incluso a Dios como «supersustancia»[26], esa atribución es inapropiada, pues de ninguna se puede decir con propiedad que esas realidades estén compuestas de materia y forma, a menos que se acepte el hilemorfismo universal. En consecuencia, si no se quiere incurrir en la equivocidad, la noción de sustancia no designa una realidad trascendental, sino exclusivamente categorial.

Además, si la noción de «sustancia» se opone a la de «accidente», de acuerdo con la Iª Tesis, «sustancia» no puede designar un trascendental, porque «accidente» designa algo real, aunque de orden categorial. Además, de admitir la noción de «sustancia» como trascendental, de acuerdo con la IIª Tesis, nos imposibilitamos a admitir como trascendentales al menos a las siguientes: el ser y la verdad, porque no son compuestos hilemórficos. Por lo demás, aunque haya bienes de orden hilemórfico, no todos ellos, ni los superiores, son de ese tipo. Por otra parte, si se admitiera como trascendental la «sustancia», según la IIIª Tesis, ¿qué orden ocuparía entre los demás trascendentales? No puede ser previa al ser, porque el ser fundamenta a las sustancias, no al revés. Si

fuese previa a la verdad, solo podríamos conocer las realidades hilemórficas. Si fuese previa al bien, los bienes superiores a apetecer serían los hilemórficos. Pero es claro que ni las verdades ni los bienes referidos a los compuestos hilemórficos son trascendentales. De manera que no parece que la noción de «sustancia» sea trascendental.

c) *Naturaleza* («*natura*»), designa a las realidades que, además de hilemórficas (y con causas eficientes extrínsecas), tienen el principio del movimiento en sí mismas, es decir, disponen de causa eficiente intrínseca. En este sentido, es correcta la descripción medieval de ese término: «sustancia como principio de operaciones»[27]. Todos los seres vivos sensibles son naturalezas. Dentro de estos se distinguen diversos tipos de vida: vegetativa, sensitiva e intelectual[28], referida esta última al hombre. Además, en cada uno de esos tipos se descubren muchos grados que distinguen, al menos, a unos vegetales de otros y a unos animales de otros. No obstante, como existen muchas realidades inmateriales, a estas, en rigor, no es pertinente aplicarles el nombre de naturalezas. Sin embargo, usualmente se suele hablar, por ejemplo, de naturaleza del entendimiento, de la voluntad, etc., de incluso de naturaleza angélica o divina.

Con todo, «ente natural o vivo» se opone a «ente inerte». Por eso, y de acuerdo con la Iª Tesis, la palabra «naturaleza» no puede designar un trascendental, porque su opuesta, «ente inerte», lejos de no designar nada irreal, significa a la mayor parte de entes que pueblan el universo. Y si es claro que estos son realidades categoriales, también lo serán sus opuestos reales. Además, de sostener que «naturaleza» fuese una noción trascendental, de acuerdo con la IIª Tesis, ni el ser ni la verdad podrían ser trascendentales, puesto que no son sensibles. Asimismo, aunque existan muchos bienes sensibles, no todos ni los superiores lo son. Por otra parte, según la IIIª Tesis, de admitir que «naturaleza» designa una realidad trascendental, ¿qué orden ocuparía entre los trascendentales? No puede ser previa al ser, pues este extremo carece de sentido. Si fuese previa a la verdad y al bien solo podríamos conocer y apetecer realidades sensibles, de modo que se destruiría la trascendentalidad de la verdad y del bien. No parece, por tanto, que «naturaleza» pueda formar parte del elenco de los trascendentales.

d) *Esencia* («*essentia*»), además de designar «sustancia», «quididad», «naturaleza», es un vocablo que denota perfección, y se distingue realmente del «acto de ser»[29]. En efecto, este nombre, en metafísica, se usa para hablar de la distinción real «*essentia-actus essendi*». Se dice que todo lo creado está compuesto de ese doblete real. Pero se distingue entre dos tipos de esencias (y, consecuentemente, dos tipos de actos de ser): las esencias de las criaturas espirituales y las que no lo son. Sin embargo, si «esencia» indica perfección, la perfección de la realidad física solo la garantiza la causa final. Pero esta es única y, por eso, ordena al unísono a las demás causas: se trata de la unidad de orden cósmico. Los demás microórdenes subyacen bajo la unidad de orden de la causa final. De manera que, en rigor, solo cabe hablar de una única esencia en el cosmos, no de multitud de ellas[30]. Si se acepta la multiplicidad de esencias, entonces no se distingue la causa final de la formal. Por otra parte, es claro que las criaturas espirituales no tienen por qué ser perfectas (de hecho las hay perfectibles y las hay también imperfectas). Se suele decir que todos tenemos perfecciones e imperfecciones inmateriales, y que los

niños sin uso de razón carecen tanto de unas como de otras. Lo perfecto en las criaturas espirituales será lo que perfeccione de ellas la persona: las facultades espirituales, a saber, los hábitos a la inteligencia y las virtudes a la voluntad. Pero es manifiesto que no toda criatura espiritual posee hábitos y virtudes. De manera que, en las que no poseen estas perfecciones es mejor hablar de «naturaleza», que de «esencia». Por otro lado, la teología natural asume que Dios carece de «esencia», o también, que «su esencia es su ser»[31]. En consecuencia, la noción de «esencia» no designa una realidad trascendental, porque aunque se da en la realidad física, no se da en toda criatura espiritual y tampoco en Dios. Si no todos los «actos de ser» disponen de o según su esencia, no parece que «esencia» sea un trascendental.

Por lo demás, y de acuerdo con la Iª Tesis, la noción de «esencia» no designa un trascendental, porque sus opuestas (sustancia, accidentes, naturaleza, etc.), designan a las realidades predicamentales[32]. Añádase además que, según la IIª Tesis, de ser la «esencia» un trascendental, no lo podría ser el «ser», porque existen seres sin esencia. Tampoco lo sería la verdad, porque la verdad trascendental responde al conocimiento del ser, y el conocimiento del ser no es el de la esencia. Ni asimismo el bien, porque si bien y ser «*sunt idem in re*», no alcanzaríamos más que el bien esencial, pero no todo bien, porque esencia y bien no son equivalentes[33]. Por lo demás, según la IIIª Tesis, ¿Qué orden ocuparía la esencia entre los trascendentales? Previa al ser no, a menos que se acepten las tesis de Suárez. Previa a la verdad y al bien tampoco, porque se reduciría el ámbito trascendental de estos. Cabría que fuese posterior a ellos, pero ya no como trascendental. En suma, no parece que «esencia» sea trascendental.

4. NOCIONES CLÁSICAS CON ALCANCE TRASCENDENTAL

a) *El ser («esse»)*. Esta noción es la menos discutida de los trascendentales metafísicos, al menos dentro del realismo, máxime de tradición tomista. En efecto, para Tomás de Aquino «la primera de las cosas creadas es el ser»[34], y Dios es asimismo ser. Por eso, el *esse* debe registrarse en todo lo real. Según el de Aquino, «es imposible para una cosa ser y no ser al mismo tiempo»[35], entendiendo por «*esse*», como es bien sabido, el «*actus essendi*»[36], es decir, lo más radical de la realidad, que se distingue realmente de la «*essentia*» en los seres creados.

De modo que, según la Iª Tesis, si el ser es real y trascendental, el no ser, la nada, en modo alguno puede ser real, asunto manifiesto, pues el no ser o la nada no existen. Por otra parte, según la IIª Tesis, este trascendental no solo no obstaculiza a los demás trascendentales, sino que es la condición de posibilidad de que los demás lo sean, pues sin ser no se puede dar ni verdad ni bien. Por lo demás, según la IIIª Tesis, hay que decir que lo problemático de este trascendental radica en saber cuál el nivel cognoscitivo humano de él. Para Tomás de Aquino parece ser el juicio, al menos en algún pasaje[37]. También para alguno de sus comentadores, como Gilson, lo es[38]. Pero en algunos otros textos tomistas parece que se trate del hábito de los primeros principios[39].

b) *La verdad* («*verum*»). La verdad coincide con lo real en la medida en que lo real es conocido por un ser cognoscente (Dios, el hombre...). Para Aristóteles, a diferencia del bien, que está siempre en lo real, la verdad está siempre en la mente[40]. Tomás de Aquino sigue en esto al estagirita[41], aunque también admite un sentido débil de verdad en las cosas[42], a la que se suele llamar «*verdad ontológica*». Pero, sobre todo, indica que, en sentido fuerte o formal, la verdad está en la mente[43], a la que se suele denominar «*verdad gnoseológica*». Por eso no está de acuerdo con la tesis de san Agustín según la cual «la verdad es aquello que es»[44], aunque el obispo de Hipona tiene otra definición de verdad menos ontológica y más racional: «verdadero es lo que es visto por el cognoscente, que quiere y puede conocer»[45]. Lo real es real, pero en rigor, no es verdadero ni falso. El ser de lo real es, según el de Aquino, causa de que se dé la verdad en el conocer humano[46], pero el ser no es ni verdadero ni falso. Por lo demás, Tomás no vincula en exclusiva la verdad al conocer humano, sino también al lenguaje, aunque en segundo lugar y derivadamente del pensamiento[47].

La verdad es trascendental[48], pero lo es cuando se conoce a un determinado nivel, no a todo nivel del conocer humano. Por ejemplo, las verdades racionales se refieren únicamente a las realidades intramundanas; las lógicas, solo a los objetos pensados que son específicos de una vía peculiar de la inteligencia que los considera como tales, como ideas, y las relaciones posibles entre ellas. A todas esos tipos de verdad se las suele llamar «*verdad formal*», pero esta no es la «*verdad trascendental*». La verdad trascendental no responde a una determinada parcela de la realidad o del conocer humano, sino a un conocimiento irrestricto de lo real. Ese estar abierto al *ser* sin restricción depende de un nivel cognoscitivo humano muy peculiar. Hemos dicho que la apertura al ser sin restricción es propia del *hábito de los primeros principios* [49]. Si nos abrimos a conocer el ser es porque el ser es primero. El primer trascendental es, pues, el ser, no la verdad. Pretender que la verdad sea el primero conlleva el intento de autofundamentación de la verdad, pretensión husserliana manifiesta en sus *Investigaciones lógicas* [50], pero esto es, en rigor, idealismo: «el idealismo, es decir, el intento de autofundamentación de la verdad, es una falacia trascendental. El amor a la verdad es excelente, pero puede llevar a entender la verdad *qua* verdad como real. La realidad es primaria respecto a la verdad. La verdad no es relativa a sí misma, sino relativa al ser»[51].

En suma, de acuerdo con la Iª Tesis, si la verdad trascendental se refiere al ser sin restricción, la falsedad absoluta, cuya referencia sería la nada, es, sin más, imposible. Por consiguiente, la verdad que se abre al ser es un trascendental. Por otra parte, según la IIª Tesis, este trascendental no solo no obstaculiza a otros trascendentales, sino que es la condición de posibilidad de que el bien lo sea, pues sin verdad trascendental previa no se puede saber si estamos ante un bien real o aparente, trascendental o categorial. Por lo demás, según la IIIª Tesis, la verdad tiene que tener un orden de prioridad y posterioridad respecto de los demás trascendentales. Es posterior al ser y previo al bien trascendental. Por lo demás, también es un problema en este trascendental saber cuál es su el nivel cognoscitivo humano en el que lo conocemos como tal. Para Tomás de Aquino parece

ser el juicio, al menos en algún pasaje[52]. Pero en algunos otros textos parece aludir al hábito de los primeros principios[53]. Alguno de sus concoedores, como Gilson, la emplazan en el juicio[54]. Pero seguramente no es así, porque el juicio conoce verdades predicamentales o lógicas, no trascendentales. Además, si el hábito de los primeros principios advierte los actos de ser, alcanzar la verdad trascendental debe depender de una instancia distinta de este hábito y superior a ella, pues de ser menor a ella no alcanzaríamos la verdad trascendental, y de ser este mismo nivel confundiríamos los actos de ser con su conocimiento. Por tanto, debe depender de un conocer mediante el cual sabemos que estamos abiertos cognoscitivamente a la totalidad de lo real, y ese conocer se llama ancestralmente *hábito de sabiduría*, en la medida en que este redundando sobre el hábito de los primeros principios.

c) *El bien* («*bonum*») es para Aristóteles lo que todas las cosas apetecen[55]. Tomás de Aquino también sigue en esto al estagirita[56], y distingue entre apetito natural, sensitivo y racional[57], aunque el natural no es propiamente apetito, puesto que el apetecer solo sigue al conocer, y es manifiesto que los seres inertes no conocen. Para el de Aquino «todo lo que es, en cuanto que es, es bueno»[58]. Es claro, por tanto, que lo incluye entre los trascendentales[59]. En efecto, según Tomás, el bien y el ser se convierten, porque el ser tiene razón de bien[60]. Para muchos el bien indica perfección y, en consecuencia, lo describen como el último de los trascendentales, en el sentido de la consumación de ellos[61]. Si bien y ser se identifican, el descubrimiento de bienes cada vez más altos será paralelo al descubrimiento de realidades cada vez superiores. Y será también paralelo a grados de conocimiento cada vez más altos que nos permiten conocer esas realidades como bienes[62]. Por lo demás, el bien como trascendental es posterior al ser y a la verdad. Invertir el orden acarrea perder la trascendentalidad de aquellos y de este e incurrir en nominalismo: «como la primacía del bien deprime los otros trascendentales, el fin del nominalismo es una filosofía del lenguaje. El lenguaje es asunto de reglas. Si el hombre no conoce todas las reglas del lenguaje, el saber humano es un juego, y hay una pluralidad de juegos: el saber absoluto está más allá del hombre, y respecto de él solo cabe adoptar una actitud mística, es decir, el silencio. Si el hombre no conoce la última regla, no hay verdad o no se conoce»[63].

Si tenemos en cuenta la Iª Tesis, si bien y ser «*sunt idem in re*», la negación del bien trascendental no pasa de mera hipótesis ideal. En efecto, el mal absoluto ni existe ni puede existir. Por tanto, el bien es trascendental. Por otra parte, según la IIª Tesis, este trascendental no obstaculiza que otros trascendentales lo sean. Por lo demás, según la IIIª Tesis, el orden del bien como trascendental es posterior a la verdad. También hay que decir que lo problemático de este trascendental radica en saber cuál es el nivel cognoscitivo mediante el cual se conoce como trascendental. Es claro que no descubrimos en cualquier nivel cognoscitivo que el bien se da en toda realidad. En efecto, no por conocer un determinado bien particular (categorial) conocemos que el bien es trascendental. Como se ha indicado, seguramente conocemos el bien como trascendental por medio del *hábito innato de la sindéresis*.

d) *La belleza* («*pulchrum*») es lo que place a la vista[64], entendiendo por vista el conocer humano. Tomás de Aquino identifica la belleza con el bien real[65], y los distingue en cuanto a nuestro conocimiento de ellos: «aunque la belleza y el bien son lo mismo en la realidad..., no obstante difieren racionalmente, pues la belleza añade al bien un orden a la facultad cognoscitiva»[66]. Pero es claro que el conocer humano admite muchos niveles.

Según la Iª Tesis propuesta, si la belleza es real trascendental, su negación, la fealdad completa es inexistente. Por otra parte, según la IIª Tesis, este trascendental no obstaculiza a los demás trascendentales, sino que se conjuga muy bien con ellos. Por lo demás, según la IIIª Tesis, la belleza es posterior a los demás, pues si se pone delante, como en el esteticismo, arruina la trascendentalidad de aquellos. Por último queda por resolver en qué nivel se conoce que la belleza es un trascendental, porque podemos captar muchas bellezas categoriales e incluso lógicas y matemáticas sin notar la trascendentalidad de la belleza. Tal vez se trate de los sentimientos del espíritu.

5. LOS TRASCENDENTALES CLÁSICOS PROBLEMÁTICOS

a) *El ente* («*ens*») para Tomás de Aquino es un trascendental[67]. También lo es para algunos de los conocedores de su filosofía, como Gilson[68], Fabro[69] o Aertsen[70]. El de Aquino dice que «lo primero que cae bajo el entendimiento es el ente»[71]. Esta tesis, al menos tal como queda formulada, impele inmediatamente a preguntar si el «ente» es lo primero *sin más*, o *solo* lo primero que cae bajo el entendimiento. Según algunos, al parecer, para Tomás «ente» no solo sería lo primero en la mente, sino absolutamente, es decir, también en la realidad. Pero en este caso habría que identificar *ens* con *esse*. Sin embargo, ente se describe como «lo que tiene ser», o también, como «lo que es», y en esa escueta descripción se suele distinguir entre «lo que», a lo que de ordinario se denomina *esencia*, y el «es» que se suele hacer coincidir con el *ser*. De manera que «ente» y «ser» no parecen equivalentes, porque ente también designa a la *quiddidad*, y esta no es trascendental. En cambio, si del «*ens*» se prescinde de «lo que» y se tiene en cuenta solo el «*est*», entonces se puede tomar como equivalente de «*esse*», y en ese caso, se puede considerar como trascendental.

Por tanto, si «ente» en sentido amplio no es trascendental, ¿a qué responderá esa noción, y en qué nivel cognoscitivo se la conoce? Es manifiesto que la expresión «lo que es» designa una realidad, no un objeto pensado[72]. Por tanto, como «lo que es» no es una noción trascendental, debe designar una realidad física (categorial) conocida derivadamente de la abstracción, no un asunto lógico[73]. En consecuencia, debe dar razón de esa noción la *vía racional* que conoce la realidad física. Pero, precisamente por ello, no será un trascendental, porque estos se alcanzan por conocimiento *intelectual*, no por alguna *vía racional*. Con todo, «ente» no se refiere a una única realidad física, sino a multitud de ellas. ¿A qué realidades físicas se aplica la palabra ente? Sin duda a las *sustancias*. Ahora bien, si la sustancia se conoce en el *concepto*, pues este acto conoce una causa formal repartida en multiplicidad de materias individuales (noción de «*unum in*

multis»[74]), para conocer multitud de sustancias y poder nombrarlas, debemos conocer los diversos actos conceptuales que conocen determinadas sustancias. ¿Cómo se conoce la pluralidad de actos de concebir? Por medio del *hábito conceptual*. Si quien compara los actos de concebir es el hábito conceptual, el conocimiento habitual del concepto es el conocimiento del ente. En efecto, de comparar multiplicidad de compuestos hilemórficos surge la noción de ente. «Ente», *lo que es*, es de un modo en una realidad hilemórfica, y de otro en otra. Lo común a todas las realidades concausales que se denominan bajo la noción común de *ente* es, precisamente su concausalidad.

b) En la palabra uno («*unum*») o unidad es pertinente distinguir dos referencias: una numérica, que responde a una vía operativa de la inteligencia, y otra real, que responde a otra vía operativa de esa facultad. Según la primera decimos, por ejemplo, un ladrillo, un animal, un hombre, etc. En cambio, según la segunda hablamos de que en la realidad física se da una única unidad de orden, pues ninguna de las realidades intracósmicas se puede explicar al margen de las demás, es decir, fuera del cosmos. Según la primera vía contamos, y así formamos la aritmética. Según la segunda conocemos cómo es la realidad física, y así conformamos la física clásicamente considerada (filosofía de la naturaleza). Es claro que según el primer modo de operar de la inteligencia no conocemos al uno como trascendental, tanto si el uno se atribuye a cada realidad particular o a cada idea, como si se entiende por unidad la reunión o suma de «todo» lo contable, pues en este caso la unidad equivale a la «totalidad». Si entendiéramos así la unidad trascendental, incurriríamos en monismo, que puede ser de diverso cuño (neoplatónico, espinozista, hegeliano, etc.). ¿Acaso se conoce la unidad trascendental por la segunda vía operativa de la inteligencia? Esa vía accede, como se ha indicado, a la unidad de orden físico, en que radica la esencia del universo o causa final. Pero si dicha unidad fuera trascendental, la esencia del cosmos también lo sería. Sin embargo, ya se ha negado este extremo.

Entonces, ¿cuál es la unidad trascendental y cómo se conoce? La unidad trascendental es, en rigor, el *ser divino*. La unidad en Dios se reduce a la *identidad*. En este sentido la identidad es un trascendental, pero exclusivamente divino[75]. En sentido más impropio también se puede decir que la unidad es la vinculación entre los diversos actos de ser reales. Existe el acto de ser del universo físico, existen los actos de ser de las criaturas espirituales, y existe el acto de ser divino, pero no existen por separado. En efecto, el acto de ser del cosmos existe *dependiendo* necesariamente del acto de ser divino[76]. También las criaturas espirituales se vinculan a Dios, aunque según la medida de su *libertad*. En suma, esa unidad entre los distintos actos de ser sería la dependencia y subordinación de los actos de ser creados respecto del acto de ser divino, y su conocimiento es intelectual, no racional: se trata del *hábito de los primeros principios*, para los actos de ser no personales, y el hábito de sabiduría, para los personales, ambos superiores a la razón[77]. Si el conocimiento de la realidad trascendental fuera racional o judicativo, dada la pluralidad de los actos de juzgar, se eliminaría la unidad. Si fuera a través de la pregunta, como propuso Heidegger, no se alcanzaría, porque la pregunta

supone lo preguntado, y suponer no es conocer de modo directo. Además, siempre se puede seguir preguntando[78].

e) *La relación* («*relatio*»). Esta palabra en Aristóteles designa a una categoría, en concreto, un accidente. Pero en la Edad Media la relación se aplica no solo a lo físico, sino también a lo mental. Si se refiere a lo real, sea o no humano, tal vez pueda ser un trascendental. Recuérdese que Tomás de Aquino aplicaba esta noción incluso al misterio intratrinitario. Los comentadores tomistas y el neotomismo han estudiado abundantemente esta noción. Algunos hablan, por ejemplo, de «*relación trascendental*»[79]. Pero para ser trascendental, la relación debe ser real y darse en el ámbito de todo lo existente. Es claro que la intencionalidad cognoscitiva no es una relación real. Por tanto, la relación trascendental no puede tratarse de una relación de este estilo. Tampoco las llamadas relaciones de razón son reales. Ni siquiera la verdad como adecuación es una relación real. La relación, para ser real, debe darse entre realidades. Por ejemplo, la voluntad (*ut natura*) sí es una relación real respecto del último fin; la relación de la potencia al acto siempre es real, porque no cabe potencia sin acto, aunque sí cabe acto sin potencia.

En suma, ¿es la relación un trascendental? Si lo es, de acuerdo con la Iª Tesis, su noción contraria, la falta de vinculación, de ninguna manera será real, y no lo es. Además, según la IIª Tesis, la relación no impide conocer la trascendencia de la verdad y del bien, pues ya dijo Tomás de Aquino que estos eran trascendentales *relativos* al conocer y al querer, respectivamente[80]. Asimismo, de serlo, ¿qué lugar ocupa entre ellos? Acabamos de decir, que es el nexo de unión o vinculación entre ellos. En efecto, la relación solo puede ser trascendental en la medida en que se ve como la relación de la verdad al conocer intelectual humano y la relación del bien a la *sindéresis* humana.

6. EL ORDEN DE LOS TRASCENDENTALES METAFÍSICOS

Para Tomás de Aquino el primero es el *ser*, en segundo lugar la *verdad*, en tercer lugar el bien[81]. En efecto, para él la verdad se funda en el *ser*[82], y el bien sigue a la verdad, pues de lo contrario no podríamos distinguir entre un bien verdadero y un bien aparente[83]. Este orden, de ordinario, no se tiene suficientemente en cuenta en el tomismo[84]. Pero es un asunto importante, porque según se dé prioridad a uno u otro de los trascendentales surgen, o bien el *realismo*, o bien el *idealismo*, o bien el *nominalismo* o bien el *esteticismo*, es decir, las corrientes de pensamiento más célebres de la historia de la filosofía y a las que, en uno u otro sentido, se pueden reducir o vincular las demás.

Efectivamente, «el realismo se describe como aquella postura metafísica que formula la tesis de que el primer trascendental es el *ser* (o el ente). El idealismo es aquella filosofía que promulga la prioridad, o autofundamentación, de la verdad. El nominalismo es aquel planteamiento filosófico que prima el bien»[85]. Ahora bien, de acuerdo con nuestra IIª Tesis, solo el establecimiento del *ser* como primer trascendental permite que

los demás, la verdad, el bien y la belleza, sean trascendentales[86]. Y, de acuerdo con nuestra IIIª Tesis, el *ser* es el primer trascendental porque se conoce como tal antes que la verdad, el bien y la belleza trascendentales, aunque su nivel cognoscitivo no sea necesariamente superior o inferior a los niveles que permiten conocer los demás trascendentales.

El *realismo* es la filosofía más abierta a los trascendentales, pero no todo realismo permite mantener que la verdad, el bien y la belleza sean trascendentales[87]. De ese estilo son los empirismos y materialismos[88]. Pero en esas formulaciones, la realidad que se defiende como primera tampoco puede tomar como trascendental. Es decir, en esas corrientes de filosofía no se advierten, o no se tienen en cuenta, los *actos de ser*.

En cambio, si se mantiene la verdad como trascendental, como sucede en el idealismo, se debe mantener a costa de tenerlo, no solo como el primer trascendental, sino también como el único, pues según esta opinión, si la verdad se autofunda o da razón de sí misma[89], es claro que no se puede fundar en el ser. Por la misma razón, si la verdad da razón entera de sí misma o se cierra sobre sí, es patente que no requerirá del bien y de la belleza para su conversión. Por tanto, no podrá admitir que estos sean trascendentales. Pero en esa tesitura es manifiesto algunas corrientes de pensamiento tales como la ilustración, el idealismo, la fenomenología (al menos en su origen), pese a su denodado intento, no logran autofundar la verdad como trascendental. Tampoco lo logran aquellas otras corrientes que tienen una deuda más o menos admitida del racionalismo, como el logicismo, la hermenéutica, etc.

Otro tanto sucede con el bien, si este se postula como primer y único trascendental, tesis propia del nominalismo[90], entonces ni es trascendental ni se puede aceptar que los demás lo sean. En efecto, «si el bien se pone como primer trascendental, equivale a pura voluntad, en tales condiciones el ser no puede ser trascendental, sino que queda reducido a puro *possitum* particular, y la verdad se reduce a ficción. Por otra parte, si la verdad se pone como primer trascendental se auto-funda, es decir, se convierte con la necesidad, pero entonces, ni el ser ni el bien pueden ser trascendentales, ya que, a lo sumo, se reducen a nociones modales»[91]. Por lo demás, es notorio que corrientes de filosofía tales como el utilitarismo, pragmatismo, etc., se ciñen a un único tipo de bienes, los útiles y, por tanto, prescinden de la misma trascendentalidad del bien.

La belleza es el cuarto trascendental, tras el ser, la verdad y el bien. Si los suplanta, se defiende el esteticismo, tan notorio en la llamada filosofía postmoderna, que precisamente por eso pretende reducir la filosofía a literatura. Pero como la belleza se vincula a los sentimientos humanos, y estos son posteriores a la realidad extramental y a los actos de conocerla y de quererla, la belleza no puede ser el primer trascendental. Si se pretende que lo sea, no solo no se puede mantener la trascendentalidad de los demás, sino tampoco la de la propia belleza, pues en esa disposición solo se atiende a bellezas menores, cayendo en una especie de enfermizo romanticismo, hábilmente descrito por Kierkegaard[92].

Leonardo Polo, en su libro *Antropología trascendental*, vol. I[93], recupera el legado del s. XIII respecto de los trascendentales, pero somete a una acribia el elenco tomista de

los transcendentales metafísicos. Tras este tamiz considera como tales solo cuatro, que, por orden de prioridad, son: el ser («*esse*»), la verdad («*verum*»), el bien («*bonum*») y la belleza («*pulchrum*»), aunque este último no lo tematice explícitamente. Tras notar la indicación tomista de que algunas de tales perfecciones puras son relativas a otras realidades humanas (por ejemplo, la verdad al conocer y el bien a la voluntad[94]), Polo propone hacer extensible esa respectividad a todos los transcendentales metafísicos. Con esto advierte que el ser creado dice referencia al acto de ser humano, pues este es *co-existente* con aquel, mientras que aquel solo existe, pero no coexiste; que la verdad como trascendental no dice relación a la inteligencia humana (entendida esta como potencia), sino al *acto de ser* personal humano visto como *conocer personal*; y que el bien real tampoco se corresponde con la voluntad (considerada esta como potencia), sino con el *acto de ser* humano tomado este como *amor donal*.

Con todo, llevar a cabo esa respectividad es imposible sin descubrir que en la intimidad humana se dan perfecciones puras, más intensas o activas que las metafísicas, a las que Polo llama «trascendentales personales». En efecto, es más *ser-con* o *co-ser* que meramente *ser*, porque el uno añade sobre el otro el acompañamiento. Es superior el *conocer* a la *verdad* y el *amar* al *bien*, pues sin conocer no cabe verdad, y tampoco bien sin amor donal[95]. Cada una de esas perfecciones personales indica apertura, respectividad a aquellas que son metafísicas. De manera que en antropología hay que erradicar el monismo, la unicidad, pues el hombre es un ser dual, en primera instancia porque —como se indica— se dualiza o corresponde con realidades no personales; pero no solo por eso, sino también porque se dualiza con realidades personales, y puesto que el modo de relacionarse con unas y otras no es unívoco, sino intrínsecamente dual. El descubrimiento poliano de dichos transcendentales personales se concreta, en su aludida obra, en cuatro co-perfecciones que conforman la intimidad humana: la coexistencia, la libertad, el conocer y el amar personales[96].

A pesar de que este descubrimiento es extraordinario —y por eso nos centraremos en lo que sigue en los estudios de su descubridor y en los de sus conocedores—, con todo, parece faltar en la antropología de Polo un ajuste completo entre los transcendentales personales y los metafísicos. En efecto, si bien en su mencionada obra los personales son cuatro y otros cuatro los metafísicos, a primera vista no se ve clara la respectividad entre todos ellos. Como se ha indicado, es palmaria la referencia entre el *acto de ser* humano y el *ser* extramental, entre el *conocer* personal y la *verdad*, y entre el *amar* personal y el *bien*. Pero no se ve tan claro qué perfección de la intimidad humana se corresponda con la *belleza* metafísica, y tampoco se aprecia con nitidez con qué trascendental metafísico se corresponda la *libertad* personal. Esta es la incógnita que mueve el resto de esta indagación. Si a lo que precede se respondiese que es precisamente la libertad personal la que se vincula con la *belleza* trascendental, se hubiese solucionado el problema, pero hay que preguntar si es eso así y, de no serlo, hay que dar razón de la negativa. Con esto, habrá que indagar qué otras soluciones son posibles. De modo que hay que perfilar mejor esta cuestión.

7. PERFILANDO LA CUESTIÓN

Si no se allanase el precedente escollo, daría la impresión de que, por una parte, la belleza solo fuese un trascendental metafísico, mientras que en el hombre esta perfección se daría exclusivamente a nivel de esencia, es decir, de manifestaciones humanas; no a nivel trascendental, o sea, a la altura de la intimidad o *co-acto de ser* personal humano. Y, por otra parte, si la libertad personal no se correspondiera con un trascendental metafísico, parecería que esta no podría ser un trascendental personal, sino una realidad humana de orden categorial, es decir, no perteneciente a nuestra intimidad, sino que habría que hacerla girar —como propuso la tradición filosófica griega y medieval— en torno a la inteligencia y a la voluntad.

Ahora bien, el empeño poliano de ampliación del ámbito de lo trascendental está trazado precisamente con el fin de «recabar para la libertad el valor trascendental que le es peculiar»[97]. Sin embargo, es pertinente insistir en que la respuesta a la cuestión de la correspondencia entre la libertad personal humana y lo trascendental de orden metafísico no es explícita en la antropología de Polo. Es más, hay obstáculos para admitir esta vinculación, el superior de ellos tal vez sea que el autor considera que la libertad personal es atemática[98]. Que la libertad sea «atemática» no indica que no sea respectiva a nada o que sea aislada, espontánea o autónoma, como la entendió Kant, concepción que Polo corrige[99], sino que solo tiene tema porque es continuada por el conocer y el amar personales. Por eso, en otros lugares, Polo sostiene que la libertad personal humana es respectiva, en primer término, a Dios[100], y en segundo, a las demás personas[101], porque tanto el conocer como el amar personales se abren a la divinidad y a las demás criaturas personales.

Si cada trascendental metafísico no comporta un añadido a la realidad —pues si lo admitiera no sería trascendental—, debe aceptar un añadido que sea un respecto a alguna dimensión humana. Ahora bien, cabe preguntar que, si la verdad añade sobre el ser un respecto al conocer, y el bien otro distinto al amar, ¿a qué dimensión humana es respectiva la belleza como trascendental metafísico? Por otra parte, si la libertad es un trascendental personal distinto de lo demás, también es pertinente indagar a qué perfección pura metafísica es respectiva. Pero si es atemática, ¿cómo podrá serlo? A lo que precede se podría responder zanjando negativamente la cuestión, o sea, diciendo que ni la belleza es un trascendental metafísico distinto de los otros, sino la reunión de ellos, ni tampoco la libertad es un trascendental personal distinto de alguno de los demás, sino que o bien se reduce a alguno de ellos, o bien es la unión de los demás, como opina Falgueras[102]. Se podría añadir, además, que la libertad se corresponde con la belleza. De este modo, el elenco de los trascendentales —tanto metafísicos como personales— se nos reduciría a tres en cada caso y estarían correlacionados[103].

En el volumen I de la *Antropología trascendental* Polo admite la trascendentalidad de la belleza[104], y —como se ha indicado— también la de la libertad personal. Sin embargo, Leonardo Polo también ha sostenido esta tesis: «La libertad personal no es un trascendental distinto de la coexistencia». Según esta versión de los trascendentales personales, se admitirían exclusivamente tres. También ha aceptado esta otra tesis: «La

belleza es la unión de los trascendentales metafísicos». A raíz de lo que precede, cabe preguntar, pues, si la belleza no es un trascendental metafísico distinto de los demás, y si la libertad personal humana se corresponde con ella. En caso de respuesta afirmativa, también cabría indagar acerca de la razón de esa correspondencia.

Por lo demás, de aceptar que la belleza es la reunión de los demás trascendentales metafísicos, hay que averiguar mediante qué instancia cognoscitiva, *método*, descubrimos esa unión. A la vez, si se restringen a tres los trascendentales personales, debemos comprometer al hábito de sabiduría a responder por qué estos y no más, dado que este hábito es el *método* cognoscitivo humano que los alcanza. De manera que estamos ante una doble cuestión, de *método* y de *tema*. En efecto, si Polo declara que los trascendentales metafísicos son los aludidos —*ser, verdad, bien y belleza*—, todavía no se ha explicitado cuál es el nivel cognoscitivo humano que permite conocer a cada uno de ellos —problema de *método*—. Por otra parte, si afirma que los trascendentales personales son tres, y que los alcanza el hábito de sabiduría, todavía falta dar razón de cómo los conoce como distintos, y, por tanto, de por qué son tres y no más o menos —problema de *tema*—.

Por otra parte, si la belleza es la reunión de los trascendentales metafísicos, también cabe preguntar por qué no lo es también de los personales. Es decir, ¿cabe belleza como trascendental personal? Además, si se admite la tesis reunitiva de la belleza, habría que preguntar si este trascendental no será más importante que cada uno de los demás, al menos tomados estos por separado. Lo cual —si bien no justificaría— al menos sí haría comprensible que nuestra altura histórica sea tan esteticista, pues es claro que en nuestra cultura se prima a la belleza sobre el bien, la verdad, e incluso sobre el ser[105]. Asimismo, si se considerase que la libertad es la unión de los demás trascendentales personales, habría que responder si es equivalente a la belleza personal. De aceptar tal equivalencia, sería comprensible que en la actualidad los pensadores que atienden a la libertad la consideren superior al ser, al conocer y al amar personales.

En cualquier caso —como se puede apreciar— las cuestiones que se abren ante nuestra indagación son múltiples, y manifiestan que el problema a solucionar es innegablemente intrincado, con falta de precedentes en la tradición filosófica y de difícil solución[106]. La dificultad se incrementa si no se olvida que —como también se ha advertido— en la consideración de lo trascendental estamos ante la cumbre de lo real y, en definitiva, está en juego la justificación de un tipo u otro de filosofía, según el orden de prioridad que se dé a los trascendentales: realista, racionalista, voluntarista o esteticista[107].

Según la propuesta filosófica de Polo, el primer trascendental metafísico es el ser; el segundo la verdad, el tercero el bien y el cuarto la belleza. Por eso, su planteamiento es realista. Ahora bien, como admite que el ser extramental no es unívoco, sino triádico[108], y que los demás trascendentales siguen al ser, habría que indagar si la verdad, el bien y la belleza son también triádicos. Por lo demás, acepta que el método cognoscitivo humano que advierte el ser es el hábito de los primeros principios, que es un hábito único. De modo que no es descabellado preguntar cuál será el método que

advierta la verdad, el bien y la belleza como trascendentales metafísicos, y si tal método es uno o plural. Como se puede apreciar, dado que las cuestiones son múltiples, tal vez sea pertinente formular solo las dos que encabezan los siguientes epígrafes.

8. SI LA BELLEZA ES DISTINTA DE LOS DEMÁS TRASCENDENTALES O LA REUNIÓN DE ELLOS Y CÓMO SE CONOCE

Comparativamente con otros temas, Polo trata poco de la belleza. Considera que, sin duda, es real, y no solo sensible[109], sino también de orden trascendental: «la belleza es una cosa sumamente admirable; es un trascendental sumamente importante. Yo suelo definir la belleza como la capacidad de convocatoria. Cuando una realidad es capaz de reunir muchas, entonces tiene la belleza»[110]. Vincula la belleza, sobre todo, con el trascendental *verdad*: «el aparecer en acontecimiento de la verdad está intrínsecamente unido a la belleza. La verdad es bella; la belleza es el esplendor mismo de la verdad»[111]. Estas tesis son acordes con la metafísica medieval, pues aceptan que la belleza sea un trascendental metafísico.

Pero Polo añade algo más. En efecto, algunas veces alude a la belleza al referirse a la *esencia* humana[112] y escribe que «el carácter reunitivo o vinculante de la belleza del alma es neto»[113], estudio cuyo «inicio balbuciente —según declara Polo— está en la *Crítica del juicio* kantiana»[114]. Recuerda también que para Platón el amor era el afán de engendrar en la belleza. De ser así, el amor, un trascendental personal, se correspondería con la belleza por él engendrada, siendo esta de orden *esencial* [115], ya la engendrarse en la realidad física o, en especial, en la *esencia humana* [116]. Pero para Polo la belleza también es de orden *personal*, es decir, del *acto de ser* personal humano, por tanto, un trascendental antropológico[117]. Ahora bien, si lo es, hay que averiguar si se trata de un trascendental antropológico distinto a los ya aludidos, o de la reunión de ellos. Hay que indagar sobre esto, porque es una cuestión de coherencia y, para Polo, la coherencia es un criterio de verdad, y, a su vez, un criterio de belleza.

Como se ha indicado, Polo admite explícitamente que la belleza es un trascendental metafísico. Por otra parte, para él, la belleza no parece que sea un trascendental metafísico distinto de los demás, porque si lo característico de la belleza es la unión, declara explícitamente que «la unidad no es un trascendental creado»[118]. También se ha indicado que para Polo la belleza parece un trascendental antropológico y que tiene la virtualidad de congregar. Según esto, se puede preguntar si se trata de un trascendental antropológico distinto de los otros tres o más bien de la unión entre ellos. Por lo demás, la belleza no parece ser el trascendental superior de la persona, pues para Polo el que la unidad sea siempre superior a la distinción es un prejuicio[119], al menos, si la unidad se entiende como abarcante de las dualidades[120].

En cuanto al *conocimiento* de la belleza como trascendental metafísico, Polo dice que «la admiración une la verdad y la belleza. Cuando la verdad resplandece captamos la belleza. Admiramos y la admiración nos anima a seguir profundizando en la verdad»[121]. De modo que el método cognoscitivo de la belleza externa parece tener que ver con la admiración. Ahora bien, como esta es un sentimiento, «un afecto positivo

superior a los sentimientos psicosomáticos»[122], al parecer Polo acepta que la belleza metafísica se conoce a través de los afectos que son la redundancia de ciertos actos de conocer en sus respectivos niveles cognoscitivos. Según esto, también habrá que decir que la belleza de la *esencia* humana se conocerá por medio de los afectos positivos de la *sindéresis*, pues esta es el ápice de la esencia humana y la que permite conocer las laderas de la misma. A su vez, también se podría indicar que la belleza de los trascendentales personales humanos se alcanzará por medio de los afectos positivos del hábito de sabiduría, pues este hábito es —como se ha dicho— el método cognoscitivo que alcanza los trascendentales personales. Con todo, en los escritos de Polo no hay respuesta explícita a estas cuestiones.

9. SI LA LIBERTAD ES DISTINTA DE LOS TRASCENDENTALES PERSONALES O LA REUNIÓN DE ELLOS Y CÓMO SE ALCANZA LA UNIDAD DE LOS TRASCENDENTALES

Para Polo, la libertad es un trascendental personal[123]. Según él, libertad personal indica futuro abierto. Por tanto, cabe preguntar si esta descripción denota también a la co-existencia personal. Al leer los epígrafes dedicados al estudio de la co-existencia y de la libertad personales del mencionado libro de Polo[124], se puede tener la sensación de cierta oscilación, pues junto a pasajes en los que se habla de que estos dos radicales personales no se reducen a un único trascendental, pues se declara explícitamente que son distintos[125], que la libertad continúa a la co-existencia, que el futuro que corresponde a la co-existencia no es posible sin la libertad, que la libertad se convierte hasta cierto punto con los demás trascendentales, etc., hay, sin embargo, otros pasajes en los que no parece distinguirse suficientemente entre libertad personal y co-existencia, sino que ambas se consideran equivalentes[126]. Por otra parte, en esos fragmentos es claro que la coexistencia y, sobre todo la libertad, se distinguen del conocer y amar personales[127].

Ahora bien, si se considera que la libertad y la co-existencia son equivalentes, tanto sus miembros inferiores como los superiores deberían ser equivalentes. El miembro inferior de la co-existencia es el hábito de sabiduría (el valor *metódico* del acto de ser personal, al que Polo llama de *además*), mientras que el superior es la carencia de réplica o ser en tanto que criatura (el valor *temático* del carácter de *además*)[128]. Por su parte, el miembro inferior de la libertad personal es por él llamado «libertad nativa», que se abre al pasado, mientras que el superior es la «libertad de destino», que se abre al futuro[129].

La primera pregunta pertinente es, pues, si son equivalentes el hábito de sabiduría y la libertad nativa. Polo responde afirmativamente: «el valor metódico del carácter de *además* se llama libertad nativa en atención a que es un hábito innato»[130], a saber, el de sabiduría. Según esta equivalencia, el hábito de sabiduría será también equivalente al miembro inferior del conocer y del amar personales, como afirma Posada[131], y, a su vez, distinto del miembro superior de estos[132]. Por el contrario, Piá-Tarazona distingue realmente el hábito de sabiduría de los miembros inferiores de los trascendentales personales[133]. Lo que se juega en ambas alternativas es, en el fondo, dilucidar si el

hábito de sabiduría es constitutivo de la persona humana o, por el contrario, no es persona, sino un instrumento suyo (como lo es, por ejemplo, el hábito de los primeros principios). Luca Fantini, que ha estudiado con detenimiento este problema, defiende que el hábito sapiencial forma parte de la persona humana[134].

La segunda pregunta pertinente es si son equivalentes el miembro superior de la co-existencia (la «ausencia de réplica» o carácter creado de la persona humana) y el miembro superior de la libertad (la «libertad de destino»). En la mencionada obra Polo habla de conversión entre ellos[135]. Ahora bien, si se convierten no parece que sean indiscernibles[136]. Para Juan A. García «la libertad trascendental es, ante todo, la apertura misma de la coexistencia personal»[137]. Según esta descripción, la libertad no parece suficientemente distinta de la co-existencia. Ello indicaría que así como la co-existencia es la intimidad abierta a la réplica personal (que de momento falta, pero que no puede ser definitiva), a la libertad personal le sería también intrínseco su *para*, y este referido a otras personas. En esto parece radicar la actividad de la libertad personal[138]. Con todo, el autor citado indica que la libertad y la coexistencia son dos trascendentales personales distintos[139]. Ahora bien, ya se ha indicado que Polo también ha defendido que ambos trascendentales son equivalentes, es decir, que se trata de un único trascendental[140].

Por otra parte, Polo escribe que los trascendentales personales son intrínsecamente duales[141], de modo que de ser equivalentes la co-existencia y la libertad, este trascendental se dualizará, por un lado, con el conocer personal, y por otro, con el amar personal, pues si solo se dualizara con el conocer personal, no podría decirse de todos ellos que fuesen «intrínsecamente» duales. De modo que tendríamos tres dualidades entre tres trascendentales personales. Con esto habría que mantener que lo dual en el hombre no son precisamente los trascendentales personales (puesto que son tres), sino el modo de estar vinculados. Tampoco los hábitos innatos son dos, pues se trata —según Polo— de tres (sindéresis, primeros principios y sabiduría). De modo que lo dual en ellos tampoco serán ellos mismos, sino el modo de estar vinculados[142]. Por otro lado, Polo advierte que el hábito de sabiduría se dualiza con los trascendentales personales. Pero si estos son tres, el hábito se dualizará con cada uno de ellos, es decir, se darán tres dualidades sapienciales.

De las precedentes observaciones se podría concluir que las dualidades en el hombre (al menos a nivel de *acto de ser* personal) son las conformadas entre el hábito de sabiduría y cada uno de los trascendentales personales y, asimismo, las dualidades entre los trascendentales. Se trataría, en suma, de seis dualidades. Pero también cabría formular otra pregunta, a saber, si verdaderamente esas dimensiones humanas se unen dualmente entre sí, o se trata más bien de que nosotros solo podemos conocer su unión de modo dual, puesto que nuestro conocer es dual (*método-tema*). De admitir esta nueva sugerencia, tampoco cabría hablar de que las diversas dimensiones humanas se unan formando dualidades, sino únicamente que nosotros las conocemos así porque nuestro conocer es dual. No obstante, Polo acepta que no se trata únicamente de nuestro modo de conocer, sino de nuestra realidad trascendental.

En cuanto a que la libertad personal sea la unión de los demás trascendentales personales, lo primero que hay que decir es que no hay base textual en la obra de Polo que sirva de apoyatura explícita a esta tesis, y que, al mismo tiempo, el propio autor tampoco la ha admitido en sus últimos años. De modo que la unión de los trascendentales personales no equivale a la libertad sino a la belleza trascendental, la cual se corresponde con la belleza como trascendental metafísico. Si se dice que la misma dualización constitutiva de los trascendentales personales es la que forma la unión entre ellos, y dicha unión se hace equivalente a la belleza, según esto, la belleza estaría en el plano trascendental humano sin constituir un nuevo trascendental distinto de los indicados.

Por otra parte, si se acepta que la belleza se capta por medio de los afectos positivos del espíritu que redundan en el hábito de sabiduría cuando este se emplea en conocer los trascendentales personales, se puede preguntar si tales afectos se pueden reducir a uno o si son múltiples. Si es uno, será porque la belleza captada es reunitiva; si, por el contrario, son múltiples, no parece que la belleza cumpla la tesis de la reunión de lo trascendental humano. Polo indica que tenemos noticia afectiva del hábito de sabiduría como de una realidad sabrosa al iluminar la virtud de la amistad[143], pero no explica qué afecto sigue a dicho hábito cuando este alcanza los trascendentales personales. Por otra parte, se suelen considerar como afectos del espíritu la *alegría* íntima, la *esperanza*, la *confianza* personal, el *gozo* y la *paz*, etc. De modo que no parece que estemos ante un único afecto positivo del espíritu, sino ante muchos. Tampoco sabemos a las claras si estos son diversas redundancias afectivas en el hábito de sabiduría. Además, si son plurales, todavía no sabemos si estos se corresponden con el conocimiento de la belleza. Pero si se corresponden, tal vez se pueda indicar que los afectos del espíritu se distinguen entre sí según la mayor o menor intensidad de la belleza trascendental captada, es decir, de la unión conocida de los trascendentales personales.

Por último, si se indaga acerca de la correspondencia entre la belleza trascendental humana con la belleza como trascendental metafísico, habría que advertir que, si ambas se caracterizan por ser la unión entre los demás trascendentales de su rango, carece de sentido preguntar si la belleza como trascendental personal se corresponde con la belleza como trascendental metafísico con una nueva actividad trascendental humana del ser personal. De otro modo: son los mismos tres trascendentales personales en cuanto que unidos los que se corresponden con los tres trascendentales metafísicos en cuanto que vinculados, y es esa correspondencia de los antropológicos respecto de los metafísicos la que permite conocer a los no personales como belleza metafísica a la par que el hábito de sabiduría nos revela que la vinculación entre los trascendentales antropológicos es la belleza como trascendental personal.

Como se podrá apreciar, las cuestiones que se abren son muchas, más incluso de las que aquí se han formulado. De modo que la investigación que ellas abran será de largo recorrido. Pero, de momento, debemos cerrar la presente investigación ofreciendo algunas sumarias conclusiones.

SUMARIO

Se han propuesto las tres siguientes tesis a fin de acrisolar las distintas nociones propuestas como trascendentales metafísicos: a) Si una noción designa una perfección real trascendental, su contraria no puede designar nada real. b) Si el establecimiento de una noción como trascendental impide establecer la trascendentalidad de otras, esa noción no designa ningún trascendental. c) El elenco de los trascendentales debe seguir un orden de prioridad.

De acuerdo con las tesis precedentes, se puede concluir que: a) Las nociones de «abstracto», «universal», «general», «algo», y «cosa», no son trascendentales, porque responden más a nuestro modo de conocer que a la realidad. b) Las nociones de «sustancia», «causa», «naturaleza» y «esencia», no son trascendentales, porque se refieren a realidades exclusivamente creadas, la mayor parte de las cuales son intracósmicas. c) Los trascendentales metafísicos son, al menos, cuatro, y su orden es el siguiente: «ser», «verdad», «bien» y «belleza» —esta es la reunión de los tres precedentes—. d) Son trascendentales problemáticos: «ente», «uno» y «relación», porque solo en parte, tras acotar su significado, designan realidades trascendentales.

Los trascendentales personales son: la «co-existencia libre», el «conocer personal» y el «amar donal». La «belleza» como trascendental personal es la unión de los tres anteriores. Cada uno de los trascendentales personales se corresponde con uno de los trascendentales metafísicos: la «co-existencia libre» con el «ser», el «conocer personal» con la «verdad», el «amar donal» con el «bien»; la «belleza» de la intimidad con la «belleza» metafísica. Con esto, se da razón de los temas de las dos disciplinas filosóficas superiores que, por orden de inferior a superior, son la metafísica y la antropología trascendental.

[1] «Trascendental significa transcategorial». POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, II, Pamplona, Eunsa, 3ª ed., 1998, 130.

[2] *Si una noción es lógica, admite contrario*. Efectivamente, es claro que una noción lógica admite su negación, porque es propio de la razón no solo afirmar, sino también negar y —como dice Tomás de Aquino—, la razón, no por negar, ella misma se niega. Así, las nociones de «mayor», que se opone a la «menor», y la de «máximo», que se opone a la de «mínimo», son lógicas, pero no designan realidades en cuanto tales.

[3] *Si una noción designa una realidad categorial, su contrario será una privación de orden categorial, no trascendental*. Es claro que en el orden categorial las privaciones pueden ser, o bien parciales, o bien completas. Así, la enfermedad es la pérdida parcial de la salud física; en cambio, la muerte es la pérdida completa. Pero como la salud es una realidad categorial propia de un tipo de entes, tanto la enfermedad como la muerte serán privaciones categoriales.

[4] «Unde relatio qua refertur ens ad non ens, non est nisi tantum in ratione: et similiter privatio, qua de ente negatur non ens, est in ratione tantum, ut privatio privationis, vel negatio negationis». TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent.*, d. 24, q. 1, a. 3, ad 1. Si se objeta, por ejemplo, que la verdad admite contrario, a saber, la falsedad, y que

asimismo el bien tiene como contrario al mal, y que en consecuencia, a pesar de esos contrarios, se sigue admitiendo que la verdad y el bien son trascendentales, hay que responder a esta objeción que la verdad y el bien que admiten contrario no son la verdad y el bien trascendentales, sino la verdad lógica y el bien categorial. La negación entera de la verdad trascendental no es una falsedad, sino que sería la existencia de la falsedad completa, pero esta ni existe ni puede existir. A la par, la negación del bien trascendental no sería un determinado mal, sino que sería la existencia del mal entero, pero este —aunque que se acepte un exacerbado maniqueísmo— ni existe ni puede existir. Recuérdese: todo mal es privación de bien (físico o moral) debido a una realidad, pero la privación completa de toda realidad no es nada existente sino, precisamente, falta de existencia y, obviamente, esto ni es ni puede ser.

[5] A esta IIIª Tesis se podría añadir la siguiente cláusula: *El orden de los trascendentales será correcto en la medida en que respete la prioridad del conocimiento humano de los trascendentales.*

[6] Cfr. TOMÁS DE AQUINO: *In I Sent.*, d. 3, q. 2, a. 2 co; *Ibid.*, d. 8, q. 1, a. 3 co; *Ibid.*, d. 19, q. 5, a. 1, ad 3 y ad 8; *De Ver.*, q. 1, a. 10, sc. 3 y ad 3; *Ibid.*, q. 21, a. 1, co y ad 1; *Ibid.*, q. 21, a. 4, ad 2; *Ibid.*, q. 21, a. 5, ad. 7; *Ibid.*, q. 21, a. 6, ad 2; *De Pot.*, q. 9, a. 9, ad 14; *De substantiis separatis*, 1; *In Dionissi De Div. Nom.*, 4. 9; *Super Ev. Iohannis*, 17, 5; *S. Theol.*, I, q. 5, a. 1 co; *Ibid.*, q. 16, a. 3 co; *Ibid.*, q. 16, a. 4 co; *Ibid.*, q. 80, a. 1 ad 2; *Ibid.*, I-II, q. 29, a. 5 co; *Ibid.*, q. 36, a. 3, co; *Ibid.*, q. 55, a. 4, ad 1.

[7] *Ibid.*

[8] Cfr. *De Ver.*, q. 1, a. 1, co.

[9] «*Aliquid* no es un trascendental porque equivale a mismidad. La mismidad es la característica del objeto pensado en cuanto que pensado, por lo que no es trascendental. Además, el pensar objetivo es intencional, pero no se debe extrapolar o considerar *transcendens*». POLO, L., *Nominalismo, idealismo y realismo*, Pamplona, Eunsa, 1997, 243.

[10] En efecto, ni es sustancia ni ninguno de los accidentes. No tiene, por tanto, un *esse diminutum* como postuló Escoto. Cfr. al respecto mi libro *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 2000, cap. I.

[11] «Solamente si la verdad agota la intelección es trascendental. En cambio, algo es una verdad limitada». Polo, L., *Antropología trascendental, I. La persona humana*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 2003, 66.

[12] Cfr. *De Ver.*, q. 1, a. 1, co.

[13] Recuérdese que Platón decía que las ideas son «*en sí*»; Descartes hablaba de «*res cogitans*» y de «*res extensa*»; Spinoza, de una «*única sustancia*»; Leibniz, en su lugar, de «*mónadas*»; Wolff, de «*sustancias*»; Hume, denunció que no conocemos qué es la sustancia; Kant, asimismo, que desconocemos el «*noúmeno*»; Sartre, por su parte, repone la noción, al mantener que cada realidad física es un «*en sí*».

[14] POLO, L., *Antropología trascendental, I. La persona humana*, Pamplona, Eunsa, 1998, 66. Y en otros lugares añade: «*Cosa significa lo que no se conoce del todo*». *El conocimiento racional de la realidad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 169, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2004, 47-48.

[15] «*Res* —cosa—, tampoco es trascendental, porque se corresponde con *aliquid* sin conversión: *algo* es de la cosa porque versa sobre ella iluminando alguno de sus aspectos. El conocimiento objetivo es aspectual y no agota la realidad. Se entiende por *cosa*, la realidad en cuanto que no conocida exhaustivamente, desde los objetos... Sin conocimiento objetivo la noción de cosa no tiene sentido. Por tanto, es claro que algo y cosa no se convierten, porque cosa es lo real en tanto que no acaba de ser conocido como algo: son correlativos, pero no son convertibles». POLO, L., *Nominalismo*, ed. cit., 243.

[16] Por eso no es apropiado decir que las realidades espirituales, las personas por ejemplo, sean cosas. Tampoco es pertinente decir que las ideas o asuntos pensados sean cosas, pues cosa no es denominación lógica, sino de realidad física.

[17] *In Symbolum Apostolorum*, Prólogo.

[18] Cfr. Aristóteles, *Física*, Intr., trad. y notas de G. R. de Echandía, Madrid, Gredos, 1995; TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Física de Aristóteles*, trad., estudio preliminar y notas C. A. Lértora, Pamplona, Eunsa, 2001.

[19] «*Forma substantialis et materia sibi correspondens dependent ad invicem, ut unum sine alio non possit intelligit, eo quod proprius actus in propria materia fit*». TOMÁS DE AQUINO, *in boethii de trinitate*, 3, 5, 3, co 4.

[20] Aristóteles distingue entre movimientos físicos y operaciones inmanentes. Cfr. *Metafísica*, I. IX, cp. 8 (BK 1050 a 30-36), traducción de V. García Yebra, Madrid, Gredos, 1970. Cfr. aparte de este texto: *De Anima*, I. III, cp. 4 (BK 929 b 25-26); cp. 7 (BK 431 a 4-7); cp. 8 (BK 431 b 20-28); cp. 10 (BK 433 b 22-27); *Física*, I. III, cp. 3 (BK 202 a 13-14), etc. Tomás de Aquino le sigue en esta radical distinción. Cfr. al respecto mi trabajo: *Conocer y amar*, ed. cit., cap. II.

[21] ANÓNIMO, *Summa totius Logicae Aristotelis*, tract. 5 cap. 13.

[22] «Efecto significa, insisto, aquello que se refiere a otra prioridad; esa prioridad se llama causa. Si el efecto tiene una prioridad propia, según esa prioridad se desvincula de la causa; por tanto, la suposición del efecto es una limitación a la causalidad; la causa no sería, según esto, causa total del efecto. Con otras palabras: si el efecto es un supuesto, la causa es predicamental, no trascendental. Es evidente que si la creación es una causación trascendental, es decir, si no hay nada en la criatura que no sea causado, la suposición respecto de Dios es una imposibilidad porque lo supuesto no tiene como *prius* la causa. El efecto, en tanto que supuesto, limita la prioridad de la causa. La causa no es el antecedente total del efecto si el efecto se supone. Dicho de otra manera: el carácter supuesto del efecto es incausable; en tanto que supuesto el efecto no es causado». POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, II, ed. cit. 111.

[23] «Esse rei, non veritas eius, causat veritatem intellectus». *S. Theol.*, I, q. 16, a. 1, ad 3.

[24] La noción de causa, si se aplica a Dios, se atribuye impropriamente, puesto que Dios es propiamente el Incausado, pero no la causa, porque la causa no es causa al margen del efecto, y Dios es Dios al margen de la creación. Si se dice analógicamente que es causa, hay que añadir, como hace Tomás de Aquino, que es simple: «quamvis Deus sit causa universalis, est tamen maxime simple». *In III Sent.*, d. 2, q. 1, a. 1 qc. 3, ad 1.

[25] Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In Iob*, 27; *In Symbolum Apostolorum*, 1 co.

[26] Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *in Dionysii De Divinis Nominibus*, 72; *Ibid.*, 1. 1; *Ibid.*, 1. 2; *Ibid.*, 1. 3; *Ibid.*, 2. 2; *Ibid.*, 2. 6; *Ibid.*, 4. 4; *Ibid.*, 4. 5; *Ibid.*, 5. 1; *Ibid.*, 5. 2; *Ibid.*, 5. 3; *Ibid.*, 7. 5; *Ibid.*, 11. 4; *Ibid.*, 13. 3.

[27] «Cum natura sit operationis principium...». TOMÁS DE AQUINO, *S. Theol.*, I-II., q. 50, a. 2, ad 3.

[28] «Post vitam autem nutritivam et augmentativam sequitur vita sensitiva. Quae etiam non est propria homini». TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Libri Ethicorum*, I, 10, n. 8.

[29] Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent.*, d. 2, q. 1 a. 4 ad 1; *S. C. Gentes*, I, 24, n. 4; *S. Theol.*, I, q. 6, a. 3, ad 2; TOMÁS DE AQUINO, *De pluralitate formarum*, pars 2.

[30] «Essentia rei est una per seipsam». *De Ver.*, q. 21, a. 5, ad 8.

[31] «In Deo idem est essentia et esse». *S. C. Gentes*, I, 12, n. 7. Cfr. también: *Ibid.*, I, 22; *Compendium Theologiae*, I, 14.

[32] La «esencia» no se opone a «acto de ser», porque la esencia no tiene la suficiente actuosidad como para oponerse a un acto de ser. Y ello, tanto en el orden cósmico como en el de la criatura espiritual. En efecto, la esencia del universo o causa final, no se opone al acto de ser del universo, pero sí tiene poder para oponerse y perfeccionar progresivamente a las demás causas que, como nunca dejan de ser tales, nunca se puede eliminar enteramente la imperfección de la realidad física. En el caso del hombre, la esencia es su alma perfeccionada con hábitos y virtudes, pero esta esencia humana no se opone al acto de ser personal, sino a la naturaleza sensible humana, de la que la esencia saca partido perfectivo en la medida en que quiere y puede y dicha naturaleza lo permite.

[33] Tomás de Aquino no reduce el bien a la esencia: «ipsa essentia rei absolute considerata sufficit ad hoc quod per eam aliquid dicatur ens, non autem ad hoc quod per eam dicatur aliquid bonum». *De Ver.*, q. 21, a. 1, ad 1; «Et praeterea ipsa bonitas quae attenditur secundum esse substantiale, non est ipsa essentia rei», *Ibid.*, q. 21, a. 5, ad 1.

[34] «Prima rerum creaturarum est esse». *In I Sent.*, d. 8 q. 1 a. 3 sc. 1; *In II Sent.*, d. 1 q. 1 a. 3 co; *S. Theol.*, I., q. 45, a. 4, ad 1; *De Ver.*, q. 1, a. 1, sc. 4; *in de causis*, 4.

[35] «Nam quod necesse est esse, impossibile est non esse». *S. C. Gentes*, II, 25, n. 20. Cfr. asimismo: *Ibid.*, II, 31, n. 2; *in metaphysicorum*, 4, lec. 6, n. 10.

[36] Cfr. *In I Sent.*, d. 8 q. 5 a. 2 co; *De Ver.*, q. 1. a. 1, ad sc. 3.

[37] «Prima quidem operatio respicit ipsam naturam rei... secunda operatio respicit ipsum esse rei». *in boethii de trinitate*, p. 3, q. 5, a. 3 co. 1.

[38] «Puesto que se halla más allá de la esencia, la existencia se halla más allá del alcance de la representación abstracta, pero no más allá del alcance del conocimiento intelectual; pues el juicio es la forma más perfecta de conocimiento intelectual, y la existencia es su objeto propio». GILSON, E., *El ser y los filósofos*, Pamplona, Eunsa, 1979, 298. Más adelante añade: «el conocimiento abstracto se refiere a la esencia, pero el juicio se refiere a la existencia». *Ibid.*, 300.

[39] Cfr. mi trabajo: «Sobre el sujeto y el tema del hábito de los primeros principios», *Miscelánea Poliana*, en web: www.leonardopolo.net, (2005).

[40] «La verdad y la falsedad no existen como el bien y el mal en las cosas, sino en la mente». *Metafísica*, L. VI, cap. 4.

[41] Cfr. *Metafísica*, I. VI, cp. 4 (BK 1027 b 25). Tomás de Aquino lo cita en: *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1, co; q. 30, a. 1, ad 3; *In II Sent.*, d. 39, q. 1, a. 2 co; *In III Sent.*, d. 6, q. 2, a. 2 co; d. 27, a. 1, a. 4 co; *De Ver.*, q.

4, a. 2, ad 7; *Ibid.*, q. 15, a. 2, ad 3; *Ibid.*, q. 21, a. 1 co; q. 26, a. 3 co; *In De Anima*, l. III, 11, n. 6; *S. C. Gentes*, I, 60, n. 5; I, 77, n. 5; *S. Theol.*, I, q. 16, a. 1 sc; *S. Theol.*, I-II, q. 22, a. 2 co.

[42] Cfr. *In I Sent.*, d. 19 q. 5 a. 1, ad 6; *De Ver.*, q. 1 a. 8 co; *in metaphysicorum*, lib. XI, lec. 6, n. 14.

[43] Cfr. *Quodlibeta*, X, q. 4, a. 1 co; *Catena Aurea In Lucam*, cap. 10, lec. 1. Cfr. sobre este tema: FORMENT, E., «El concepto tradicional de verdad en santo Tomás», *Espíritu*, (1998), 111-126; GARCÍA LÓPEZ, J., *La verdad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 19, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1995; GONZÁLEZ AYESTA, C., *Hombre y verdad*, Pamplona, Eunsa, 2002; FLOUCAT, Y., «La vérité comme conformité selon saint Thomas d'Aquin», *Revue Thomiste*, 104/1-2 (2004) 49-102; MILBANK, J., — PICKSTOCK, C., *Truth in Aquinas*, London, Routledge, 2001; OWENS, J., «Judgement and Truth in Aquinas», *Medieval Studies*, 32 (1970) 138-158; WIPPEL, J.F., «Truth in Aquinas», *The Review of Metaphysics* (I), 43 (1989) 295-326; (II), 43 (1990) 543-567.

[44] «Et sic Augustinus definit in Lib. *Solil.*: verum est id quod est». *De Ver.*, q. 1, a. 1 co.

[45] *Soliloquios*, II, 5.

[46] «Esse rei, non veritas eius, causat veritatem in intellectu». *S. Theol.*, I., q. 16, a. 3, ad. 3; «esse rei est causa verae existimationis quam mens habet de re». *in metaphys.*, II, lect. 2. Cfr. LACORTE, P., *El actus essendi como fundamento de la verdad de las cosas según santo Tomás*, Roma, Atheneum Romanum, 1992.

[47] «Et philosophus dicit in IV *Metaphys.*, quod definiens verum dicimus cum dicitur esse quod est, aut non esse quod non est». *De Ver.*, q. 1, a. 1 co.

[48] Cfr. AERTSEN, J.A., «Truth as Trascendental in Thomas Aquinas», *Topoi*, 11 (1992) 159-171; «Truth in Thomas Aquinas», *Doctor Communis*, Nova Series, 2 (2002) 50-54; DEWAN, L., «Is Truth a Trascendental for Thomas Aquinas?», *Nova et Vetera*, 2 (2004) 1-21; WADDELL, M.M., «Truth or Trascendentals: What St. Thoma's Intention at De Ver. 1.1?», *The Thomist*, 67 (2003) 197-219.

[49] «La verdad trascendental es propia de los actos intelectuales con los que se conocen los distintos actos de ser». POLO, L., *op. cit.*, 67.

[50] Cfr. al respecto el comentario de Polo en *Nominalismo*, ed. cit., 27.

[51] POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, I, Pamplona, Eunsa, 2ª ed. 1987, 131.

[52] «Prima quidem operatio respicit ipsam naturam rei... secunda operatio respicit ipsum esse rei». *In boethii de trinitate*, pars 3, q. 5, a. 3, co. 1.

[53] Cfr. mi trabajo: «Sobre el sujeto y el tema del hábito de los primeros principios», *Miscelánea Poliana*, en web: www.leonardopolo.net, (2005).

[54] «Puesto que se halla más allá de la esencia, la existencia se halla más allá del alcance de la representación abstracta, pero no más allá del alcance del conocimiento intelectual; pues el juicio es la forma más perfecta de conocimiento intelectual, y la existencia es su objeto propio». GILSON, E., *El ser y los filósofos*, Pamplona, Eunsa, 1979, 298. Más adelante añade: «el conocimiento abstracto se refiere a la esencia, pero el juicio se refiere a la existencia». *Ibid.*, 300.

[55] Cfr. *Ética Nicomáquea*, l. I, cp.1 (BK 1094 a). Citado por Tomás de Aquino en *De Ver.*, q. 22, a. 1, sc. 4 y co; *De Pot.*, q. 9, a. 7, ad 6; *De Malo*, q. 1, a. 1, co; *Ibid.*, q. 10, a. 1co; *Sententia Libri Ethicorum*, I, 1, n. 9; *Ibid.*, 10, 2, n.11 y 12; *Comp. Theol.*, I, 115; *in metaphys.*, I, 4, n. 2 y 3; *Ibid.*, I, 11, n. 9; *in Dionysii De Div. Nom.*, 1, 3; 4. 1; *Ibid.*, 4, 22; *in Boethii De Hebd.*, 3; *S. C. Gentes*, I, 37, n. 4; *Ibid.*, II, 47, n. 2; *Ibid.*, III, 3, n. 11; *Ibid.*, III, 16, n. 2; *Ibid.*, III, 95, n. 2; *Ibid.*, III, 107, n. 4; *S. Theol.*, I, q. 5, a. 1 co; *Ibid.*, q. 5, a. 4 co.

[56] «Ratio enim boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile... Manifestum est autem quod unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum: nam omnia appetunt suam perfectionem. Intantum est autem perfectum unumquodque, inquantum est actu: unde manifestum est quod intantum est aliquid bonum, inquantum est ens: esse enim est actualitas omnis rei... Unde manifestum est quod bonum et ens sunt idem secundum rem: sed bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens». *S. Theol.*, I., q. 5, a. 1, co.

[57] Cfr. para el *apetito natural*: *De Ver.*, q. 22, a. 3, ad 3; *S. Theol.*, I., q. 19, a. 1 co; *Ibid.*, q. 59, a. 1 co. Cfr. para el *apetito sensitivo*: *In III Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1, qc. c, ad 4; *Qu. Disp. De Virt.*, q. 4, a. 2 co. *S. Theol.*, I-II, q. 19, a. 3 co; *Ibid.*, q. 77, a. 5 co. Cfr. para el *apetito racional*: *In III Sent.*, d. 17, q. 1, qc. ad 4; *In IV Sent.*, d. 33, q. 3, a. 3, co; *De Pot.*, q. 6, a. 6 co; *Qu. Disp. De Virt.*, 4, 2 co; *S. C. Gentes*, I, 44, n. 2; *S. Theol.*, I, q. 103, a. 2 co.

[58] *S. C. Gentes*, III, 7. Cfr. asimismo: *in Boethii De Hebd.*, 3, 4, 5; *in Dionysii De Div. Nom.*, 4, 16; *Ibid.*, 4, 17; *Sententia Libri Ethicorum*, 9, 7, n. 7; *Comp. Theol.*, I, 118; *S. C. Gentes*, I, 38, n. 2; *S. Theol.*, I, q. 20, a. 2, co; *Ibid.*, q. 65, a. 2 co; *S. Theol.*, I-II, q. 18, a. 1 co.

[59] «Bonum numeratur inter prima». *Sententia Libri Ethicorum*, 1, 1.

[60] Cfr. *De Ver.*, q. 21, a. 2 co; *S. Theol.*, I, q. 5, a. 1 co. Y más adelante escribe: «nihil est appetibile nisi ens: et per consequens nihil est bonum nisi ens». *S. Theol.*, I, q. 5, a. 2, ad 4.

- [61] Cfr. AERTSEN, J., *op. cit.*
- [62] En algunos textos Tomás de Aquino indica que el bien se conoce por un tipo peculiar de conocimiento humano: la razón práctica: «como el este es lo primero que cae bajo una aprehensión simpliciter, el bien es lo primero que cae bajo la aprehensión de la razón práctica». *S. Theol.*, I-II., q. 94, a. 2, co. Con esto, sin embargo, se desconoce si el bien como trascendental lo conoce la razón práctica u otra instancia.
- [63] POLO, L., *Nominalismo*, ed. cit., 144. Y añade: «si se pone el tercer trascendental como primero, la verdad es ficción y el ser no es trascendental, sino empírico». *Ibid.*
- [64] «Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam, pulchra enim dicuntur quae visa placent». *S. Theol.*, I, q. 5, a. 4, co. Cfr. también: *In IV Sent.*, d. 50, q. 2, a. 4, qc. a, ad 2.
- [65] «Pulchrum convertitur cum bono». in *Dionysii De Div. Nom.*, 4, 22.
- [66] *Ibid.*, 4, 5.
- [67] Cfr. *De Ver.*, q. 1, a. 1 co.
- [68] Es más, para Gilson los demás trascendentales son convertibles con el ente «como conocido». Los otros trascendentales se dan solo en el conocimiento de tal manera que para el ente mismo son superfluos. Cfr. GILSON, E., *Constantes philosophiques de l'être*, Paris, Vrin, 1983, 117.
- [69] Más aún, para Fabro, el «ens, en la medida en que es el fundamento de los trascendentales, es el trascendental de los trascendentales, o simplemente, el trascendentalizador». The transcendentality of Ens-Esse and the Ground of Metaphysics», *International Philosophical Quarterly*, 6 (1966), 420.
- [70] Cfr. AERTSEN, J., *op. cit.*
- [71] *De ente et essentia*, Prólogo. Un texto similar dice así: «sin el ente, nada puede ser aprehendido por el intelecto». *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 3 co. Tomás de Aquino tomó esta tesis de Avicena.
- [72] «El ente es un implícito de la abstracción, no está objetivado en directo». Polo, L., *Curso de teoría del conocimiento*, III, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 1999, 296.
- [73] «La noción de ente universal (y trascendental) no es una idea general. Confundir lo general y lo universal es un error». Polo, L., *Curso de teoría del conocimiento*, III, ed. cit., 233.
- [74] «Necessarium est esse in multis et de multis, si demonstratio debet esse, quia non erit universale, nisi sit unum de multis». *In Poster. Analytic.*, 1, 19, n. 8; «universale, quod scilicet est unum in multis aut de multis». *In De Anima*, I, I, n. 13.
- [75] «Los trascendentales en las criaturas no se convierten originariamente. Como trascendental, el uno es simplemente la Identidad Originaria». POLO, L., *Antropología trascendental*, I, ed. cit., 74.
- [76] «Licet... Deus... non intret in essentiam rerum creaturarum; tamen esse, quod rebus creatis inest, non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divino». *De Pot.*, q. 3, a. 5, ad. 1.
- [77] «El conocimiento de la principiación trascendental corre a cargo del hábito de los primeros principios». POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, IV, 2ª Parte, 240. Cfr. también mi trabajo: «En torno a la distinción entre *intellectus* y *ratio* según Tomás de Aquino», en *La filosofía hoy*, Memorias del XIII Congreso Interamericano de Filosofía, Bogotá, ed. a cargo de Carlos B. Gutiérrez, 1995, 355-360.
- [78] «La pregunta no es el método de la metafísica; no hay pregunta trascendental. La pregunta está en el orden de la generalización». POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, III, ed. cit. 293.
- [79] Cfr. FERRER, J., *Metafísica de la relación y de la alteridad: persona y relación*, Pamplona, Eunsa, 1998.
- [80] Cfr. *De Ver.*, q. 1, a. 1 co.
- [81] Cfr. *De Ver.*, q. 21, a. 3 co.
- [82] «Cum autem in re sit quidditas eius et suum esse, veritas fundatur in esse rei magis quam in quidditate». *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1, co; «esse rei est causa existimationem quam mens habet de re». in *metaphys.*, I II, 2.
- [83] «Secundum platonicos bonum est prius ente, sed secundum rei veritatem bonum cum ente convertitur». *Sententia Libri Ethicorum*, I, 1.
- [84] «Suponiendo, como digo, que consta de los llamados trascendentales, o de perfecciones puras, queda pendiente el ordenarlos. Aunque los trascendentales se conviertan entre sí (esta fórmula indica el problema más que resolverlo), uno de ellos es el primordial. ¿Es el bien, la belleza, la verdad, el ser, el uno? La oscilación terminológica de Platón (sin contar el matematicismo pitagórico tan fuerte en el último período de su pensamiento) indica que no se resolvió la cuestión. Desde cierto punto de vista, el uno es lo primero, pues el ser no es si no uno; pero también cabe notar que lo uno requiere ser, etc., así como la imposibilidad de tratar el tema de forma predicativa. Señalo, de paso, que esta dificultad tampoco es resuelta en la cuarta vía tomista». POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, II, ed. cit. 255.
- [85] POLO, L., *Nominalismo*, ed. cit., 244.
- [86] «El planteamiento de la cuestión del primer trascendental proporciona el criterio para averiguar cual de ellas es la válida. Este criterio reside en lo siguiente: el orden de los trascendentales debe permitir su convertibilidad, es

decir, seguir entendiendo a los otros trascendentales como tales. Con otras palabras, si al aceptar un trascendental como primero, los otros no pueden entenderse como tales, esa postura es equivocada; es decir, no permitir la convertibilidad equivale a excluir el carácter trascendental de los que no son el primero». *Ibid.*, 194.

[87] «El ser puede ser el primer trascendental siempre y cuando la prioridad del ser permita la conversión, es decir, seguir diciendo que la verdad, el bien, y el *pulchrum* son trascendentales; de lo contrario, no. Hay algunos tipos de realismo que no permiten la conversión y, por tanto, son falsos; en rigor, más falsos que el idealismo, porque esa prioridad del ser que no permite la conversión implica que tampoco el ser se entiende como trascendental. Este es el caso del materialismo». *Ibid.*, 246.

[88] «El materialismo es simplemente una metafísica falsa, pues de acuerdo con él, ni la verdad ni el bien son trascendentales. Además, la prioridad del ser entendido como materia no es el primer trascendental. De modo que se trata de un pseudo-realismo». *Ibid.*, 246.

[89] «Al no fundarse la verdad en el ser, la verdad tiende a erigirse en el *primer trascendental*. De aquí deriva el término racionalismo, que expresa, en rigor, la noción de *razón suficiente*, o autofundamentación de la verdad: *verum non fundatur in esse, sed in seipso*. Por otra parte, si se acepta que la verdad es el primer trascendental, la conversión de los trascendentales solo puede intentarse en términos modales». POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, III, ed. cit., 108.

[90] «El idealismo es incorrecto sobre todo porque no puede garantizar que el bien sea trascendental; no puede convertir la verdad con el bien. El voluntarismo no puede convertir el bien con la verdad ni tampoco con el ser». POLO, L., *Nominalismo*, ed. cit., 246.

[91] *Ibid.*, 194.

[92] Cfr. *La enfermedad mortal*, traducción y prólogo de D. G. Rivero, Madrid, Guadarrama, 1969. Recuérdese que para el pensador danés son variantes tipológicas de esteta tanto el hombre burdo que busca groseramente los placeres como el que los busca refinados (personajes más cercanos al nominalismo), como el que se queda en verdades sin arraigo en el ser humano (más próximo al idealismo).

[93] Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental*, I, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 2003, Primera Parte. Epígrafe II: *Discusión del elenco medieval de los trascendentales y la propuesta de ampliarlos*, 23-88.

[94] Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 1, a. 1 co. Un estudio reciente sobre este tema y autor se encuentra en AERTSEN, J. A., *La Filosofía medieval y los trascendentales: un estudio sobre Tomás de Aquino*, trad. de M. Aguerri, — I. Zorroza, Pamplona, Eunsa, 2003, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, nº 52.

[95] La verdad depende del conocer y el bien del amar, ya que el conocer y el amar son más activos, respectivamente, que la verdad conocida y el bien querido.

[96] «A estos trascendentales (metafísicos) hay que añadir cuatro: el acto de ser co-existencial, la libertad, el intelecto —lo que en terminología clásica se llama *intellectus ut actus*—, y lo que denomino amar donal, o simplemente el carácter donal de la persona». POLO, L., *op. cit.*, 36. Cfr. también: 124, nota 128. Cfr. para el estudio de cada uno de ellos: *op. cit.*, Tercera Parte. *Los trascendentales personales*. Epígrafes I-IV, 203-255. Que sean 4 los trascendentales personales es admitido por varios estudiosos del pensamiento poliano. Así, PIÁ TARAZONA escribe: «en la persona humana se distinguen convirtiéndose como trascendentales la *co-existencia*, la *libertad*, el *intelecto personal*... y el *amar donal*». «La libertad trascendental como dependencia», *Studia Poliana*, 1 (1999) 85. La misma tesis, pero con mayor desarrollo, la expone en su obra *El hombre como ser dual*, Pamplona, Eunsa, 2001, 267 ss. También la admite J. M. POSADA: «los *trascendentales personales*, a saber, co-existencia, libertad, intelección y amar donal». «La libertad como ser», *Studia Poliana*, 8 (2006) 186 (cfr. también: 191, 193).

[97] Polo, L., *op. cit.*, 32. Defiende esta posición porque la libertad entendida como radical personal es netamente una tesis cristiana. Cfr. *Lo radical y la libertad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 179, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005, 57-67.

[98] «La libertad es un tema que *no remite a otro tema*, salvo por conversión con los otros trascendentales... La libertad trascendental se distingue de los otros trascendentales personales por no remitir a un tema propio». *Ibid.*, 234; «el valor temático de la libertad ha de convertirse con los otros trascendentales personales. A la conversión del valor temático de la libertad trascendental puede llamársela *comunicación* de la actividad». *Ibid.*, 237; «La libertad es un tema sin tema», *Ibid.*, 242; «libertad trascendental —como tema sin tema—». *Ibid.*, 244. Para J. M., POSADA, la libertad carece de tema «pues en rigor la libertad es tan solo método». *Op. cit.*, 200. Ahora bien, la palabra *método* en la filosofía de Polo significa *conocimiento*. De manera que no parece del todo ajustado llamar método a la *libertad de destino* (sí a la *nativa*, si es que esta equivale al *hábito de sabiduría*), porque la libertad no es directamente cognoscitiva.

[99] «Para ser pura libertad tiene que ser autónoma. Esta interpretación de la libertad por parte de Kant es de la misma índole que todo esto, es moderna y se parece mucho a la fe de Lutero... Es una interpretación de la

libertad insostenible... Lo malo de la interpretación de la libertad de Kant... es que al absolutizarse en su propia autonomía no puede ser intersubjetiva... La libertad al acorazarse en sí misma... se queda vacía». *Lo radical y la libertad*, ed. cit., 24-25. Y más adelante añade: «una libertad independiente no es una libertad personal... Una libertad independiente absolutamente estaría abierta a la nada». *Ibid.*, 59-60.

[100] «Existe un Dios personal sin el cual la libertad humana acabaría en la nada». *Quién es el hombre. Un espíritu en el mundo*, Madrid, Rialp, 6ª ed., 225. Y más adelante añade: «La soledad es la muerte de la libertad». *Ibid.*, 246. «(La libertad) no puede estar sola en su arranque. Tampoco en su destino. Si está sola en su arranque o en su destino, el hombre se encuentra solo». *Ibid.*, 248. Y en otro lugar escribe: «la libertad de la persona está en destinarse a Dios». *La libertad trascendental*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 178, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005, 147.

[101] «¿Para qué la libertad? Para la intersubjetividad». *Introducción a la filosofía*, Pamplona, Eunsa, 1995, 229.

[102] «En opinión del profesor Falgueras, la libertad trascendental no es otro radical humano (como piensa Polo) sino la unidad de sus tres radicales». MORENO, J. A., «Entender a san Agustín desde la filosofía poliana», *Studia Poliana*, 6 (2004) 82.

[103] Esta reducción puede tener la ventaja de que ese modo de ser triádico parece más adecuado para buscar la imagen y semejanza divina en la intimidad humana. Pero puede tener el inconveniente de que hay que compatibilizarlo con la constitutiva *dualidad* humana, tan ponderada por Polo.

[104] «Sostengo que son admisibles los llamados trascendentales relativos, es decir, la verdad, el bien y la belleza». POLO, L., *Antropología trascendental*, I, ed. cit., 76.

[105] «En nuestros días, está en alza el pulcrismo, es decir, la tesis de que la belleza es lo primero; por tanto, la filosofía se entiende como filosofía del arte». *Nominalismo, idealismo y realismo*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 2001, 216. En el mismo lugar anota: «Con los filósofos del *pulchrum* prefiero no discutir. Deploro ciertas formulaciones del tema que se encuentra en la postmodernidad. La belleza es entrañable para el hombre (una de las características más propias del hombre es la disposición por lo bello). No voy a discutir si la belleza es lo primero o no... Aunque no sea lo primero en términos absolutos, sino segunda respecto de los demás trascendentales, campea en todos ellos, por la cual es una clara manifestación de su conversión». *Ibid.*, 217, nota 12.

[106] Alguno podría sospechar que lo que está en juego es qué filiación filosófica pesa más en el planteamiento trascendental de Leonardo Polo, a saber, o bien la agustiniana, que sigue el modelo *triádico* de las perfecciones personales; o bien la aristotélica, que —como se ha anotado— propone más bien un planteamiento de tipo *dual*. Pero esta sospecha es externa al planteamiento de Polo.

[107] Recuérdese que «la realista sostiene que el ente —o el ser— es el primer trascendental; la idealista concede primacía a la verdad; la voluntarista mantiene que el bien, o el valor, es lo primero». *Ibid.*, 73-74. A lo que se puede añadir que el esteticismo admite que la belleza es el primer trascendental.

[108] «Acto de ser significa primer principio, pero habitualmente no se advierte un único primer principio, sino tres. Entre los primeros principios, el de identidad es propiamente *originario*... se distingue del primer principio de no contradicción y del primer principio de causalidad trascendental». *Ibid.*, 78.

[109] En primera instancia, Polo sigue la tesis medieval según la cual «La belleza es *quod placet visu*. El placer tiene que ver con lo estético. Lo bello, en su forma más inmediata, es lo que agrada a la vista. También podría decirse; lo que agrada al oído. De manera que el criterio de agrado, de acuerdo con lo que se dijo antes, es un índice de perfección del objeto. No la perfección misma del objeto, pero sí un índice de ella». *Curso de teoría del conocimiento*, I, Pamplona, Eunsa, 1984, 271.

[110] «La afectividad», *pro manuscrito*, 15.

[111] *Quién es el hombre*, ed. cit., 251.

[112] Cfr. *Antropología trascendental*, II, Pamplona, Eunsa, 2003, 12.

[113] *Ibid.*, 87.

[114] *Ibid.*, 222.

[115] «¿Qué es engendrar en la belleza? ¡Cantar!, ¡cantar! Y ahí está la persona porque el canto no es solo voluntario, ni solo intelectual. En el canto se produce la reunión del amor y del *nous*. El canto es perfectamente intelectual, saber cantar es lo más alto». *Persona y libertad*, Pamplona, Eunsa, 2007, 162.

[116] «La belleza tiene que ver con la madurez humana. Un ser humano es maduro si está integrado, es decir, si sabe armonizar sus distintas acciones, sus distintos aspectos o capacidades, por lo que no se proyecta de una manera desmesurada en una sola dirección. No se hipertrofia ni se desencaja». *El significado del pudor*, Colección Algarrobo, nº 35, Universidad de Piura, Piura (Perú) 1991, 7.

[117] Al menos eso se puede concluir de este relato autobiográfico: «Un buen paso en la comprensión de todo esto, antes entrevistado solo por la razón, lo anduve por el camino del arte, cuando me enteré por un almonteño del

significado de un detalle de la Virgen del Rocío. Ya saben ustedes que la Virgen del Rocío es una talla de la que se ve muy poco, tan solo la cara y las manos, porque viste un gran manto. En el borde del manto hay unos redondeles dorados. A estos redondeles les llaman los *resplandores*. Interrogado el almonteño sobre el significado de los resplandores, contestó que eran el sol. ¿Cómo el sol? Sí, dijo, porque la Virgen es el sol. ¿Qué confusión es esta?— No, es que la Virgen y el sol están unidos. La Virgen crea un ámbito de intimidad en que todas las cosas son suyas porque ahí están mejor que en ninguna parte. Cuando el almonteño habló de esto, entendí una cosa que buscaba desde hacía tiempo: la capacidad de convocatoria, de congregar, en el fondo ¿saben lo que es? La belleza. La belleza es la reunión, consiste en que las cosas no estén aisladas. Cuantas más cosas se unen en virtud de otra, mayor es la belleza. Y esto es el ser personal. El ser personal se caracteriza, y no es una interpretación ornamental, por su capacidad dialógica de congregar iluminando (¿quién ilumina ahí, el sol a la Virgen o la Virgen al sol? Está escrito en el *Apocalipsis* una mujer vestida de sol... El almonteño, sin saberlo, glosando el *Apocalipsis*, estaba describiendo la belleza). La belleza es el último rasgo de la iniciativa con la cual se supera la fealdad de los mundos obturados... Padecemos un gran déficit de belleza. La belleza no es ornamental, sino central; la belleza es nada menos que esto: la capacidad de congregar». «Hacia un mundo más humano», *La persona humana y su crecimiento*, Pamplona, Eunsa, 1997, 75.

[118] *Antropología trascendental*, I., ed. cit., 68.

[119] Cfr. *Ibid.*, 176.

[120] Cfr. *Ibid.*, 179.

[121] «Los sentimientos humanos», *pro manuscripto*, 5.

[122] *Ibid.*

[123] «La libertad... es un trascendental del ser personal». *La libertad trascendental*, ed. cit., 151; «La libertad es una noción trascendental... La libertad es trascendental y eso significa que en su radicalidad misma es una dimensión del ser humano que es personal». *Lo radical y la libertad*, ed. cit., 9.

[124] Cfr. epígrafes I y IV, referentes a la Tercera Parte del citado volumen de la *Antropología trascendental*, vol. I.

[125] «La libertad personal es el trascendental personal más próximo a la co-existencia, con el que esta se dualiza de inmediato o directamente. Se trata de la primera dualidad en los trascendentales antropológicos, que se corresponden con la intimidad como apertura interior... la coexistencia que se dualiza con la libertad». *Ibid.*, 205. «Aunque la libertad sea el trascendental personal al que directamente se abre la co-existencia». *Ibid.*, 230. Por tanto, co-existencia y libertad no parecen identificarse.

[126] «No acabar de ser (expresión con que describe a la *co-existencia*) equivale a la primera descripción de la libertad trascendental». *Ibid.*, 235. «Según esta descripción (la de *novum* con que describe la libertad personal) se ratifica la equivalencia de la libertad con el carácter de *además* (la co-existencia)». *Ibid.*, 239. «La coexistencia es activa, y la índole de esa actividad es la libertad». *Ibid.*, 242. También vincula coexistencia y libertad en otros escritos: «El ser-con es la libertad». *La libertad trascendental*, ed. cit., 126; «En el *ser-con* está el sentido trascendental de la libertad». *Ibid.*, 147.

[127] «En este apartado se ha de exponer el modo en que se distingue la libertad trascendental de los demás trascendentales antropológicos». *Ibid.*, 234. Los puntos de distinción que aporta son: 1) La libertad personal carece de tema, mientras que el conocer y amar personales no carecen de él. Ahora bien, la coexistencia carece de réplica. Si esta réplica es su tema, la coexistencia es afin a la libertad. 2) La libertad como tema es dual con su método. Con todo, también lo son la co-existencia, el conocer y el amar. 3) El método de la libertad no es solidario con su tema. Sí lo es, en cambio, con el intelecto personal. 4) Por carecer de tema, la libertad se ha de convertir con los otros trascendentales personales. Ahora bien, ¿acaso no se convierte con ellos la co-existencia?

[128] De acuerdo con esto, el hábito de sabiduría es inferior a la coexistencia: «como tema el carácter de *además* es superior a su valor metódico: *además* insiste en *además*». *Ibid.*, 197.

[129] «La dualidad de la libertad estriba precisamente en la distinción entre método y tema». *Ibid.* «La libertad de destinación es el miembro superior de dicha dualidad, es decir, el valor temático de la libertad. por su parte, la libertad nativa es el sentido metódico de la libertad». *Ibid.*, 236.

[130] *Ibid.*, 236. Del mismo parecer es J. M., POSADA: «la libertad nativa como valor metódico del carácter de *además* se corresponde con el hábito de sabiduría». *Op. cit.*, 196. Cfr. asimismo: 190, 198, 200 y 204.

[131] «El valor metódico del *además* se corresponde con el hábito de sabiduría, que, por eso, es método no solo intelectual, sino más ampliamente, método de ser, o como ser, es decir, desde luego en tanto que libertad, pero también según el co-existir, y no solo según el inteligir, sino asimismo según el amar». J. M., POSADA, *op. cit.*, 193.

[132] Polo distingue el hábito de sabiduría del intelecto personal, pues si bien el hábito es solidario a él, sin embargo, no se identifica. Cfr. *op. cit.*, 194. Por otra parte, también mantiene que dicho hábito es distinto, por

inferior, del amar donal.

[133] Cfr. *El hombre como ser dual. Estudio de las dualidades radicales según la Antropología trascendental de Leonardo Polo*, Pamplona, Eunsa, 2003, 296 ss. También distingue dicho hábito del miembro inferior del conocer y del amar personales. Cfr. *Ibid.*, 303 ss. Así, escribe, por ejemplo, que «la persona humana es el intelecto, y no el hábito de sabiduría». *Ibid.*, 310. Por su parte, J. A. GARCÍA también parece distinguir la libertad nativa del hábito de sabiduría: «la libertad nativa... inicia el hábito de sabiduría». «La libertad personal y sus encuentros». *Studia Poliana*, 5 (2003) 20.

[134] Cfr. FANTINI, L., *La conoscenza di sé in L. Polo. Un studio dell'abito della sapienza*, Roma, Università della Santa Croce, 2007.

[135] «La conversión de la co-existencia con el valor temático de la libertad señala la actividad: la co-existencia es activa como libertad». POLO, L., *Antropología trascendental*, ed. cit., 244.

[136] PIÁ-TARAZONA, S., los distingue de esta manera: la libertad de destino añade sobre la carencia de réplica, la *orientación* hacia la réplica.

[137] *Op. cit.*, 17. Cfr. asimismo su obra *Metalógica de la libertad y el abandono del límite mental*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2008.

[138] Acertó Carmen Riaza antes de que Polo elaborase su antropología trascendental cuando escribió: «el dinamismo propio y constitutivo de la libertad es lo que empuja al hombre a crecer por dentro». «Crecimiento irrestricto y libertad en el pensamiento de L. POLO», *Anuario Filosófico*, XXIX/2 (1996) 988. Y Gabriel Martí lo captó bien al escribir: «se trata de la actividad intrínseca y más alta del espíritu humano, la actividad que, en cuanto trascendental, coincide con el mismo ser del alma». «La sempiternidad en el ser como libertad», *Studia Poliana*, 7 (2005) 85.

[139] «La libertad trascendental se comunica a los otros trascendentales personales: a la coexistencia, al entender y al amar personales». *Ibid.*, 20.

[140] El recurso a la Revelación sobrenatural tal vez pueda ayudar a dilucidar entre ambas alternativas. En efecto, al tener en cuenta el infierno, cabe preguntar si el ser personal de los condenados puede ser coexistente pero no libre. Se podría pensar que coexisten necesariamente, pues su ser personal se conserva en cierto modo. Sin embargo, es claro que no son libres. No obstante, para Polo lo que caracteriza a los condenados es la soledad (esto es, falta de coexistencia) y la pérdida de la libertad personal, lo cual equivale a decir que no son personas, es decir, que en ellos se consuma la pérdida del carácter trascendental. Según esto, coexistencia y libertad no serían distintas, sino un único trascendental personal.

[141] «Todos los trascendentales antropológicos son duales». *Ibid.*, 230.

[142] Como la *sindéresis* —según Polo— es dual, habría que hablar de 5 dualidades entre los 3 hábitos innatos: ver-yo con el hábito de los primeros principios; ver-yo con el hábito de sabiduría; querer-yo con el hábito de los primeros principios; querer-yo con el hábito de sabiduría; hábito de los primeros principios con el hábito de sabiduría.

[143] «La afectividad noticiosa del hábito de sabiduría, es decir, la amistad, es incitante para el conocimiento en el sentido de *sabrosa*». *Nietzsche como pensador de dualidades*, Pamplona, Eunsa, 2005, 229.

5. LIBERTAD PERSONAL Y ESPERANZA

PLANTEAMIENTO

La libertad es un tema humano que existe, al menos, en dos niveles jerárquicamente distintos: uno inferior, en el orden de las manifestaciones humanas, y otro superior, en el plano de la intimidad. En efecto, no es lo mismo la libertad que se expresa en las facultades superiores —la razón y la voluntad— y en las acciones humanas inferiores a esas potencias, que la libertad personal que caracteriza a nuestra intimidad, pues cada ser personal es irreductible a sus manifestaciones. Es más, es susceptible de manifestarse, pero también lo es de no llevarlo a cabo, o de hacerlo, según un más y un menos. Lo que precede no indica que la libertad sea una tercera potencia o facultad[1] —distinta de la razón y de la voluntad—, sino que es una dimensión humana superior a las potencias o facultades; por tanto, es del orden del *acto de ser* personal.

A su vez, para conocer ambos niveles temáticos, se requieren dos órdenes cognoscitivos (*métodos*), diversos asimismo en altura: uno superior, que se puede caracterizar como el clásicamente llamado *hábito de sabiduría*, que permite alcanzar esos rasgos en la intimidad personal; y otro inferior, equivalente al denominado en la Edad Media *hábito de la sindéresis*, que ilumina esas realidades en las manifestaciones humanas. Lo que precede manifiesta que el hombre no es simple ni en sus dimensiones reales ni es sus niveles cognoscitivos que las iluminan.

Con todo, lo usual en la literatura filosófica respecto del tema de la libertad es no distinguir entre esos dos órdenes, sino en ceñirse casi exclusivamente al inferior. Y en este, en vincular la libertad, sobre todo, a la voluntad[2], en concreto, a alguno de sus actos más representativos como es la decisión o elección. Pero si un problema bien planteado es un problema resuelto, difícilmente podrán esclarecer el gran tema de la libertad los planteamientos reductivos. De modo que, al tratar de la libertad, esta se debe atender en su omnímoda amplitud, que es trascendental, es decir, sin límite. En consecuencia, el enfoque de este trabajo se distancia de esas visiones que, desde su punto de partida, subrayan los límites de la libertad humana.

1. MÁS ALLÁ DE OCKHAM

En nuestra época, quienes no se conforman con las tesis centrales de los movimientos filosóficos más representativos habidos en la historia de la filosofía, indagan, como aquellos, sobre la libertad, pero se resisten a encuadrarla en la razón o en la voluntad. Es sabido que el racionalismo se centró en la verdad, mientras que el nominalismo se atuvo al bien[3]. Si para unos, la verdad era lo primero, no es extraño que acabasen afirmando que lo primero es el conocer de la razón; si, en otros, el bien era lo primero, tampoco extraña que encumbrasen la voluntad. En ambos casos se engulló la libertad, o bien en la razón o bien en la voluntad, pues «la total determinación de la libertad en términos de verdad es el idealismo, y la libertad autodeterminándose en términos de bien —o de valor— es el voluntarismo»[4].

Quienes recientemente han prescindido de la hegemonía moderna de la razón y de la voluntad han primado la libertad de las acciones humanas sin subordinarlas a verdades racionales y a bienes voluntarios. Ahora bien, si la defensa de la libertad pragmática aislada favorece el libertinaje en las acciones humanas, es porque se considera que tal libertad es primera, superior e independiente del pensar y querer humanos.

Se ha considerado que Ockham es el padre del racionalismo y voluntarismo modernos (con sus múltiples variantes)[5]. Pero también cabe reconocerlo como el fundador de esa visión reciente de la libertad humana según la cual esta es superior a la razón y a la voluntad e independiente de ellas. En efecto, frente a Tomás de Aquino, para quien la libertad se manifiesta en la voluntad, pero tiene su raíz en la razón[6], Ockham advirtió que la libertad es irreductible a esas potencias, puesto que es capaz de ejercerlas o de no ejercerlas[7]. Esto indica que considera la libertad como pura indeterminación o potencialidad, viniéndole las determinaciones después, por medio del ejercicio de la inteligencia y de la voluntad.

En la precedente tesis ockhamista hay una verdad de fondo, a saber, que la libertad es originaria y superior respecto de las facultades inmateriales humanas. Pero hay asimismo un error notable, a saber, que se considera la libertad vinculada, sobre todo, respecto de lo inferior, no respecto de lo superior a ella. La crítica ockhamista al realismo clásico comporta, pues, una ventaja y un inconveniente. La ventaja estriba en que si la libertad es originaria en el *ser* humano, no puede estar fundada por alguna dimensión que la preceda[8]. En efecto, la libertad ni puede ser fundada ni fundamento de nada, porque la noción de «fundamento» comporta necesidad. Asimismo, la libertad, no puede ser «causada» ni puede ser «causa»[9] de nada, porque de ser causada no sería libre, y tampoco lo sería de ser causa, porque la causa no lo es sin efecto. Como es sabido, no pocos pensadores de la filosofía moderna hablan de «causa libre», pero esta expresión, tomada en rigor, es similar a la de «hierro de madera». La libertad está más allá de la noción de causalidad. Si las nociones de «fundamento» y «causalidad» son metafísicas, la libertad está más allá de —es superior a— la metafísica. Por otra parte, el inconveniente de la concepción ockhamista de la libertad está, como se ha indicado, en referirla exclusivamente a lo inferior a ella, cuando su razón de ser está en su vinculación libre —no necesaria— a lo que la trasciende.

Según la crítica que precede, se puede concebir la libertad humana como *acto*, no como una potencia (inicialmente tan «*tabula rasa*» como el resto de facultades). Pero esa «actividad del espíritu» no se debe considerar asilada, sino en pura vinculación a un *acto* superior a ella sin el cual ella ni es ni se entiende[10]. En efecto, la libertad personal humana ni es una pasividad amorfa, ni una pobre actividad que se desparrame o entretenga en asuntos menores a ella, sino pura iniciativa en orden al crecimiento. Por eso, el norte de la libertad personal humana no está en pronunciarse entre el «sí» o el «no», sencillamente porque la libertad es real y su norte también lo es, mientras que el «no» carece de realidad[11]. ¿Cómo va a ser la correspondencia de la realidad radical de la persona lo irreal, la nada? En consecuencia, la libertad será tanto más real cuanto más vinculada esté a la realidad superior a ella. Los seres no libres dependen de lo superior, pero dependen necesariamente[12], es decir, de un modo obligado y sin posibilidad de crecer en vinculación. En cambio, la libertad humana es un vínculo libre, lo cual supone una doble ventaja: una, que la vinculación libre es superior a la necesaria; otra, que la libre está diseñada para ser realzada. En cambio, si la libertad personal humana prescinde de lo superior y se obceca en lo menor, o en la nada, se embarca en un ruinoso negocio[13].

La aludida vinculación de la libertad personal humana es perfectamente compatible con la noción de persona, pues persona indica *relación*[14], respecto, referencia personal a una persona distinta, no, en cambio, soledad, aislamiento, clausura. La libertad personal es irrestrictamente abierta, es relación progresiva; no una realidad aislada. Por eso, la libertad no se puede entender como realidad independiente o «en sí». En rigor, «en sí» es una descripción válida únicamente para la idea pensada, pues precisamente el pensar una idea excluye pensar otra. Más aún, la idea pensada no dice ninguna relación «real» a la realidad extramental, porque precisamente «supone» la realidad. Pero ninguna realidad es «en sí»; es más, cuanto más realidad, más relación, mayor apertura. Las realidades superiores son las personas. Por eso, la libertad es de rango personal. De otro modo: la libertad es *la* persona, no *de* la persona[15]. Cada persona es una libertad distinta. También por ello, las realidades que más se distinguen entre sí son las personales. En efecto, la distinción entre una persona y lo que no es persona es menor que la que media entre personas, porque las personas son más reales que las realidades no personales[16]. Por otra parte, la negación es una diferencia mental, lógica, no real, y las distinciones reales son superiores a las lógicas. ¿Cuáles son las personas más reales? Las más distintas entre sí. ¿Las personas creadas son lo más distinto de las increadas? No, las increadas son las más distintas entre sí, porque son más reales que las creadas.

Ejercer o no ejercer la voluntad y la razón depende de un hábito innato al que la tradición medieval denominó *sindéresis*, un instrumento con el que cuenta la persona para activar y perfeccionar lo humano propio e inferior a ella[17]. Obviamente, para ejercer o no dichas potencias dicho hábito debe conocerlas y debe tener un poder activo respecto de ellas. Por tanto, esa libertad sobre las facultades está atravesada de conocer y de querer personal. De la existencia de esa libertad se dio cuenta Ockham; una libertad no solo superior a la de los actos de la voluntad, sino también a la libertad que se

manifiesta en las virtudes de dicha potencia y, por supuesto, también a la libertad que alienta en los hábitos de la inteligencia. Esa es la libertad descrita desde Aristóteles como «dominio sobre nuestros actos». Pero esa libertad, puente de enlace entre la intimidad personal humana y lo inferior a ella —en el hombre—, no es la libertad interior o *trascendental* [18], es decir, no es *la* persona que se es —*acto de ser*—, sino *de* la persona —*esencia* humana—.

En suma, la expresión «más allá de Ockham» que encabeza este epígrafe significa —si se aprovecha su denuncia de cara a la comprensión de la libertad— más allá de ceñir la libertad a la razón, es decir, más allá de la filosofía moderna (racionalismo), y asimismo, más allá de polarizarla en la voluntad, esto es, más allá de la filosofía contemporánea (voluntarismo) y, también, más allá de la postmoderna, que no supera las anteriores por elevación, sino que sucumbe al decaimiento y falta de inspiración. Todas ellas son, en buena medida, deudoras del planteamiento ockhamista. Pero ese «más» indica, asimismo, más allá de la filosofía realista griega y medieval anterior al *Venerabilis Inceptor*, en la que la libertad era reducida al libre albedrío, al «dominio sobre los propios actos», es decir, al gobierno de las manifestaciones humanas, tradición en la que el conocer se ceñía, sobre todo, al propio de la inteligencia y el amar se entroncaba en el querer de la voluntad. En rigor, lo más nuclear de lo humano se hacía girar en la órbita de la *esencia* humana, es decir, en el ámbito del *tener*, no del *ser* [19]. Por tanto, «más allá de Ockham» en este ámbito metódico y temático significa más allá de la *esencia* humana, a saber, en el nivel del *acto de ser* personal humano.

2. MÁS ALLÁ DE LA PERFECCIÓN

Es clásica la tesis de que *acto* significa (muy por encima de lo que denota *esencia*) perfección. Esto es verdad y, desde luego, el acto es más perfecto que lo potencial, hasta el punto de que lo potencial se describe en orden al acto, pero no al revés. De otro modo: pretender sostener —de manera similar al planteamiento filosófico moderno— que lo inicial es la potencia, y que lo perfecto, el acto, es el resultado final que viene después y que surge espontáneamente de la potencia, es absurdo[20], pues ¿cómo activar —liberalizar— una potencia nativamente pasiva sin un acto libre previo? Con todo, la persona o *acto de ser* personal es más que perfección, porque perfección indica acabamiento, mientras que la persona, por abierta, no se consuma[21]. El *acto de ser* personal humano perfecciona la *esencia* del hombre hasta donde quiere, y perfecciona la *naturaleza* humana hasta donde puede[22]. Pero no «se» perfecciona. En suma, «perfección» denota poco para la noción de «persona».

Lo que precede también se puede comprender desde un punto de vista negativo, tenido en cuenta asimismo por la tradición filosófica clásica: se trata del problema del mal. En efecto, en el Medievo los pensadores se preguntaban por qué Dios permite el mal. Su respuesta fue optimista: para sacar mayores bienes[23]. Si el *acto de ser* personal humano envilece su *esencia* y su *naturaleza* humanas (nociones de pecado y vicio), es, por una parte, porque es libre y superior a ellas, puesto que puede con ellas; y,

por otra, porque aunque él entre en pérdida con ese juego negativo, todavía puede ser elevado, aún por encima del nivel que tenía antes de la caída; elevación no debida a sí mismo, sino a la ayuda e iniciativa divina. Lo cual indica que —tanto en el bien como en el mal— el *acto de ser* personal humano no está diseñado para asilarse de su Creador, sino para coexistir personalmente con él, hasta el punto de que sin esa vinculación no se entiende.

Precisamente debido a esa coexistencia libre del ser personal humano con el ser personal divino la noción de «perfección» es insuficiente para describir al *acto de ser* humano, puesto que respecto de Dios, cualquier cota perfectiva alcanzada es siempre insuficiente para la criatura personal. También por ello entender de entrada la libertad personal humana como una posibilidad abierta tanto al bien como al mal es una escasa visión de ella, puesto que es muy superior entenderla como una actividad libremente creciente en orden a la fuente del bien, sencillamente porque el mal es falta de realidad y si la libertad se adapta a él entra en pérdida ontológica, mientras que si se adhiere solo y cada vez más al bien entra en ganancia.

3. MÁS ALLÁ DE LA «TOTALIZACIÓN»

Si bien se mira, la noción de «perfección» denota completitud, y en este sentido equivale a la de «todo». Pero la libertad personal humana no se puede entender «totalizando», es decir, como un «todo» compuesto por sumandos de diversas dimensiones humanas que no constituyen el *acto de ser* personal humano. Es claro que si el acto activa a lo potencial, y la libertad es la actividad personal o neurálgica, debe rendir cada vez más abiertas las facultades inmateriales, las sensibles, se debe manifestar en la apertura del cuerpo humano, en la del tiempo histórico, en la de un mundo cultural abierto a más y mejores posibilidades, etc. Pero no por ello debe entenderse que la libertad sea el «todo» del compuesto humano[24].

En efecto, el *acto de ser* personal, la libertad, puede darse sin la actividad de las potencias; no a la inversa. A la par, el acto de ser personal, la libertad, es un continuo desbordarse que no tolera consumación. También por eso no cuadra con él la noción de «todo», pues esta cierra, pero la libertad es abierta. Ese sobrar del acto remite al ser divino. En este sentido se puede decir que la libertad personal humana culmina en Dios. Pero «culminar» en Dios no indica «acabamiento», cerrazón, estancamiento, sino apertura a la amplitud inabarcable. A su vez, si el acto de ser personal libre remite a Dios, no «requiere necesariamente» expandirse en sus hábitos innatos, y menos todavía en su *esencia* para manifestar a través de esas dimensiones humanas menores su referencia personal[25]. Que su *ser* sea inagotable denota que no cabe determinismo, detenimiento, pues en caso de haberlo, la libertad no coexistiría con Dios. Por eso, los determinismos (antiguos y modernos) no alcanzan a conocer la índole de la libertad trascendental.

La libertad trascendental equivale, por tanto, al *acto de ser* personal[26]. Por eso, carece de sentido sostener que mediante el obrar libre la persona añade a su *ser* [27], pues es el *ser* quien añade perfección a la *esencia* humana mediante el obrar humano, no

a la inversa. El obrar sigue al ser y lo manifiesta, pero, como es inferior a él, no le añade ninguna perfección como ser. Tampoco el ser se «autoañade» o «autoperfecciona»[28]. La reflexividad ha de ser siempre excluida en cualquier nivel. La aludida noción de «desbordar» la excluye, porque la exhuberancia es remitente, no autoferente. Se puede sostener, en cierto modo, que la libertad personal humana, por no ser estática, es «creciente», pero no es correcto sostener que crece en función de su propio ejercicio operativo, porque su ser desborda su operatividad.

Por lo demás, el que la libertad personal humana esté nativamente abierta a la realidad irrestricta, en rigor, a Dios, no comporta que lo «elija». La apertura a él es nativa, no fruto de elección alguna. Desde luego que la persona puede volverle la espalda al ser divino, pero es a costa de perder la propia libertad personal que, de perpetuarse en esa situación, se aniquila completamente. A Dios se le acepta o se le rechaza, pero no se le elige. «Aceptar» —como se verá— es la dimensión más alta del amor personal humano, el cual también equivale al *acto de ser* personal, y versa sobre *personas*. «Elegir», en cambio, es un acto operativo de la voluntad, que versa siempre sobre medios, nunca sobre personas[29]. Si la clave de la libertad radicase en la «elección», por ser este un acto de una potencia —la voluntad— que es nativamente pasiva, habría que admitir forzosamente que ninguna persona humana es inicialmente libre, sino que la libertad es una adquisición que se alcanza en el transcurso de la biografía[30]. Pero esta tesis se enfrenta a la paradoja de sostener que el surgimiento de la libertad —a la que califica de lo más perfecto en el hombre— procede de la carencia completa de ella, que lo perfecto surge espontáneamente de lo imperfecto, lo cual carece de sentido.

Si la libertad personal es apertura irrestricta y lo es hacia personas, las manifestaciones de la libertad en las facultades superiores humanas deben mostrar ese carácter abierto. En efecto, la mayor activación de la voluntad es la virtud de la amistad, que es progresiva y está abierta a personas, no a cosas. Por su parte, la razón dispone de varios usos: formal, teórico, práctico..., en los que no se da una culminación. Todos ellos se subordinan al conocer de la *sindéresis*, hábito innato abierto a averiguar lo humano de los hombres, humanidad asimismo inagotable. De modo que, así como la libertad personal comporta *relación*, ni la inteligencia ni la voluntad activadas se entienden sin compañía. Y así como la libertad personal es inagotable, la de las potencias superiores es creciente sin techo. A ello obedecen las nociones de hábitos y virtudes.

Lo que precede indica que la libertad personal es incomprendible «desde sí», o también, que el «antropocentrismo» de cuño moderno es un error reductivo en la intelección del ser del hombre[31] y, por ende, de la libertad personal. La libertad es *con*, porque la persona es coexistencia. La persona es, en su ser, acompañante, vinculante, aunque no lo manifieste externamente, lo cual indica que es imposible una persona sola o única, y ello en todas las personas (humanas, angélicas y divinas). Por eso, frente a no pocas interpretaciones modernas de la libertad como *libertad-de* (emancipación, ataduras, estructuras, sistemas políticos, etc.), hay que advertir que la libertad personal es *libertad-para*, y que la referencia de ese «para» no puede ser sino personal. Si la dirección de la libertad personal la marca su «para», de su respecto depende su mejora.

En cambio, si se admite que la libertad es ya una perfección nativa consumada, desde ese momento, la tendencia es, o bien a la baja y al posterior intento de recuperación, o bien al mantenimiento de lo dado. Pero que esta concepción de la libertad es, más que escasa, raquítica, salta a la vista.

4. IMPLICACIONES RELEVANTES

Si la libertad personal es «*con*», de acuerdo con quién se vincule le va bien o mal a la libertad. Si se vincula a lo no personal, le irá mal, pues se despersonalizará; bien, en cambio, si se vincula a personas. Con todo, como es obvio que ninguna persona humana es un invento de otra, el «*para*» de cada libertad personal humana no puede ser sino el ser divino. De otro modo: sin Dios el hombre no es persona. Ni *es* la persona distinta que es, ni *será* la persona que está llamada a ser. Por eso, la pérdida definitiva del ser divino debe comportar para el hombre la anulación completa del *acto de ser* personal humano, aunque en esa tesitura permanezcan otras dimensiones humanas (inteligencia, voluntad, etc.). Por otra parte, cabe preguntar si en la coexistencia definitiva con Dios no cabrá un ir a más para la libertad personal humana. Respecto del ser divino el incremento es incesante, puesto que aunque la criatura sea progresivamente atraída o elevada por él, jamás se identificará con él. Dios es la eternidad; la criatura es, primero, eternizable, y luego —si acepta— eternizante, pero no «eterna». En suma, como sentencia Polo, «la libertad de la persona está en destinarse a Dios»[32].

Que la libertad se abra progresivamente a Dios tras esta vida indica que cada vez será más libre. Existe entre los cristianos una extendida mentalidad de que cuando el ser humano llegue a su meta (al Cielo, según esta tradición) ya no tendrá la posibilidad de ser libre, porque no se podrá sino querer «necesariamente» a Dios. Esta opinión deriva de entender la libertad exclusivamente como elección, concepción —como se ha visto— en exceso reductiva. Pero nada más ajeno a la realidad el sostener que la libertad, la actividad del espíritu, se pierda o carezca de sentido en la nueva vida, pues si la libertad personal —ya en la presente situación— solo se entiende bien si se la concibe referida a Dios, en aquella —que no puede ser heterogénea respecto de esta— la libertad personal será más libre que en esta. Más aún, negar la libertad en la vida *post mortem* equivaldría a sostener que en aquella tesitura el hombre dejaría de ser persona, pues ya se ha indicado que la persona *es* libertad. Además, como no hay dos personas iguales, es claro que la vinculación libre de cada persona respecto del ser divino será distinta. No se olvide tampoco que las distinciones reales son siempre jerárquicas. De modo que será más libre respecto a Dios la criatura más elevada (en el Cielo hay muchas moradas, no una común).

A lo que precede hay que añadir que, como la libertad personal humana, si bien primeramente está orientada a Dios, en segundo lugar se puede referir a las demás personas creadas (humanas y angélicas). De manera que, como es claro, en la patria definitiva la libertad personal de cada persona podrá referirse libremente a la intimidad personal de las demás personas creadas. En consecuencia, allá —como acá— el trato

personal con las personas creadas no podrá ser sino libre. Y dado que lo libre es superior a lo necesario, tal referencia no comportará imperfección alguna. Por lo demás, como es asimismo obvio, nadie refiere su intimidad a otra persona de modo necesario ni completo, ni ahora, ni después. En la vida *post mortem* solo cabe que no se refieran a Dios los que libremente no se hayan correspondido con él, pues como el respecto de la libertad personal humana es el ser divino, la falta de respecto indica falta definitiva de libertad personal. Ahora bien, si esta se pierde, no hay modo de recuperarla, ya que era lo superior en lo humano. De modo que los condenados no son libres, lo cual implica que no son personas. Serán «hombres», porque no estarán faltos de yo, de inteligencia y voluntad (en rigor de *esencia* humana), pero no «personas» porque su *acto de ser* personal carece de sentido, sencillamente porque no es, pues de serlo, haría referencia «libre» a Dios —la persona *es* libertad—, lo cual no es el caso.

Todas las personas creadas remiten a Dios, pero ninguna de ellas es una referencia tal en la que el ser divino se reconozca enteramente como Dios. Por eso, la referencia divina, personal y libre, debe cumplirse a su nivel. De lo contrario Dios no sería personal. En consecuencia, si Dios es personal, es íntimamente referente de modo libre. Por tanto, la libertad divina excluye que en Dios exista una única persona. La metafísica descubre de modo necesario que Dios es el ser necesario y que se corresponde de modo necesario con lo creado. La antropología, en cambio, descubre de modo libre que Dios es libre y que se corresponde de modo libre con las personas creadas libres. La metafísica es el ámbito de la necesidad; la antropología trascendental, el de la libertad. Esto indica que la metafísica es inferior a la antropología trascendental, y que por serlo, está en función de esta; por tanto, que solo se acaba de comprender desde esta. Además, como la libertad exige pluralidad de personas, la antropología descubre que Dios es pluripersonal. En suma, la antropología trascendental descubre más de Dios —que es pluralidad de personas libres—, de mejor modo —libre—, y para mayor beneficio personal humano —la correspondencia entre Dios y la persona creada es libre— que la metafísica.

A las religiones monoteístas que conciben a Dios en cierto modo como ser personal, hay que sugerirles que profundicen más en su propia concepción de Dios, pues se puede descubrir de modo *natural* que el ser divino no puede ser monopersonal, porque de serlo no sería libre, y es claro que tales religiones admiten la libertad divina, aunque solo sea en tono menor, es decir, exclusivamente de puertas divinas hacia afuera, pues aceptan la libertad divina referida a la creación, ya que, como es claro, no aceptan que la creación sea necesaria, o sea, entendida en el sentido de que Dios esté obligado necesariamente a crear. Para descubrir la pluralidad de personas divinas se requiere trato personal con Dios, es decir, no solo conocerle mirando hacia fuera y, por tanto, descubrirle como el origen y el fin de lo creado (metafísica), sino mirando hacia adentro (antropología de la intimidad), o sea, involucrando en ese trato la íntima libertad personal humana, pues si cabe trato entre personas, es claro que es porque ambas son íntimamente libres. Ahora bien, si Dios también es libre, y su entera libertad no la puede referir a la de la persona creada, la referencia de tal libertad divina solo puede ser una persona divina distinta.

5. ESPERANZA E INCONFORMIDAD

Como es sabido, Leibniz declaró que este es el mejor de los mundos posibles[33]. En la antropología actual se afirma implícitamente una tesis semejante, aunque referida al hombre, a saber, que este debe ser la realidad más perfecta porque todos parecen aconsejarle que busque su propia «identidad». Sin embargo, tanto la tesis moderna referida al mundo, como la contemporánea dirigida al hombre son incorrectas y, además, contraproducentes para el propio ser humano. La primera es inconveniente porque en un mundo perfecto el hombre no tendría razón de ser, pues es claro que este con su trabajo puede añadir perfección al mundo. La segunda es inoportuna, porque, de alcanzarse la identidad humana, el hombre no podría seguir creciendo en perfección. Ni una hipótesis ni otra son verdad, porque tanto el mundo como el hombre son abiertos, perfeccionables, aunque el hombre irrestrictamente más que el mundo. Ahora bien, la apertura a la mejoría futura se denomina clásicamente *esperanza*. De modo que si la presunta identidad humana clausura el futuro histórico y metahistórico, se opone directamente a esa expectativa.

La cuestión de fondo que se plantea en este punto es la siguiente: si al hombre, mientras vive, siempre le acompaña la esperanza, la identidad no puede describir al ser humano, sencillamente porque la esperanza es el anhelo personal de lograr la felicidad personal que todavía no ha alcanzado. Más aún, solo puede pretender la identidad quien carece de ella. Ahora bien, si —como se ha indicado— la identidad se opone a la esperanza, y esta parece ser positiva, la identidad no podrá serlo. Por tanto, hay que examinar más atentamente qué significa la noción de «identidad» humana, para averiguar si propiamente se puede atribuir de modo adecuado al hombre.

Si por identidad se entiende, como usualmente se acostumbra, una presunta «fidelidad a sí mismo», y ese «sí mismo» se concibe como instalación y defensa de lo dado o alcanzado, tal identidad es contraria al mismo *ser* del hombre, pues el hombre está diseñado para crecer[34], para alcanzar lo que todavía no es. Crecer se dice respecto del futuro. En cambio, la defensa de lo dado mira al pasado. Pero es claro que en el hombre pesa más el futuro que el pasado. En efecto, el hombre es un ser de proyectos porque él mismo es un proyecto como hombre. Atenerse al pasado detiene las neurálgicas energías humanas y acarrea el pesimismo. Por el contrario, abrirse al futuro fomenta el optimismo. Del hombre es mejor decir que *será* que decir que *es*, pues mientras vive no ha llegado a ser el ser que está llamado a ser[35]. Por eso, la esperanza es otra manera de designar a la existencia humana. No es que el hombre *tenga* esperanza, sino que la *es*. Puede tenerla en sus facultades más altas, inteligencia y voluntad, abiertas a crecer irrestrictamente con hábitos y virtudes. Pero en su *ser* o intimidad personal no la tiene, sino que la *es*; cada quién es una esperanza personal distinta.

6. ESPERANZA *VERSUS* IDENTIDAD

La esperanza implica inconformidad, insatisfacción, respecto de lo dado y alcanzado. Perder la esperanza es perder de vista el sentido dinámico del propio *acto de ser*

personal, a la par que conformarse con el modo de ser de las cosas culturales y de los hechos sociales dados, pues estos son como son, pero —a distinción del ser personal humano— no necesariamente están abiertos al futuro, porque unos se relegan al pasado y otros valen solo en cuanto presentes. Atenerse a lo que hay, sin posibilitar cambios a mejor, es sencillamente pereza, falta de trabajo oportuno para mejorar las cosas. Por su parte, conformarse con el ser personal que se es sin dejarle la puerta abierta a ser más, es otro tipo de pereza, aquella a lo que los medievales llamaban acidia, o tristeza espiritual[36]. De manera que sin trabajo y esfuerzo personal no cabe esperanza.

La esperanza personal manifiesta que la distancia existente entre el ser que se *es* y el que se *será* es positiva. En cambio, el que se instala en lo logrado prescinde de esa ganancia y tiende a ser negativo[37]. En esa tesitura se ciñe al presente, y en este estado aparece la desesperanza del esteta, suficientemente descrita por Kierkegaard[38]. Atenerse al presente sin abrirse al futuro es coherente con la interpretación moderna de la voluntad. En efecto, tal vez la pérdida de la esperanza clásica se deba a la inversión moderna en la interpretación de esta potencia. Recuérdese que en la Edad Media, la esperanza se vincula a esta facultad[39], en concreto como una virtud suya[40]. Pero es claro que los pensadores del Medievo interpretaban la voluntad como una potencia necesitante. Por eso hablaban de la «relación de la voluntad al fin último»[41], pues requiere de él para colmar sus anhelos. En cambio, la filosofía posterior, ya desde Escoto, interpretó la voluntad como un dinamismo activo, perfecto, autónomo, independiente, que se dispara espontáneamente[42]. De ese modo la alteridad del bien está de más. Si la voluntad es activamente espontánea y buena, no es carente y no debe doblegarse a nada. En esa tesitura, sobra la esperanza. Según ese esquema puede comprenderse en buena medida el voluntarismo ockhamista[43], el cartesiano[44], el kantiano[45], el nietzscheano[46], el freudiano[47], etc.

Con todo, ambas posturas —la clásica y la moderna— son rectificables, pero una más que otra. La moderna más, porque desconoce la índole de la voluntad como intención creciente de alteridad y, por eso mismo, ahoga la esperanza. Es claro que al negar la intención de otro de la voluntad, lo único a esperar es la nada; con esto la persona aboca en el nihilismo[48]. La clásica menos, porque tiene una visión escasa de la esperanza, pues la vincula exclusivamente a una potencia de la *esencia* humana, la voluntad, en vez de ceñirla al *acto de ser* personal. Pero es claro que por mucho que crezca en virtud la voluntad, ese crecimiento es de menor índole que el acto de ser personal, su crecimiento y su elevación. Efectivamente, una potencia humana, por perfeccionada que esté, es siempre inferior a la persona (nadie se reduce a su voluntad), porque la primera forma parte del tener humano, mientras que la segunda constituye el *acto de ser* personal; y un acto, por definición, es perfecto, aunque siempre abierto a serlo más.

La esperanza está constitutivamente abierta a la novedad. La actitud de quien todo lo pretende controlar y busca que todo lo que sucede se ciña a determinados planes iniciales no es humana[49]. Es obvio que no cabe esperanza sin libertad personal humana (los planes quinquenales de la antigua URSS dan fe de ello). Pero la libertad personal humana se puede destinar bien o mal. Si bien, es más esperanzada; si mal, envenena la esperanza.

Si la esperanza está enlazada con la libertad, y la libertad es personal, la esperanza genuina se abre a las demás personas, y en especial al Dios personal. Por eso una sociedad individualista en que no se espera nada o poco de las demás personas humanas (esta es en buena medida la actual situación social de USA), o lo que es peor, una sociedad laicista en la que no se espera nada o poco de Dios (esa es la nota distintiva actual de Europa), es una sociedad en crisis, porque sus vínculos de cohesión no son personales, sino de tono menor: económicos, culturales, etc.

En efecto, solo se puede esperar en las personas, no en las cosas o en las ideas, sencillamente porque la esperanza es personal. De incurrir en ese otro engaño, la esperanza se transforma en utopía, como, por ejemplo, la del mito del progreso indefinido de Leibniz o Newton, o como la de la sociedad sin clases de Marx[50]. Además, todas las utopías tienen un rasgo común: son terrenas. Pero es claro que la persona humana no es *para* el mundo, porque es más que mundo. Es más que tiempo y mundo, porque los conoce y los puede cambiar. Sin embargo, esas utopías tarde o temprano ceden al pesimismo existencial, porque tales ideas no son susceptibles de respuesta personal. Además, frente a las personas, que son lo estricto y realmente novedoso, esas ideas determinan el futuro desde el presente, lo cual acarrea un desfallecimiento de la esperanza. Ahora bien, si la esperanza personal está abierta al futuro temporal y posttemporal, y se ha indicado que la existencia humana y la esperanza son equivalentes, el pesimista es el peor enemigo del ser humano[51]. No es melancólico sino el que carece de esperanza.

7. LOS SINÓNIMOS DE «IDENTIDAD»: «FIN EN SÍ», «SER EN SÍ», «SER PARA SÍ», «AUTORREALIZACIÓN», «FIDELIDAD A SÍ»

Si bien se mira, la pretensión de identidad es netamente moderna; es más, idealista. Como se sabe, Hegel arbitró un método, el dialéctico, para la consecución de la identidad entre sujeto y objeto, la cual supuestamente se daría como resultado al final del proceso, en un momento determinado de la biografía hegeliana. Como históricamente se ha comprobado, si la identidad entre lo pensado y el pensante se hubiese alcanzado en el presente hegeliano, Hegel sería el gran demolidor de la esperanza futura. Por eso todos los pensadores posthegelianos fueron antihegelianos. Pero la identidad entre sujeto pensante y objeto pensado es imposible, sencillamente porque «el yo pensado no piensa»[52], es decir, no es sujeto, sino idea. La denuncia de esa imposibilidad adquirió toda su crudeza con Heidegger a principios del s. XX. Con todo, la pretensión de identidad, aunque menos teórica y más práctica y con ribetes existencialistas se reformula a inicios del s. XXI.

Si el hombre es y será siempre compuesto de *esencia* y *acto de ser*, la identidad humana es, sin más, imposible. La identidad es únicamente divina (*mysterium simplicitatis*)[53]. Por eso, la radical esperanza humana deriva de saberse criatura. Quien no acepta este extremo no se siente abierto al crecimiento personal, ni a la elevación divina. Pero cerrarse al progreso personal acarrea soledad, secuela de la soberbia. La soledad es la negación de la persona[54]. Quien no se sabe criatura se busca

como «fin en sí». Pero la noción de «fin en sí» —en contra de la interpretación kantiana[55]— no describe ni a la persona humana ni a ninguna otra persona. En efecto, el hombre no es «fin» y menos un «en sí». No es «fin» porque es referencia creciente, y el crecimiento dice relación a una meta. Y no es un «en sí», porque esta noción es, o bien designa dentro del racionalismo a una idea aislada de las demás, o bien significa en el materialismo individualista lo que está más allá del conocer y del amar, a saber, una realidad física inerte. Pero el hombre no es un individuo y no está diseñado para no ser conocido y amado. Contraria a esta expresión es esa otra de san Agustín: «todo hombre en cuanto hombre debe ser amado por mor de Dios, y Dios por mor de sí mismo»[56].

Si el hombre no es «fin» y no es un «en sí», menos aún es un «para sí» según la propuesta sartriana. La hipótesis —que también es actual— de que el hombre sea un ser «para sí» es contraria, por ejemplo, a la medieval, sencillamente porque la antigua, que admite la distinción real entre *esencia* y *acto de ser* en el hombre, jamás postuló que el acto de ser debe reconocerse en la esencia, o que la esencia debe ser identificada con el acto de ser, o que ese acto de ser sea clausurado. Para esa tradición es claro que dicha dualidad real indica ser criatura. Por eso, se puede decir que la razón de la crisis de la esperanza existencial contemporánea no es otra que el ateísmo teórico o práctico.

Otra expresión equivalente a la de «identidad» humana es la de «autorrealización», muy divulgada en ciertos sectores pedagógicos, académicos, empresariales... Aparte de que la mentalidad que subyace en esa idea es la de tomar al hombre como si de un artefacto se tratase, como objeto fabril, «esa pretensión es ilusoria y, por otra parte, estéril, porque —como ya se ha indicado— el ser humano se distingue realmente de la esencia del hombre»[57]. En efecto, por muchas y singulares acciones que la persona humana ejerza, ninguna de estas, ni la totalidad de ellas, se puede identificar con la persona que se es, sencillamente porque el obrar sigue al ser, depende de él y lo tiene como fin. La autorrealización es, además, contraria a la esperanza, sencillamente porque supone que uno se lo debe todo a sí mismo y que el destinatario de las propias acciones humanas es uno mismo (en rigor, se trata de la idolatría del *ego*), de modo que, en vez de abrirse al crecimiento personal irrestricto, se cierra de antemano a él. Además, dados los vientos que soplan, no se puede asegurar que todos los hombres estén dispuestos a asumir la vertiginosa tarea de la autorrealización. En efecto, para la gran mayoría, este trabajo seguramente constituye más una pesada carga que un reto positivo. Tal vez hoy sea más difícil que antaño esa rara empresa, porque esta comporta una indudable y severa disciplina, mientras que lo que caracteriza a buena parte de nuestra sociedad es una vida discontinua, conformada por diversos segmentos difícilmente aunables, y no excesivamente esforzada.

Por otra parte, la expresión «ser fiel a sí mismo» niega también la esperanza del ser personal humano. En efecto, la fidelidad es siempre respecto de personas, pero distintas a la que uno es (la lealtad, en cambio, lo es respecto de cosas). Uno no puede tomarse a «sí mismo» como objeto de fidelidad, pues desconoce en buena medida el propio sentido de su ser personal. Siempre nos alcanzamos a conocer poco. Quien dice saber quién es, no sabe lo que dice. De manera que el «sí mismo» al que pretende ser fiel no es la

persona que es, sino la idea o proyecto de «yo» que uno se ha trazado de sí mismo; un macroproyecto que acaba tamizando o barnizando todas las acciones que uno realiza. Pero ya se ha indicado que «el yo pensado no piensa», es decir, que ese yo no es real, sino precisamente ideal. Ser fiel a una idea, más que fidelidad, es futilidad, porque la fidelidad, también se ha dicho, es respecto de personas, y una idea no lo es.

Si la esperanza lo es respecto de personas distintas, se comprende por qué actitudes como la falta de fidelidad matrimonial, la carencia de hijos, la ausencia de ofrecimiento de nuestro trabajo a otras personas, etc., son muestras de desesperanza. Por lo demás, no somos fieles a los demás porque conocemos enteramente su ser personal, asunto imposible, sino porque los demás aceptan nuestro ser personal. Aceptar es amar. De manera que el amar personal arrastra tras sí el conocer y la esperanza personales. También por eso la esperanza personal humana se predica, sobre todo, de la relación humana respecto de Dios, porque él nos ha amado primero[58], nos conoce enteramente, y sabe a qué está llamado nuestro ser personal[59].

8. FILOSOFÍA Y ESPERANZA

En suma, pesa en exceso en nuestra vida el instante y nuestro propio yo y, en consecuencia, nos mueven poco, no solo los grandes ideales a largo plazo, sino, sobre todo, las demás personas. De manera que nuestro optimismo y esperanza personales son endebles. La meta y cima de la existencia humana la solemos colocar demasiado cerca. Tal vez esta nota sea definitoria de nuestra situación humana, no solo bien descrita, sino asimismo bien asumida por una filosofía a la que se ha dado en llamar «postmoderna», pues cuando la persona humana pierde su norte y su decidido rumbo para alcanzarlo, se encuentra entre una maraña de espejos culturales que remiten unos a otros en un laberinto sin fin y sin posibilidad de salida.

La pérdida del sentido del futuro no manifiesta solo una debilidad de la voluntad, que se encuentra falta de virtudes (fortaleza, paciencia, etc.), sino también una debilidad en el *acto de ser* humano, es decir, una pérdida del sentido personal. De esa situación no mana la alegría personal, pues esta no es un mero «estado de ánimo», sino el estado del ser personal esperanzado. Y, como sentencia el crítico castellano, «entre las desventuras, ninguna hay mayor que falta de alegría»[60]. Ante la pérdida del sentido personal, la filosofía postmoderna nos aconseja la negación del propio yo, del sujeto. Si no se es un yo, parece que el problema queda resuelto, pues ya no hay que buscar ser nadie. Como se ve, tras afirmar la filosofía moderna la idea del yo, al notar que uno no alcanza nunca por sus propias fuerzas a saber quién es, se pasa en la actualidad a su negación completa[61]. En cualquier caso, ni una ni otra hipótesis son correctas. Son dos salidas en falso que desesperan de alcanzar el sentido personal.

Cabe notar asimismo en nuestra sociedad, desde hace tiempo y tendiendo al alza, una actitud práctica que provoca la pérdida de la esperanza de alcanzar ser un yo: la búsqueda del placer: el impudor[62]. En efecto, este no dice relación al futuro, sino al presente, y en este uno se comprende solo en la medida de su cuerpo. Es más, el abuso

del placer en el presente compromete su propia adquisición en el futuro. Pero esa actitud, lo que más compromete del futuro es la esperanza, pues ¿en quién esperar cuando el cuerpo, en el que reside el placer sensual, y en el que se ha puesto la confianza, el sentido, se debilita, envejezca, enferme o muera?

Y es que la libertad personal humana y la esperanza no están hechas ni para lo inferior a ellas, el mundo, la cultura, el cuerpo, el trabajo, etc., ni para ellas mismas, sino para lo superior. En efecto, la libertad humana solo puede ser aceptada irrestrictamente por Dios, porque respecto de ninguna otra realidad se puede emplear enteramente. Si la esperanza está vinculada a libertad personal, eso indica que la esperanza, en rigor, solo puede tener como norte a Dios, tesis, por lo demás, netamente clásica[63]. En suma, la esperanza personal humana orienta hacia más allá del tiempo y, por eso, permite mejorar el tiempo presente de cara a un tiempo histórico futuro mejor. Con todo, la esperanza humana no es infalible, precisamente porque está transida de libertad personal humana. Es más, sin la apertura a su norte, Dios, tiene demasiados motivos para ser falible. Por eso, ni la libertad ni la esperanza humana son explicables en solitario.

Por lo demás, la falta de esperanza es negativa para el mismo quehacer filosófico, pues es sabido que este se inicia con la admiración, puerta que abre a la esperanza. En cambio, pactar con lo dado es sustituir la filosofía por el mito, actitud no solo prefilosófica sino también netamente actual, es decir, postfilosófica; también es ceder a la perplejidad ante la imposibilidad del autoconocimiento, actitud que favorece la desilusión[64]. En definitiva, hay que corregir la visión filosófica postmoderna porque no es esperanzada y, asimismo, hay que corregir la visión filosófica clásica, porque lo es poco, ya que explica la esperanza como el paso de la potencia al acto, a saber, de la potencia de la voluntad a su actualización virtuosa. Pero la esperanza personal no es el paso de una potencia al acto, sino el cambio del acto a su progresiva e irrestricta activación personal[65] (el paso de su actual estado a su elevación), pues este no es todavía el ser que será. Pero si ese *será* lo es respecto de Dios y este es irrestricto, la progresiva elevación del acto de ser personal humano, ahora y después, está justificada. Por tanto, la supuesta identidad personal humana carece de sentido.

El «*para*» del ser humano es un futuro imposible de devenir pasado. Es claro que ese futuro solo puede ser personal. Cuando eso se olvida, o bien adquiere protagonismo el pasado, y así se vuelve a postular el mito del eterno retorno (no es de extrañar que los pensadores postmodernos tengan a Nietzsche como fuente de inspiración); o bien se da primacía al presente (en esta tesis, Hegel es más radical que ciertas corrientes de pensamiento actuales); o bien se acaba teniendo una concepción temporalista del hombre (Marx, Dilthey, Heidegger, etc.). Todas esas visiones son sustitutos modernos de la inmortalidad clásica. Pero ninguna de esas hipótesis es capaz de rebatir aquella tesis. Con todo, también la clásica es una noción matizable, porque, en rigor, la persona humana es más que inmortal o sucesiva, pues si su libertad y esperanza miran al eterno, es eternizable.

9. LA ESPERANZA SOBRENATURAL

La esperanza sobrenatural aspira a alcanzar vivir íntima y definitivamente con el Dios personal. Como está vinculada a la fe y esta —como veremos— es la elevación del conocer personal humano, la esperanza conlleva una neta inconformidad respecto de lo sabido de Dios. El conformarse con lo sabido y renunciar a saber más de él es propio del fideísmo (defecto que se encuentra en pensadores como Escoto, Ockham, Kant, Kierkegaard, etc.). Otro modo de conformarse con lo sabido respecto de Dios es el intento de racionalizarlo enteramente, es decir, de comprenderlo como si de un objeto lógico se tratase. Si se alcanza a verlo de un golpe de vista como un objeto, ya se le conocerá en presente de una vez por todas. Es la pretensión del idealismo hegeliano. Ambos errores son por defecto de conocimiento, no por exceso, pues respecto de Dios no cabe exceso en nuestro conocer. El primero incurre directamente en agnosticismo; también el segundo al comprobar experiencialmente que no cabe conocimiento objetivo culminar de Dios.

Por otra parte, como la esperanza está vinculada a la caridad, denota también una insatisfacción respecto del amor a Dios. El conformismo en el querer a Dios que no busca reactivar el anhelo de amarle más es propio de la tibieza. El decaimiento en el amor personal a Dios comporta egoísmo, actitud que fija el «*ego*», es decir, que ya no concibe a la persona como lanzada a Dios, sino reservada respecto de él. La caridad eleva al amor personal humano, el cual es un rasgo radical del acto de ser personal. Por eso se comprende la sentencia paulina según la cual «si no tuviera caridad nada soy»[66]. Repárese en que no dice «nada tengo», porque el tener se atribuye a la *esencia* humana; sino en que escribe «nada soy», porque el ser se refiere al *acto de ser* personal. Sin caridad no se es nada porque la dimensión superior del acto de ser personal humano, la que atrae a todas las demás, es el amor, y este está diseñado naturalmente para ser elevado —en la presente situación y en la postrera— por la caridad.

La esperanza sobrenatural ayuda al esfuerzo personal humano para alcanzar la meta definitiva: la bienaventuranza eterna. La esperanza mira al futuro posthistórico, por eso es el mayor revulsivo respecto de la instalación en lo logrado. Tal esperanza no se dirige a tener lo mejor, sino a ser mejor. Quien no espera mejorar en orden a alcanzar el sentido personal que está llamado a ser por Dios carece de esta actividad en el espíritu humano. La presunción y desesperación respecto de alcanzar la meta definitiva tienen la misma raíz, a saber, suponer que uno es «existencia» en vez de «coexistencia» libre con Dios. Es presumir que el sujeto humano es un ser fijo, inamovible, en rigor, una sustancia. Es esperanzado el que pone todo de su parte, pero confía más en la ayuda divina que en su propio esfuerzo, porque ni actúa en solitario ni es un sujeto aislado.

La fe sobrenatural de esta vida culminará en la otra en lo que la tradición medieval denominó «*lumen gloriae*». La caridad culminará sin transformar su índole. La pregunta es ¿en qué se transformará la esperanza en el Cielo? Si no se convirtiese en nada, se podría preguntar por qué en la presente situación es tan relevante. Si la esperanza eleva la libertad personal humana y esta no se pierde en el Cielo, pero ya no será una libertad esperanzada, ¿de qué índole será la libertad personal humana «*in patria*»? Si la libertad es la actividad del espíritu que opera el conocer y el amor de Dios, en el Cielo la libertad

será mucho más operativa que aquí, porque le conoceremos tal cual él nos conoce, y le amaremos según la medida de su amor por nosotros, asunto que ahora no acaece.

PARA TERMINAR

En este tema no hemos demostrado que el hombre sea libre, pues cualquier demostración ya es una manifestación (en este caso en la razón) de la libertad personal humana. La existencia de la libertad personal no se demuestra, sino que es previa y condición de posibilidad de toda demostración y mostración. En cambio, la libertad personal humana sí muestra que Dios existe, que es libre y pluripersonal. Lo muestra, sobre todo, si es elevada por Dios mediante la virtud teologal de la esperanza. Con todo, lo muestra si no está culpablemente enferma. Si lo está, sucumbe a la desesperación.

Kierkegaard, en su libro *La enfermedad mortal*, indicó que hay tres tipos de desesperación: a) la del que ignora que es un yo; b) la del que no quiere ser el yo que es; c) la del que quiere ser el yo que es y no puede. De esas tres modalidades, dos de ellas son —según el pensador danés— de verdadera desesperación: la segunda y la tercera. De entre estas dos —añade—, la más grave es la segunda, desesperar de sí mismo, es decir, no querer ser el yo real que se es, sino intentar fraguarse un yo ideal según el propio gusto, pues la tercera modalidad, la de no lograr ser el yo que se es, implica que se lucha por serlo, y tal pelea denota que se juega a favor de la índole del sujeto, pues este es tensión, esperanza; por tanto, tal actitud es positiva. En cambio, la segunda modalidad es la negación de la índole del ser personal humano. A esta fina intuición kierkegardiana conviene añadir un matiz, a saber, que la desesperación, más que en no querer ser el ser personal que es, estriba en no querer ser el que se está llamado a ser, es decir, en añadir la apertura al futuro.

El remedio de esta enfermedad según el pensador de Copenhague es la fe sobrenatural. Sin embargo, el medicamento contra la desesperación no es la fe, sino la esperanza sobrenatural, la cual anima la actividad propia de la libertad personal humana, pues la fe es la medicina contra la pérdida libre (duda admitida) del conocer personal o la credulidad aceptada respecto de asuntos que no forman parte de su tema propio. En cambio, la esperanza sobrenatural es el tratamiento adecuado no solo contra la desesperación, sino también contra la presunción. Por su parte, la caridad sobrenatural es el antídoto contra todo alejamiento o repudio libre de Dios. Si la libertad personal humana no contase con la ayuda divina de la esperanza, el riesgo en orden a alcanzar su fin sería excesivo. Pero la seguridad frente al riesgo nos la otorga la fe sobrenatural, que palía la posibilidad del fracaso, a la par que la caridad divina rinde apasionado el dinamismo de la libertad.

[1] Rosmini, por ejemplo, consideraba la libertad como una *facultad*. Cfr. FRANK, J. F., «La cuestión metafísica sobre la libertad», AAVV., *Metafísica y libertad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria nº 214, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2010, 32-39.

[2] Esa tesis es explícita, por ejemplo, en Heidegger. Cfr. MAROTTA, R., «La libertad como fin en Martin Heidegger», AAVV., *Metafísica y libertad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria nº 214, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2010, 73-79.

[3] Por su parte, el *esteticismo* realza la *belleza* y subordina a ella la verdad y el bien. Aunque esa tesis es el *leitmotiv* de la *postmodernidad*, tiene su formulación y defensa en el *pragmatismo*. En efecto, en Peirce hay una neta subordinación de la razón teórica a la práctica, de esta a la voluntad (como en Kant), y de la voluntad a lo bello. Cfr. BOERO, H., «Libertad y acción autocontrolada en Ch. Peirce», AAVV., *Metafísica y libertad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria nº 214, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2010, 14-20.

[4] POLO, L., *Persona y libertad*, Pamplona, Eunsa, 2007, 250.

[5] Cfr. mis trabajos: «Ockham y los racionalismos», *Contrastes*, XIII/1-2, (2008) 239-252; «La sombra de Ockham es alargada», *Estudios Franciscanos*, 111/ 448 (2010) 119-141; «Ockham y la filosofía analítica», *Observaciones Filosóficas*, nº 6, 2008, www.observacionesfilosoficas.net.

[6] «Toda raíz de la libertad está constituida en la razón». *De Ver.*, q. 24, a. 2, co. «Toda raíz de la libertad del modo de conocer depende». *Ibid.*, q. 24, a. 2, co. «La raíz de la libertad es la voluntad como sujeto, pero como causa, es la razón». *S. Theol.*, I-II, q. 17, a. 1, ad 2. «Es el intelecto o la razón donde se causa la libertad de arbitrio». *De Malo*, q. 16, a. 5 co.

[7] Ockham atribuye esa propiedad a la voluntad: «La voluntad puede libremente querer algo y no quererlo en tanto que algo es obrado por el volente... sin inmutación ninguna externa». *Opera Philosophica*, vol. IV, *In libros Physic.*, lib. II, cap. 8, 319. Pero, en rigor, como observa Pinckaers, «Ockham sostiene que el libre albedrío no procede de la razón y de la voluntad, sino que los precede en sus actos, pues podemos elegir pensar o no pensar, querer o no querer. El libre albedrío es, por tanto, la facultad primera del hombre cuyo acto no depende inicialmente más que de su decisión. Se le definiría como el poder de elegir indiferentemente entre los contrarios, entre el sí y el no, el bien y el mal; de ahí el nombre de libertad de indiferencia». PINCKAERS, S.T., *La moral católica*, Madrid, Rialp, 2001, 80-81.

[8] Este planteamiento, si bien se mira, es sumamente ventajoso porque si se pone la clave de lo humano en algo previo a la libertad que haga las veces de *fundamento*, no cabe la *filiación*, pues un hijo ni es fundado por su padre ni es fundamento de nada. En efecto, el hijo no es una continuación del padre, sino el *para* del padre. A la par, el hijo no funda, sino que libera cuanto toca, pues de no hacerlo, no podría ofrecerlo libremente al padre.

[9] Recientemente se ha puesto de relieve que si bien lo fuerte del pensamiento moderno gira en torno a la noción de *libertad*, esta se ha entendido con el concepto de *causalidad* («causa libre»). Eso se puede advertir en autores tan dispares como, por ejemplo, Leibniz o Kant. Cfr. ECHEVARRIA, A., «La articulación entre causalidad divina y libertad creada en el sistema de Leibniz», AA.VV., *Metafísica y libertad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria nº 214, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2010, 213-224. Pero esta concepción es contradictoria, porque si una realidad es «causal», causa *necesariamente*, ya que la noción de «causa» no se puede desvincular de la de «efecto», mientras que la libertad hay que entenderla al margen de la necesidad de efectuar cosa alguna. Esta concepción —ya criticada por Heidegger— es insuficiente, pero no solo porque no es apta —como denuncia dicho autor— para la «comprensión» del ser del ente (tesis, por lo demás, netamente medieval: «ser conocida para una cosa es una denominación extrínseca»), sino porque tampoco es apta —y en mayor medida— para comprender la intimidad humana. Cfr. VIGO, A., «Libertad como causa», *Anuario Filosófico*, XLIII/1 (2010) 161-181.

[10] Como lo fundado es inferior al fundamento, y lo efectuado es menor que la causa, de entender la libertad como fundada o como causa, eso implicaría que —de radicar la libertad en el núcleo personal humano— la noción de *persona* no sería trascendental, es decir, no se podría predicar de los demás seres personales (ángeles y personas divinas).

[11] Si la libertad es una realidad positiva y referente, su fin —frente a la tesis de Sartre— no puede ser la *nada*. Tampoco puede ser *fin en sí*, precisamente porque es referente.

[12] El ser necesario es el ser del universo físico, que estudia la *metafísica*. Los seres libres, además de las personas humanas, son las demás personas, que pueden ser estudiadas, bien naturalmente, desde la *antropología trascendental*, bien sobrenaturalmente, desde la *teología de la fe*. La distinción entre el conocer (*método*) de la antropología y el de la metafísica estriba en que el primero mira hacia adentro (al *ser íntimo*), mientras que el segundo mira hacia fuera (al *ser extramental*): el primero es superior al segundo como lo son asimismo sus

respectivos *temas*. En efecto, la distinción entre sus *temas* estriba en que los de la metafísica son *necesarios*, mientras que los de la antropología son *libres*, y es claro que lo libre es superior a lo necesario. Por eso la libertad personal puede incluso negar la necesidad del ser abriéndose a la nada. También puede supeditar la libertad personal a lo necesario —un intento de subordinar la antropología a la metafísica— lo cual equivale a vincular la libertad a la voluntad, la necesidad a la razón, y subordinar la primera a la segunda. En rigor se trata de reducir la *libertad personal* o del *acto de ser* a la que se manifiesta en las «potencias» de la *esencia* humana, con lo que se olvida la índole trascendental de la libertad. Cfr. en este sentido: ALARCÓN, E., «Libertad y necesidad», *Anuario Filosófico*, XLIII/1 (2010) 25-46.

Como se puede apreciar, cada uno de estos dos *métodos* es distinto e inferior a su *temas*. Si el conocer equivaliese al ser íntimo, conoceríamos enteramente nuestra intimidad o sentido personal, asunto que no acaece, y que haría superflua la iluminación divina. Si el ser extramental se conociese enteramente, la existencia y la esencia divinas, de las que ese ser depende, serían tan claras que harían superflua cualquier demostración del ser divino, error en el que incurre el *ontologismo*.

[13] Es imposible que la intimidad humana se emplee por entero en sacar partido de las dimensiones humanas menores a ella, pues por mucho que lo intente topa con el *límite ontológico* de que estas no pueden llegar a ser *persona*: la persona que se es. Intentar reconocerse en ellas acarrea la despersonalización, puesto que estas no son persona alguna. Tal pretensión coincide con lo que se suele denominar «autorrealización». Esto indica dos cosas: una, que la persona humana busca una réplica personal; dos, que la réplica que busca no la puede hallar en lo inferior a ella, en lo no personal, en su esencia. Por eso no son pertinentes las notas de «autodeterminación» y «autorrealización» con que Taylor y Botturi, por ejemplo, caracterizan a la libertad. Cfr. MARTÍNEZ LUCENA, J., «Autenticidad, libertad y «lotta continua» en Ch. Taylor», AAVV, *Metafísica y libertad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria nº 214, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2010, 82-89.

[14] «Lo simplemente único, lo que no tiene ni puede tener relaciones, no puede ser persona». RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1970, 149. «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». *Ibid.*, 152.

[15] Cfr. POLO, L., *Persona y libertad*, ed. cit., 133-181; *Antropología trascendental*, I. *La persona humana*, Pamplona, Eunda, 2ª ed., 2000, 229-257.

[16] Si en el Cielo se manifestase para todas las personas la intimidad personal de cada quién, no habría distinción real entre las personas, pues al conocer todos la entera realidad íntima de los demás, se igualarían. Por eso se lee en el libro revelado: «Al vencedor le daré el maná escondido; le daré también una piedrecita blanca, y escrito en la piedrecita un nombre nuevo, que nadie conoce sino el que lo recibe». *Ap.*, cap. II, vs. 17.

[17] Cfr. MOLINA, F., *La sindéresis*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 82, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999; «Sindéresis y voluntad: ¿quién mueve a la voluntad?», *Futurizar el presente*, Universidad de Málaga, Málaga, 2003, 193-212.

[18] Por eso conviene matizar la opinión expuesta por GONZÁLEZ, A. L., «Ser personal y libertad», *Anuario Filosófico*, XLIII/1 (2010) 69-98.

[19] La filosofía medieval distinguía, por un lado, entre *persona* y *naturaleza*, indicando que la persona es lo más perfecto en la naturaleza toda. Por otra parte, distinguió entre *acto de ser* y *esencia*. Cabe unir ambas distinciones armonizándolas en antropología. El acto de ser es la *persona* humana, la *intimidad*; la naturaleza es el *cuerpo humano* y sus facultades; la esencia, es el partido que la persona saca de sus *potencias inorgánicas* (inteligencia y voluntad) y a su *raíz activa* (alma) contando con la naturaleza humana. Por lo demás, la distinción entre «alma» y «persona» es la que media entre *essentia-actus essendi*. Por eso, «la persona es el *esse animae*... El alma separada no es persona, pero tampoco lo es unida». POLO, L., *Persona y libertad*, ed. cit., 94. El *alma* vivifica lo inferior. En cambio, la *persona* (o *espíritu*), que mira a lo superior, está al margen de ese requisito.

[20] Con un ejemplo actual: según la mentalidad clásica, un embrión humano es un *acto* que, con el paso del tiempo activará y perfeccionará las diversas *potencias*, obviamente inferiores a él. Se considera que lo inicial es lo perfecto: la persona, el *acto de ser*, y que lo posterior, la *esencia*, es perfectible. En cambio, según la mentalidad moderna, lo inicial es la potencia, lo *imperfecto*, lo despreciable y, por el contrario, lo posterior es lo perfecto. Pero de acuerdo con este modelo se hace surgir espontáneamente lo perfecto de lo imperfecto, lo cual supone un *quid pro quo*.

Nuestro planteamiento dista de ambos modelos, más del segundo que del primero, pues a distinción del segundo admite —con el primero— que lo inicial en el hombre es *acto*, perfección, persona, pero a distinción del primero no admite que el acto sea consumado o estático, sino susceptible de *incremento*, sencillamente porque ese acto no es aislado, sino *co-acto*, *co-persona* cuyo referente es el Dios personal.

[21] «Tampoco en el ser personal se puede hablar de acabamiento; el carácter de además va en contra del acabamiento». POLO, L., *Persona y libertad*, ed. cit., 95.

[22] El conocimiento que la *persona* tiene de su *naturaleza* humana corre a cargo del hábito innato de la *sindéresis*. A tal conocer responde lo que se llama ley natural, que no es primera o fundamental respecto de la libertad personal. Por eso la persona la puede, o bien respetar, o bien conculcar. Por eso, la ley natural es «una ley de y para la libertad»; no a la inversa. Cfr. HERVADA, J., «Libertad, autenticidad y derecho natural», *Escritos de derecho natural*, Pamplona, Eunsa, 1993.

[23] «Dios permite los males, tanto morales como físicos, que son fruto del querer libre del hombre, no solo por el bien que representa el libre albedrío y lo que él hace posible, sino también para de esos males sacar incluso bienes mayores que los que existían antes de que surgieran los males. «Dios ha juzgado —escribe Agustín de Hipona— que sacar el bien del mal es mejor que el no permitir la existencia de algún mal» (*Enchiridium*, XXVII)». ROVIRA, R., «Si quidem Deus est, unde mala?», *Anuario Filosófico*, XLIII/1 (2010) 142.

[24] Esta concepción se encuentra, por ejemplo, en ARANA, J., «¿Puede la libertad ser suplantada por conceptos sucedáneos?», *Anuario Filosófico*, XLII/2 (2010) 283-303.

[25] Esta tesis la defiende GARCÍA, J. A., «Existencia personal y libertad», *Anuario Filosófico*, XLII/2 (2009) 327-356.

[26] «La libertad no es una simple propiedad de la voluntad humana, una característica de la volición: sino que es una característica trascendental del ser del hombre». CARDONA, C., *Metafísica del bien y del mal*, Pamplona, Eunsa, 1987, 92. Reyes expone al respecto que «la persona es libre desde el fondo más originario de su ser; por eso también lo es de su obrar». REYES, M. C., «¿Es el ser la raíz de la libertad?», AAVV., *Metafísica y libertad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria nº 214, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2010, 149.

[27] No es correcta, por tanto, la siguiente expresión: «gracias a su libre operación, el sujeto humano alcanza a ser-se de la manera más plena que le ha sido dada en el ámbito natural». MELENDO, T., «La libertad, crecimiento y plenitud», *Anuario Filosófico*, XLII/2 (2009) 362.

[28] Por ello tampoco es correcto sostener que «la persona creada... pone (lo que le falta a) su propio ser, hasta alcanzar la plenitud». *Ibid.*, 363.

[29] Cfr. ALVIRA, T., *Naturaleza y Libertad*, Pamplona, Eunsa, 1985.

[30] De este modo de pensar es, por ejemplo, Tischner. Cfr. WITOLD, K., «El don de la libertad a través del pensamiento de J. Tischner», AAVV., *Metafísica y libertad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria nº 214, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2010, 41-49.

[31] La imagen que el pensamiento moderno (Lutero, Hobbes, Rousseau, Kant, Hegel, Marx, etc.) ha ofrecido de la libertad es de *autonomía*, *emancipación*, es decir, sin norte ni guía, sin verdad. Por eso gira sobre sí misma. Pero al notar que una libertad personal enteramente independiente se separa de las personas y se abre a la nada de sentido personal, precisamente por eso, inhibe su ir a más en su línea espiritual y, consecuentemente, busca su despliegue en otros derroteros menores a ella que no son personales sino pragmáticos. En efecto, la libertad personal solo se puede mantener en orden a otra persona. De lo contrario, decae. Ese decaimiento también se observa en la descripción de la libertad en el pensamiento clásico como «dominio sobre los propios actos» (Aristóteles, Tomás de Aquino, etc.), porque en sentido estricto, la libertad *personal* no denota «dominio», sino «aceptación» y «entrega» personales. Estas versan sobre personas; el dominio, en cambio, sobre lo no personal.

[32] POLO, L., *Persona y libertad*, ed. cit., 174. Si antes se ha indicado que la libertad personal humana es *filial*, ahora hay que añadir que «la libertad es filial y es destinal». *Ibid.*, 253.

[33] *Teodicea*, 8, 9, Buenos Aires, Editorial Claridad, 1946. Cfr. al respecto: J. A. NICOLÁS MARÍN, «Symposium Internacional “Leibniz: el mejor de los mundos”», *Diálogo Filosófico*, 7/19 (1991) 109-110.

[34] «El satisfecho es el que considera que es bastante lo que ha hecho (*satisfacere*) y, por tanto, descarta el mejorar, la novedad de la aportación, y se crispa en la retención, en la recuperación. Esto es el hombre íntimamente cansado que subyace, por ejemplo, en la antropología de Feuerbach». POLO, L., *Filosofía y economía*, Pamplona, Eunsa, 2012, 196.

[35] «En antropología no se puede decir que el hombre *sea*, sino que *será*, o bien, que sin el *será* se elimina la dependencia». POLO, L., *Antropología trascendental*, vol. I, *La persona humana*, Eunsa, Pamplona, 2ª ed., 2003, 141.

[36] «La acedia es una especie de tristeza», TOMÁS DE AQUINO, *De Malo*, q. 11, a. 4, co. Cfr. sobre este tema: ECHEVERRÍA, M., «La acedia y el bien del hombre en santo Tomás», *Intus Legere*, 4 (2001) 91-107.

[37] En filosofía al pensador positivo acompaña el sentimiento de la admiración y la ilusión por descubrir más verdad. Al negativo, en cambio, el aburrimiento y el escepticismo.

[38] Cfr. *La enfermedad mortal*, Obras Completas, vol. XVI, ed. francesa L'Orante, Paris, 1971.

[39] «Spes, secundum quod est in appetitu rationali, scilicet voluntate, non est passio proprie loquendo», TOMÁS DE AQUINO, *In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 5, ad 1.

[40] Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. 26, q. 2, a. 1, co.

[41] TOMÁS DE AQUINO, *In II Sent.*, d. 38, q. 1, a. 1, co.

[42] Para Escoto, la voluntad «vult esse liberam per essentiam, non autem per aliquid distinctum». *Quaestiones super secundum et tertium De anima*, ed. Bazán, c., Emery, K., Green, R., Noone, T., Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 2006. Disputatio tertia, 13, vol. III, 756, 10. Cfr. asimismo: *Opus Oxoniense*, I. d. 17, q. 3, n. 5. Es acertado, por tanto, el comentario que aporta P. Lee sobre este tema, pues dice así: «for Scotus the will is free of itself; that is just the kind of agent it is. It seems that for Scotus, the will is free is a per se nota proposition. For Aquinas the will's freedom has certain conditions, namely its relation to reason and the kind of objects presented to it. That is why for Aquinas, but not for Scotus, there are situations where the will is not free». «The relationship between intellect and will in free choice according to Aquinas and Scotus». *The Thomist*, 49 (1985) 341.

[43] Tal vez baste con recordar que, para Ockham, el atributo divino por excelencia es la omnipotencia divina y que esta es voluntaria al margen del conocer. En consecuencia, también la ética humana es voluntarista. Cfr. WEINBERG, J. R., *Ockham, Descartes and Hume: self-knowledge, substance, and causality*, University of Wisconsin Press, Madison, 1977.

[44] Recuérdese que para Descartes la voluntad es la cara activa del espíritu, siendo la razón la pasiva. Cfr. al respecto: POLO, L., *Evidencia y realidad en Descartes*, Eunsa, Pamplona, 2ª ed., 1996.

[45] En efecto, la pregunta kantiana «¿Qué estoy autorizado a esperar» no parece animar el viaje en búsqueda del fin personal humano, sencillamente porque el fin se supone incognoscible, y camino a recorrer perdido. En esa tesitura solo manda el imperativo categórico que, obviamente, mira al presente. Téngase en cuenta también que la absolutización de la voluntad autónoma kantiana es incompatible con la intersubjetividad.

[46] «La voluntad de poder ha de renunciar a la esperanza, porque esta admite el otro, que es la sede de la venganza: a lo sumo se espera que el otro no se venga». POLO, L., *Antropología trascendental*, vol. II. *La esencia de la persona humana*, Eunsa, Pamplona, 2003, 139.

[47] Es claro que el instinto pasional que describe Freud es espontáneo, instintivo e instantáneo. Cfr. Choza, J., *Conciencia y afectividad (Aristóteles, Nietzsche, Freud)*, Eunsa, Pamplona, 1991.

[48] Cfr. POSSENTI, V., *Terza navigazione, nichilismo e metafisica*, Armando, Roma, 1998.

[49] Tampoco es cristiana, porque Dios es la novedad pura sin posibilidad de envejecer, ya que en él no existe tiempo y, por tanto, nada puede llegar a ser pasado.

[50] La esperanza marxista es futurología irrealizable, pues postula que la felicidad humana se alcanzará en un futuro temporal tras negar al hombre su espiritualidad personal y la de sus facultades superiores (inteligencia y voluntad): «El marxismo es un humanismo pesimista, que, después de criticar las facultades espirituales del hombre, intenta llegar a una situación de equilibrio a base de un remanente susceptible de reconocimiento». POLO, L., *Hegel y el posthegelianismo*, Eunsa, Pamplona, 2ª ed., 1999, 270.

[51] «Hoy reina el pesimismo acerca del ser humano. Se trata de una disconformidad consigo debida a motivos de escasa monta. Por eso, cuando se dice que nuestra cultura es una cultura de muerte, conviene añadir que lo es por desprecio al hombre, y no tan solo a los demás, sino a uno mismo. El desprecio a uno mismo no está justificado si cada quién es persona, pues se apoya en el hecho de ganar poco dinero, o en sentirse un ser gregario que vive abrumado en una ciudad multitudinaria. Ello contribuye a que muchos hombres sean poco ambiciosos: su *intentio* y su esperanza están por los suelos». POLO, L., *Antropología trascendental*, vol. II, ed. cit., 207.

[52] POLO, L., *Hegel y el posthegelianismo*, ed. cit., 180.

[53] Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Theol.*, I, q. 3, aa. 1-8.

[54] «La soledad frustra la misma noción de persona». POLO, L., *Introducción a la Filosofía*, Eunsa, Pamplona, 1995, 228.

[55] «El hombre, y en general todo ser racional, existe como fin en sí mismo, no solo como medio (...); debe en todas sus acciones, no solo las dirigidas a sí mismo, sino las dirigidas a los demás seres racionales, ser considerado siempre al mismo tiempo como fin». KANT, I., *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa Calpe, 1921, c. II, 79. «La moralidad es la condición bajo la cual un ser racional puede ser fin en sí mismo; porque solo por ella es posible ser miembro legislador en el reino de los fines. Así, pues, la moralidad y la humanidad, en cuanto esta es capaz de moralidad, es lo único que posee dignidad». *Ibid.*, 93. Vincula, pues, Kant la dignidad humana a la moralidad, que es del ámbito de la *manifestación*, no a la persona, ámbito del *ser*.

[56] SAN AGUSTÍN, *De doctrina christiana*, Turnholt, Brepols, 1962, I, 27, 28.

[57] POLO, L., *Antropología trascendental*, vol. I, ed. cit., 126. Y más adelante añade: «Si el hombre es

inicialmente potencial, su realidad se logra por un proceso de autorrealización. Ello equivale a atribuir al operar humano una tarea agobiante y, por otra parte, innecesaria y de corto alcance. Si, por el contrario, se sostiene que el ser humano es realmente distinto de su perfección esencial —en la que se incluye su dotación natural—, no hace falta acudir a la noción de autorrealización. La distinción real entre esencia y ser comporta que el hombre no se autorrealiza esencialmente, pero sí algo muy importante, a saber, que su esencia es el perfeccionamiento de su naturaleza según los hábitos. Para que se autorrealizara, haría falta que su dotación natural fuese un logro terminalmente idéntico con su ser, a partir de una indeterminación o potencialidad inicial. Esta identificación, que es completamente incorrecta en teología —pues Dios es la Identidad Originaria—, tampoco es aplicable al hombre». *Ibid.*, 147.

[58] Cfr. I *Jn*, cap. IV, vs. 10.

[59] Pieper parece vislumbrar este punto cuando escribe que «el *Dasein* (hombre) mismo posee la forma estructural de la esperanza». «Hoffnung und Geschichte», Cartell Rupert Mayer (ed.), en *Mitteilungsblatt*, 8 (1975) 14. Cfr. al respecto: SCHUMACHER, B. N., *Una filosofía de la esperanza*, Eunsa, Pamplona, 2005.

[60] *Sentencias político-filosófico-teológicas (en el legado de A. Pérez, F. de Quevedo y otros)*, Barcelona, Anthropos, 1999, 11.

[61] Cfr. VATTIMO, G., *Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermeneútica*, trad. de J. C. Gentile Vitale, Paidós, Barcelona, 2ª ed., 1992.

[62] Cfr. CHOZA, J., *La supresión del pudor, signo de nuestro tiempo*, Eunsa, Pamplona, 1980.

[63] «Ultima nostra beatitudo in solo Deo est; in quo etiam solo spes hominis debet poni». TOMÁS DE AQUINO, *S. C. Gentes*, lib. IV, cap. 7, n. 21.

[64] Cfr. LYOTARD, J.-F., *Misère de la philosophie*, Galilée, Paris, 2000.

[65] Cfr. POLO, L., «La esperanza», *Scripta Theologica*, (1998) 157-164.

[66] I *Cor.*, XIII, 1.

6. TRASCENDENTALIDAD DEL CONOCER PERSONAL

PLANTEAMIENTO

«Trascendental» no tiene aquí el significado que le da la filosofía moderna (Kant, por ejemplo, —cuyo sentido es lógico-trascendental—). Como se ha dicho, la teoría de los trascendentales surge en la metafísica medieval a partir de claros antecedentes platónicos y aristotélicos, y está expresamente formulada por Tomás de Aquino[1]. Con todo, el significado del término trascendental tampoco es aquí exclusivamente metafísico, porque el conocer personal, tema de este capítulo, es una realidad antropológica, no metafísica, si es que la antropología es distinta realmente de la metafísica y también lo son sus temas[2]. No obstante, el conocer personal o intelecto agente también es, como los temas que estudia la metafísica, transfísico. Aquí tenemos, por tanto, una primera caracterización del significado de trascendental, a saber, más allá de lo físico. Pero como los ámbitos de realidades que trascienden lo físico son variados, esta descripción tampoco es suficiente.

Como se ha visto, según la filosofía medieval, se consideraba como realidad trascendental a una de aquellas perfecciones puras (sin mezcla de imperfección) que existen en la totalidad de lo real (el ser, la verdad, el bien, la belleza). Pero la palabra trascendental, tal como aquí se usa, indica que la realidad estudiada trasciende lo físico no en el plano cosmológico, sino en el antropológico. El *acto de ser* personal humano ni es físico ni puede serlo. En consecuencia, la palabra trascendental referida al conocer personal significa, desde luego, una perfección pura, sin mezcla de imperfección (de potencia). Pero se trata de una perfección que no es propia de toda realidad, sino exclusiva de las realidades personales. De otro modo: una persona requiere de conocer personal para ser persona (aunque tal conocer sea inconsciente).

La expresión «conocer personal» indica conocer a nivel de *acto de ser*. Como se ha explicitado en el Capítulo 3º, es manifiesto que la persona o *acto de ser* humano no se reduce ni a la *naturaleza* humana, ni tampoco a la *esencia* humana. Pues bien, la tesis a defender en este capítulo estriba en afirmar que el *conocer personal* humano, dado que es nativamente activo, es constitutivo a la *persona* humana, esto es, no constituye una parte de la *naturaleza* humana (donde radica lo potencial), ni tampoco es un desarrollo que cada persona imprima a lo que se ha denominado *esencia* humana.

1. PROPEDEÚTICA

Además de las precedentes explicaciones semánticas, hay que recordar algunas observaciones a fin de entender mejor el tema que nos ocupa. En primer lugar, es pertinente tener en cuenta que sí solo Dios es el ser idéntico, el hombre no puede serlo, por el mismo hecho de ser creado, pues la simplicidad es exclusivamente divina. Él es el único ser simple, el «Acto puro», como descubre la teología natural griega, o el «*Ipsum esse*» o ser simple, como enseña la medieval. Ahora bien, el hombre no es simple solo porque esté compuesto de *esencia* y *acto de ser*, sino también porque tanto su *esencia* como su *acto de ser* son asimismo compuestos. Por una parte, es clara la composición de la *naturaleza* humana (varón-mujer, sentidos-apetitos, sentidos externos-sentidos internos, etc.), pero también es notoria la composición en la *esencia* humana: actos de conocer-objetos conocidos, hábitos cognoscitivos-operaciones inmanentes, actos de la voluntad-virtudes, inteligencia-voluntad, etc.). El *acto de ser* personal humano también es compuesto, pero su composición interna es más difícil de descubrir, ante todo por el prejuicio de suponer que si tal acto fuera compuesto se destruiría la unidad de la persona humana y ello daría lugar a una especie de esquizofrenia interior. No obstante, es de sentido común que también en nuestro corazón no todo es igualmente relevante.

No hay, por tanto, que temer dicha esquizofrenia, pues la distinción interna en el acto de ser humano no da lugar a varias personas, ya que entre todas esas distinciones íntimas conforman un único acto, o por mejor decir, un *co-acto*: una persona. De la misma manera que las diversas potencias de la *naturaleza* humana no dan origen a varias naturalezas humanas sino a una sola, y del mismo modo que las diversas dimensiones que conforman la *esencia* humana no generan diversas esencias humanas sino una única, la intimidad es una única persona. Ahora bien, ¿admite el *acto de ser* humano distinciones interiores, es decir, *intra-trascendentales*? En caso contrario, el acto de ser humano no tendría afinidad ninguna con la *esencia* y *naturaleza* humanas. Además, debido a su simplicidad, sería difícilmente cognoscible, puesto que en todo conocer humano se distingue realmente entre *método* cognoscitivo y *tema* conocido, es decir, entre conocer y conocido. Pero que lo más radical e importante en nosotros, la persona, fuese incognoscible supondría una gran paradoja, pues ¿de qué serviría conocer la *naturaleza* y la *esencia* humana, si a fin de cuentas no se pudiera despejar la incógnita sobre el sentido personal novedoso e irrepetible de cada quién?

No obstante, si alcanzamos a saber que somos personas, y que la realidad personal es superior a lo que pertenece al ámbito de nuestro disponer, nuestras facultades, acciones, etc., ¿cómo se llega a conocer la realidad personal? Como hemos podido comprobar en el Capítulo 1º, la filosofía clásica propone como método de acceso al tema personal el *hábito de sabiduría*, el saber acerca de uno mismo ante la totalidad de lo real, incluido Dios. La moderna, en cambio, alude al *conocimiento subjetivo* [3]. Seguramente se trata de dos modos distintos de denominar al mismo *método* cognoscitivo humano, que es directo (sin objeto pensado[4]), experiencial (solidario con el ser personal). Es claro que el *método* cognoscitivo de este hábito no coincide con el *tema*, de modo que hay que hablar de *dualidad* metódico-temática. En esta dualidad el método es inferior al tema,

pues dicho hábito solo alcanza a conocer hasta cierto punto a la persona. Así se explica que nos conozcamos como personas, pero no enteramente. De otro modo cabe decir que somos más de lo que alcanzamos a conocer de nuestro ser personal.

¿Qué permite conocer este método de la íntima realidad personal? En primer lugar, que existimos y que somos una persona, es decir, que cada quién es, ante todo, un *acto de ser* personal. No obstante, es un acto muy peculiar, porque no es en solitario sino abierto, es decir, que es coexistente o que *co-existe*. *Coexistir* denota que el ser es abierto en intimidad o ampliado por dentro. Como hemos advertido en el Capítulo 4º, también conocemos otras peculiaridades del *acto de ser* personal, a saber, que es libre; que es asimismo cognoscitivo y amante. Si se alcanza la realidad personal —veíamos en dicho Capítulo—, se abren una serie de interrogantes, de tanto interés como difíciles de responder. Por ejemplo, los siguientes: ¿esos rasgos capitales de la persona humana son «trascendentales» tal como los que describe la metafísica clásica? Y si son distintos de aquellos, ¿en qué estriba su distinción?, ¿cómo describir esas realidades?, ¿cuáles son?, ¿por qué esas y no otras? Si, a su vez, son *duales* entre sí, ¿cómo es su orden o jerarquía?, ¿cómo se aúnan o vinculan?, etc. A la par, si esas *dualidades* conforman una persona y por su propia índole la persona es un ser abierto, relacional, en respectividad personal, ¿puede existir una única persona y se puede explicar una persona aisladamente?, ¿a quién se vincula una persona?, ¿cómo se vincula?, etc.

2. LA AMPLIACIÓN DE LA REALIDAD TRASCENDENTAL

Revisemos la primera cuestión: dado que los trascendentales personales no solo son transfísicos sino, por así decir, también «transnaturales» y «trasesenciales», ¿por qué no asimilarlos a alguno de los trascendentales metafísicos? Más en concreto, si el conocer personal es transfísico y se lo hace equivalente de algún modo al *acto de ser* personal, llamándosele entonces trascendental, ¿por qué no asemejarlo a uno de los trascendentales clásicos, como por ejemplo, al *ser*, a la *verdad*, al *bien*, etc.? La respuesta a esta pregunta —como vimos— pasa por una ampliación del ámbito de lo trascendental[5]. En efecto, es pertinente no reducir los trascendentales antropológicos a los metafísicos. Esta doctrina no parece contar con precedentes, porque la filosofía moderna y contemporánea no admite trascendentales que sean reales, y porque la filosofía clásica griega y medieval no admite que los trascendentales reales personales sean radicalmente distintos de aquellos que existen en el resto de lo real.

Para justificar dicha ampliación, es oportuno reparar en que el conocer personal no se reduce a los actos de ser metafísicos, porque cuando lo conocemos sabemos que es cognoscitivo, mientras que al conocer a los trascendentales metafísicos (ser, verdad, bien, belleza) no los concebimos como cognoscentes. En efecto, no se justifica la equivalencia estricta del conocer personal con el *ser* extramental, puesto que el conocer personal es un ser especialmente intensificado, ya que es cognoscitivo; y es claro que caben actos de ser que no conocen (el ser del universo físico). Tampoco se puede asimilar a la *verdad*, porque esta es un trascendental «relativo» al conocer; en cambio, el conocer personal es

conocer, no lo conocido. Además, la verdad solo será trascendental a condición de que el conocer también lo sea. Y a pesar de serlo, el conocer no será trascendental como lo es la verdad, pues el modo de ser de la verdad depende del modo de ser del conocer, no a la inversa. El conocer personal tampoco se puede asimilar al *bien*, porque este es un trascendental «relativo» al querer, pero no es misión del conocer personal querer o dejar de hacerlo, sino conocer. Por lo demás, el conocer personal tampoco se reduce a ninguno de los demás trascendentales propuestos como tales en el elenco tradicional. Y, sin embargo, es una realidad trascendental, porque es una perfección pura —un acto— sin mezcla de imperfección —si es acto, obviamente, no puede ser potencia ninguna—.

Si el conocer personal se hace equivalente a lo más activo que en el conocer humano advirtió Aristóteles, a saber, al *intelecto agente*, la tesis de que el conocer personal sea el acto intelectual superior se puede decir que es aristotélica[6]; también tomista[7]. Tomás de Aquino mantiene que sin intelecto agente el hombre no podría entender nada. Pero si del intelecto agente depende todo conocimiento humano, también él se servirá de algún instrumento para conocer los trascendentales metafísicos[8]. Ahora bien, ¿cómo es posible conocer esos trascendentales si el intelecto agente no es un trascendental? Si el intelecto agente es un trascendental superior a los metafísicos, pues es condición de posibilidad del conocimiento de aquellos, y es antropológico, la antropología, que podemos llamar trascendental, será superior a la metafísica. A la par, como lo inferior tiene como fin lo superior, los trascendentales metafísicos estarán en función del entendimiento agente como trascendental antropológico, no al revés. O si se quiere, para que la verdad sea trascendental, no solo se requerirá previamente que el intelecto agente lo sea, sino que se precisará además, que el conocimiento de la trascendentalidad de la verdad esté en función del descubrimiento de la trascendentalidad del intelecto agente, puesto que de él dependen los actos intelectuales que permiten conocer los trascendentales metafísicos. Pero no solo los trascendentales metafísicos, sino que en el hombre todo conocimiento debe arrancar del intelecto agente. En efecto, el acto es el origen de lo potencial y de su desarrollo en el hombre, no a la inversa. De otro modo: de la persona humana nace la esencia y naturaleza humanas y su progresivo crecimiento.

3. LUZ TRANSPARENTE, AUSENCIA DE IDENTIDAD Y CARÁCTER DUAL

En los escritos usuales de teoría del conocimiento estamos acostumbrados a leer que el conocer humano es una luz iluminante, tanto de lo sensible como de lo racional. Dejando ahora al margen la sensibilidad, recordemos que, en efecto, el conocimiento racional (actos u operaciones inmanentes y hábitos adquiridos), es iluminante. Indudablemente, unos actos racionales conocen objetos pensados; otros, realidades físicas[9]. Los hábitos adquiridos, no obstante, conocen los actos u operaciones inmanentes[10]. En efecto, una cosa es pensar esto o lo otro, y otra darse cuenta de que se está pensando. El primer pensar es un acto u operación inmanente; el segundo, el darse cuenta, es un hábito. La clave de estos niveles cognoscitivos estriba en arrojar luz sobre lo inferior. Con todo, el conocimiento racional no es ni el único ni el más alto nivel cognoscitivo humano.

Precisamente el hecho de darnos cuenta de que disponemos de una facultad a la que llamamos razón o inteligencia no es conocimiento racional ninguno, sino el propio de una instancia superior que ilumina a la razón, al que la tradición medieval denominó *sindéresis*, un hábito innato, superior a la inteligencia y susceptible de activarla. Ciertamente, conocer superior al propio de la razón es el de los hábitos innatos — *sindéresis*, primeros principios y sabiduría—, que son instrumentos nativos del intelecto agente o conocer personal[11].

La esencia y naturaleza humana en cada quién disponen de muchas potencias distintas que se puede comparar a una orquesta. Para que esta actúe armónicamente y sea capaz de interpretar acompasadamente una sinfonía, requiere de un solo director. La persona humana, que es una sola, es la que está llamada a dirigir esas facultades al unísono. Pero la persona, para tal menester, se sirve de un instrumento, una batuta, que es un hábito cognoscitivo con el que cuenta desde antes de la función (hábito innato): la *sindéresis*. Dirigir, en el caso del conocimiento indica conocer, arrojar luz, activar. Todo conocer inferior al intelecto agente —actos y hábitos— es iluminante (salvo el hábito de los primeros principios y el de sabiduría), pues arroja luz sobre asuntos inferiores a su propio conocer.

En cambio, la luz del conocer personal no es iluminante, sino transparente, una «luz intrínsecamente atravesada de luz»[12], escribió Polo. Sin transparencia no habría intimidad, y es manifiesto que estamos abiertos cognoscitivamente a nuestra propia intimidad. Por eso, más que indicar que tenemos intimidad, es mejor decir que la somos. Por otra parte, el hábito de sabiduría (el que nos permite alcanzar a conocer y describir la intimidad personal) es un hábito innato al intelecto agente y, como todo conocer humano, es susceptible de crecimiento. Este hábito debe designarse como un conocer solidario con el conocer personal, es decir, un conocer que insiste cognoscitivamente en el *acto de ser* personal al que alcanza.

Pero conocer por el hábito de sabiduría al acto de ser personal y, por tanto, al intelecto agente o conocer personal, no es todavía conocer el tema propio del conocer personal, pues si el intelecto agente es cognoscitivo, su conocer no puede carecer de tema. El tema del hábito de sabiduría es el intelecto agente, pero este es distinto y superior al propio hábito, aunque no ajeno a él; por eso el hábito lo alcanza. En cambio, el tema del intelecto agente no puede ser ni dicho hábito ni nada inferior a este; tampoco puede ser él su propio tema, porque ningún conocer humano es reflexivo, es decir, en el hombre hay que distinguir siempre y realmente entre conocer y conocido, entre *método* cognoscitivo y *tema* conocido (recuérdese: el hombre no es simple; tampoco en su conocer). Por tanto, solo queda que el tema del conocer personal sea superior él.

El intelecto agente es luz transparente, pero la noción de transparencia es incompatible con albergar en sí algún inteligible, porque lo iluminado o coloreado dejaría de ser transparente. A su vez, el tema del intelecto agente tampoco puede ser un objeto inteligible (una idea pensada), sino una luz, pues la transparencia es relativa a la luz, y es inferior a ella. En efecto, el tema del conocer personal no puede ser nada inferior a él[13]. Por lo demás, si el intelecto agente está en el orden del «*actus essendi hominis*»,

no conviene que su tema sea algo inferior a él, pues en ese caso la nobleza propia del acto de ser personal dependería de lo inferior a ella, de lo potencial. Por eso no es pertinente explicar la llamada dignidad personal apelando a las manifestaciones humanas inferiores al ser personal (corpóreas, laborales, lingüísticas, sociales, psíquicas, de las facultades inmateriales, etc.).

Por otro lado, el conocer personal no puede ser su propio tema. En efecto, hay que excluir la reflexividad de cualquier nivel cognoscitivo, pero en especial a nivel del conocer superior, sencillamente porque es contradictoria. En efecto, a nivel de operaciones immanentes esa tesis alberga un error, a saber, que si admite que con el mismo acto se conocen otros objetos a la par que el mismo acto, objetos y acto vendrían a ser indiscernibles, pero es claro que los distinguimos. Además, si esa reflexividad se postula en el nivel cognoscitivo personal, se admitiría el absurdo de que se llega al conocimiento de sí desde la ignorancia. Efectivamente, si nativamente no nos conocemos, y se dice que después se llega a conocer uno a sí mismo tras una vuelta reflexiva, se admite que del no saber se pasa a saber (que la ignorancia da lugar al conocimiento), algo así como aceptar que la potencialidad cognoscitiva da origen a la actividad. Pero es claro que esto es absurdo.

Del conocer personal hay que erradicar la autoiluminación, porque el iluminar versa siempre sobre lo heterogéneo e inferior, mientras que la transparencia no requiere ser iluminante de nada. El intelecto agente no es un foco, sino diafanidad, limpidez. Con todo, no siempre somos conscientes de que nuestro ser es activamente cognoscitivo. Que somos conocer en «acto» desde el inicio de nuestra existencia parece estar fuera de toda duda, porque si nativamente no lo fuéramos, no podríamos actualizar con el transcurso de la vida ninguna «potencia» cognoscitiva, máxime a la inteligencia, que inicialmente es «*tabula rasa*», y que, dada su inmaterialidad, no puede ser activada por nada sensible. Con todo, no somos conscientes desde el inicio de que somos una luz personal transparente, sino solo a partir del un momento determinado de nuestra vida. La conciencia llega tarde.

Lo que precede indica que al intelecto agente no le puede faltar el hábito de sabiduría, es decir, que nuestra intimidad cognoscitiva está conformada por una *dualidad* cognoscitiva, cuyo miembro inferior, el hábito de sabiduría, es el *método* cognoscitivo, y el miembro superior, el intelecto agente, es el *tema* conocido. Pero es claro que el intelecto agente solo será te-ma para dicho método, no para sí mismo. Ahora bien, si el intelecto agente es intelecto, es decir, es cognoscitivo, y es agente, esto es, acto, activo, no podrá carecer de *tema*, porque un conocer sin tema es absurdo.

El corazón o intimidad de cada hombre admite dualidades[14]. De manera que el hecho de que haya un acto intelectual superior no nos permite hablar de identidad intelectual. Según ello, la tan manida búsqueda de identidad personal parece un planteamiento erróneo en antropología, pues lo que se debería buscar son las dualidades intra-personales y, sobre todo, el tema de estas, es decir, cuál es el tema que trasciende a estas o respecto de qué acto de ser ellas se dualizan, y cómo se dualizan en cada persona humana. Seguramente la razón última de las dualidades humanas radica en que los

trascendentales personales están diseñados para dualizarse con Dios, su *tema*. Tal vez esto concuerde con esa célebre apreciación agustiniana según la cual Dios es más íntimo a nosotros que nosotros mismos. Pero ¿cómo conocer el miembro superior de la dualidad de estos trascendentales, es decir, con quién se dualizan? Y en concreto, ¿cuál es el *tema* del intelecto agente? Antes de afrontar estas cuestiones, tal vez las más altas en antropología, primero se debe recordar cuáles son los trascendentales personales y cómo se vinculan entre sí.

4. EL CONOCER PERSONAL Y LOS TRASCENDENTALES PERSONALES INFERIORES

Somos conocer, aunque no solo. El hombre es un ser dual, no únicamente porque sea un compuesto de alma y cuerpo, como aseguraban los pensadores clásicos grecolatinos, medievales, y algunos modernos, ni solo porque exista en él una distinción real entre *acto de ser* y *esencia*, como recuerdan algunos pensadores medievales cristianos. El hombre es, ante todo, un ser dual porque el *acto de ser* personal humano está conformado por dualidades internas (intra-trascendentales), inseparables entre sí, pero irreductibles una a otra, por ser distintas en índole y según superioridad o inferioridad[15].

Como veíamos en el Capítulo 4º, la persona humana está constituida, al menos[16], por las siguientes distinciones reales intra-personales: la *coexistencia-con*, la *libertad*, el *conocer* y el *amar*[17]. Coexistencia indica que la persona es más que ser, pues coexiste, o existe acompañando. Libertad indica apertura personal a la realidad irrestricta, sobre todo, a personas distintas. Conocer a nivel de ser significa que cada persona es luz, verdad, sentido o significado activo, aún sin ejercer ninguna operación cognoscitiva sensible, racional, etc. Amar denota que la persona humana es, ya inicialmente, pura aceptación y donación, ofrecimiento. La apertura personal que presentan esos trascendentales indica que una persona es apertura personal a una persona distinta; de otro modo: que una persona sola es imposible.

Los trascendentales personales están unidos. Si falta alguno de esos radicales no se salva la trascendentalidad de los demás. Se convierten entre sí, pero hasta cierto punto, porque son jerárquicamente distintos[18]. Así, la libertad añade a la coexistencia que la coexistencia no sea necesaria, esto es, porque no quede más remedio, sino que la coexistencia sea libre. El conocer personal no puede ser sino libre, pero añade a la libertad que el conocer no puede carecer de tema conocido. En cambio, la libertad, que no es cognoscitiva, es atemática. El amar personal no puede ser ignorante (no sería personal), pero añade sobre el conocer la donación, la entrega y, sobre todo, la aceptación. Pues bien, el entendimiento agente es uno de los trascendentales personales, y no precisamente el inferior de los cuatro mencionados, sino el inferior de la dualidad superior formada por el conocer y amar personales. Se trata del conocer personal, o conocer a nivel de *acto de ser* humano. Si el intelecto agente es conocer y es acto, debe ser un conocer en acto siempre, aunque —como se ha indicado— no siempre seamos conscientes de él[19].

La conversión de los trascendentales personales humanos no puede ser según la identidad, porque esa conversión es divina[20], no humana. En efecto, en Dios las perfecciones puras se convierten reduciéndose a la identidad. Pero el hombre no es idéntico sino *dual*; es más, intrínsecamente dual. Por eso los trascendentales humanos no se reducen unos a otros, esto es, no se identifican. Si no se identifican, se distinguen. Se distinguen constituyendo dualidades, es decir, se aúnan dualizándose. De modo que su conversión debe ser según el servicio del inferior al superior y el beneficio que reporta el superior sobre el inferior.

Existe conversión entre la coexistencia y el intelecto agente, hasta el punto de que al conocer personal se le puede llamar intelecto «co-agente» (*intellectus ut co-actus*[21]), pues co-actúa con los demás radicales del acto de ser humano. Si no co-actuara con ellos, no podría activar ninguna instancia de la esencia humana que fuese cognoscitiva, como es el caso de la inteligencia. El intelecto agente también se convierte con la libertad personal, con su omnímoda apertura, a la que añade que esa apertura sea cognoscente. En efecto, el acto de ser humano es cognoscitivo, y es claro que un conocer no abierto es absurdo. La coexistencia se convierte por ampliación con la libertad, y ambas con los otros dos trascendentales que son superiores a ellos, con el conocer que busca y con el amar que acepta y se da estando a la espera la completa aceptación de su entrega. Cada uno de esos trascendentales prolonga al precedente.

A la par, cada uno de los trascendentales personales debe dualizarse con una realidad superior que pueda prolongar la propia realidad del trascendental. Pero prolongar sin apertura al futuro es imposible. Futuro equivale a novedad. De manera que la dualización de los radicales personales no puede ser sino con una nueva persona imposible de envejecer. Toda persona es una novedad, la única realidad radicalmente nueva. Con todo, en rigor, solo es nueva respecto de la persona humana una persona eterna que sea susceptible, además, no solo de rejuvenecer o renovar a la persona humana, sino también de hacerla nueva, es decir, de asumirla en su propia novedad, de coeternizarla.

La libertad personal, uno de estos radicales personales, debe ir de la mano con el conocer personal, puesto que un conocer que no sea libre no es personal. Por una parte, la libertad personal es apertura irrestricta. Por otra, que el intelecto personal sea separado denota precisamente esa apertura a la totalidad de lo real. La similitud que entre ambos radicales es clara. La omnímoda apertura cognoscitiva que presenta el intelecto agente denota precisamente libertad. Libertad equivale a ser libremente[22]. Pero el conocer no se reduce a la libertad. Lo que añade el conocer personal a la libertad es que esa apertura es continuada cognoscentemente como búsqueda de su tema propio. La libertad personal humana se expande y requiere la existencia de una Libertad irrestricta que la acepte irrestrictamente, pero no la busca[23]. La libertad personal humana lo es respecto de un norte al que está orientada, pero que desconoce. No se puede conocer personalmente a una persona por necesidad. Nadie está obligado a ello. Tal conocer personal es libre. Y viceversa: la libertad pura debe ser intelectual, porque de lo contrario no es pura, sino ignorante, y por ello, zafia, libertina, despersonalizante.

La libertad personal humana está orientada hacia el futuro metahistórico. En consecuencia, si el conocer personal es superior a la libertad y se convierte con ella, el conocer personal también está abierto a esa apertura posthistórica. La libertad trascendental humana tiene dos miembros, el inferior, al que se puede llamar «libertad nativa», con que toda persona humana inicia su andadura, y el superior, al que se puede denominar «libertad de destinación». La libertad personal se convierte con el conocer personal porque el conocer personal es fuente de libertad personal, es más, es su garantía, pues sin verdad personal no cabe libertad personal.

De lo que precede se echa de ver que la libertad está a la espera. Pero esperar a nivel personal —como se advirtió en el capítulo 5º— es ser esperanza. No es que *tengamos* esperanza, sino que la *somos*. Asimismo, ser abierto cognoscitivamente a nivel personal sin alcanzar a desvelar o esclarecer enteramente el tema de tal conocer es confiar en alcanzarlo; no se trata de *tener* fe, sino *serla*. De la misma manera, ser abierto amantemente sin alcanzar a consumarse en el amado es *ser* amante. En consecuencia, cada uno de los trascendentales personales puede ser correspondido por el ser divino en la presente situación de tal manera que esa correspondencia provoque en ellos una elevación. Sin embargo, este tema es mejor estudiarlo más detenidamente en un plano estrictamente teológico, el cual no es cometido nuestro.

5. EL CONOCER PERSONAL Y EL TRASCENDENTAL PERSONAL SUPERIOR

También entre el intelecto y el amar personal existe una conversión, pues un amar que sea sin conocer personal no es un amar personal. En efecto, un amor ignorante o ciego por lo que a la persona amada se refiere no es amor personal. El refrán «el amor es ciego» hay que predicarlo, pues, de «amores» que no han alcanzado, o han perdido, altura trascendental; que no son personales por tanto, es decir, de «amoríos» que conciernen a los afectos, intereses, deseos, pasiones o sentimientos sensibles, o, como máximo, de simpatías y afinidades psicológicas alcanzadas por la inteligencia y sobre las que se inclina la voluntad. Pero esos «amores», como es claro, quedan referidos a la *naturaleza* o a la *esencia* humanas, no al *acto de ser* o la persona como tal.

El amor personal requiere del conocer personal. A su vez, el conocer y el amar requieren de la coexistencia, pues sin ella no cabe conocerse y amarse. Requieren también de la libertad, pues sin ella no se puede conocer y amar a los demás y a Dios libremente. Pero añaden sobre los anteriores lo distintivo suyo: el conocimiento y el amor hacia los demás. El conocer personal tiene que ser coexistente y libre, pero añade sobre aquellos el sentido personal, el ser abierto cognoscitivamente. Tal apertura cognoscitiva personal se da, sobre todo —como se ha indicado— respecto de Dios. En este sentido el conocer personal se dice *búsqueda*, porque el tema no está todavía enteramente conocido.

A la par, el amor personal no puede ser sino coexistente, libre y con sentido personal. Dos dimensiones del amar personal son el *dar* y el *aceptar*. El dar es coexistente con el aceptar y viceversa; el dar está abierto libremente al aceptar y viceversa; y ambos son

con sentido. Pero el amar añade a los trascendentales precedentes la generosidad, la donación del ser personal propio y la aceptación del ser personal de los demás, en especial, del divino. En este sentido, no es que tengamos generosidad, sino que la somos. Obviamente, ser generosidad (donación) es ser más que ser búsqueda. También ser aceptación es más que ser búsqueda, porque denota cierto encuentro.

En suma, la jerarquía entre los trascendentales personales indica que al superior no le puede faltar lo que aporta el inferior, pero que el superior añade su carácter específico sobre el inferior, y de ese modo, lo amplía. Así, a la libertad no le puede faltar la coexistencia, pero la libertad añade a la apertura interior, propia de la coexistencia, la apertura trascendente. La apertura está incoada en la coexistencia, porque coexistir es ser ampliado por dentro, apertura interior carente de réplica. Pero la libertad añade también apertura hacia fuera, hacia las demás personas, y, en especial, hacia la trascendencia divina. En efecto, la libertad solo tiene sentido pleno si se juega enteramente respecto de Dios, si a él se entrega y destina, pues ninguna instancia inferior colma la libertad humana y en ninguna de ellas se puede emplear por entero. Efectivamente, siempre nos queda más carga de libertad que la que invertimos en cualquier trabajo, empresa, diversión, etc., e incluso en una persona humana. Por tanto, si la libertad personal humana es inagotable, una de dos: o se acepta que está diseñada para Dios, o se acepta —como Sartre[24]— que es absurda, pues ¿para qué tanta libertad si no se puede emplear enteramente con nada? Sería, más que una «pasión inútil», un anhelo personal absurdo.

6. LA BÚSQUEDA DE TEMA

El tema que busca el conocer personal humano es personal; es una persona que pueda dar a conocer enteramente a la persona humana su propio sentido personal. Si tal buscar es cognoscitivo, lo buscado es, desde luego, Verdad o Sentido respecto del intelecto personal humano. Si es Acto (verbo, no nombre) es más que Verdad o Sentido, pues es Conocer respecto del conocer personal humano y, por ende, es una llamada o vocación respecto de él. Por eso, en la búsqueda de tema va implícita la búsqueda de sentido del propio intelecto, y en la consumación de la búsqueda, el esclarecimiento del sentido completo del propio ser personal humano. De modo que el aislamiento libre respecto de Dios en esta vida conlleva la progresiva pérdida del propio sentido personal, el no saber quién se es y quién se está llamado a ser. En suma, se trata no solo de la pérdida del sentido de la vida (natural), sino de la pérdida del sentido del ser personal. En rigor, en esa tesitura uno no sabe quién es. Podrá dotar de cierto sentido a asuntos menores (trabajo, política...), pero desconoce su sentido íntimo, y lo ignora porque lo está perdiendo.

Por su parte, el aislamiento libre pero definitivo de Dios, es la pérdida libremente consumada del sentido del ser personal. Es la imposibilidad de llegar a saber el ser que se era y estaba llamado a ser. Pero si el ser personal es coexistente, abierto libre, cognoscitiva, amorosamente, perder el sentido personal para siempre es perder la

coexistencia, encapotar la libertad, ofuscar el conocer, matar el amor. Esa actitud es claramente despersonalizante. Por ello, a los que admiten definitivamente tal pérdida se les puede designar como gente sin nombre propio, multitud despersonalizada.

Sin embargo, contra el aislamiento: búsqueda. Según la teología de la fe que cuenta con la revelación divina judeocristiana, la plenitud de la búsqueda es la revelación completa por parte de Dios del verdadero nombre personal humano[25]. Obviamente, no se trata de que cada hombre busque a Dios por fuera, sino *en* su intimidad y *con* su intimidad, esto es, con su *ser* personal, no con las potencias de su esencia o naturaleza. En rigor, el hombre busca en su interior porque es un buscador, y lo es, porque es criatura; personal, pero criatura. Por ello, el hombre es ser segundo respecto de Dios, o también, coexistente-con el ser divino. Si el hombre quiere mantenerse como primero, como fundamento, se aísla y se pierde, pues niega su índole creada y deja de buscar. Con tal actitud también abdica de alcanzar el sentido de su ser.

La situación de falta de sentido en el *acto de ser* personal repercute, desde luego, en todas las manifestaciones de su *naturaleza y esencia* humanas, y de ese modo la vida queda falta de sentido. Por eso el ateísmo es la actitud que no solo prescinde de Dios, sino que conlleva también el oscurecimiento del propio sentido personal. A su vez, el agnosticismo es pérdida de Dios porque previamente no se acepta ser búsqueda, pues consiste en un desánimo para buscar. Por su parte, el indiferentismo respecto de lo divino, lo es también respecto del núcleo de lo humano.

El hombre puede libremente aislarse, renunciar a la búsqueda nativa que él es. Pero si es libre respecto de ello, también es responsable. La actitud de aceptar o rechazar libremente a Dios en la intimidad humana no es una actitud directamente ética, porque la ética se encuadra en las acciones o manifestaciones humanas de la *naturaleza y esencia* del hombre, sino que tal actitud es directamente *antropológica*, porque radica en el *acto de ser* personal, y constituye la raíz y el fin de una buena o mala ética. En suma, la ética no es trascendental, pero sí la antropología. En este punto cabe corregir a Goethe e indicar que en el principio (en la intimidad) no es la acción, pero sí el *acto de ser*, y que al final será el *co-acto de ser-con el Acto* o, por el contrario, de no aceptar tal coexistencia, será el «*prope nihil*». Por ello la persona humana se juega libremente su ser en su intimidad, contando con el hábito de sabiduría, sin tener que implicar directa y necesariamente en ese juego a su esencia y a su naturaleza[26]. Con todo, el resultado de ese juego personal repercute y se manifiesta en su esencia y en su naturaleza. Recuérdese: lo superior —el acto— da cuenta de lo inferior —la potencia—; no a la inversa.

7. EL TEMA DEL CONOCER PERSONAL ES FUTURO

Según se ha indicado, a un acto intelectual cognoscitivo —*método*— no le puede faltar un asunto conocido —*tema*— (verbal, actuoso), porque un conocer sin conocer nada no es tal. Pero si el conocer personal no es falto de tema y no es ni iluminante ni reflexivo, no puede culminar desde sí, es decir, su fin o tema está más allá de su propia luz. Ese

tema solo puede ser Dios, pues la transparencia del conocer personal está en función de la iluminación del ser divino. Por otra parte, también cabría decir que una coexistencia sin un quien con el que coexistir es un contrasentido, al igual que una libertad sin un «para», o un amar personal sin un amante personal que nos otorgue su amor y acepte el nuestro. Esto indica que toda persona es co-personal, es decir, que no cabe una persona personalmente aislada.

Al alcanzar el conocer personal notamos que la persona humana está, por así decir, diseñada nativamente para ser conocida. De tal manera que sin serlo no sería. Si a nivel cognoscitivo personal el hombre está hecho para Dios, comporta en términos intelectuales una dualización directa del intelecto humano con el divino, aunque no de modo pleno[27]. Esto, a su vez, indica dos cosas: a) que entre la criatura intelectual y el Creador no cabe mediación ninguna, de modo que, a fin de cuentas, el encuentro con Dios no puede ser sino personal en cada quién[28], lo cual significa que el fin último o bienaventuranza humana no puede radicar en ningún acto, hábito o facultad humana (inteligencia, voluntad, etc.), sino en el núcleo personal humano o *acto de ser*, y b) que si la dualización persona humana-Dios no es actualmente plena, se abren dos posibilidades reales positivas: 1) que se vaya plenificando (noción de *lumen fidei*), y 2) que llegue a plenificarse enteramente (noción de *lumen gloriae*).

Por otra parte, cuando se habla de «reconocimiento» de Dios al hombre, seguramente esa palabra denota algo más que el mero conocimiento nativo de la persona humana por parte de Dios, pues parece señalar cierta confirmación, consideración, miramiento, andarse con contemplaciones, lo cual apunta seguramente a la unión entre el conocer personal y el amar personal. En efecto, la persona no puede ser creada solamente para ser conocida, sino también para ser aceptada enteramente. O si se quiere, la comunicación interpersonal no puede ser exclusivamente cognoscitiva, pues un conocer frío no puede ser personal. La persona está hecha, desde luego, para ser conocida, pero si es conocer personal, el que sea conocida depende de que acepte ser conocida, pues si no acepta no será conocida (recuérdese al respecto la expresión revelada: «no os conozco»[29]). De modo que el conocer personal depende del amar personal porque aceptar es amar: no se puede aceptar sin amar. Ello indica, en suma, que sin el trascendental personal amar, el conocer personal no sería trascendental. Los cuatro trascendentales descritos son radicales personales, y por tanto, suficientemente distintos realmente entre sí, pero su vinculación nativa y subordinación libre de los inferiores al amar es neta.

Según lo que precede, una persona humana (un *co-acto de ser* personal) se puede describir como un amar que se despliega, perdiendo fulgor, cognoscitiva, libre y coexistencialmente; o de menos a más, un ser que coexiste libremente para buscar el amor personal; y en cada caso, de modo distinto. En efecto, sin el trascendental personal libertad, la coexistencia es incapaz de prolongarse en apertura trascendente a una réplica, a una persona distinta. Con la coexistencia, se abre en la intimidad personal la referencia a una réplica, al Ser personal respecto del que somos coexistencia. Desde la libertad, la apertura referida al Ser personal, libre, irrestricto, respecto del cual se puede emplear

enteramente la libertad personal humana, es apertura libre hacia la trascendencia, asunto que no está explícitamente indicado en la coexistencia, dada su constitutiva carencia de réplica. A su vez, la libertad se trueca en búsqueda merced a la continuación de la libertad con el trascendental conocer; y este, en entrega y aceptación con el amar.

Si la réplica del conocer personal faltase definitivamente, la persona quedaría sin saber su verdadero *ser*, sin su «verdadero nombre» (en expresión revelada), esto es, sin su sentido personal. No se trata de que no supiese quién es. En rigor, lo sabe parcialmente gracias al hábito de sabiduría. Pero dado que el ser personal desborda lo que alcanza dicho hábito, y dado que la persona humana en la presente situación no acaba de ser quien está llamada a ser, si le faltase definitivamente la réplica, quedaría con la ausencia de sentido, sin saber el ser que se es y que se hubiese llegado a ser. De manera que, del mismo modo que el *será* describe mejor que el *es* a la persona humana, el *será libre* la describe mejor que el *es libre*, y el *conocerá* y *amará* que el *conoce* y *ama*. Por eso, desde el conocer personal, lo peor que le puede suceder a una persona humana es no ser reconocida por Dios definitivamente en el futuro posthistórico. Pero como la búsqueda no es el conocimiento más alto, ese conocimiento se dice provisional. Por el contrario, que Dios le diga a uno: «¡Cuánto te conozco!» indica dos cosas: una, que obviamente Dios le conoce; otra, que en la persona conocida hay mucha verdad por conocer, es decir, que se trata de un ser especialmente elevado, enriquecido, divinizado.

8. ¿CUÁL ES EL TEMA DEL CONOCER PERSONAL?

Ya se ha indicado que al conocer personal no le puede faltar tema conocido, y que este tema no puede ser ni inferior a sí ni él mismo. De ello también se puede inferir que su tema no puede ser iluminado por él. Además, el tema del conocer personal deberá ser un acto de ser intelectual también personal, pero que dé razón del sentido del intelecto personal humano. Tal tema del conocer personal humano es Dios como conocer personal que conoce nuestro sentido o verdad personal. Si el hábito de sabiduría permite conocer en parte al intelecto personal propio, tal hábito se puede describir como «luz en la luz personal humana». En cambio, si el conocer personal humano será desvelado enteramente por la Luz divina, la cual es, por tanto, superior a él, puede designarse como «luz en la Luz»[30], lo cual redundará, sin duda, en una elevación de la luz propia del intelecto humano. Eckhart decía que el hombre es el «adverbio referido al Verbo»[31]. Un adverbio carece de sentido sin un verbo, como un hombre sin Dios.

Con todo, es claro que dicha Luz no es constitutiva de la persona humana, sino que, obviamente, la trasciende. O lo que es equivalente, si bien el intelecto personal está en función de tal Luz, no la apresa por su propia virtud cognoscitiva, y eso delata su límite ontológico. Por tanto, respecto de tal Luz el intelecto personal se puede describir como búsqueda. El intelecto personal no carece de tema, pero todavía no lo ha alcanzado de modo definitivo, pues si lo alcanzara, cesaría de buscar. Con todo, una búsqueda sin hallazgo no puede ser definitiva so pena de ser absurda. Por ello, mientras no se alcance de ese modo el tema, no existe motivo ninguno para desistir de la búsqueda, aunque

también se puede pactar libremente con la situación de abandonar la esperanza de encontrar; pero entonces se cede, como se ha indicado, a la carencia de sentido personal.

Mientras vive el hombre debe ser una búsqueda que no cese de buscar, un manantial cognoscitivo que siempre brota sin desecarse y se encauza hacia su tema, no una cascada que se precipita en un instante sobre lo menor para dejar paso a un cauce seco. O también, el hombre no está diseñado para consumirse en un abrir y cerrar de ojos en el presente, sino para eternizarse, es decir, está hecho para el futuro metahistórico. Por ello, frente a la presencia mental que caracteriza a la inteligencia, el conocer personal tiene un carácter futurizante[32]. En consecuencia, aunque libremente quepa agostamiento o desánimo en la búsqueda, no cabe de momento consumación en ella, porque el tema que se busca no es humano, sino trascendente al ser humano[33].

9. LA APERTURA AL FUTURO METAHISTÓRICO

Lo que precede alude al futuro transtemporal. La libertad sin futuro es inexplicable. Ya se ha indicado que ser apertura hacia el futuro es sinónimo de esperanza. Con todo, si la libertad indica un matiz de futuridad, más lo indicarán el conocer y el amar personales, si es que estos radicales personales son superiores a aquella. En efecto, la indicación de futuro en el conocer personal humano es más clara que en la libertad. Ello se debe a que el tema que cognoscitivamente se busca, no está alcanzado definitivamente y cumplidamente todavía, pero también a que el tema, aún cuando haya sido alcanzado cumplidamente por el conocer personal, seguirá siendo futuro, es decir, seguirá desbordando al conocer personal humano, por la sencilla razón de que el intelecto personal seguirá siendo transcendido por su tema. Más aún, si el conocer personal está orientado y atraído por un conocer futuro, la persona humana, más que ser un conocer, es —como se ha indicado— una *fe*. No se trata de la fe sobrenatural, sino de que, el conocer personal humano se puede describir como fe personal humana de índole natural, porque barrunta su tema sin esclarecerlo. La fe sobrenatural —como se verá en el próximo Capítulo— es precisamente la elevación de esa fe natural, su progresiva intensificación cognoscitiva otorgada sobrenaturalmente por Dios.

De este modo se ve que la persona humana está creada para *ser* futurizada, no para futurizarse (y menos para «autorrealizarse»). Ello indica al menos dos cosas: a) que sin futuro real carece de sentido la futurización; con otras palabras, si la persona humana es un proyecto de futuro, eso muestra que el futuro existe, esto es, que Dios es, y b) que la entrada en el futuro no depende exclusivamente de la persona humana, sino principalmente de Dios, pues sin la aceptación de este la futurización humana no puede culminar, puesto que el futuro trasciende a la persona creada, como el tema que se busca trasciende al intelecto personal. Ello no es motivo alguno de desánimo, pues si la libertad personal comporta aliento, esperanza, el conocer personal implica confianza. Pero tanto la esperanza como la confianza, si son sobrenaturales, son donación de Dios a una persona humana, si esta los acepta como dones. Ahora bien, aceptar es amar. Así se intuye que la elevación de la libertad personal por la esperanza sobrenatural y del conocer

personal por la fe sobrenatural son solicitados por el amar personal y se destinan a la caridad[34], que es la elevación sobrenatural de ese amar personal.

UN BREVE AÑADIDO

Si los trascendentales personales muestran la existencia de Dios, también demuestran, en parte, la «esencia» divina, es decir, su intimidad. Así, si la coexistencia nos muestra que es imposible la existencia de una sola persona (pues toda persona requiere una réplica personal), este trascendental personal nos permite advertir que esto también acaece en Dios. La coexistencia muestra, pues, que es imposible que en Dios exista una única persona. Por su parte, la libertad personal humana reclama de otra persona que acepte enteramente nuestra libertad personal. En consecuencia, si Dios es libre, la libertad personal humana muestra que deben existir al menos dos personas divinas. Por otra parte, si un conocer personal no cabe sin conocido, este trascendental muestra que dos de las personas divinas son Cognoscente y Conocido, pero no solo eso, sino Cognoscente que conozca eternamente al Conocido, y Conocido que responda cognoscitivamente al Cognoscente de modo completo y desde la eternidad. Si dos de las dimensiones de la estructura del amor personal humano son dar y aceptar, y es claro que ambas reclaman el don, pues no cabe dar y aceptar sin dones, en Dios, una de las personas será dar, otra aceptar y otra don, pero esto tendremos ocasión de considerarlo en el Capítulo 9.

[1] Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 1. Cfr. al respecto mi trabajo: *Tomás de Aquino, De Veritate, q. 21, Sobre el bien*, intr., trad. y notas, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999.

[2] Ya GILSON defendía esta misma tesis: «la antropología no puede deducirse de la metafísica». *Elementos de Filosofía Cristiana*, Madrid, Rialp, 1977, 261. Pero el tema está más rigurosamente expuesto en los siguientes autores: POLO, L., *Antropología trascendental (I)* Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 2003; PIÁ TARAZONA, S., *El hombre como ser dual*, Pamplona, Eunsa, 2000; «Hacia una antropología distinta de la metafísica», *Thémata*, 29 (2002) 265-275; POSADA, J. M., «La culminación de la metafísica en la antropología», *Metafísica hoy: ¿Crítica o Reivindicación?*, Bogotá, Universidad de La Sabana, 1999, 163-248.

[3] Es el caso de filósofos como Kierkegaard, Jaspers, Buber, Mounier, Marcel, aunque este último suele hablar, más que de *conocimiento subjetivo*, de *recogimiento*. Cfr. URABAYEN, J., *Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser. La filosofía concreta de Gabriel Marcel*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001; PRINI, P., *Gabriel Marcel y la metodología de lo inverificable*, trad. por J. Flores de Prini y J. J. Ruiz, Barcelona, Miracle, 1963.

[4] Para conocer el acto de ser o espíritu humano no se requiere la abstracción, es decir, el nivel cognoscitivo racional que forma un objeto pensado que es intencional respecto de lo real sensible. Tampoco se requiere abstraer para conocer la inteligencia, la voluntad, sus actos, sus virtudes, a Dios, etc., sencillamente porque esas realidades no son materiales.

[5] «Se propone que la teoría de los trascendentales se puede ampliar, es decir, que los trascendentales descubiertos, y más o menos coordinados por la filosofía tradicional —a los que llamo trascendentales

metafísicos—, se deben distinguir de otros trascendentales, a los que llamo personales». POLO, L., *Antropología trascendental*, vol. I, *La persona humana*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 2003, 24.

[6] «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 solo 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*, l. III, cap. 5 (Bk 430 a 10-24) trad. de T. Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1999, 234.

[7] Cfr. mi trabajo: «El entendimiento agente según Tomás de Aquino», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 9 (2003) 105-124.

[8] Cfr. DE GARAY, J., «El sentido de los trascendentales», *Anuario Filosófico*, XXIX/2 (1996) 573-586; FALGUERAS, I., *Esbozo de una filosofía trascendental*, I, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1996.

[9] Cfr. mi libro: *Conocer y amar: Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 2000.

[10] Cfr. mis trabajos: *Los hábitos adquiridos*, Pamplona, Servicio de Publicaciones, Universidad de Navarra, 2000; «Los hábitos intelectuales según Polo», *Anuario Filosófico*, XXIX/2 (1996) 1017-1036.

[11] Cfr. mi libro: *Curso breve de teoría del conocimiento*, Bogotá, Universidad de La Sabana, 1998.

[12] POLO, L., *Antropología trascendental*, vol. I, *La persona humana*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 2003, 216. Cfr. sobre este tema mi libro: *El conocer personal. Estudio del intelecto agente según Leonardo Polo*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2003.

[13] En este sentido no será pertinente asignar al entendimiento agente el papel de abstraer de los fantasmas y de activar a la inteligencia, como mantenía la tradición medieval, porque esos no pueden ser sus temas. En efecto, si el intelecto agente está a nivel de *acto de ser*, su fin o tema no puede ser la *esencia* humana.

[14] Cfr. PIÁ TARAZONA, S., «Sobre las dualidades intelectuales superiores», *Studia Poliana*, 3 (2001) 145-165.

[15] No se trata únicamente de que la *naturaleza* humana (lo común al género humano) esté constituida por un cúmulo de dualidades distintas jerárquicamente ordenadas entre sí (sentidos-apetitos, sentidos externos-internos, voluntad-inteligencia, etc.), ni incluso porque también esas distinciones duales y jerárquicas rastreen la entera *esencia* humana, esto es, el perfeccionamiento de la inteligencia y de la voluntad (objetos-actos, actos-hábitos, hábitos-virtudes, etc.). Tampoco incluso porque los hábitos innatos superiores a la esencia humana sean plurales y duales entre sí (sindéresis, primeros principios, sabiduría), sino que el *acto de ser personal humano* admite dualidades internas, es decir está conformado, al menos, por estos rasgos coactivos: coexistencia, libertad, conocer, amar.

[16] De los trascendentales personales se dice que «al menos» existen estos porque se puede descubrir alguna otra perfección trascendental íntima que desborde las perfecciones de la naturaleza y de la esencia humana, esto es, que radique en el acto de ser personal.

[17] Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental*, (I). *La persona humana*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 2003.

[18] Cfr. PIÁ TARAZONA, S., *El hombre como ser dual*, Pamplona, Eunsa, 2000.

[19] Con un sencillo ejemplo: un bebé, aún en el seno materno, tiene en acto su conocer personal abierto a Dios, aunque no sea consciente de ello.

[20] GARCÍA-VALDECASAS, M., «La plenitud de identidad real», *Anuario Filosófico*, 29/2 (1996) 615-625.

[21] Cfr. GARCÍA, J. A., «Discusión de la noción de entendimiento co-agente», *Studia Poliana*, 2 (2000) 51-71.

[22] También se puede adverbializar el conocer y el amar personal. Así, el conocer personal es ser cognoscentemente, y el amar personal es ser amantemente.

[23] La libertad personal también se convierte con el amar personal. En rigor, con todos los trascendentales. La libertad en su puridad, sin interés, se convierte con el amar, pues no se puede amar a una persona como persona sino libremente, personalmente. Esto es aplicable en especial a nuestro amor personal a Dios. A Dios no se le ama

por necesidad ni por interés, sino con libertad; es más, con toda la energía de la libertad personal, pues solo respecto de Él uno puede emplear enteramente su libertad personal. Cada persona debe amar más a Dios que a sí mismo, y esto no es un precepto sobrenatural de corte positivo o positivista, sino una demanda entrañada en el corazón humano.

[24] Sartre admite —como Marcel— que «la persona no es más que su libertad». SARTRE, J.-P., *Les temps modernes*, Paris, Gallimard, 1945, 17; pero añade que esta es absurda: «la libertad consiste en la elección del propio ser. Y tal elección resulta absurda», citado por REALE, G., *Historia del pensamiento filosófico y científico*, vol. III, Barcelona, Herder, 1995, 491. Cfr. asimismo de SARTRE, J. P., *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 39ª ed., 1968, 558-559.

[25] Ya se ha anotado en capítulos precedentes que a ello responde esa frase de la *Sagrada Escritura*: «al vencedor le daré del maná escondido; le daré también una piedrecita blanca, y escrito en la piedrecita un nombre nuevo, que nadie conoce sino el que lo recibe». *Ap.*, cap. 1, vs. 17. Es, pues, muy apropiado siguiente comentario a dicho texto sagrado: «Dios no solo reunirá a su pueblo disperso entre las naciones; también transformará a cada uno en su corazón, o sea, en su capacidad de conocer, amar y obrar». JUAN PABLO II, *Escatología universal: la humanidad en camino hacia el Padre*, Creo en la vida eterna, Madrid, Palabra, 2000, 224.

[26] Con un sencillo ejemplo: es obvio que un niño abortado (que es tan persona como cualquiera otra) no ha podido decidir sobre su vida y destino contando para ello con los actos de su inteligencia, voluntad, sentidos externos, etc. Por tanto, tiene que jugarse su fin respecto de Dios solo a nivel de *acto de ser* personal. Solo en su intimidad cabe que acepte o no su ser criatura, que acepte o rechace a los demás (a su madre, al médico, etc.), y que acepte o no (y consecuentemente se entregue o no) a Dios.

[27] Cfr. PIÁ TARAZONA, S., *op. cit.*, 402.

[28] Ello indica que el fin último o bienaventuranza humana no puede radicar en ningún acto, hábito o facultad humana (inteligencia, voluntad, etc.), sino en el *núcleo personal* humano o *co-acto* de ser.

[29] *Mt.*, XXV, 12, La expresión «no os conozco» indica que no hay realidad personal para conocer, es decir, que lo que había que conocer se ha perdido o despersonalizado.

[30] Tal vez por ello, Cristo, el Verbo, se llama a sí mismo respecto de la presente situación humana el «Camino». En efecto, el camino es el «en» en el que se vive y permanece. Somos «luz *en* la Luz», o también «verdad *en* la Verdad», «vida *en* la Vida».

[31] «Buscar una réplica más alta que el propio intelecto personal confirma que la persona humana es el adverbio en busca del Verbo», POLO, L., *Antropología trascendental*, I, 226, nota 40. Cfr. también del mismo autor: *Presente y futuro del hombre*, Madrid, Rialp, 1993, 184.

[32] Cfr. mi trabajo: «El carácter futurizante del intelecto agente», *Futurizar el presente*, Málaga, Universidad de Málaga, 2003, 303-328.

[33] El conocer humano no está hecho para aislarse del conocer personal divino. De aquí se saca una manifiesta conclusión: la teoría del conocimiento humano sin Dios, en rigor, es reductiva, deficiente. El conocer humano está hecho para *co-conocer* con Dios. Por eso, la filosofía que prescinde de Dios, o no lo tiene suficientemente en cuenta en su recorrido, peca forzosamente de indigencia en teoría del conocimiento.

[34] Estas tesis son clásicas: «el amor mueve el deseo y la esperanza»; «el movimiento de la fe está incluido en el movimiento de la caridad», TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 28, a. 4, co. Y más adelante: «en este movimiento (de la caridad) está incluido el movimiento de la fe», *Ibid.*, ad 5.

7. EL ACCESO A DIOS DEL CONOCER PERSONAL HUMANO

PLANTEAMIENTO

Por «conocer personal» no hay que entender en este capítulo el conocer propio de la razón o inteligencia humana, aún considerando todas sus vías operativas y perfecciones habituales adquiridas. Con mayor motivo, tampoco hay que entender por esa expresión el conocer sensible, es decir, el que nos facilitan los sentidos externos e internos. En suma, no se trata del conocer que nos ofrecen nuestras facultades y nuestros hábitos. El conocer personal tal como aquí se entiende es un rasgo nativo de la intimidad personal. «Nativo» indica que no es adquirido, lo cual significa que originariamente el corazón humano no solo está atravesado de luz, sino que es luz cognoscitiva, aunque inicialmente no seamos conscientes de ello, pues si no fuésemos conocer desde el origen, no podríamos canalizar posteriormente esa luz para activar las demás instancias noéticas humanas, en especial la inteligencia, la cual inicialmente es pura potencia.

Lo que aquí se llama «conocer personal» equivale a lo que Aristóteles denominó *entendimiento agente* [1], la raíz activa del conocer humano. Leonardo Polo ha clarificado que se trata de un «trascendental personal», es decir, de una perfección pura innata en la intimidad que caracteriza a los seres personales de tal modo que sin ella ninguna persona sería tal. Este autor ha puesto de relieve la riqueza de contenido que tiene este hallazgo aristotélico de primera magnitud y, en consecuencia, ha corregido por elevación muchas opiniones reductivas habidas sobre él a lo largo de la historia del pensamiento occidental, pues considera que esta dimensión nuclear humana ha sido pobremente interpretada —salvo excepciones— a lo largo de los siglos[2], en los cuales se pueden distinguir, al menos, las siguientes tesis.

1. UNA MIRADA A LA HISTORIA

a) *Sustancialismo*. Los comentaristas aristotélicos griegos clásicos[3], árabes[4] y judíos medievales[5], más muchos pensadores cristianos a partir del s. XII[6] consideraron al intelecto agente como una «sustancia separada» (Dios o un ángel), es decir, nada propio en cada hombre, cuando Aristóteles, al tratar de él, lo estudia en el marco del «alma humana». La opinión sustancialista le parece a Polo un error[7] 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 humana[9], a su actividad, cuando en el texto aristotélico se habla claramente de «dos intelectos». No se puede aceptar esta opinión tan reductiva porque niega la distinción real entre acto y potencia en lo 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 nunca «potencia» sino «acto». Esta opinión parece no menos errónea que las anteriores[11].

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 parece más coherente; al menos, más disculpable, aunque no enteramente correcta, porque lo que tales autores denominan «intelecto agente» es lo que se puede entender por «sindéresis», un hábito innato de que dispone el conocer personal —intelecto agente—, del que este 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)». Esta vertiente hermenéutica no se puede aceptar, porque hay que distinguir realmente entre persona o espíritu y alma humana[14], entendiendo 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 «sindéresis», un hábito innato con dos dimensiones, una referida a la inteligencia (a la que Leonardo Polo llama «*ver-yo*»), y otra a la voluntad (a la que denomina «*querer-yo*»).

f) *Panpsiquismo*. Algún otro autor consideró que se trata del «alma de la humanidad», una para todos los hombres[15], cuando es claro que Aristóteles admite que un alma humana solo puede informar, vivificar, animar, un cuerpo humano organizado. Es obvio que tampoco se puede aceptar esta especie de panpsiquismo referido al género humano, porque niega a la persona humana y, consecuentemente, su libertad y responsabilidad personales.

g) *Desconocimiento y olvido*. Muchos filósofos modernos no conocieron este descubrimiento[16], o lo olvidaron. Otros, conociéndolo, no lo tuvieron suficientemente en cuenta[17]. Tampoco hay que conformarse con esta ignorancia u olvido, pues de haber tenido en cuenta este hallazgo aristotélico, la filosofía de estos pensadores hubiese cambiado radicalmente de rumbo[18].

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 abstraer, sosteniendo incluso que ni siquiera es cognoscitivo (a pesar de que el estagitita 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 este —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 la relevancia filosófica de la hermenéutica es siempre secundaria[19], si la exégesis actual de textos clásicos quiere hacerse respetar, es aconsejable que no tome como modelo el precedente abanico de interpretaciones habidas en torno al supremo hallazgo aristotélico sobre el hombre.

De entre los precedentes pareceres la usual interpretación del intelecto agente en nuestros días es su asimilación a la razón o inteligencia humana, en concreto, a un estado activo de esta «potencia» o a determinados actos suyos. 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? De serlo, no podrá ser potencia pasiva... Y si se considera potencia activa, siempre actuará del mismo modo sin posibilidad de crecer, de ser elevada.

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 solo por parte del común de los mortales, sino también por los que se llaman filósofos y han escrito de teoría del conocimiento. En efecto se ignora —ni siquiera se cuestiona— cómo empieza el conocer intelectual humano y cuál es su tema culminar.

Las precedentes visiones del intelecto agente, y sus teorías sustitutivas, son pobres. Por eso se 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»[20], es decir, a nivel de *acto de ser* personal humano. De entre los pensadores de la tradición filosófica occidental que guardan más similitud con este parecer 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 esta «acto por su propia entidad» y, recientemente, Francisco Canals[21], que lo vincula asimismo al «*actus essendi hominis*» y Leonardo Polo[22]. Mientras que Canals prolonga el tratamiento tomista del intelecto agente, Polo no ha hecho referencias a estos autores y a sus propuestas. Desde luego, el tema también se halla presente en los escritos de algún discípulo de Canals, como García del Muro[23] y, asimismo, en algunos conocedores de la filosofía poliana, como en el profesor Falgueras[24], Ricardo Yepes[25], Juan A. García González[26], José Ignacio Murillo[27] y Salvador Piá Tarazona[28].

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 este el momento de dilucidarlo. Lo que se pretende indagar en este Capítulo (tras haber superado por elevación las posiciones insuficientes), 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 Dios[29], y escasos los que han señalado que el intelecto agente conoce a Dios[30]. El pensador que, con mayor abundancia y profundidad, vinculó el intelecto agente con Dios fue, con diferencia del resto, Teodorico 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, de entre toda la tradición filosófica precedente con quien más parecido guardan Canals y Polo es con el *Magister Teutonicus*[32], autor tan profundo en este tema como poco célebre en la historia del pensamiento.

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 solo 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 conocer[33].

El hombre no es simple, ni su conocer tampoco. Simple: solo 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 (escotistas y ockhamistas) 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 experiencia ordinaria que en él existen dimensiones más relevantes que otras. No es lo mismo, por ejemplo, amar que conocer. Por otra parte, si por «alma» se entiende la raíz o acto de las potencias inmateriales, 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 estas entre sí. Pero no todos los pensadores aceptaron esta distinción (la rechazaron, por ejemplo, los nominalistas[34]). Pues bien, cabe distinguir aún más: por un lado —como se ha indicado en el Capítulo 3º— conviene distinguir realmente entre la «persona» o *acto de ser* personal humano y su «alma» o *esencia* humana. Pero, a la par, es pertinente descubrir distinciones internas tanto en el *acto de ser* humano como en la *esencia* del hombre. Las primeras se han explicitado en el capítulo 4º. Las segundas, aunque se ha aludido a ellas y se seguirá aludiendo, no son tema específico de estudio en este trabajo.

En el *acto de ser* —persona humana— hay que distinguir realmente entre los «trascendentales personales» (coexistencia, libertad, conocer y amar personales), dimensiones personales diversas según índole y jerarquía, aunque aunadas. Y en la *esencia* humana —alma—, hay que distinguir —como se ha adelantado— entre la cima de esta —la *sindéresis*— y las facultades inmateriales —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*, hay que distinguir 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* es pertinente distinguir dos dimensiones distintas según jerarquía: una superior, que activa a la voluntad, y otra inferior, el que activa a la inteligencia.

Realizados estos preámbulos, ahora conviene centrar la atención en la distinción y unión entre dos de las aludidas dimensiones, para esclarecer la realidad del intelecto agente y, en consecuencia, despegar la aludida «macla». Lo que de ordinario se predica del intelecto agente —el abstraer— hay que vincularlo a la *sindéresis*, el hábito innato del que dispone la persona humana para activar, entre otras cosas, la inteligencia. Que la abstracción se vincule a la *sindéresis* no indica que sea una operación inmanente suya. En efecto, la abstracción es una operación de la inteligencia o razón, que esta ejerce al ser activada por primera vez por la *sindéresis*. La *sindéresis*, a su vez, se puede considerar como un instrumento del intelecto agente[35]. Que abstraer no puede ser el fin cognoscitivo 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 operativas[36].

La *persona* abstrae y sigue activando, desarrollando, la inteligencia gracias a dicho hábito innato, pero ella no *es* abstraer; tampoco *es* la inteligencia o 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 la inteligencia cuando esta 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 este es activo y actúa siempre, mientras que es claro que no siempre abstraemos. Aristóteles vinculó al 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 sabiduría). Tras «desmaclar» ambas dimensiones noéticas humanas (intelecto agente–sindéresis), lo primero a esclarecer es que propiamente hay que llamar intelecto agente al conocer superior, no al de la sindéresis, y esto por dos motivos: porque es intelecto y porque es siempre agente. Leonardo 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*», para pasar luego a perfilar su tema.

3. LA TRANSPARENCIA DEL CONOCER PERSONAL

Como se ha indicado en el Capítulo precedente, 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 inferiores, sino que es luz diáfana. De ese estilo es nativa o constitutivamente, es decir, desde el inicio de su existencia. Con todo, 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 —expuesta en el Capítulo 2º— 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 el hábito de sabiduría, un hábito nativo y «solidario» con el conocer personal, pero inferior a él. Tal hábito es seguramente equivalente al que Tomás de Aquino denominaba «habito originario» mediante el cual el alma se conoce a sí misma[37]. 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 personal completo. Tal conocer es progresivo a lo largo de la vida, 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 se la puede designar 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 Leonardo Polo indica 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 solo 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 humana, 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, es mejor 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 te preguntará si esa orientación es necesaria. La respuesta 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 incrementarla 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 al 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.

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 Leonardo Polo lo ha designado 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 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) esta requiere no soltarse de Dios, sino coexistir progresivamente con él.

4. LA APERTURA COGNOSCITIVA NATURAL SUPERIOR

Leonardo Polo ha tratado del intelecto agente en muchos lugares, pero en pocos ha hablado de su apertura noética al ser divino. De entre estos, el medular es el volumen I de su libro *Antropología trascendental*; en concreto, la Tercera Parte de esa obra, el capítulo II, que lo 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»[41], o en la última lección de su libro *Presente y futuro del hombre* [42]. Por lo demás, algunos conocedores de su filosofía han tratado del conocer personal, pero en menor medida de la referencia personal de este a su tema asimismo personal, asunto que se trata de poner de relieve a continuación.

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 el hábito de sabiduría, por los diversos «trascendentales personales», uno de los cuales es precisamente el conocer personal. 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 al «mismo Dios», no lo conocen del «mismo modo», ni, por tanto, conocen de él «lo mismo», pues el superior conoce más de él que el inferior, precisamente lo que aquel no podía conocer (por ejemplo, no son equivalentes conocer que Dios es principio del cosmos que saber que es personal y libre. El segundo conocimiento 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), pues 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*. Tal conocer personal es 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...)[43], como tampoco es el «compuesto sustancial de alma y cuerpo», al menos por estos dos motivos: uno, porque 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». 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 (en el seno materno). También por eso no se puede aceptar la opinión tomista según la cual tras la muerte no cabe hablar de persona humana[44].

Téngase en cuenta 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 de ser* 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, ya que el hombre, como toda criatura, es compuesto. A estas 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 solo cabe comprenderla en vínculo con una persona distinta, porque «la soledad frustra la misma noción de persona»[45], así el conocer personal 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 Leonardo Polo[46], 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 inadmisible. 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[47].

La persona es relación, pero no cualquiera, sino «personal». No se trata de una mera conexión social o «intersubjetiva», pues estas 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. 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 —como se ha adelantado— por parte de algunos pensadores del siglo XX[49], y asimismo, por parte del Magisterio ordinario de la Iglesia[50].

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 humana abierto a él, a esa llamada se la puede denominar *vocación*[51], la cual comporta respuesta por parte de la persona humana convocada. Polo habla de ordinario de «destinación»[52], pero también afirma que «la vocación de futuro es propia del hombre»[53], y es claro que esa apertura de futuro apela, en rigor, a Dios. No se trata, por tanto, de que unas personas tengan vocación y otras no, pues ninguna persona creada carece de ella, porque persona creada significa «llamada» a coexistir con Dios. A la par, como no hay dos personas iguales, tampoco dos vocaciones, lo cual es muy conveniente para todos, por varios motivos: uno, porque así podemos evitar fácilmente la usual inclinación a imitar a los demás o copiar modelos; otro, porque si cada quién es una referencia distinta al Creador, conociendo progresivamente a cada persona humana, descubrimos más del ser divino.

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»[54]. A este conocer personal humano se puede llamar *búsqueda*, porque el tema a conocer supera con creces la actividad noética de la persona humana. En suma, el *tema* del conocer personal humano es el ser divino. Algo similar se encuentra en los escritos de Juan Pablo II referidos a la persona humana, en los que se lee 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»[55]. 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 de patentización, porque —como se ha indicado— el *tema* a conocer desborda las fuerzas noéticas del *método* cognoscitivo[56]. De otro modo: el

Acto de ser divino excede el «con» 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, solo puede tener como refrendo a Dios, porque carece de límite en su constitutivo crecer. Esto indica que el conocer personal —entendimiento agente— es incomprendible 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)[57]; 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 solo en el sentido de que el intelecto agente —y, conviene insistir, los demás «trascendentales personales» humanos— «coexistirán» con Dios en la vida *post mortem* si libremente aceptan su vinculación, sino que *nativamente* «son coexistentes con» Dios[58], pues de lo contrario no serían personales. Lo que precede indica al menos dos asuntos: uno, que «ser persona humana» significa coexistir con Dios, y otro, que el «co-acto» de ser personal humano tiene un «límite ontológico» consistente en que sin Dios no puede culminar. En efecto, no somos autosuficientes felicitarmente, pues nuestra felicidad se consuma en coexistencia con la intimidad divina.

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 persona 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 Tarazona[59]—, 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, solo desde Dios nos podemos conocer enteramente. De modo más sencillo: responder a la pregunta ¿quién soy?, solo 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 solo a perderle, sino a no saberse.

Se podría objetar en contra de la precedente tesis que esta parece injusta, pues si una persona carece de «fe sobrenatural» (que no todo el mundo tiene, que es libre aceptarla y que, por eso, no se puede imponer a nadie), se estaría sosteniendo que tal persona no puede conocer su sentido personal. La respuesta es 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 él[60]. Si se rechaza ese vínculo natural, eso conlleva también el progresivo desconocimiento del propio sentido personal. Lo que la fe sobrenatural añade, si libremente se acepta dicha fe, es la elevación del conocer natural, un añadido de más luz al conocimiento personal abierto naturalmente a Dios (conocer al que se ha identificado con el «*intellectus agens*»). No se trata, por tanto, de añadir un conocer ajeno a él[61]. Por eso también otorga un mayor conocimiento del ser divino y, por él, un mejor conocimiento personal propio.

La referencia nativa del *co-acto de ser* personal humano hacia Dios se puede llamar *orientación*[62]. 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* una «*orientación global*» en su vida humana, en todas sus actividades manifestativas[63], es decir, que pueda ordenarlas armónicamente a tal destino personal.

Lo anterior indica también que el hombre no es ser primero e independiente —verdad, por lo demás, de experiencia ordinaria—, sino que es «ser segundo» o «dual»[64]. 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 dioses*»[65].

Lo que precede indica que los trascendentales personales humanos están «nativamente» abiertos a Dios. Dicho de otro modo: que la persona humana es constitutivamente coexistencia-con Dios[66], que la libertad nativa personal humana tiene como destino a Dios; que el conocer personal como *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.

Si Tomás de Aquino dejó sentado que la criatura no personal solo se entiende cabalmente en dependencia con el Creador[67], desde los descubrimientos de la antropología trascendental de Leonardo Polo se puede sentar, en sentido fuerte, que la persona creada solo 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 Dios[68]. 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 la persona que soy solo lo conoce Dios[69], 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», es decir, en esa hipótesis errónea según la cual no hace falta demostrar que Dios existe puesto que ya es un tema claro para razón? No, al menos por estos motivos: a) Porque si bien el conocer personal humano está abierto cognoscitivamente a Dios, este es inabarcable, es decir, «en esta vida no cabe visión acabada de Dios»[70]; además, no somos nativamente conscientes de esa apertura. b) Porque Dios no es la luz intelectual humana (el hombre jamás será Dios; por eso se habla de coexistencia), ya que esta 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 solo 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 (téngase en cuenta que los niveles cognoscitivos humanos son insustituibles). f) Porque no conocemos a Dios como la idea de las ideas (en este sentido el ontologismo es, más bien, un «objetivismo». Frente a su postulado, hay que decir que la apertura personal a Dios es directa, sin mediación de ideas).

Si la criatura no personal se aislara de Dios no persistiría. Pero esta no puede aislarse. Si la criatura personal se aislara del Dios personal, pues esta sí puede aceptar y consumir el aislamiento, no sería co-existencia-con. En esa tesitura no sería co-cognoscente-con, ni, por supuesto, «autocognoscente», sino «agnoscente» de sí. 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?

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 y, por ende, cognoscitivamente injustificable.

Para axiomatizar que la persona humana es constitutivamente abierta al Dios personal, tal vez sirva recordar que solo se puede axiomatizar lo que es *acto* sin potencia. En rigor, se puede axiomatizar toda disciplina cuyos temas sean actos sin mezcla de potencia. Por eso se puede axiomatizar la *metafísica*, porque los actos de ser reales extramentales, sus temas, son actos; se puede axiomatizar la *teoría del conocimiento*, porque todos los actos cognoscitivos son actos; se puede axiomatizar la *ética*, porque sus tres bases (las normas cognoscitivas, las virtudes de la voluntad y el bien último real) son actos; se puede axiomatizar la *psicología*, porque la vida humana natural, su tema, es acto... Y se puede axiomatizar la antropología trascendental porque el *acto de ser* personal es acto. Con todo, más que acto, es *co-acto*. Los radicales que conforman el co-acto del ser personal, son activos. Más aún, si los radicales personales son más activos que otros actos, «lo estrictamente axiomático es la persona»[71].

La peculiaridad de los axiomas antropológicos —de los trascendentales personales—, estriba en la jerarquía, pues uno es superior al otro. 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»[72]. 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 este 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 que punto el buscar personal encuentra la Persona que busca?

Es claro que si se busca es porque se puede encontrar, pues de lo contrario, la búsqueda sería absurda[73]. 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 si no se deja de buscar, por eso «en antropología no se puede decir que el hombre *sea*, sino que *será*, o bien, que sin el *será* se elimina la dependencia»[74]. 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 de la búsqueda.

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 y 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, o sea, hasta el encuentro definitivo, o decrecientes hasta su anulación, 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 DE TEMA?

El tema que el conocer personal humano busca es inabarcable. Pero eso no indica que el conocer personal humano lo sea. De momento no abarcamos nuestro conocer personal, 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 *la* persona como conocer, sino otros conocimientos *de* la persona; y también, porque el Dios que se descubre con esos «conoceres» menores no es personal, es decir, no es copersonal con la persona creada cognoscente[75].

«Se busca hacia dentro, no hacia fuera, puesto que el intelecto personal no es una luz iluminante, sino una luz transparente»[76]. En rigor, el buscar se corresponde (es la respuesta a) con el ser buscado, llamado, iluminado. En efecto, Dios siempre tiene la iniciativa[77], 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 Dios de modo distinto en cada caso. De manera que si nos fuera posible descubrir 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 completamente de referencia personal a Dios, no es persona, y quien prescinde progresivamente de ella, se despersonaliza.

Si la persona es co-existente con Dios, buscar a Dios es también buscarse[78]. Buscarse no es reflexivo porque se busca quién se es en Dios, no en sí. 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 necedad 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 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»[79].

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»[80]. La última palabra de la antropología trascendental se abre, pues, a la fe sobrenatural, en rigor, a la cristología.

8. LA ELEVACIÓN SOBRENATURAL DEL CONOCER PERSONAL: LA FE

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 esta como facultad, porque ni esta es lo más profundo del espíritu, ni es espíritu. La fe se distingue de la revelación en que esta 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.

El conocer personal —intelecto agente— es «fe natural», porque su conocer es búsqueda de Dios. Y es precisamente a esta fe personal *natural*, propia del espíritu humano, la que es elevada por la «fe sobrenatural» personal que es *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 lo son algunos actos de la razón), o cognoscitivo de asuntos principiales físicos (como lo son otros actos racionales). No es tampoco conocimiento de temas sobre hombre (como lo es el hábito de la *sindéresis*), 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 que cada quién es se adentra progresivamente en el conocimiento de las personas divinas, sin esclarecerlas nunca, lo cual denota que su carácter noético, como el del conocer personal, es futurizante. 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 divinis*».

Con lo que precede se echa de ver 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 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 será, en definitiva, 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 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 «tener», que en el caso del conocer es posesión cognoscitiva, es decir, perfección noética, no pura potencialidad. Ningún don sobrenatural es imperfecto, carente de actividad intrínseca. Se puede resolver el problema si se sostiene que la fe en el infante inhiere en la *persona*, en el *acto de ser* personal, no en su razón, en concreto, en su *conocer personal*. Por otra parte, es claro que la Iglesia enseña que la fe es *personal*, es decir, que implica a la *persona* [81].

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-elevar-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, plantear hoy este tema no es una novedad histórica, 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 posthistórica[82]. Pero, sin duda, no es un tema actual. Con todo, o tal vez por ello, es de mayor envergadura que los usuales temas hoy atendidos.

Por el conocer del intelecto agente estamos incluidos en la máxima amplitud. Pero esa inclusión no es todavía definitiva, es decir, sin posibilidad de desvinculación. Por tanto, el conocer personal en su estado actual no puede ser explicado sin la esperanza personal. El profesor 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»[83]. 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. Ante la falta definitiva de encuentro la búsqueda se apagaría. Pero como el ser personal humano es búsqueda, que esta 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 de cara al hombre: «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 *de* la persona, pero no a *la* persona como *ser* cognoscente, sería superfluo, porque el hombre no culminaría. La felicidad, o es personal o no lo es. El fin humano no es meramente un bien y una verdad, sino un conocer y amar personales, porque ser persona es más que ser un bien y una verdad. Estos son, respectivamente, el fin de la voluntad y el 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 baldío.

Por lo demás, el conocer personal humano de Dios y el conocer personal divino del hombre será directo «*in patria*», es decir, sin mediaciones: «el conocer como somos conocidos comporta la inclusión en Dios... El conocimiento directo de Dios no admite especie interpuesta, ni mediación habitual»[84]. 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 completamente; pero ese conocerse pleno le es dado por Dios según la elevación del *lumen gloriae*»[85]. La teoría de la «*reflexio*» «macla» el *método* cognoscitivo con el *tema* conocido, es decir, es una «pretensión de identidad»; en rigor, una negación del carácter creatural del ser humano, que no puede dejar nunca de ser *dual* [86]. Por el contrario, se puede preguntar ¿cómo describir con más acierto el «*lumen gloriae*»? Tal vez diciendo 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.

CONCLUYENDO

El estudio de la índole del conocer personal —*intelecto agente* en lenguaje aristotélico — muestra que este es un trascendental personal, es decir, una perfección pura nativa ínsita en el corazón humano, que está vinculada con las otras que conforman esa intimidad (la coexistencia libre y el amar donal). Se advierte que, si el intelecto agente, raíz de todo conocer humano, se dedicara de por vida a iluminar, activar, otras instancias cognoscitivas humanas menores quedando él sin ser enteramente conocido, sería absurdo. De modo que como su fin o tema no puede ser lo inferior a él, ni tampoco él puede ser su propio tema, ya que la distinción entre método cognoscitivo y tema conocido es característica en toda criatura, su tema solo puede ser superior a él.

Ahora bien, como el intelecto agente es de índole personal, su tema solo puede ser una persona que se corresponda enteramente con él, es decir, que lo atraviese de sentido y se lo pueda manifestar de modo completo. Como tal manifestación solo puede ser divina, se ha estudiado el intelecto agente con una orientación específica: según dice relación constitutiva noética natural al Dios personal. Se ha propuesto asimismo que la luz cognoscitiva del intelecto agente puede ser elevada en esta vida por medio de la fe sobrenatural (*lumen fidei*) y en la otra por la luz de la gloria (*lumen gloriae*).

[1] «Aristóteles habla de *noûs poiетиός*. 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», *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 solo 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*, l. III, cap. 5 (Bk 430 a 10-24), trad. de T. Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1999, 234.

[2] Cfr. mi trabajo: *El intelecto agente y los filósofos. Venturas y desventuras del supremo hallazgo aristotélico sobre el hombre* (I), Pamplona, Eunsa, 2012.

[3] De ese parecer fueron los comentadores griegos Alejandro de Afrodisia y Jámblico.

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

[5] Sostuvieron esa opinión: Isaac Israelí, Avicibrón y Maaimónides.

[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.

[7] Cfr. POLO, L., *El conocimiento del universo físico*, Pamplona, Eunsa, 2008, 379.

[8] *Sobre la existencia cristiana*, Pamplona, Eunsa, 1997, 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 Vácca. 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 Philalthai, Niccolo Finetti, Francisco Pisa, Antonii Montecatini Ferrariensis, Vincentius Quintianus Brixienis, 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.

[11] Cfr. POLO, L., *El conocimiento del universo físico*, ed. cit., 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 tiene base textual en la *Sagrada Escritura*, también se encuentra en las obras de Leonardo Polo. Cfr. *Antropología trascendental* (I) Pamplona, Eunsa, 1999, 94, 207; *Antropología trascendental* (II) Pamplona, Eunsa, 2003, 15-16, 54, 68, 87, 126, 142, 209, 213, 227, 234, 277; *Nietzsche como pensador de dualidades*, Pamplona, Eunsa, 2005, 323, etc. 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*, Pamplona, Eunsa, 2007, 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 no aluden a este tema.
- [17] Es el caso, por ejemplo, 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 noéseos*. 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 y el posthegelianismo*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 1999, 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». POLO, L., *Nietzsche como pensador de dualidades*, ed. cit., 71, nota 1.
- [20] POLO, L., *El conocimiento del universo físico*, ed. cit., 387.
- [21] Cfr. CANALS, F., «El “lumen intellectus agentis”», *Convivium*, 1 (1956) 101-136, artículo publicado posteriormente en sus libros: *Para una Fundamentación de la metafísica*, Barcelona, Cristiandad, 1968, y *Cuestiones de Fundamentación*, Universidad de Barcelona, 1981, cap. I, 11-40.
- [22] Cfr. mi trabajo: *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 163, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2003.
- [23] Cfr. GARCÍA DEL MURO, J., *Ser y conocer*, Barcelona, PPU., 1992.
- [24] Cfr. FALGUERAS, I., «Esbozo de una filosofía trascendental: introducción», I., *Anuario Filosófico*, XXIX/3 (1996) 481-508. Cfr. asimismo: *Esbozo de una filosofía trascendental* (I), Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 36, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra 1996, 49-61.
- [25] Cfr. YEPES, R., «La antropología trascendental de Leonardo Polo», AAVV., *El pensamiento de Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 11, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1991, 61-84.
- [26] Cfr. GARCÍA GONZÁLEZ, J. A., «Discusión de la noción de entendimiento coagente», *Studia Poliana*, 2 (2000) 51-71.
- [27] Cfr. MURILLO, J. I., *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», *Studia Poliana*, 2011 (13) 69-84.
- [28] Cfr. PIÁ TARAZONA, S., «Sobre las dualidades intelectuales superiores», *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 Neoscholastica*, 2 (2003) 169-197.
- [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.

[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, 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 Leonardo 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.

[34] Los pensadores pertenecientes a la *escuela franciscana* han afirmado de ordinario que el alma es simple y que ni esta 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.

[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 del conocimiento* (II), Pamplona, Eunsa, 1985, en el artículo «Lo intelectual y lo inteligible», *Anuario Filosófico*, XV/2 (1982) 103-132.

[36] La discusión acerca de si la inteligencia es activada solo 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 del conocimiento*; y posteriormente, en su *Antropología trascendental* (I) cuando distingue entre intelecto agente y sindéresis y afirma que esa tarea corresponde a la sindéresis.

[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)». POLO, L., «Lo intelectual y lo inteligible», *Anuario Filosófico*, XV/2 (1982) 131.

[38] POLO, L., *Antropología trascendental* (I), Pamplona, Eunsa, 2003, 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 solo por conversión con los trascendentales que buscan». *Ibid.*, nota 17.

[41] Cfr. «El descubrimiento de Dios desde el hombre», *Studia Poliana*, 1 (1999) 11-24.

[42] Cfr. *Presente y futuro del hombre*, Madrid, Rialp, 2ª ed., 2012.

[43] Cfr. al respecto mi trabajo: «La aporía de las antropologías «totalizantes» como pregunta a los teólogos», *Salmanticenses*, LVII/2 (2010) 273-297.

[44] «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». POLO, L., *Persona y libertad*, Pamplona, Eunsa, 1997, 94.

[45] POLO, L., *Introducción a la filosofía*, Pamplona, Eunsa, 1995, 228.

[46] Polo habla de la persona humana como «relación» a Dios, bien en términos de «relación filial» (cfr. *Antropología trascendental* (II) Pamplona, Eunsa, 2003, 105); bien como relación constitutiva. Por tanto, no es ajeno a su mente hablar de la persona como «relación» y, en consecuencia, que el conocer personal humano sea

relación noética al Dios personal.

[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.

[48] Cfr. POLO, L., *Persona y libertad*, ed. cit., 17.

[49] He aquí algunas sentencias recientes que exponen lo que se quiere indicar: «Lo “libre” siempre incluye alguna relación (sea vivenciada o no)». SCHELER, M., *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 este 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». GUARDINI, R., *Quien sabe de Dios conoce al hombre*, Madrid, PPC, 1995, 155. «El hombre no tiene religión, es religión». ZUBIRI, X., *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». MOUROUX, J., *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». DE LUBAC, H., *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». RATZINGER, J. *Introducción al cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1970, 152.

[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] Existen algunas referencias a este tema en algún pensador 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. «Solo en Dios radica cada ser humano. Solo en el encuentro con Él aprende quién es, pues solo 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». *Quien sabe de Dios conoce al hombre*, Madrid, PPC, 1995, 175-6.

[52] «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». POLO, L., *Antropología trascendental* (II), ed. cit., 204.

[53] L. POLO, *La persona humana y su crecimiento*, 193.

[54] POLO, L., *Antropología trascendental* (I), ed. cit., 205.

[55] JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, nº 33, 48. En otro lugar de esta obra se aconseja «no perder la pasión por la verdad última y el anhelo de su búsqueda, junto con la audacia de descubrir nuevos rumbos». nº 56, 81.

[56] «La transparencia pura es temáticamente desbordada por el tema inabarcable». POLO, L., «El descubrimiento de Dios desde el hombre», *Studia Poliana*, 10 (2009) 24.

[57] Por esta razón J. A. García lo llama *co-agente*. Cfr. J. A. GARCÍA, «Discusión de la noción de entendimiento coagente», *Studia Poliana*, 1 (2000) 51-71.

[58] «Cada quién co-existe con Dios». POLO, L., *Antropología trascendental* (I), ed. cit., 151.

[59] «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 humana hacia Dios se *convierte en* la apertura metódica que Dios tiene hacia el hombre. Es así *cómo* el hombre llegará a saber *quién es*, o sea, *cómo* la persona humana llegará a conocerse *como* Dios la conoce», PIÁ TARAZONA, S., *El hombre como ser dual*, ed. cit., 408.

[60] 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, 8.

[61] 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 (*intelecto 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* («intelecto 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 esta es constitutivamente imperfecta? Pero, ¿acaso Dios puede crear personas imperfectas (como *personas*)?, ¿una persona imperfecta (como *persona*) es persona?

[62] «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». PABLO, L., *Antropología trascendental* (I), 213.

[63] Cfr. POLO, L., *Ayudar a crecer. Cuestiones filosóficas de la educación*, Pamplona, Eunsa, 2007, 223 ss.

[64] «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». POLO, L., *Antropología trascendental* (I), ed. cit., 213.

[65] Recuérdese que la *Sagrada Escritura* usa ese lenguaje referido a los hombres: «¿No está escrito en vuestra Ley: Yo dije: «Sois dioses?»». *Jn.*, cap. X, vs. 34.

[66] «Sin Dios no puedo ser un *ser-con*». POLO, L., *Persona y libertad*, ed. cit., 147.

[67] «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.

[68] «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.

[69] Recuérdese: «La fórmula «yo sé quién soy» es incorrecta, incluso ridícula. Quién soy solo lo sabe Dios... El quien humano solo se sabe en Dios». POLO, L., *La persona humana y su crecimiento*, Pamplona, Eunsa, 1997, 155.

[70] POLO, L., *Antropología trascendental* (II), ed. cit., 210.

[71] POLO, L., *Quien es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, Madrid, Rialp, 1995, 179.

[72] POLO, L., *Antropología trascendental* (I) ed. cit., 203.

[73] «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.

[74] *Ibid.*, 143.

[75] 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 de mayo de 2003.

[76] POLO, L., *Antropología trascendental* (I), ed. cit., 215.

[77] «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». POLO, L., «La coexistencia del hombre», en R. ALVIRA, (ed.), *El hombre: inmanencia y transcendencia*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1991, v. I, 47.

[78] «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». POLO, L., *Antropología trascendental* (I) ed. cit., 216.

[79] POLO, L., *Antropología trascendental* (I), ed. cit., 216.

[80] *Ibid.*, 216.

[81] 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*, ed. cit., 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.

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

[83] CONESA, F., «El conocimiento de fe en la filosofía de Polo», *Anuario Filosófico*, XXIX/2 (1996) 439.

[84] POLO, L., *Antropología trascendental* (I) ed. cit., 226, nota 42.

[85] *Ibid.*, 226, nota 43.

[86] 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?

8. LA TRASCENDENTALIDAD DEL AMOR PERSONAL

PLANTEAMIENTO

Si se revisa cuidadosamente el tratamiento que el tema del amor ha recibido por parte de los estudiosos a lo largo de la historia del pensamiento occidental, cabe indicar que las tesis que han defendido los diversos autores son dispares, y lo son independientemente de la corriente de pensamiento en la que se suelen encuadrar, del siglo al que pertenecen, y de si son filósofos, ensayistas o teólogos.

Las diversas tesis sostenidas se pueden reducir a las siguientes: 1) *El amor es una pasión*. Esta tesis admite dos variantes: a) *Es una pasión sensible*: Hobbes, Hume, D. Hartley, Freud, Wundt, A. Lang y W. James, Sartre, Marcuse, Fromm, Russell, etc. b) *Es una pasión del alma*: J. L. Vives, Descartes, Spinoza, Leibniz, Bergson, S. Ramírez, etc. 2) *El amor es un acto o una virtud de la voluntad*: Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, Blondel, Nédoncelle, Lacroix, Pieper, Fabro, Zubiri, Wilhelmsen, Wojtyla, Mouroux, Marion, Philippe, Pérez-Soba, etc. 3) *El amor es un sentimiento del corazón*, potencia distinta del intelecto y de la voluntad: Th. Haecker, H. Arendt, von Hildebrand, Ph. Lersch, A. Soble, etc. 4) *El amor es un estado o disposición*: Ch. Wolff, Laín Entralgo, Julián Marías, I. Singer, etc. 5) *El amor es una idea que surge al reflexionar sobre nuestro deleite*: Locke. 6) *El amor es una dimensión radical de la intimidad personal humana*: Agustín de Hipona, Scheler, Buber, Maritain, Jaspers, Ortega, Marcel, E. Stein, Guardini, Polo, etc. 7) *El amor engloba las diversas dimensiones del ser humano*: Thibon, C. S. Lewis, etc. 8) *El amor es un don sobrenatural divino*: Kierkegaard, Ricoeur, Grimaldi, etc.

Pues bien, de todas estas variantes en este Capítulo solo se va a tener en cuenta una de ellas, porque se considera más certera que el resto, a saber, la que radica el amor en la intimidad humana y lo entiende como «personal». En orden a esto, se distinguirá del querer de la voluntad, que es con el que de ordinario se le confunde. Sin embargo, ambos son distintos, pues uno es superior al otro. La voluntad es la principal tendencia humana, pero nativamente es potencia pasiva. En ese estado se puede describir como una relación trascendental con el último fin, un fin que es bien y que, por ser susceptible de saturar el querer de esta potencia inmaterial que puede crecer sin coto, es un bien irrestricto. Esto indica que la voluntad no es fin en sí, sino que está hecha para vincularse

a un fin que la colme, y que solo en esa medida esta facultad alcanzará su objetivo. De modo que ya nativamente esta potencia es incomprendible si no se la describe en orden a tal fin. Por tanto, lo propio de la voluntad, tanto en su estado originario como en su desarrollo es que se refiera a aquello de lo que carece. El amor personal, en cambio, no es carente, sino desbordante.

Los actos de la voluntad son operaciones inmanentes, lo cual denota perfección, y sus virtudes son el crecimiento perfectivo de la voluntad como facultad, las cuales marcan su progresiva actualización o perfeccionamiento. Pero tanto unos como otras tienden, y tender indica no poseer. Ahora bien, si no se posee, no se puede dar. Por el contrario, el amor es donante, otorgante, lo cual indica que no es, como la voluntad, necesitante, sino oferente. Además de lo indicado, hay que tener en cuenta que la voluntad no es *la* persona humana sino *de* ella, pues la persona es irreductible a su voluntad. En cambio, en el amor personal la persona está enteramente comprometida, de tal modo que se puede decir que uno vale lo que vale su amor personal. A la par, la voluntad no quiere a *la* persona, sino que quiere cosas externas y dimensiones *de* la persona. Por su parte, el amor personal está referido en exclusiva a personas. Como es claro que las personas son superiores a las demás realidades, el amor personal es superior al querer de la voluntad tanto por su «sujeto» como por su «objeto».

En suma, en este tema se va a indagar sobre esta perfección pura de la intimidad personal humana, característica de todas las personas (también de las angélicas y divinas); perfección a la que se puede denominar «trascendental personal». Esto indica que el amor no es una operación inmanente de la voluntad, o sea, que es irreductible a cualquier acto de esa potencia, se refiera este a los bienes mediales (como los actos de *consentir*, *elegir* o *usar*) o al bien final (como los actos de *querer*, *tender* o *disfrutar*). Tampoco se reduce a ninguna virtud de dicha potencia (como la *templanza*, la *fortaleza*, la *justicia* o la *amistad*). Es decir, el amar personal no es una dimensión de la *esencia* humana —no es ni la facultad de la *voluntad*, ni ninguno de sus actos y virtudes—, sino que es constitutivo del *acto de ser* personal humano.

1. VERSIONES DEFICIENTES DE LA VOLUNTAD

Encuadrar el amor en la voluntad es una reducción. Y también lo son no pocas visiones de esta potencia humana. Es claro que la voluntad es susceptible de ejercer *actos*, operaciones inmanentes; y asimismo de consolidar hábitos, es decir, *virtudes*. Ambas realidades, como perfecciones que son, dotan a esta facultad de progresiva activación o perfeccionamiento. Por tanto, no se puede sostener que, al adquirirlos, la voluntad sea un mero apetito o deseo imperfecto (*órexis*), como se sostuvo en la antropología griega clásica (Aristóteles)[1], o como también mantuvo algún pensador moderno (J. Böhme, Hegel)[2]. Por otra parte, la voluntad no adquiere esas perfecciones en solitario, pues por ser constitutivamente una potencia pasiva, para pasar a la activación, requiere de una dimensión humana superior a ella que sea nativamente activa, que pueda activarla, y que de hecho la active. En consecuencia, las hipótesis modernas

que sostienen que la voluntad se desencadena de modo espontáneo y que se desarrolla progresiva y autónomamente (Escoto, Ockham, Kant)[3] carecen de justificación.

La voluntad es intencional en sus actos y virtudes y la referencia de su intencionalidad es el bien. Si se asume, como Kant, que la voluntad es buena (santa) por naturaleza, carece de sentido no solo su intencionalidad, sino también su progresiva referencia a bienes cada vez mayores, es decir, su crecimiento. La voluntad no tiene intencionalidad de semejanza porque no conoce, es decir, al actuar no forma un «objeto» que, como el pensado, sea enteramente semejante respecto de lo real. No lo forma porque no tiene necesidad, porque ya está formado por la inteligencia, pues la voluntad sigue siempre a la razón. Al adaptarse al bien real conocido con sus actos y virtudes intencionales, la voluntad crece. Puede crecer hasta adherirse al bien sumo, por eso, a distinción de la inteligencia, que, por no poder presentar a Dios como un «objeto» pensado con ninguno de sus actos, no culmina operativamente, la voluntad tiene un último acto, el que se adapta a Dios. Con todo, la voluntad no accede a Dios como amor (tampoco a las demás personas), sino como bien. Por eso hay que distinguir entre el querer de la voluntad (y la amistad, que es su virtud superior) del amar personal. La intencionalidad de la voluntad es de alteridad, pero «otro» no designa necesariamente «persona distinta».

Todos los actos de la voluntad (tanto los que versan sobre el fin como los que se refieren a los medios) son *intencionales*, siendo su intencionalidad *de alteridad*, pues se adaptan a los bienes de que carecen. Precisamente por esto, la voluntad autoreferente que describe Nietzsche, a la que estima lo único real y, por ende, sin referencia a nada, es incapaz de futuro (es eterno retorno de lo mismo) y, en consecuencia, es nula respecto del crecimiento (sin esperanza)[4]. Además, la «voluntad de poder» no se dirige a las personas como a semejantes, sino que las considera como inferiores; por eso, respecto de ellas no cabe amor, sino a lo sumo compasión[5]. Con esto se corresponden las expresiones nietzscheanas de que «todo sol es frío para otro sol»[6] y la de «*amor fati*»[7]. Lo que subyace en el fondo de la voluntad de poder es la imposibilidad de amar[8], porque si toda la realidad es voluntad de poder, y esta carece de referencia por girar sobre sí misma, tal voluntad que pretende eliminar la alteridad («voluntad de poder, y además nada») es ajena al amor, pues este no cabe sin una persona distinta.

Si se admite que la única realidad es la voluntad de poder, se niega que las personas sean realidades distintas. Pero con ello los «yoes» que quedan son meros satélites de la única voluntad de poder, tan universal como desamorada, y, como tales, incapaces de ser felices, ya que no cabe felicidad sin amor. Como se ve, la «transvaloración de los valores» alcanza justo lo contrario de lo que perseguía. Además, truncar la intencionalidad de la voluntad y hacerla girar sobre sí misma es, en rigor, ateísmo[9]. Con ello más que el superhombre, surge el infrahombre, porque además de que el hombre no puede culminar felicitarmente desde sí sin la ayuda divina, la imposibilidad de ser feliz es propia del género animal. En efecto, el superhombre no se entiende más que como aislado y solitario y, como tal, desamorado, porque el amor no se da sino entre personas[10]. Si el amor es imposible sin otra persona[11], la nada allende la voluntad de poder denota la constitutiva infelicidad de esta. Ha desaparecido la referencia personal

del amor y ahora ocupa su lugar la nada. Ahora bien, una voluntad solo se puede explicar en correspondencia con la nada si ella misma es nada, neta consecuencia que sacará posteriormente Sartre («la nada anida en el corazón del hombre»).

2. EL AMOR ES SUPERIOR AL ACTO Y VIRTUD DE LA VOLUNTAD

De tener en cuenta lo que precede, es pertinente sostener que el amor no puede ser un acto de la voluntad, porque es de signo diverso a los actos volitivos. En efecto, si bien el amor tiene en común con los actos de la voluntad la referencia a una realidad distinta, el amor diverge de los actos voluntarios en que no se inclina a aquello que le falta, sino que es efusivo, otorgante, porque quien ama es una persona, no un acto de querer limitado, y una persona es desbordante, no carente. Es decir, difiere por el «sujeto», pues en los actos de querer quien quiere es la voluntad, que no es persona y es «potencia»; en cambio, el amor personal es precisamente «personal», porque quien ama es la persona humana, no algo de ella; además, la persona es acto y crecimiento irrestricto. Añádase que la realidad a la que se refiere el amor también es diversa de la realidad a la que apunta el querer, porque el amor se refiere en exclusiva a personas, mientras que los actos de la voluntad se refieren a cualquier tipo de bienes, y si versan sobre personas, su referencia a ellas es como bienes, no como personas amantes. El amor es superior al bien: el primero es efusivo, el segundo difusivo[12]. Esta distinción se toma, por así decir, del «objeto» querido o amado.

Con lenguaje de Kierkegaard se podría decir que quien quiere cualquier cosa con su voluntad se encuentra en el «estadio estético», mientras que quien ama a una persona dándose a ella, por ejemplo, en el matrimonio, se halla en el «estadio ético», el cual reenvía al «estadio religioso», porque según el pensador danés, el verdadero amor personal es don divino. Es claro que el amor personal prohíbe la soledad y exige la pluralidad de personas[13]. Por eso, no cabe hablar ni de matrimonio ni de familia si no media el amor «personal» entre los esposos y entre padres e hijos[14].

Un modo de advertir que el amor no es el querer de la voluntad es atender a la ética. En efecto, como esta mira al obrar, a las manifestaciones humanas, no al ser, a la intimidad, se puede trazar cualquier ética —no solo la de Kant— que no tenga en cuenta el amor. La ética aristotélica y la de sus comentaristas medievales ponen en liza la amistad, pero la amistad no equivale al amor, pues la amistad es la virtud más alta de la voluntad (de la *esencia* humana), mientras que en el amor es lo más alto del *acto de ser* personal. Para ver la distinción basta notar que en la amistad la persona no está enteramente comprometida, porque lo que compromete es su «tener» (vida biológica, razón, voluntad, cuerpo, actividades...), no su «ser» o intimidad; sí, en cambio, en el amor. Además, el querer de la voluntad no está libre del interés, porque la voluntad —ya se ha indicado— busca lo que no tiene; en cambio, el amor es desinteresado; más aún, supera el desinterés. Incluso en la virtud más alta de la voluntad, la amistad, acontece eso de «*do ut des*» (por ejemplo, el que un profesor ayude con su magisterio a alguna universidad que lo requiere amistosamente, suele comportar el que, al subir de nivel la

universidad anfitriona, ayude a la universidad del profesor invitado). En cambio, en el amor personal no median compensaciones (basta poner como ejemplo el amor paterno y materno).

Si el querer de la voluntad es el acto de una potencia, su activación depende de un acto previo y superior a ella, la persona, el amar personal. Por eso es el amor quien dirige el querer, no a la inversa; lo superior a lo inferior[15]. «En este sentido, la virtud es un bien medial al servicio del amor»[16]. En consecuencia, sin la culminación del amar personal, el cual culmina cuando es aceptado por completo por el amor divino irrestricto, la voluntad no puede culminar en ninguno de sus actos y virtudes[17]. Además, entre el amor personal y el querer de la voluntad media una instancia humana intermedia a la cual la tradición medieval denominó *sindéresis*. En efecto, una cosa es «querer» (voluntad), y otra «querer querer», (siendo el primer querer propio de la *sindéresis*, pues este no versa sobre realidades queridas, sino sobre los actos de querer de la voluntad, para reforzarlos, es decir, para activarlos en mayor medida). Por eso, por la *sindéresis* podemos rectificar nuestros «quereres» de la voluntad si son viciosos, o reforzarlos si son virtuosos, pero el amor personal nunca es vicioso, pues de serlo no sería personal y por ende, no sería amor.

Seguramente la mayor distinción entre el amor personal y el querer de la voluntad radica en la correspondencia personal, pues si se ama es para ser aceptado, pues «una capacidad de amar completamente solitaria sería la tragedia absoluta»[18]. En cambio, si se quiere, no siempre se quieren personas, y aunque se quieran, en ese querer no siempre se espera correspondencia. Para Tomás de Aquino un amor que no tuviera correspondencia carecería de sentido[19]. El solipsismo es incompatible con el amor, no con el querer: «para el ser personal ser único sería la tragedia pura»[20]. Cabría la posibilidad de que existiese una única voluntad, pero es imposible la existencia de una única persona. Con todo, no cabe comprender a fondo la voluntad sin la persona. Que una única persona sea imposible significa que la persona no es un «ser», sino un «ser-con». Por eso cualquier monismo —del cuño que sea (materialista, espiritualista, panteísta)— desconoce el ser personal.

También por esto es inconveniente describir a la persona como «sustancia», porque lo propio de esta es la separación. Y otro tanto cabe decir del término «sujeto». Por su parte, la llamada «intersubjetividad» atiende en exclusiva a las relaciones humanas manifestativas, sin darse cuenta que estas son posibilitadas porque internamente la persona es abierta personalmente, es decir, es relación personal. De otro modo: lo real no es «la» persona, sino «persona-persona». También se puede decir con Spaemann que lo real son las «personas»[21], pero teniendo en cuenta que lo son en la medida en que son «co-personas». «En definitiva la justificación de la antropología trascendental está en que una persona sola es un absurdo»[22]. Por lo demás, sin referencia a una persona distinta, no solo no cabe amor, sino tampoco esperanza y confianza. Por eso, también las llamadas «virtudes sobrenaturales» (fe, esperanza y caridad), que son respectivamente la elevación del amor, del conocer y de la libertad de la persona humana, no pueden inherir en la inteligencia y en la voluntad, sino en el acto de ser personal.

El amor personal es superior al querer de la voluntad, porque en el querer lo superior es el queriente, y aún más la persona querida. Es claro asimismo que el amor es distinto, por superior, al deseo sensible, pues este desea realidades sensibles, no personas. Por eso carece de sentido confundir el amor con el placer, porque este no es persona ninguna. Conviene asimismo notar la superioridad del amor respecto de los afectos, en especial, del enamoramiento[23], pues el amor es acto y el sentimiento es una redundancia de este acto en el espíritu. El amor es acto como *ser* y, como tal, permanente, aunque creciente o decreciente, según la propia libertad personal humana, que también conforma el acto de ser personal. En cambio, el enamoramiento no es permanente y admite altibajos que no dependen de la libertad personal humana. Además, el enamoramiento se supedita al amor, no al revés, es decir, alguien se enamora de una persona para amarla, no ama a una persona sentirse enamorado. Se siente enamorado porque ama, pero no ama porque se sienta enamorado. El amor personal no es un afecto, porque el acto de ser humano no lo es, ya que también es cognoscente y libre, y el conocer y la libertad personal no son afectos. El enamoramiento acompaña al amor, pero es inferior a él. Con todo, es un afecto espiritual, ni sensible (emoción o pasión), ni propio de la esencia humana (sentimiento), sino superior, pues es acompañante del acto de ser personal. Se puede decir también que el amor es originario, radical, y por eso siempre está al inicio y toma la iniciativa. En cambio, el enamoramiento no es inicial, sino —como todo afecto— sobrevenido, resultado.

3. EL AMOR ES SUPERIOR AL BIEN

Se ha indicado que la voluntad es potencia pasiva y, por ende, que guarda una relación trascendental con el bien. Pero la persona ni es potencia, ni es pasiva, ni su relación trascendental es con el bien, sino con el amor. En suma, el amor es acto originario personal, el cual es referencia amorosa constitutiva a una persona distinta. Así como el conocer es superior a la verdad, porque aquella depende de este, así el amor es superior al bien, porque aquel depende de este[24]. Si el bien fuera superior al amor, el deseo de este sería fundirse con aquel, lo cual recuerda a la mística de Plotino y a la fusión del hombre con Dios como una gota caída en el océano de Maimónides. Pero esto es incoherente, porque la distinción entre la criatura y el Creador se mantiene siempre. No hace falta tal fusión porque las personas son respectivas personalmente, es decir, no pueden existir sin ser referencia personal. El conocer y el amar personales del hombre no dependen de sí, ni giran sobre sí, sino de un conocer y un amor personal divino, creador. Esto indica que si al amor personal humano se le sustrae el amor personal a otra persona distinta, no es. Si la voluntad no es sin «otro bien», un amor personal no es sin una «persona distinta». El amor no se refiere a sí, ni tampoco el conocer. No cabe conocer personal sin persona conocida que sea a la vez cognoscente, y no cabe amor personal sin persona amada que sea a la par amante. «Amarse a sí mismo» no puede significar, por tanto, que el amor que uno es se ame a sí mismo.

El amor personal es *acto de ser*. Esta formulación es explícita en la filosofía de Leonardo Polo, quien expone el amor personal en ligazón con los demás trascendentales personales: «Los trascendentales personales, son: el ser personal...; el trascendental en correspondencia no simétrica con la verdad, que es el conocer, y el trascendental que se corresponde con el bien sin simetrizarlo, que es el amor»[25]. De aceptar esta tesis se comprende que el amor sea el fin de toda operación, actividad y dimensión humana[26]. Tras esto cabría sostener que amar es fin, lo cual equivaldría a defender —con Kant— que la persona humana es «fin en sí». Pero ya se ha indicado que la referencia originaria —también la última— del amor personal humano es el divino. Por tanto, la persona humana no es «fin en sí» ni «para sí». En todo caso se puede tomar como referencia, no como fin, del amor divino. Esto indica que la noción de «fin», que es apta para explicar la voluntad, no es apropiada para describir a la persona[27]. Esto es así porque nativamente la persona humana es coexistente con su Creador, mientras que la voluntad, aunque está abierta a su fin, es lejana a él.

Ya se ha indicado que esta tesis no es propia de la filosofía clásica griega y medieval (salvo algunas referencias al respecto de san Agustín), y tampoco de la moderna, sino que se esboza en algunos pensadores del s. XX y que Polo expone con rigor y fundamentación. Esta tesis sirve también para distinguir entre lo radical de las criaturas no personales, el bien, y el de las personas, el amor. Que el amor sea trascendental indica que el sentido superior del ser es la donación personal[28]. Con todo, como veremos, «aceptar» se corresponde con «dar» y es aún superior a él, de modo que el sentido más alto del ser es aceptar. Si el bien —trascendental metafísico— se comprende desde el amar —trascendental antropológico—, esto indica que la metafísica es un saber en orden a la antropología de la intimidad, no a la inversa. A su vez, si el hombre es para Dios, no a la inversa, la antropología trascendental se comprende desde el ser personal divino.

El bien es un trascendental metafísico, «pero si detrás del bien no hay un amor, ningún bien puede saciar al hombre. La interpretación clásica de que la felicidad está en la posesión del bien infinito es una tesis naturalista. Si se descubre la persona, el bien es insuficiente para el hombre: el bien trascendental metafísico no es personal»[29]. «Natural» aquí indica inferior a «personal». Lo peculiar del ser es persistir, pero no ir a más, nota distintiva del amor personal humano. El bien es difusivo, pero el amor es más que eso, pues es creciente en intensidad y es lo más comunicativo entre las personas. La verdad se busca y cuando se alcanza se posee, pero el amor, más que búsqueda, supone cierto encuentro y donación. El ser es primer principio, fundamento, pero no se ama necesariamente (por eso Aristóteles, que concibió a Dios como primer principio, dijo que es amable, pero que no ama). En cambio, el amor ni es principio ni, como se ha visto, fin, y además, no fundamenta, sino que libera.

Que el amor sea un trascendental personal significa que es constitutivo de toda persona (no solo de las humanas). Esta tesis plantea, al menos, dos dificultades: una filosófica y otra teológica. La filosófica radica en afirmar que el amor sea originario en toda persona humana desde su creación y que no tengamos conocimiento de él desde ese momento, sino que lo adquirimos con el decurso del tiempo. Es claro que no se llega a ser persona,

sino que nativamente se es, pues la realidad personal, lo superior en el hombre, no puede surgir de lo inferior. Se llega a tener una personalidad, pero persona no equivale a personalidad (esta es de la *esencia* humana; aquella, del *acto de ser*). Si el amor es lo superior en el hombre, tiene que ser nativo, pues lo superior no surge de lo inferior, a menos que se diga que es un don sobrenatural divino otorgado al hombre en el transcurso de su biografía. Pero esta afirmación no responde a la distinción entre el amor personal natural y la caridad. Por su parte, la dificultad teológica estriba en que si el amor es constitutivamente personal, quien carezca absolutamente de él no podrá ser persona. De modo que si se dice que carece por entero de amor el hombre condenado tras la muerte, habrá que afirmar que ha perdido por completo su estatuto personal; de modo que, más que un *acto de ser* personal, será una *esencia* humana. Tal vez indique esto la expresión tomista según la cual los condenados «tienden a la nada». Además, perder el amor personal conlleva inexorablemente asimismo la pérdida del conocer y de la libertad *personales* (no del conocer y de la libertad de la *esencia*). En este sentido se puede decir que el condenado no «sabe nada personalmente», aunque sepa mucho racionalmente, y conlleva también afirmar que no «es» libre, aunque «tenga» libertad (en su razón y voluntad). Pero este problema teológico plantea a su vez un problema filosófico, a saber, si es posible que exista una «esencia» sin «acto de ser», dilema que no podemos entrar a solucionar ahora.

En cualquier caso, sin conocer nuestra voluntad no podríamos conocer la realidad como bien, pues esa es la referencia de dicha potencia a lo real. Por tanto, el bien trascendental se corresponde con el querer, pero este no arranca a menos que el amor personal lo impulse. No es que el amor personal «necesite» activar el querer de la voluntad, pues el amor personal no es necesitante sino libremente otorgante. La que requiere donación es la *esencia* humana, pues con la donación esta se activa, se perfecciona. De modo que si el querer depende del amor, el trascendental metafísico «bien» depende del trascendental antropológico «amor». Esta tesis no se puede calificar de subjetivista, sino de realista, aunque no referida a lo real extrínseco, sino a la realidad intrínseca de la persona humana, realidad que es superior a la externa. Por lo demás, la persona da dones a través de su esencia, no principalmente para perfeccionar a su esencia, sino para que los dones que a través de ella ofrece sean aceptados por otra persona y, por ende, elevados. Si son aceptados por Dios, son más elevados; además, a través de ellos Dios acepta a la persona que los otorga y, asimismo, la eleva.

4. EL AMOR PERSONAL ES CRECIENTE

«Amar es siempre anhelar amar más»^[30]. Amar se parece a jugar. Los niños y los amantes juegan. Jugar denota «no necesitar». Se juega con la condición de que el juego no acabe; más aún, para que el juego devenga más juego, más divertido. De modo parejo, se ama para seguir amando. El que el amor personal humano vaya *in crescendo* denota que se corresponde con Dios. Así se explica su inagotabilidad, es decir, que no ame nunca bastante, pues a Dios nunca se le puede amar bastante. Si el amor personal

humano es dar, no se entiende sin la aceptación de otra persona, y si el dar personal humano es inagotable, solo Dios lo puede aceptar; por eso el hombre sin Dios carece de sentido. A la par, la persona humana es la aceptación del dar originario divino. El amor como trascendental personal requiere la pluralidad de personas, de modo que la pretensión de estudiar el amor en una única persona es un sinsentido (sería algo así como el «amor puro» del que hablaba Fenelón[31]).

Amar más indica, por una parte, más realidad personal amada y, por otra, más realidad personal amante. Por eso «el *más* del amor no cabe sin futuro (la sentencia de san Agustín «dijiste basta: pereciste» se refiere al crecimiento del amor)»[32]. En efecto, el amor personal humano en la presente situación no ha sido todavía enteramente aceptado, de modo que tal amor no se entiende sin la esperanza; tampoco sin la confianza en que será aceptado. Y lo mismo hay que decir respecto de los amores entre las personas humanas: si se ama, es con la esperanza y confianza de ser correspondido, aunque de momento, o durante parte del trayecto de la vida, no lo sea.

«Un amor que no renazca no es amor personal, es un amor no correspondido. El amor personal es amar-amar, no amar-amado, porque aceptar el amor es amar. No es decir: bueno, muy bien, muchas gracias. Y por eso digo que no es un brotar, sino un rebrotar, y de ahí que una persona única no tiene sentido; una persona única no podría dar»[33]. Que el amor personal sea renaciente o como manantial que va a más denota que está diseñado originariamente para Dios. Con todo, ese amor, que es nativo en el acto de ser personal humano, debe distinguirse de su elevación que es la caridad. En el fondo, el amor personal indica que el hombre existe porque es amado por Dios, y que el motivo de su existir es permanecer vinculado amorosamente con Dios: «depender de Dios tiene que ver con que sin Dios yo no puedo hacer absolutamente nada, pero si acepto el amor de Dios, entonces el amor de Dios renace en mí... Yo no puedo hacer nada si no soy amado, puesto que como soy un *ser-con*, si no soy amado no puedo aceptar, y si no acepto no amo. Si el don renace en mí, renace porque soy un *ser-con*, soy un *además*»[34]. «Además» significa «siempre más»: crecimiento. La persona humana es creciente en su ser. Tal crecimiento no denota potencialidad, sino respecto activo al ser divino.

Crecimiento constante, futuro, amor. Estos términos se coimplican. «El futuro es el lugar del amor»[35]; sin crecer sin interrupción en el amor no hay esperanza de futuro. Esa constancia en el crecimiento es la *fidelidad*, y «la fidelidad hace que la novedad no sea aburrida porque siempre es más novedad, hay una profundización en la novedad. Profundización que es cognoscitiva y amorosa»[36]. El bien es difusivo, pero en su difusión tiende a la baja. Si el amor personal humano tendiera a la baja, ello denotaría despersonalización. Si se mantuviera siempre en su nivel, eso indicaría que la persona amada no es irrestrictamente amable. Pero de ser así, y no poder crecer amorosamente en orden a ella, el amor no amaría, porque se colapsaría en su mismo arranque. En ambos casos se nota el absurdo, porque si la persona humana no puede culminar felicitarmente desde sí, o crece amorosamente respecto de otra persona, o pierde progresivamente sentido personal. «Ya el ojo personal, el *intellectus*, no puede ser un

mirar hacia abajo, y tampoco el amor puede ser único. Y ¿cómo se corresponde al amor? Con otro amor. ¿Y quién es el otro amor? Otra persona»[37].

Lo que precede indica que tanto la libertad como el conocer personal y el amor personal humano se corresponden con una persona distinta que garantice su irrestricto crecimiento. Pero esto, solo Dios lo puede garantizar. De modo que la libertad, el conocer y el amor personal humanos son «*para*» Dios. Amar es dejar lugar a otra persona. El odio, en cambio, no tolera al otro. La soberbia no ve otros, por eso es desamorada. A la par, ser libre es «*para*» serlo más; conocer personalmente es «*para*» conocer más; amar es «*para*» amar más. «Sin correspondencia, la superioridad del amor donante de la persona no tendría sentido. La esperanza aspira a la reciprocidad amorosa y se dirige a fomentarla por encima de las veleidades humanas. La esperanza deriva del amor de Dios e intenta corresponder»[38]. Las diversas promociones humanas (hijos, educación, trabajo, empresa...) son fruto del amor, y manifiestan su intensidad. El que de cara al exterior una persona no se canse de aportar cada vez más es un reflejo de que interiormente aumenta en amor[39]. Pero la esencia de la promoción no versa sobre lo menor. «Esta es la esencia de la fidelidad, a saber, una actividad de promoción. El amor promueve lo otro según una intención no solo de otro, sino de más querer, o sea, reforzando la intención. De este modo, la constitución del acto voluntario es coherente con el carácter de *además*. Debido a su estructura donal, la persona no puede conformarse con un querer detenido»[40].

5. LAS DIMENSIONES DEL AMAR PERSONAL: DAR, ACEPTAR Y DON

a) *El dar*. La persona humana es un don divino peculiar, porque, por activo, es aceptante y otorgante respecto de él y, por ende, respecto de las demás realidades. En primer lugar hay que ver a la persona como un don de Dios. «Tomás de Aquino interpreta frecuentemente la creación como causación eficiente y final, pero en otras ocasiones la describe como «*donatio essendi*». Esta segunda acepción es la pertinente en el caso de la creación de la persona. El acto de co-ser personal humano es un don creado. Ahora bien, si la creación es la donación del ser, el ser creado se dobla en dar y aceptar. Sin ese doblarse la co-existencia no sería radical»[41]. Dios da el ser de dos modos: de uno, para que el ser del universo sea para el hombre; de otro, para que el ser del hombre sea para Dios. El primer ser no es libre, ni cognoscente ni otorgante; el segundo se da libre y cognoscentemente.

Un amor que no se dé, se queda solo, pero eso significa la muerte del amor, y con él el del ser personal, porque la soledad es la negación de este. Se suele decir que la generosidad es una virtud de la voluntad. A ese nivel la generosidad se entiende como dar cosas. En cambio, si se trata de entrega personal, esa generosidad no es una virtud de la voluntad, sino el amor personal. No es algo de la *esencia* humana, sino el *acto de ser* personal humano. En este caso se da la intimidad. Pero esta, a distinción de la donación de cosas, se da sin perderse, porque el dar es inagotable y el aceptar no anula el dar sino que lo recrece.

El amor es superior al conocer, porque este es la forma más alta de poseer, pero el amor es superior a la posesión. «¿Qué puede haber más allá de la tendencia a poseer y de la posesión misma? Obviamente, el *donar*... Donar es dar sin perder, la actividad superior al equilibrio de pérdidas y ganancias»[42]. Con todo, el conocer superior, que tiene como tema a Dios, no es posesivo, sino *búsqueda*. Pero el amor es más que buscar, pues es *encuentro*. Uno se da si ha encontrado a la persona que le acepta. Para los pensadores griegos clásicos el hombre es el ser susceptible de *tener*, y las formas superiores de tener que descubrieron son varias: tener ideas, tener virtudes, tener hábitos intelectuales. Por encima de esas tenencias está el conocer como *ser*, y superior a él, el amar como *ser*. Que el hombre es amor lo descubrió la antropología cristiana, y lo advirtió al saber que Dios es amor y que el hombre es a su imagen. Con este descubrimiento el cristianismo respaldó la antropología griega, porque el dar justifica el tener. Esto se puede ejemplificar diciendo que los padres desean poseer mucho para poder otorgarlo a sus hijos, o sea, su amor refrenda sus posesiones.

b) *El aceptar*: Aceptar parece segundo respecto de dar, pero no es inferior a él, porque el dar está en función de que se acepte. «Conviene notar, ante todo, que el dar ha de ser aceptado. No digo recibido, sino aceptado. La noción de recepción es inferior a la de dar... Por consiguiente, el dar personal no comporta recepción, sino su aceptación. Si recibir es inferior a dar, aceptar no lo es, porque también es donal. El don creado, que es la persona humana, apela a ser aceptado por su Creador. El hombre no existe, sino que co-existe, porque es la criatura donal»[43]. A la par, un don lo es en mayor medida en que es aceptado, no tanto según la intensidad de la donación. De modo que el dar y los dones están en función de la aceptación. Si es así, los justifica. En efecto, «sin aceptación no cabe dar: se trataría de un dar solitario, inacabado, trágico. Cuando se trata del dar divino, la radical aceptación de la criatura no puede faltar, pues equivaldría a una creación fallida, noción por completo inaceptable: Dios no «crearía personas» si la aceptación faltase. Y si en la criatura personal la aceptación de su ser no se tradujese directamente en ser como dar, no sería creada como imagen de Dios»[44]. La persona humana desde su origen es aceptación divina. Con todo, no somos conscientes de ello desde el inicio. La conciencia —como el Búho de Minerva hegeliano— llega tarde. Con todo, cuando llega, el hombre dice sí o no a esa aceptación; de modo que se vuelve responsable de mérito o culpa.

En nosotros aceptar es la dimensión superior del amar personal porque somos criaturas. Se podría decir que lo primero de Dios respecto de nosotros no es aceptar, sino dar, porque es nuestro Creador, pero como en Dios no hay primero y segundo, si da es porque acepta dar. Con todo, nos da de modo que en nosotros «aceptar no es menos que dar. Por eso, a la persona creada corresponde aceptar el don divino; y al dar la persona acepta ese don. A su vez, solo porque Dios se digna aceptarlo, el dar creado no se frustra»[45]. En suma, el amor personal humano, más que en dar está en aceptar. Por eso aunque en algunos casos esté justificado no darse a las personas —cuando no hay aceptación—, no se justifica nunca el no aceptar a las personas. Aceptar a las personas no equivale a aceptar sus errores y vicios, porque estos no son persona. Si no se acepta a

las personas, uno se niega como persona. Si la persona humana prescinde completamente de ser aceptada, deja de ser persona.

c) *El don*. La persona humana es un don divino. Se acepta como persona y se da como persona, pero al darse no da una nueva persona, sino que da dones a través de los cuales manifiesta su entrega personal: «el dar y el aceptar comportan el don. Esto quiere decir, en definitiva, que la estructura del dar es trina y no dual. Sin embargo, como la persona humana es dual o co-existente, pero de ninguna manera trina, el hombre necesita de su esencia para completar la estructura donal. El hombre solo puede dar dones a través de su esencia»[46]. El hombre personaliza sus dones; en la personalización estriba que los regalos sean mejores. Pero no puede otorgar a ningún don el carácter de persona.

«En antropología trascendental se alcanza la dualidad de dar y aceptar, que son propios del co-existir personal humano. Sin embargo, si se entiende el don como trascendental, hay que admitir un tercero, con lo que se trasciende la dualidad. Por consiguiente, que el don sea personal, está por encima de la aceptación y el dar humanos. La apertura de la persona humana es la dualidad aludida. No obstante, la persona creada es incapaz de comunicar a su propio don carácter personal. Por eso, en el hombre el don ha de entenderse como expresión o manifestación operativa, perfeccionable según los hábitos adquiridos, es decir, en el nivel de la esencia»[47]. Lo que precede indica que el dar y el aceptar son antropológicos, mientras que el don es ético, o si se quiere, es el engarce de la ética con la antropología. La antropología es trascendental, del *acto de ser*; la ética, en cambio, esencial, o sea, de la *esencia* humana[48].

Los dones se quieren a través de la voluntad; con ella se realizan acciones, se regalan cosas, y con ella se reciben. Si a la voluntad le falta querer para entregar dones, su querer puede ser reforzado por la *sindéresis* («querer querer»), y lo mismo si le falta querer al recibirlos. De esa manera se ve como la esencia humana depende del acto de ser personal humano, y como es activada por él. Se ve también que la persona no puede desentenderse de su esencia y de su naturaleza corpórea. Más que decir que no es pertinente que la persona se desentienda de la esencia y naturaleza humanas, hay que indicar que el cuidado sobre ellas puede ser el más esmerado posible, porque depende del amor personal.

6. EL AMOR Y LA COEXISTENCIA PERSONAL

El amor es constitutivo del acto de ser personal, y este es coexistente. Como se ha indicado, coexistir significa que la persona es «co-persona», no «uni-persona». Si la persona es así en su intimidad, y el amor personal es íntimo, tal amor es referido a personas. La intimidad humana es constitutivamente abierta a una intimidad personal distinta. Si la persona es coexistencia, y los trascendentales personales son la libertad, el conocer y el amar personales, la libertad es libre-con, el conocer es conocer-con, y el amar es amar-con. La persona humana es más libre, más cognoscente y más amante en la medida del «con», de la vinculación. La persona humana es co-acto de ser: coexiste fundamentalmente con Dios. «La persona humana es co-acto de ser porque equivale a

dar y porque dar sin aceptación no tiene sentido»[49]. El co-acto de ser personal es la intimidad humana, pero si esta es coexistente, libre, cognoscente y amante, es abierta. De modo que la intimidad denota apertura a otra persona.

No cabe amar personal sin coexistencia. Si pudiese existir una única persona, esta no amaría, pues ni aceptaría a otra persona ni otorgaría a ella. No sería abierta. Carecería de intimidad. En rigor, no sería persona. «Una capacidad de amar completamente solitaria, sería la tragedia absoluta. Así se formula la dimensión trágica de la antropología cristiana. Si los demás no son dignificables, yo tengo, por así decirlo, un fardo excesivamente grande que no puedo descargar en nada»[50]. Esto indica que la persona humana es segunda respecto del Dios personal, o también, que se «secundariza» a él, de tal manera que sin él se anula. Desde un punto de vista metafísico Tomás de Aquino decía que «no se puede conocer el ser creado a menos que se vea como deducido del ser divino»[51]. Desde una mirada antropológica hay que añadir que no se puede conocer el acto de ser personal humano a menos que se vea como criatura personal vinculada personalmente al Dios personal. No ver este extremo equivale a mirar hacia fuera, no hacia la intimidad personal humana, es decir, comporta tener una mirada sensitiva, racional, o a lo sumo metafísica, pero no antropológica.

Nótese que el carácter coexistente con el ser divino que se afirma del amar personal humano es «*a nativitate*», no fruto de una adquisición tardía en cierto periodo de la existencia humana, ni tampoco resultado de un don sobrenatural advenido a algunas personas selectas en algún momento de su biografía: «Así pues, desde que nace, el *amar personal* es el aceptar que se destina a ser aceptado por el Aceptar Divino. La *coexistencia* sin réplica es, ella, réplica dependiente de la aceptación inabarcable»[52]. Ser réplica de Dios es la clave de la dignidad de la persona humana. Notar la semejanza divina en este carácter creatural de la persona humana conlleva humildad. Soberbio es el que nada sabe acerca de su ser personal íntimo. El soberbio se aísla, pero el aislamiento personal es la negación del ser personal. Por tanto, en el plano de la antropología trascendental la humildad es inseparable del amor. También por eso, las relaciones personales amorosas entre cualesquiera personas humanas dejan de serlo cuando se da cabida a la soberbia.

7. EL AMOR Y LA LIBERTAD PERSONAL

El amor personal es libre. No puede consistir en ser atraído por un bien que atraiga inexorablemente el anhelo del amante, es decir, el amor no es un querer, y lo querido no es el bien. No es difícil ver que la libertad personal es «*para*» amar, pues no cabe vincularla a realidad más noble. De modo que, en rigor, explicar aisladamente la libertad del amor personal, es exponer una realidad que no es la libertad personal. Ya se ha dicho que el amor personal humano está vinculado constitutivamente a Dios. Por tanto, ser libre, en el fondo debe significar amar a Dios: «la libertad humana es creada en orden al mantenimiento de la predilección, es decir, en orden a un destinarse. La verdadera libertad es amar a Dios más que a uno mismo, servirle (san Agustín); la intensidad de la

libertad es, asimismo, un preferir. La aceptación de la voluntad de Dios es la cumbre de la libertad (y al revés, la cumbre del cumplimiento de la voluntad divina por la criatura es la libertad)»[53].

Si se repara en las dimensiones trascendentales del amor personal humano, *aceptar* y *dar*, se nota que están transidas de libertad, porque no cabe ni aceptar ni dar si no es libremente. El amor personal no obedece a leyes causales, a determinismos. Al intentar explicar el amor según la necesidad no se explica. Se explicarán, en todo caso y en cierta medida impulsos instintivos o pasionales humanos, pero no el amor personal. El dar es libre porque depende de la aceptación libre, y la aceptación es libre respecto de la donación libre. Aceptarse como criatura es libre, aceptar la donación divina es libre. Solo se puede amar a Dios libremente. Esto es así porque «la libertad se convierte con los demás trascendentales personales: tanto la co-existencia como el intelecto personal y el amar donal son libres»[54].

Que la libertad es personal denota que cada persona es una libertad distinta, o lo que es equivalente, que cada *acto de ser* humano es un «*para*» distinto respecto de Dios. Si cada *acto de ser* personal es libre, es susceptible de otorgar libertad a una potencia pasiva de la *esencia* humana (que nativamente no es libre) como es la voluntad, y por eso esta puede manifestar la libertad a través de sus actos, como por ejemplo, la elección. Pero ninguno de sus actos es el amar personal. Por eso, ninguno de sus actos es la libertad personal, sino débiles manifestaciones suyas. También por el respaldo de la libertad personal se comprende que la voluntad esté abierta a querer más, es decir, a no querer siempre del mismo modo, sino a que su querer crezca en libertad. Ese querer más, y mejor, es la virtud. Por ello decía Tomás de Aquino que la libertad adviene a la voluntad cuando esta adquiere virtudes.

El amor personal reclama correspondencia, pero esta es libre, pues en el amor personal se conjugan, al menos, dos libertades. Ahora se advierte claramente que el amor no es una pasión o un deseo, porque estos no son libres y, además el deseo no requiere aceptación por parte de una persona distinta. Es más, en la medida en que se prima al deseo sobre el amor comparece el egoísmo, el cual comporta la anulación de la persona, de las demás y de la propia. Pero el amor, por ser libre, comporta un riesgo: el que no sea aceptado. Si a pesar del riesgo, el amor se da, es porque es esperanzado, es decir, porque da en condiciones de que se acepte. También por esto, la esperanza personal, a distinción de los deseos, no versa sobre cosas, sino sobre personas. Además, esta entrega amorosa indica confianza en las personas. Repárese en que esta confianza (fe) tampoco se dirige a cosas, sino a personas. Lo que precede indica que en el hombre la confianza (fe) y la esperanza personales nacen del amor personal[55]. Cuando alguien no ama, no se fía de nadie y no espera en nadie. Pero dado que entonces su amor no puede corresponderse con nada personal, se abre a la nada[56], lo cual indica —como se ha adelantado— que el amor personal se extingue.

El riesgo permite ver la generosidad del amor personal[57]. El riesgo es también un ingrediente de la esperanza, que está en el orden del amor, porque exige que el destinatario de la entrega la acepte; exige asimismo alguien que encomiende la tarea de la

donación. En suma, la libertad personal corre el riesgo del amor, que no se impone, sino que se ofrece. Con todo, estamos siempre autorizados a esperar, porque aunque otras personas no acepten nuestra entrega amorosa, Dios, quien ha encomendado la entrega, siempre la acepta. Por eso eleva la vitalidad de nuestra libertad mediante la virtud sobrenatural de la esperanza. La esperanza mira al futuro, que prevalece en la vida humana sobre el pasado y el presente, porque el hombre, mientras vive, es un proyecto personal no consumado. Esto indica que la esperanza no solo nace del amor, sino que se dirige a él[58]. Quien ama espera y, a la par, confía. Hegel pensaba que tanto la esperanza como el amor son una debilidad, por lo que trazó un sistema lógico necesario. Pero esta seguridad es insuficiente para la persona, porque no es personal, sino solo racional. Del mismo modo, cualquier seguridad material es insuficiente para la persona humana, porque esta es libertad.

Si el amor personal humano tiene como referente al ser divino, y la libertad personal humana nace y se subordina al amor, el sentido de la libertad es destinarse a Dios. Al igual que la generosidad, tampoco la esperanza es una virtud de la voluntad, sino el estatuto de la libertad personal humana. Y otro tanto cabe decir de la fe o confianza en la aceptación divina: más que una virtud de la voluntad, describe el conocer personal humano. Si la libertad personal se supedita a la búsqueda del conocer personal y a la generosidad del amor personal, no puede ser ni indeterminación, ni espontaneidad alocada, ni autónoma o autoreferente, es decir, deseo absurdo de más libertad.

8. EL AMOR Y EL CONOCIMIENTO PERSONAL

El conocer personal es inferior al amor personal y se subordina a él, porque si lo propio de tal conocer es descubrir verdades personales, se descubren no por curiosidad, sino en orden a amar a las personas. No cabe amar a una persona sin conocer su sentido personal, al menos en parte, pero se nota que el amarla añade sobre conocerla, porque cuando se la ama se anhela conocerla más, es decir, el amor aviva el conocer personal. Téngase en cuenta que no se trata de las verdades que descubre la razón, sino de las personales, pues como ni las verdades que descubre la razón ni esta son persona, ninguna puede enamorar personalmente. Cuando se dice aquello de que el amor anda con contemplaciones, hay que añadir que estas son personales. El amor personal no es ciego, puesto que descubre el sentido personal, oculto para quienes ejercen solo, o sobre todo, el conocer sensible y el racional. Además, se trata de una verdad que desborda a aquellas. Se nota, pues, que el conocer y el amor personales son coexistentes[59], y se ve, a la par, que son-con otras personas.

Como es sabido, la polémica en torno a la superioridad de la inteligencia o de la voluntad, nacida en el s. XIII, ha surcado el escenario filosófico y teológico europeo posterior a esa centuria hasta nuestros días. Sin embargo, lo que aquí se indica no se emplaza a nivel de esas potencias de la *esencia* humana, porque se trata del *acto de ser* personal, y es en este en el que se afirma que el amor es constitutivamente superior al conocer. Más aún, que la inteligencia y la voluntad como potencias o

facultades se distinguen porque el conocer y el amor personal se distinguen como co-actos[60]. En el plano trascendental o íntimo hay que decir que la intelección divina es inseparable del amor, pero en esta vida es inferior contemplarle que amarle, incluso si el conocer es elevado por la fe y el amor por la caridad, porque esta es superior a la precedente y, además, perdura «*post mortem*». En aquella tesitura el «*lumen fidei*» será trocado en «*lumen gloriae*», pero tal conocer también será inferior al amor personal. En suma, el amor es superior al conocimiento tanto originariamente como en su elevación y en su culminación.

El conocer y el amor van juntos: «en rigor, el encuentro de la verdad y el encuentro del amor se corresponden: enamorarse es inseparable de encontrar la verdad y encontrar la verdad es inseparable de enamorarse»[61], pero uno amplía al otro, el amor a la búsqueda del conocer personal, porque el amor —como se adelantó— comporta cierto encuentro. Con todo, el encuentro con la aceptación divina completa en esta vida no es definitivo; por tanto, es susceptible de pérdida. No obstante, téngase en cuenta que esa pérdida es libre, no necesaria. En efecto, como la libertad, el conocer y el amor personales humanos son—con Dios, ello indica que Dios es libre, cognoscente y amante respecto de nosotros. Pero no él no retira libremente su conocer y su amor respecto de nosotros, ya que nos ha creado con libertad, conocer y amor. Si nos retirase libremente ese conocer y ese amor, se negaría a sí mismo, ya que nosotros dependemos creaturalmente según esos trascendentales personales de él, no a la inversa. Quien pierde la vinculación divina es la persona humana, si libremente quiere.

«En el nivel personal, el intelecto busca la réplica de que carece y el amar la aceptación. El amor esencial se asocia a esta búsqueda. Y eso se traduce en el incremento de la intención de otro. Lo característico del amor voluntario es que acata el otorgamiento»[62]. Buscar es más propio del conocer que del amar. Por eso tal vez sea más apropiado decir que el amar anhela la aceptación. Cuando barrunta que es aceptado, aunque no todavía definitivamente, se goza en la aceptación, que conlleva también gozarse en la verdad de quien acepta: «el amor se goza en la verdad radical del otro. Este afecto positivo va acompañado de otro muy relevante, el respeto»[63]. En cualquier caso, se nota que el conocer y el amar personales son coexistentes: «san Agustín decía que buscar la verdad es una manera de amar. Asimismo, amar es también buscar la verdad»[64].

Por lo demás, como el amor personal humano requiere del *don*, de las obras, y estas se ofrecen por medio de la *esencia* humana (pensamientos, querer) y asimismo de la *naturaleza* hu-mana (obras, acciones, regalos), es claro que el amor unifica todas las dimensiones del hombre, es decir, las atrae hacia sí, e imprime en ellas el sello del amar personal distinto y novedoso de cada persona. También por eso hay que señalar que la gran conexión entre la vida teórica y la práctica —célebre inquisición medieval— es el amor.

9. UNA IMPLICACIÓN DIVINA DEL AMOR PERSONAL ES...

...que en Dios se den pluralidad de personas, pues si su dar se quedara solo, es decir, sin aceptación, Dios no sería amor. Pero de no serlo, el amor no sería un trascendental de la intimidad personal humana. Ahora bien, como lo es, *ergo*...

Tanto la libertad como el conocer y el amor humanos personales se refieren a Dios. De modo que si Dios no existiera, estos trascendentales personales no existirían. Pero si estos radicales existen, muestran la existencia del Dios personal. En efecto, si la libertad personal es irrestricta y no se agota por mucho que se invierta en asuntos inferiores a ella, o se acepta que su «*para*» es Dios, o carece de sentido. Pero tal aceptación es libre, no necesaria. Ahora bien, la libertad es superior a la necesidad. Por eso, una filosofía no abierta a Dios, al notar la índole irrestricta de la libertad personal tiene que concluir que carece de sentido (Sartre). Por esta razón tales filosofías tienen que ser desesperanzadas, pues si la esperanza es inherente a la libertad, el fin de la esperanza no puede ser la propia persona, porque esta es coexistente o ser-con.

Con todo, los trascendentales personales humanos no solo muestran que Dios existe, sino que Dios es pluripersonal. Si la libertad personal humana no es sin «*para*», y Dios es libre, su liber-tad tiene que tener un refrendo personal. Si el conocer personal humano tiene como tema a Dios, es claro que el tema del conocer divino no puede ser la persona humana, sino un tema intrínseco a la divinidad. Como el amor personal humano es aceptar y dar, en Dios debe darse aceptar y dar, pero en personas distintas. Además, se ha indicado que el amor en el hombre requiere del don, y que este no es íntimo o trascendental, sino de la esencia humana. En cambio, si el aceptar y el dar divino reclaman un don, este no puede ser inferior a aquellos. «En el orden trascendental el dar humano se destina a la aceptación divina, pero el don no pertenece al orden trascendental, sino que está en el nivel esencial. Esta observación permite vislumbrar la distinción de la co-existencia humana con la Trinidad. Aquello que es, por entero, superior al donar humano es el carácter personal del don. Como nosotros no somos capaces de don personal, tenemos que vehicular el dar personal a través de nuestra esencia»[65].

Se ha indicado que la persona humana es *segunda* respecto de Dios. Si en Dios cabe hablar de una persona que sea primera y de otra que sea segunda, la persona humana guardará más semejanza con la segunda que con la primera. Lo superior en el amor personal humano es aceptar. En Dios la primera persona se parece al dar personal, y la segunda, al aceptar. La tercera, en cambio, al don. «La destinación del amar al aceptar es la asimilación creatural al Hijo de Dios. Al ser inabarcable la aceptación divina, en antropología es el índice, la guía en lo insondable. Así pues, desde que nace, el amar personal es el aceptar que se destina a ser aceptado por el Aceptar Divino»[66]. Con todo, como sacar partido de estas observaciones es tarea más apropiada para teólogos, es mejor relegar a ellos el examen de esta propuesta.

EN CONCLUSIÓN

Resumamos en tres las tesis a las que se ha llegado en este capítulo:

1. *El amor es una perfección nativa en el acto de ser personal humano.* No es, por tanto, como se ha solido considerar a lo largo del pensamiento occidental, una pasión, un acto o virtud de la voluntad, un sentimiento, un estado o disposición, una idea, una realidad presente en todas las dimensiones humanas, exclusivamente un don sobrenatural divino al hombre.

2. *Las dimensiones del amor son, de superior a inferior: el aceptar, el dar y el don.* Las dos primeras son del *acto de ser personal*; la tercera, de la *esencia y naturaleza humanas*.

3. *El amor personal humano es coexistente con la libertad nativa de la intimidad personal humana y con el conocer personal,* es decir, con el conocer a nivel de acto de ser, pero es superior a ellos. *Es naturalmente coexistente con el ser personal divino;* por eso es creciente, y también, elevable.

[1] Cfr. POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, vol. I, Pamplona, Eunsa, 1984, 55, 69; III, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 1999, 260; vol. IV, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 2004, 238, nota 21.

[2] Cfr. POLO, L., *Hegel y el posthegelianismo*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 1999, 192; *Presente y futuro del hombre*, Madrid, Rialp, 1993, 48.

[3] Cfr. POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, vol. I, Pamplona, Eunsa, 1984, 68; vol. III, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 1999, 260; *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., 48.

[4] «Así pues, el aislamiento de la voluntad es doble: respecto de la razón y respecto de lo otro. Esta última soledad es la más grave, pues es la muerte del poder de amar. La voluntad para el poder es la impotencia amorosa pura... El voluntarismo nihilista es un reduccionismo más, esto es, una especial interpretación de la energía humana radical, que conlleva la amputación del amor». POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., 77-78

[5] «En Nietzsche, la voluntad de poder no reconoce semejante, y por eso solo ama —compadece— lo inferior. El amor personal no es deseo de dominio, sino todo lo contrario». POLO, L., *Introducción a la filosofía*, Pamplona, Eunsa, 1995, 229. Cfr. del mismo autor: *Nietzsche como pensador de dualidades*, Pamplona, Eunsa, 2005, 194.

[6] «La soledad implica la imposibilidad de amar —un sol es siempre frío para otro sol—, mientras que la solidaridad de la voluntad con el todo lleva consigo el amor a la eternidad —yo te amo ¡oh eternidad!—. POLO, L., *Nietzsche*, ed. cit., 304.

[7] «Mi fórmula para expresar la grandeza del hombre es el *amor fati*, el no querer que nada sea distinto, ni en el pasado, ni en el futuro, ni por toda la eternidad». POLO, L., *Nietzsche*, ed. cit., 63.

[8] «La voluntad de poder es la imposibilidad de amar». POLO, L., *Estudios de filosofía moderna y contemporánea*, Pamplona, Eunsa, 2012, 329.

[9] «La criatura se mantiene fuera de la nada en la misma medida en que se destina amorosamente a Dios; si esa destinación a Dios desaparece, y la criatura no es aniquilada, ante la criatura aparece la nada». *Ibid.*, 340.

[10] «Si el amor requiere lo otro, la imposibilidad de otro es la imposibilidad de amar. La imposibilidad de otro está de manera neta en la estructura de sujeto y voluntad de poder». *Ibid.*, 337.

[11] «El amor si no se refiere a otro no tiene sentido». *Ibid.*, 329.

[12] «El bien es difusivo; el amor es efusivo. Entre estas dos palabras hay una diferencia semántica colosal. El ser efusivo se da sin perder; en cambio, el ser difusivo da lugar a un inferior. Difundirse es ser participado; efundirse es mantener el otorgamiento en el mismo nivel». «Filosofar hoy». Entrevista de Juan Cruz a L. Polo, *Anuario Filosófico*, XXV/1 (1992) 40.

[13] «El amor es una capacidad de trascenderse a sí mismo y, por lo tanto, no permite prescindir del otro». POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., 83.

[14] «Hacia abajo tenemos un conectivo más fuerte: el familiar, que está vinculado a los radicales humanos y alimentado por algo tan importante como es el amor entre el hombre y la mujer, entre los padres y los hijos». POLO, L., *Quién es el hombre. Un espíritu en el mundo*, Madrid, Rialp, 1993, 77. Cfr. también: *Ibid.*, 79, 82.

[15] «La voluntad humana es potencia de tender, de apetecer, dirigida por el amor». POLO, L., *Antropología trascendental*, II, Pamplona, Eunsa, 2003, 106.

[16] *Ibid.*, 174.

[17] Cfr. *Ibid.*, 206, 294.

[18] POLO, L., *Sobre la existencia cristiana*, ed. cit., 135.

[19] Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentes*, L. III, cap. 151. «Un amar no susceptible de réplica decaería en lo inferior al ser personal, es decir, se dirigiría a lo que de suyo es incapaz de amar», POLO, L., *Antropología trascendental*, I., ed. cit., 166.

[20] POLO, L., *Antropología trascendental*, I., ed. cit. 66.

[21] Cfr. SPAEMANN, R., *Personas. Acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»*, Pamplona, Eunsa, 2000.

[22] POLO, L., *Filosofía y economía*, Pamplona, Eunsa, 2011, 294.

[23] «En la persona humana el amar está en el orden del acto de ser y, por tanto, es superior al amor de deseo o a su versión sentimental». *Ibid.*, 219.

[24] «Si el bien es trascendental también deberá serlo la referencia al bien. Esto significa que en la línea de la consideración radical de la voluntad, se encuentra otro trascendental, que suelo llamar *amar donal*, el cual también es trascendental y se convierte con la persona». *Antropología trascendental*, I, ed. cit., 56. «Al descubrir el acto de ser personal, se ha de preguntar qué es más alto: el amar o el bien... Se ve que al bien le corresponde ser amado. Por tanto, el bien exige un amante; pero ser como amante y ser amado no son equivalentes. Además, al amante no le es suficiente corresponderse exclusivamente con lo amado, si este no es también amante». *Ibid.*, 64. «Como el bien tiene que ver con el amar, si el amar no es trascendental, tampoco lo será el bien». *Ibid.*, 71. Cfr. asimismo: *Ibid.*, 76.

[25] POLO, L., «Libertas transcendentalis», *Anuario Filosófico*, XXVI/3 (1993) 710. En otro lugar escribe: «El acto de ser personal está conformado por unos *trascendentales* humanos: la *libertad*, la *intelección* como trascendental —es decir, la pura noeticidad del pensar—, y el *amor* como trascendental». *La esencia del hombre*, ed. cit., 293. En otros trabajos propone 4 trascendentales personales: «a estos trascendentales (metafísicos) hay que añadir cuatro: el acto de ser co-existencial, la libertad, el intelecto —lo que en terminología clásica se llama *intellectus ut actus*—, y lo que denomino amar donal, o simplemente el carácter donal de la persona». *Antropología trascendental*, I, ed. cit., 36. «Tanto la intelección trascendental como el amar donal son imposibles sin libertad; por tanto, la libertad también es un trascendental. Ello comporta, como digo, que la persona es un acto de ser irreductible al ente». *Ibid.*, 56. «La persona es trascendental como intimidad, libremente, *nous*, intelecto, amor; efectivamente también como amor. Ser amor es más que ser bien. El bien es un trascendental metafísico; el amor es un trascendental personal; verdad: trascendental metafísico; intelecto: trascendental personal; persistencia: trascendental metafísico, primer principio; ser además: trascendental personal». *Persona y libertad*, Pamplona, Eunsa, 2007, 152.

[26] «Todo lo que hacemos en este mundo tiene como fin entender y amar, porque amar también es operación perfecta». POLO, L., *La esencia del hombre*, Pamplona, Eunsa, 2011, 42.

[27] «La distinción del amor puro y el deseo requiere trascender la idea de finalidad. Para decirlo rápidamente, la comprensión no solo hiperformal, sino *hiperteológica* del hombre es, justamente, la aportación de la antropología». POLO, L., *Sobre la existencia cristiana*, ed. cit., 130.

[28] «El sentido más alto de ser es dar». POLO, L., *Antropología trascendental*, I, ed. cit., 219.

[29] POLO, L., *Epistemología, creación y divinidad* (pro manuscrito), 242.

[30] POLO, L., *La persona humana y su crecimiento*, Pamplona, Eunsa, 1996, 95. «Se puede amar siempre más». *Ética: hacia una versión moderna de temas clásicos*, Madrid, Aedos, 1996, 120.

[31] Cfr. ELTON, M., *Amor y reflexión: la teoría del «amor puro» de Fenelón en el contexto del pensamiento moderno*, Pamplona, Eunsa, 1989.

[32] POLO, L., *La persona humana y su crecimiento*, ed. cit., 195.

[33] POLO, L., *Persona y libertad*, ed. cit., 177.

[34] *Ibid.*, 178.

[35] *Ibid.*, 202.

[36] *Ibid.*, 204.

[37] *Ibid.*, 235.

- [38] POLO, L., *Epistemología, creación y divinidad* (pro manuscrito) 99.
- [39] «Si en vez de querer se habla de amor, se encontraría que es obligatorio no revocar los actos de amor. Pero desde la persona hay algo más que esa obligación, y es aumentar el amor. No se puede hablar de medida fija en el amor, y correlativamente en la intención de otro». *Ibid.*, 202.
- [40] POLO, L., *Antropología trascendental*, II, ed. cit., 201-202.
- [41] POLO, L., *Antropología trascendental*, I, ed. cit., 218.
- [42] POLO, L., *Epistemología creación y divinidad* (pro manuscrito), 37.
- [43] POLO, L., *Antropología trascendental*, I, ed. cit., 218.
- [44] *Ibid.*, 219.
- [45] *Ibid.*
- [46] *Ibid.*, 220-221.
- [47] *Ibid.*, 223.
- [48] Cfr. al respecto mi trabajo: «La distinción poliana entre antropología y ética», *Studia Poliana*, 13 (2011) 119-153.
- [49] POLO, L., *Antropología trascendental*, I, ed. cit., 219.
- [50] POLO, L., *Epistemología, creación y divinidad*, (pro manuscrito), 40.
- [51] TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia*, q. 3, a. 5, ad. 1.
- [52] POLO, L., *Epistemología, creación y divinidad*, (pro manuscrito), 178.
- [53] POLO, L., *Introducción a la filosofía*, Pamplona, Eunsa, 1995, 221.
- [54] POLO, L., *Antropología trascendental*, I, ed. cit., 234. «En tanto que la libertad trascendental se convierte también con el intelecto y el amar donal, se habla de búsqueda de réplica o de aceptación animada por la actividad libre». *Ibid.*, 244. «Pues bien, la libertad es, como acto de ser, el primer trascendental personal, según el cual vige la conversión de los trascendentales que acabo de enumerar. La persona no *es* si no es libre; el *intellectus ut actus*, la luz en su separación pura, otorgadora de inteligibilidad, también es libre; el amor solo es donal si es libre». *Persona y libertad*, ed. cit., 251.
- [55] «La esperanza se vincula al amor: de él arranca y a él se encamina». POLO, L., *Filosofía y economía*, Pamplona, 2011, 239.
- [56] «Así se cierra a toda destinación en el proyecto mismo de destino. La nada para siempre es una glosa del atentado contra la esperanza, de lo que ocurre cuando uno se niega a amar». POLO, L., *La esencia del hombre*, ed. cit., 74.
- [57] «El riesgo es uno de los aspectos de la vida en que la generosidad del amor se ve mejor. ¿Por qué se arriesga uno? Porque da; más aún, porque acepta dar en condiciones de insuficiencia, en esperanza y no en plenitud». *Ibid.*, 69.
- [58] «La esperanza se vincula al amor, de él arranca y a él se encamina. Estas consideraciones enmarcan los temas centrales de la existencia y de la persona humana». POLO, L., *Sobre la existencia cristiana*, ed. cit., 127.
- [59] «Radicalmente intelección y amar significan *co-acto* de ser». POLO, L., *Antropología trascendental*, I, ed. cit., 72.
- [60] «La distinción entre inteligencia y voluntad depende de los trascendentales personales: la inteligencia del *intellectus ut co-actus* y la voluntad del amar donal». POLO, L., *Antropología trascendental*, II, ed. cit., 130.
- [61] POLO, L., *Antropología trascendental*, I, ed. cit., 238.
- [62] POLO, L., *Antropología trascendental*, II, ed. cit., 204.
- [63] POLO, L., *Epistemología, creación y divinidad* (pro manuscrito), 112.
- [64] *Ibid.*, 246.
- [65] POLO, L., *Antropología trascendental*, I, ed. cit., 223. En otro lugar advierte: «La estructura triádica del amor personal, que se manifiesta en el regalo, es una sugerencia muy clara de la Trinidad divina. Cabe decir que los miembros de esta estructura son el dar, el aceptar y el don, los cuales se pueden apropiarse a cada una de las tres personas divinas: el dar caracterizaría al Padre, la aceptación sería propia del Hijo y el don, del Espíritu Santo». *Epistemología, creación y divinidad* (pro manuscrito) 301.
- [66] POLO, L., «El descubrimiento de Dios desde el hombre», *Studia Poliana*, 1 (1999) 24.

9. DEL AMOR PERSONAL HUMANO AL DIVINO

PLANTEAMIENTO

El tema del amor íntimo es uno de los superiores a los que se ha enfrentado la atención de los filósofos, literatos, humanistas de todos los tiempos, pero es también una realidad de las que más pesan en la vida de todos los hombres, pues sobre ella bascula la felicidad. Para abordarlo previamente hay que indicar que por «amor personal» no se entiende aquí cualquier tipo de amor humano, pues todos esos «amores» son *de* la persona, no *la* persona, es decir, radican en diversas facultades o dimensiones de la persona, pero no en su intimidad. En cambio, el «amor personal» que aquí se indaga describe a la persona entendida como *acto de ser* personal, y tal amor queda referido a personas. Dada su altura, se comprende que por tal amor una persona esté dispuesta a entregar su vida y todas sus facultades, y que la persona no se comprenda separada de la persona a la que ama.

En efecto, cuando se ama, se ama a una persona, pues el «amor personal» no es también respecto de cosas (como postuló, por ejemplo, Laín Entralgo), sino de personas. Esto, que de ordinario parece obvio y que, por lo mismo, no es suficientemente considerado, tiene su trascendencia, porque si el hombre conoce a otros hombres y no los ama, seguramente será porque los conoce con su razón u otras dimensiones que *tiene* y que no *son* él mismo como *ser cognoscente*. A la par, si advierte a Dios y no lo ama personalmente, será porque está ejerciendo un conocer que no es *personal*, es decir, antropológico o íntimo, sino inferior (metafísico, racional o sensible). De otro modo: si no lo ama y lo conoce, es porque ejerce el hábito de los primeros principios y lo advierte como origen, como fundamento, pero no como ser personal, o lo piensa como una idea de la razón; o lo ve como una realidad sensible. En cambio, si lo conoce como «persona», es porque lo está conociendo con el conocer personal que él es y, consecuentemente, lo ama personalmente, es decir, con el amor personal que es.

El amor es una perfección pura de índole personal que es característica del corazón humano. No se trata de una dimensión que el hombre *tenga*, sino una realidad de su *ser*. Por eso el amor no es un *sentimiento*, o un *estado*. Es, más bien, una realidad que el hombre originariamente *es*, aunque inicialmente no sea consciente de ella, pues si no fuera esa realidad desde el origen, no podría manifestarla con el paso del tiempo en las

diversas potencias humanas, las cuales son progresivamente activadas por ella. Es una dimensión radical, porque es lo superior, y esto no surge de lo inferior: lo más activo no nace de lo potencial, sino a la inversa. A esta radicalidad humana se la puede designar como «trascendental personal», la cual está nativamente vinculada a los otros trascendentales personales humanos. Como se ha visto en el tema precedente, el amor personal humano dice referencia nativa al amor personal divino.

Otra cuestión es si entre el amor personal humano y el divino cabe mediación. La respuesta es afirmativa. Puede haber mediación, pero no necesariamente, porque solo el amor divino es el tema suficiente del amor personal humano. Se podría pensar en una persona angélica o humana entre Dios y el amante humano, y postular que se le podría amar a ella y no al ser divino. Pero esto no es posible, pues sostenerlo es no ver que tal persona es mediador de Dios. Si a los demás se les ama como son, no cabe más que amarles por Dios, porque cada una de ellas es una *relación* distinta a Dios. En efecto, es él quien las ha creado tal como son, distintas en cada caso, y esa distinción remite en cada una de ellas de un modo distinto a Dios. Por eso, en rigor, no es correcto sostener que cada persona creada sea un «fin en sí», como pensaba Kant, pues las personas son de Dios y referidas a él, no «de sí» y «para sí», o «de otras personas» y «para ellas».

1. LA APERTURA AMOROSA AL MUNDO

El amor personal humano es coexistente con la libertad y con el conocer personales. Como la libertad y el conocer personales están abiertos a la realidad sin restricción, también el amor lo está. Ahora bien, si el amor quiere las cosas no personales, las quiere por las personales, en rigor, por Dios. Así como el tema propio del conocer personal son las personas, así lo es la referencia del amar personal: «el hombre puede amar a las cosas en sí, pero no por sí; el motivo del amor personal está absolutizado. De este modo, con el amor el hombre cala la hondura real, la estrecha conexión de la cosa con su Causa, fuera de la cual la realidad creada no cabe. Precisamente por eso, un amor desordenado no es la mera limitación a un dato, sino una subversión del *ordo amoris*»[1]. Estamos abiertos a querer al mundo, pero no lo podemos querer por sí, porque el mundo no puede responder a nuestro amor personal: ni lo acepta ni nos da su amor, puesto que carece de él. Por eso no podría existir un hombre solo en el mundo, porque el la persona humana es amor, y el amor personal exige correspondencia.

«Una relación persona-bien exclusiva o no respaldada por la persona vendría a ser un egoísmo trascendental... Cuando se trata de la persona, el mal radical... es la ausencia definitiva de réplica... El hombre se complace ante los trascendentales metafísicos. Por ejemplo, la belleza del mar, o una puesta de sol. Con todo, la persona exige más, por ser *además*. En este orden, el hombre tiene derecho a esperar»[2] amor, es decir, a que se le ame. Sin respuesta personal definitiva, carecería de sentido el amor personal. La correspondencia del mundo con la persona humana consagra esa ausencia de respuesta, puesto que el mundo no es persona y no ama. De manera que para que el mundo tenga sentido para el amor personal humano hay que verlo como un don, un regalo divino

(obviamente no es un regalo humano) para la persona humana; y viceversa: lo que el hombre añade al mundo con su trabajo hay que verlo como un regalo ofrecido a quien lo pueda aceptar amorosamente.

La persona humana no se conforma con el bien, porque la persona no se reduce a su voluntad. Requiere amor porque es amor. «El amor dirigido a una cosa es natural porque se debe a que es buena. Pero en el orden de la persona el trascendental es el amar, y no tanto el bien. El bien es un trascendental metafísico. Según esto, sostener que Dios es el sumo bien es completamente legítimo, pero no es suficiente sin su radicación en el ser personal. Asimismo, la intelección humana es trascendental si la verdad se contempla como persona. Por eso, el conocimiento operativo es intencionalmente verdadero sin llegar a la verdad trascendental; al conmensurarse con el objeto, remite intencionalmente a la cosa, pero no a la persona»[3]. Las cosas del mundo, y este mismo, cobran sentido de don amoroso cuando son otorgadas por un amor personal, y cuando son aceptadas por otro amor personal.

Las cosas intramundanas se pueden conocer sensible y racionalmente. Con la razón tales cosas se pueden conocer, a su vez, de varios modos, según su rendimiento técnico, o según su modo de ser: a lo primero se dedican más las ciencias positivas; a lo segundo, sobre todo, la ciencia clásicamente considerada, es decir, el saber acerca de los principios o causas. Superior a esos modos de conocer racional es el «intelectual», el cual conoce el fundamento del universo físico; es el modo de conocer propio de la metafísica. Pero ninguno de esos conocimientos ve al mundo como don. Para ello se requiere aceptarlo personalmente y ofrecerlo a personas; se requiere, por tanto, del conocer personal vinculado al amar personal: «el saber puede ser aplicado; la ciencia tiene un aprovechamiento técnico; pero ese aprovechamiento, a su vez, reclama como rendimiento una nueva aptitud intelectual y un mejor amar. Sin ello, ese mundo técnico, que ya es humano porque está hecho por el hombre, se vuelve inhumano»[4].

El mundo conocido según los diversos niveles de conocimiento humano es el mismo, pero de él no se conoce lo mismo en cada uno de ellos. La distinción entre ellos es jerárquica, es decir, un nivel es superior al otro y conoce del mundo lo que el nivel inferior no podía conocer. Conocerlo vinculado al amor personal implica ejercer el nivel cognoscitivo superior, porque no se conoce el amor sin conocer la realidad personal, que es la superior existente (tanto creada como increada). «En suma, las criaturas espirituales son verdaderas en cuanto que en ellas el trascendental «verdad» está radicado en el acto de ser, es decir, en el acto de conocer entendido trascendentalmente. Y de modo similar, el bien es precedido por el amar. Con otras palabras, estas criaturas son verdaderas por dos motivos: en cuanto que conocen y en cuanto que en ellas el conocimiento es acto de ser. En cambio, aquella criatura que no conoce, es verdadera solo en un sentido: en cuanto que es conocida, es decir, en cuanto que existen las otras»[5]. El mundo es de este segundo estilo, pero cuando en vez de vincularlo al deseo o a la voluntad se vincula a la realidad oferente y aceptante del amor personal su bien se trueca en don. En la radicalidad de la persona están el amar y el conocer personales; no el conocer racional y sensible ni el deseo sensible y el querer de la voluntad. Si median el conocer y el amar

personales, el mundo se conoce como don, no meramente como bien, ya sea este útil, deleitable u honesto; es decir, se considera de un modo más profundo —por personal— que lo han considerado diversas vertientes de la filosofía precedentes.

2. AMOR DE SÍ POSITIVO Y NEGATIVO

Además de amar el mundo, una persona puede amarse a sí misma. En la historia del pensamiento unas veces este amor se ha valorado negativamente. Recuértese al respecto el meollo del *De civitate Dei* agustiniano: «dos amores fundaron dos ciudades, el amor de sí hasta el desprecio de Dios, la ciudad terrena; el amor de Dios hasta el desprecio de sí, la ciudad celeste». Sobre esto Leonardo Polo ha escrito que «el hombre de baja condición lo hace todo por amor a sí mismo, y tanto más cuanto peor es; por eso, se le reprocha que no hace nada ajeno a su propio interés. En cambio, el bueno obra por el honor, y más cuanto mejor es, o por causa de su amigo dejando a un lado lo que le concierne; el mejor amigo es el que quiere el bien de aquel a quien quiere por causa de este»[6]. Con todo, también cabe un amor positivo a uno mismo, como advirtió Aristóteles[7] y como recuerda el autor recién mencionado: «cada uno es el mejor amigo de sí mismo; por tanto, debemos querernos sobre todo a nosotros mismos»[8].

Amarse a sí mismo suele denotar egoísmo[9], aunque, como se acaba de indicar, no siempre. ¿Cuándo no? Ya se ha señalado que el amor personal es entre dos personas, y que este es más que bueno. Por tanto, ese amor no puede ser malo o egoísta. Ahora bien, uno no es dos personas, sino una. Por tanto, no puede darse el amor personal de uno para consigo mismo. Entonces, ¿de qué amor se trata cuando se habla de correcto «amor de sí»? Se trata de dos tipos de amor: uno inferior y otro superior.

a) El inferior es el amor de la persona humana a su yo. El amor personal está a nivel de *acto de ser*; es *la* persona. Este se distingue realmente, por activo y superior, de la *esencia* humana. Esta no es la persona, sino *de* la persona. La esencia humana es lo que de ordinario llamamos *yo*, que también es activo y queriente. A este se le designa también con la palabra *personalidad*, y equivale a lo que la tradición filosófica medieval llamó hábito innato de la *sindéresis*, mediante el cual activamos a la voluntad y a la razón. La persona no se reduce a su yo, pues uno conoce bien su yo, pero, en rigor, no sabe enteramente quién es como persona. El sentido de su yo depende de la persona, pero ella no depende enteramente de sí, porque su sentido personal no está en sus manos, ya que no es un invento propio, sino divino. La persona no es su personalidad; la persona es nativa y creciente; la personalidad, en cambio, es en buena medida adquirida; la primera es novedosa e irrepetible; la segunda, en cambio, admite tipologías comunes. La personalidad nace de la persona; no a la inversa. Pues bien, se puede decir que una persona humana se ama correctamente a sí cuando el yo o la personalidad que ella conforma en su esencia manifiesta el sentido personal propio en la medida en que este lo va alcanzado. No se ama a sí con rectitud cuando se traza un yo que no responde al ser personal que es y está llamado a ser, y hace girar alrededor de ese yo todo lo demás.

Uno no ama con corrección su yo si, para eso, no toma su ser personal como modelo, es decir, si no modela el yo de acuerdo con su sentido personal y se aferra a un modelo de yo que no responde a su ser. Esto es erróneo; mal que —como se ve— nace del fondo de la intimidad personal. Como ese yo está despersonalizado y es él quien rige el trato manifestativo con las demás personas y con el resto de lo real, despersonaliza aquello a lo que se dirige, es decir, desecha el sentido personal. Esto significa, por ejemplo, que tal yo no puede ser amigo, porque amigo significa «otro yo», pero «otro yo» es claramente contrario a tal «yo», el cual no admite «otro», pues ese «yo» no es el «yo real» sino el «yo idealizado»: «el hombre solo puede amarse a sí mismo si es bueno; el hombre malo no se complace en sí mismo si falta la posibilidad de algún provecho, que en rigor es diferente de él, pues lo que le aprovecha es un bien medial. Solo en el hombre bueno la intención de otro es completa. Por eso la verdadera amistad va acompañada de virtudes, y sin ellas no es posible»[10].

Querer al prójimo como a sí mismo, si se habla a nivel de *esencia* humana, es quererlo como «otro yo», lo cual indica que se quiere aumentar su nivel de «otro», a la par que se quiere aumentar la propia «intención» de otro, es decir, su capacidad voluntaria de querer más otro. Sin esto no se entiende la amistad, y tampoco la ética. Al yo idealizado, en cambio, le falta el jugar a favor del otro, porque le sobra petulancia. Pero este engreimiento —como se advierte— comporta en el fondo una confrontación personal con el Creador, porque es manifestación de que no se acepta ser quien se es y se está llamado a ser, es decir, no se ama el designio divino[11].

En cualquier caso, se ama correctamente el yo cuando este es referido a personas, porque, recuérdese, el amor solo es respecto de personas. El yo natural (no el ideal) está referido a personas humanas, y conviene referirlo a las divinas.

b) El superior es el amor de la persona humana a sí en la medida en que es amada por la persona a la que ella ama. «Conviene hablar de unión proporcionada por la correspondencia: amarse como amante precisamente por saberse amado, puesto que solo así el amor del otro no está obligado a destruirse. Y esto es la culminación de la felicidad. La unión es la mutua aceptación»[12]. Si amarse directamente a sí mismo es incorrecto por vanidoso, no lo es cuando es indirectamente, a saber, como muestra de agradecimiento de que Dios y las demás personas nos aman.

Nótese que en el amor correcto de sí se está abierto al crecimiento amoroso, porque los demás —el amor divino y el de otras personas— lo anhelan. Por eso, se comprende que san Agustín aconsejase que en temas de verdadero amor, «si dijese basta, pereciste». En cambio, en el amor incorrecto de sí se erradica el crecimiento, porque la persona que se quiere ya ocupa la cúspide hegemónica. El amor a la propia excelencia se opone también a la sabiduría, porque esta crece en la medida en que descubre más sentido personal; en cambio, el apego a la propia excelencia inhibe el crecimiento, porque se mira más a lo logrado que a lo que queda por descubrir, y eso delata que la sabiduría decae. Como se ve, «la humildad tiene que ver también con el *amor personal*, el cual es superior al yo, que es la cima de la *esencia* humana: la *sindéresis*. El yo no implica

egoísmo, pues la sindéresis es el principio de la actividad de la esencia del hombre, que no se queda en sí misma, a menos que se incurra en pecado»[13].

Como se puede apreciar, ni en el amor correcto que se ha llamado «inferior» ni en el «superior» se da la «reflexividad», la cual es contraria a la índole del amor, puesto que este es —como se ha insistido— referencia a personas distintas.

3. EL AMOR PERSONAL A LOS DEMÁS

El amor personal humano está naturalmente referido a Dios y a las demás personas. Respecto de la referencia a Dios el hombre carece de problemas de aceptación divina, porque él siempre acepta el amor humano. En esta vinculación el problema, que no es nativo o constitucional, puede correr a cargo del hombre, si este retira libremente su aceptación a lo largo de la vida. Sin embargo, la persona humana no es única, y aunque está abierta naturalmente a aceptar a las demás personas, el problema en este caso puede ser doble a lo largo de la existencia: o que uno no acepte a los demás, o que los demás no le acepten a uno. Pero estos problemas no son nativos en las personas, sino adquiridos durante la existencia.

El hombre convive con otras personas humanas y, como éstas no siempre aceptan su amor, aparecen inconvenientes en su vida, pues la convivencia no es fácil[14]. Antes de considerar la apertura de los demás hacia uno se requiere revisar la apertura propia hacia los demás. En efecto, más que preguntarse quién es el prójimo de uno, previamente hay que preguntarse de quién es uno prójimo, es decir, si considera a los demás como personas amables[15]. «Amar al prójimo como a uno mismo; comportarse con los demás como uno quisiera que se comportasen con él; no es una especie de sistema de defensa mutua, de no agresión, sino manifestación de una acción efusiva. Doy de la plenitud que tengo porque tú eres mi prójimo; pero solo serás luego prójimo mío si tú también efundes la plenitud que has comenzado a recibir»[16]. En efecto, «la estructura del amor en cuanto acto perfecto implica una respuesta: alguien que esté a la altura de la donación, alguien para el que la donación sea no solo recibida. La donación no es mera beneficencia, sino que implica una intención dignificante que se concentra en la idea de *prójimo*»[17].

El concepto de prójimo comporta, por una parte, notar que alguien es una persona que está vinculada natural y amorosamente al amor divino, y, por otra, cierto desconocimiento acerca de si su vínculo con Dios es más o menos estrecho que el nuestro. Se suele hablar de «igualdad» entre los hombres, y en ella se suele basar la dignidad, pero si la igualdad es exclusivamente mental y no real, habría que indicar que se es más o menos digno en la medida del vínculo amoroso de cada quien respecto del ser divino. Pero este extremo solo el ser divino lo conoce, de modo que no podemos juzgar las intimidades ajenas. Además, lo peor es considerar que los demás no estén constitutivamente abiertos a Dios: es la vieja pretensión de ser la única criatura espiritual[18].

No se ama a los demás si solo se quieren las cualidades que manifiestan, pues muchas de esas cualidades en modo alguno son deseables, porque son defectuosas, e incluso viciosas. Efectivamente, si se quiere a los demás por sus propiedades, el amor es problemático, porque no es personal, ya que tales cualidades (belleza, simpatía, profesionalidad, eficacia, etc.) no son *la* persona, sino *de* la persona, y además, están sometidas a fluctuaciones existenciales. Hay que amar a los demás por su *persona*, es decir, por su *acto de ser*, más que por su *esencia* y *naturaleza* humanas. La primera, mientras se vive, siempre está abierta a Dios, aunque según un más y un menos libre, y también responsable. Las otras, en cambio, ofrecen no pocas veces en varias facetas cerrazones problemáticas a la divinidad, y estas en modo alguno se deben amar, sino ayudar a corregir.

A nivel de *esencia* y *naturaleza* humanas hay que hablar de «amistad», más que de «amor personal». La amistad es una virtud de la voluntad, la superior, que se acrecienta con el trato: «la esencia de la amistad reside en el compartir, en el conversar y en el compenetrarse. En ella el hombre se encuentra en la misma relación respecto del amigo que consigo mismo. Por eso Aristóteles sostiene que el amigo es otro yo, idea que repite Cicerón»[19]. La amistad es respecto de los hombres, no respecto de animales o cosas, porque solo los hombres son «otro yo» y pueden responder como tales a la amistad. «Sin duda se puede querer una silla; quererla más significa enfocarla como mi silla favorita. Pero la silla apenas justifica esa consideración; en rigor, no es posible aumentar la alteridad de la silla porque se trata de un medio y, por tanto, de un bien finito. En cambio, la co-existencia con otras personas es incrementable de acuerdo con *querer-yo*. Como observa Agustín de Hipona, cuando se trata del amor nunca digas basta»[20].

La amistad crece también en la medida en que tiene como norte la verdad, no el interés. Por eso «son incompatibles con la amistad la adulación, la zalamería y el servilismo, pues son contrarios al amor y a la verdad»[21]. Por eso quienes están más abiertos a la verdad, se hacen más pronto y más intensamente amigos, y su amistad decae menos. Es tradicional decir que los filósofos buscan la verdad[22]. Con todo, es manifiesto que entre los diversos «filósofos» a lo largo de la historia del pensamiento occidental, y también entre los actuales, ha habido y hay no solo polémicas teóricas, sino incluso faltas manifiestas de amistad, más o menos cubiertas por las apariencias externas. Las faltas de amistad se dan cuando los diversos pensadores son más «amigos» entre sí que de la verdad, lo cual implica que son menos filósofos, es decir, que el norte del querer de su voluntad no es la verdad, sino el interés. En esa tesitura su vinculación da lugar a escuelas, pero estas, si bien se mira, son lo más opuesto a la índole de la filosofía, porque la filosofía debe estar abierta a toda verdad. La actitud de querer formar escuela denota, en el fondo y aunque no lo parezca, falta de formación, porque «el amor a la verdad es lo más importante en la formación de un hombre»[23], y la verdad, como trascendental que es, es de máxima amplitud.

Por otra parte, si la sabiduría es una persona en vez de una mera verdad racional conocida, entonces la filosofía que se trabaja es amor personal. Hay que distinguir entre «querer» y «amar». Amar es respecto de personas. Si simplemente se quiere la verdad,

es señal que detrás de esta no se ven personas. Si se la ama, entonces se conoce que la sabiduría o verdad es personal. Y como la persona es lo superior en toda la realidad, en esa tesitura uno se juega no solo su trabajo, sino también su vida por dicha verdad. En este caso ya no se trata meramente de un «deseo» de verdad, o de un «quererla», sino de un compromiso personal con ella; de *amor*: «el amor a la verdad es mucho más que el deseo de verdad, es un servicio a la verdad. La verdad es el fundamento del valor. Me acerco a las cosas porque valen, pero valen porque son verdaderas. La relación con la verdad no es meramente constatativa, sino amorosa. La verdad despierta en el hombre un dinamismo que también salta a la vida eterna. La verdad teórica mejora a la vida práctica, no solo establece las reglas de juego sino que se extiende al amor»[24].

4. LA APERTURA AMOROSA A DIOS

«Se trata ahora de enfocar el más importante de todos los temas: Dios. Dios es el Ser respecto del cual nosotros los hombres (aparte de otras muchas cosas) nos jugamos el tipo, por activa y por pasiva. Por activa, si estamos dispuestos a amarle y a cumplir su voluntad, tensándonos hacia Él. Y, por pasiva, si no lo estamos. Porque el que no lo está, o deja de estarlo, parece sin remedio»[25]. La persona humana está constitutivamente abierta al ser divino, porque si no lo estuviera originariamente, jamás podría estarlo con el correr del tiempo biográfico, ya que estarlo es superior a no estarlo, y —como se ha reiterado— lo superior no puede surgir de lo inferior. Si no lo estuviera originariamente, habría que decir, que tal apertura es exclusivamente fruto de «don sobrenatural» divino acaecido en el tiempo (como han defendido, por ejemplo, Kierkegaard, Ricoeur o Grimaldi), pero como esa donación se considera una añadidura, no una dimensión natural, resultaría que unos hombres estarían abiertos a Dios por don divino y otros no, y como estarlo se considera superior a no estarlo, porque esa apertura es amorosa y conlleva correspondencia amorosa, es decir, felicidad, ello denotaría que Dios es injusto, pues a unos dota de felicidad, mientras que a otros les priva de ella. Pero como un Dios injusto no puede ser Dios, conviene mantener que la persona humana está nativamente diseñada como apertura amorosa a Dios, amor que, además, es creciente.

La anterior tesis antropológica, que fue mantenida a lo largo la tradición filosófica clásica y medieval, se negó en los albores de la modernidad con Guillermo de Ockham. Y, por eso, «lo que se concreta de manera definitiva en Ockham es el pesimismo antropológico. El pesimismo antropológico por excelencia es la tesis según la cual el hombre no tiene nada que hacer respecto de Dios porque no puede amarle con toda su mente»[26]. Como se sabe, en este y otros puntos, la sombra del padre de la «*via modernorum*» es muy alargada, pues llega hasta nuestros días, ya que su tesis ha sido asumida y repetida por influyentes autores (Lutero, Kant, Kierkegaard, etc.) y por no pocas corrientes de pensamiento (por ejemplo, los empirismos materialistas de todas las épocas). Si se cierra la nativa apertura, noética y amorosa, a la trascendencia divina, desde ese momento la filosofía mira de tejas para abajo, es decir, la mirada y afecto del

hombre se vierte sobre lo que él puede dominar. Pero la contrapartida de esta actitud es que con ella no se alcanza la felicidad y comparece el desamor y la perplejidad.

En cambio, si el amor a Dios es nativo y creciente, esto indica que es una perfección radical del hombre, es decir, de su persona o *acto de ser*, no una perfección adquirida en su *esencia* (voluntad) con la posterior activación y ejercicio de esta potencia. Lo que precede significa que, así como no se llega a ser persona sino que se es «*ab initio*», del mismo hay que decir que no se llega a ser amor, sino que se es originariamente amor: cada persona creada es un amor nativo distinto. Si tal perfección es nuclear o radical, entonces, «amar a Dios es trascendental en tanto que la persona prefiere a Dios; esa preferencia es *dilectio*. Por más que la persona humana no sea capaz de hacer de su amar un don trascendental —pues puede dar su amor a modo de don, pero no convertir ese don en persona—, aún así, el amor está en la persona en estado de espera, es decir, como amar en busca de aceptación. El amar espera ofrecer el don, y que ese don sea aceptado»[27].

Si bien tal apertura amorosa de la persona humana es nativa, a lo largo de la vida la persona puede mantenerla y acrecentarla. Por eso, cansarse de amar conlleva en el fondo olvidar a Dios. Para mantener y acrecentar esa apertura, el hombre tiene que vencer las rémoras tanto de su *naturaleza* y *esencia* humanas como las de los demás: «si, efectivamente el hombre es capaz —para esto tiene que superar las concupiscencias, o al menos luchar contra ellas— de amar a Dios más que a sí, o, para expresarlo de una manera un poco más neutral: si el sentido de la vida del hombre es sin envidia, si el hombre está dispuesto a recibirlo con plena aceptación, que es libertad, entonces el hombre alcanza por fin a ser trascendentalmente libre»[28]. Solo el amor de Dios puede otorgarnos la felicidad, porque solo su amor —no el de otra persona creada— nos puede aceptar enteramente, si nosotros libremente lo aceptamos. En efecto, el amor personal humano no se puede cumplir queriendo una cosa, porque este, más que *amor*, sería *querer* un bien. A la par, ninguna persona creada es capaz de aceptar irrestrictamente el amor personal de otra persona, entre otras cosas, porque desconoce la irrestricta hondura del amor como *acto de ser* personal. «De manera que la persona humana es viviente buscando la réplica y encomendando la aceptación a Dios»[29].

Por otra parte, si el amor del *acto de ser* personal humano a Dios es la clave de la felicidad humana que se espera alcanzar definitivamente tras esta vida, este amor redundante o se desborda sobre la *esencia* humana, hasta el punto de que «sin la búsqueda personal de Dios, la *esencia* humana no sería relevante... Abismarse en la réplica es un encuentro eternamente inacabable al que la *esencia* está asociada. Sin esa esperanza, el encuentro esencial sería un fracaso, que la persona no puede justificar. Esta observación vale también para el amor y para la vida... El amor está a la espera de la aceptación divina. Asimismo, esta vida no es la más alta para el viviente, que espera una vida más plena después de la muerte»[30]. La *esencia* humana crece por la progresiva activación que sobre ella ejerce el *acto de ser*, o sea, la *persona*. Si el acto de ser es elevado, inexorablemente tal elevación redundará sobre la *esencia* humana. Recuérdese: lo superior, el acto, explica el crecimiento de lo inferior, las potencias; no a la inversa.

Pero en la presente situación el amor personal humano no es enteramente aceptado por el ser divino. Por eso, hay que seguir buscando y aceptando el amor divino: «buscar, en rigor, es no detenerse en sí mismo... 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»[31]. El bien tiene sentido de «fin», porque no es personal; en cambio, el amor tiene sentido de «destino», porque es personal.

5. LA ELEVACIÓN DE LA APERTURA AMOROSA A DIOS

El amor natural es distinto del sobrenatural, porque el primero es nativo o creatural y el segundo recibido como don divino en determinados momentos de la vida. Con todo, el segundo es la *elevación* sobrenatural del primero. El amor personal es elevado sobrenaturalmente por medio de un don divino: la *caridad*. Ser elevados indica ponernos de algún modo a la altura de Dios. Con este don apreciamos que Dios también es caridad. Este don conlleva unión personal con Dios, es decir, no concebir al ser divino como heterogéneo respecto de la persona humana. Recuérdese que para Lutero Dios no es susceptible de caridad con el hombre, sino solo de compasión[32]. Téngase en cuenta asimismo que esa misma tesis la atribuye Nietzsche a la voluntad de poder[33].

Como es sabido, la caridad está vinculada a otros dos dones asimismo de índole sobrenatural: la *fe* y la *esperanza*. Son dones que no inhieren en la inteligencia o en la voluntad, potencias de la *esencia* humana, sino en el *acto de ser* personal humano[34]. Cada uno de ellos eleva un radical personal distinto: la esperanza, a la *libertad* personal; la fe, al *conocer* personal; la caridad, al *amor* personal. Con ellos esperamos, conocemos y amamos al Dios pluripersonal que con ellos se nos revela. Así como los tres radicales personales aludidos conforman el *co-acto de ser* personal humano, y no se pueden comprender separadamente, así los tres dones sobrenaturales mencionados están íntimamente entrelazados. Por eso, para explicar uno hay que hacer referencia a los otros. En efecto, «el amor del hombre es un amor de esperanza: mira a la correspondencia, es decir, a una aceptación más donal que el amor humano»[35]. A la par, la caridad es un amor lúcido, pues está acompañado de la luz de la fe, la cual permite conocer mejor a las personas divinas. Por el contrario, si se considera que la fe no es cognoscitiva, o que es «*quia absurdum*», error propio del fideísmo (Tertuliano, Ockham, Lutero, Kierkegaard...), el sentimiento resultante en el espíritu es la tristeza: «la *tristitia spiritualis*» o *acidia se refiere, precisamente, al trato con Dios*; es decir, una gelidez del corazón. La frialdad amorosa es intolerable, es una situación inadecuada»[36].

El don de la caridad es inmerecido, pero Dios solo lo da al que está dispuesto a aceptarlo, pues darlo para que sea rechazado carece de sentido. Esto indica que el don requiere correspondencia: «mi aceptación tiene que ser aceptada a su vez por Dios: por su amor misericordioso. El don se da en la reciprocidad y esta debe mantenerse continuamente»[37]. Con el amor natural la persona se trasciende a sí misma; con el

sobrenatural vive en cierto modo la vida divina. En este nuevo estado uno se da cuenta que el amor divino es la realidad suprema: «cuando se trata de enamorarse de Dios tiene un carácter de considerar que Dios es el único que merece la pena, para la gran capacidad del amor humano. Y ahí está el Espíritu Santo para aumentar el amor, y para sobrenaturalizarlo»[38]. Con todo, más que hablar de «gran capacidad» habría que decir irrestricta actividad.

Lo que precede indica que en la situación definitiva a la que la persona humana está llamada prevalece la caridad. Pero si este don sobrenatural es hegemónico en aquella tesitura, hay que indicar también cual de las tres virtudes sobrenaturales caracteriza más a la presente vida y, asimismo, si se da alguna otra situación humana en la que prevalezca la tercera de ellas. Recuérdese que a este respecto la Iglesia distingue tres estados: la vida en la tierra, la del Cielo y la del purgatorio: «una de las diferencias entre estos tres estados de la Iglesia puede cifrarse en la virtud infusa prevalente en cada una de ellas. En la celeste desaparecen la fe y la esperanza y permanece únicamente la caridad. En la purgante, la virtud principal es la esperanza segura. En la militante se dan las tres, y tiene especial importancia la fe»[39].

Sin embargo, como la presente situación no es la definitiva, la persona humana puede perder el don divino de la caridad. Por lo tanto, debe estar siempre atenta a él: «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 rabetas, apartado de sí»[40]. Una manifestación externa de esa pérdida es el trueque de la caridad por el sentimentalismo: «cuando la caridad se enfría, suele incurrir en rigidez, y pierde su jugo vital o se reduce al sentimiento de filantropía»[41].

Si la caridad es la situación definitiva a la que el hombre está llamado y la puede comenzar a vivir en esta vida, se puede decir que es lo que más describe el ser de la persona humana: «¿Qué soy, pues, yo? La posibilidad de amar a Cristo, digamos. *Pero no como a un objeto amado, sino como a mi Amante*. Este es el *quid*. Mientras que en la escala humana yo amo a otro y ese otro me ama a mí, de tal manera que la interclusión de la noción de otro —la distinción de personas humanas— es solidaria de la imposibilidad de coincidencia plena entre el otro como objeto de mi amor y el otro como mi amante —yo le amo a él y él me ama a mí, pero su yo no existe en el mismo sentido en que es objeto de mi amor—, mi amor a Cristo —yo— se dirige a El como a mi Amante, es decir, que mi amor está encerrado en la pura prioridad de que El me ama, es decir, en El mismo —pues es mi mismo yo quien es miembro suyo—. La razón de que yo le ame es El como amante. No la excelencia de un ser fuera de mí, sino El mismo nacido en mí como amante. Si El no existe fuera de mí, es porque su Existencia es mi amante-amado. Yo soy solo una respuesta existencial. Soy en el modo de no distinguirme de su expresarme. El ha querido que ese expresarme se identificara con El, hacer oír la voz con que me llama, es decir, llamarme»[42].

6. EL AMOR PERSONAL DIVINO RESPECTO DEL HOMBRE

En Dios no existe voluntad, sino amor personal, porque en él no hay potencias sino acto. Si se ha indicado que en el hombre el amor no es de la voluntad (de la *esencia*) sino personal (del *acto de ser*), es claro que también lo es en Dios. Con todo, multitud de autores a lo largo de la historia del pensamiento occidental han atribuido la voluntad a Dios —Tomás de Aquino, por ejemplo—. Pero esta tesis no se puede aceptar si se toma la voluntad en sentido estricto, es decir, como «potencia». Otros, en cambio, no han atribuido la voluntad a Dios —Aristóteles, por ejemplo— por considerar que esta potencia es imperfecta por desiderativa[43], pero tampoco han considerado que Dios sea amor.

La visión cristiana de la voluntad difiere de la griega porque considera que la voluntad es, como la inteligencia, susceptible de ejercer actos perfectos (operaciones inmanentes y virtudes), sin mezcla de potencialidad[44]. Con todo, ninguno de sus actos despotencializa por entero a la facultad, es decir, esta no deja nunca de ser «potencia». Por tanto, en rigor, no se puede decir que Dios tenga voluntad, al menos como la nuestra. Si se le atribuye voluntad, hay que verla como amor, es decir, como *acto de ser* sin mezcla de potencialidad. Y como las dimensiones del amor personal son tres: *acceptar*, *dar* y *don*, ninguna de estas tres serán pasivas en Dios, sino activas: «Dios es bueno *simpliciter* porque el amar, el aceptar y el amor son eminentemente reales en Él. Sostengo que para poner la voluntad en Dios conviene tener en cuenta la estructura donal»[45].

Por tanto, si Dios no es voluntad sino amor, en rigor, Dios no «desea» nada respecto del hombre, tampoco respecto de la creación. De modo que hay que concebir todas las manifestaciones externas divinas (creación, elevación, divinización...) como manifestaciones del amor personal divino. En efecto, por una parte, la creación, es —como la describió Tomás de Aquino— «*donatio essendi*»: «la criatura no es una parte de Dios (Dios no tiene partes), sino realidad otorgada. El otorgamiento es tan radical como la realidad. Por eso se dice que la criatura no se presupone: se crea de la nada»[46]. Por otra parte, la Encarnación también hay que verla como una muestra del amor divino, no como requerimiento o necesidad suya: «el Amor es la única razón posible de la Encarnación... El amor es una iniciativa, no un puro despertarse ante lo deseable, sino que tiene una fuente íntima»[47].

En cuanto al hombre, por un lado, la creación de este por parte de Dios hay que concebirla como muestra del amor divino: «si somos genéticamente improbables, pero somos personas (no casos empíricos), se ha de admitir que somos objeto de predilección divina. Lo único que puede explicar nuestra existencia es un amor especial que nos hace ser a nosotros y no a otros (no hay ninguna otra explicación racional posible de nuestra contingencia genética)»[48]. En los vegetales y animales no ocurre esto, puesto que no son personas, y la persona es una novedad radical, sin precedentes ni consecuentes. Por otro lado, la elevación del hombre en esta vida por parte de Dios también hay que verla como manifestación amorosa divina: «existe otra donación divina, una iniciativa todavía mayor (que su creación), por la que Dios introduce al hombre en su Vida íntima. El

estudio de tal elevación pertenece a la Teología de la Fe. En el propuesto planteamiento de la antropología trascendental se sostiene, aun sin estudiar *in recto* esa elevación, que la aceptación divina del ser humano salva la distancia de la criatura al Creador. Esa distancia es, por así decirlo, infinita. Con todo, la persona humana es tenida en cuenta por Dios, venciendo así el aislamiento que es incompatible con la radicalidad del ser personal»[49].

De modo semejante hay que entender otras prerrogativas divinas atribuidas tradicionalmente a Dios por parte de la teología natural. Así, por ejemplo, la *omnipotencia* divina: «en Dios la omnipotencia debe entenderse como misterio de amor donal. Con esto, las interpretaciones panteístas caen sin más»[50]. Y asimismo cabe entender la *divinización* definitiva del hombre en el Cielo de la que habla la teología sobrenatural: «el cristiano se identifica con Dios, pero no por confusión, sino por comunicación en el amor. Todo desaparecerá, excepto la caridad: Dios me ama, yo amo a Dios: hay una profunda identidad, pero que no es identificación o confusión cosística, porque la salvación no depende solo de Dios —así es el luteranismo—, sino que depende de Dios, pero en cuanto me hace capaz de Él»[51]. En suma, la entera realidad es una cuestión de amor, y la falta de realidad es siempre una carencia de amor.

7. LA MISERICORDIA DIVINA

La misericordia no es compasión, pues esta mira lo inferior como tal, mientras que la primera lo eleva. Para ilustrar la índole de la primera se puede acudir al pensamiento nietzscheano: «Nietzsche dice que un sol es frío para otro sol. Eso es la negación de la intersubjetividad. ¿Qué queda entonces? Zarathustra solo, bajando de la montaña. Pero bajar de la montaña es un acto de compasión, no de misericordia. Aunque muchas veces estas palabras se usan como sinónimas, conviene distinguir las. La compasión es un sentimiento o una actitud ante el inferior, renunciando a que el inferior deje de serlo; la compasión es lo único de que es capaz el superior cuando no puede establecer una relación con el inferior como su igual. Pero eso lleva a la desesperación. El *Así habló Zarathustra*, que desde muchos puntos de vista es un libro genial, es nulo en lo que se refiere al destino»[52].

En cambio, para ilustrar la segunda, la misericordia, es pertinente considerar algunos puntos clave de la revelación divina: la creación, Encarnación, elevación y glorificación. Atendamos, por una parte, a la creación de cada persona humana. El que la índole de la persona creada sea imagen de la divina es manifestación de la misericordia divina: «la noción de persona creada solamente es explicable por la misericordia de Dios. Y la cuestión se concentra entonces en que la persona humana es inferior a Dios. ¿Cómo es el acto creador de la persona humana? El acto creador de la persona humana es omnipotente y misericordioso: donal»[53]. Por otra parte, tras crear Dios al hombre, no se conforma con dejarlo a su nivel, sino que lo eleva a sí, lo cual es una muestra todavía superior de su misericordia: «como Él es omnipotente y misericordioso, otorga a nuestro amor una altura elevada a la de Él, sin la cual nuestro amor no sería nada, porque no

valdría para Dios. La donalidad de Dios es superabundante... Dios no puede dejar que la persona se quede ahí, como inferior, porque entonces la misericordia se transformaría en compasión. La entera dinámica de la Encarnación no tiene sentido si no es así. Cristo, por lo mismo que es nuestro Redentor, es nuestro elevador. Si la persona no cuenta para Dios, ser persona es una desgracia»[54].

Además de como *amor*, la misericordia divina también se puede entender —desde el punto de vista humano— como un *afecto espiritual* divino: «el amor de Dios es radicalmente misericordioso y, al menos, según nuestro modo de entender, la misericordia se puede asimilar a un afecto. El amor misericordioso se puede apreciar en la Encarnación de Cristo y también en la Creación. Así pues, cabe hablar de afectividad divina, ante todo, en su relación con la criatura. En lo que respecta a la afectividad intratrinitaria, la cuestión es sumamente difícil»[55]. Es conveniente que la misericordia acompañe al amor divino, porque el hombre es susceptible de muchas miserias, nativas en su *naturaleza* y *esencia* humanas, y adquiridas además de en esas dimensiones, también en el *acto de ser* personal: «la misericordia ha de acompañar a la caridad, porque los hombres no estamos exentos de miserias; también a las demás virtudes: por ejemplo, la justicia sin la misericordia es demasiado severa»[56].

El crear el universo muestra la *omnipotencia* divina. En cambio, crear al hombre a semejanza divina es fruto de la *misericordia* divina, y también lo es el elevarlo. Pero estas manifestaciones del amor divino también se ven en la llamada *providencia* divina, es decir, en la protección de Dios al hombre a lo largo del curso histórico: «en la providencia sobre la historia resplandece máximamente el amor misericordioso de Dios»[57]. También se puede ver la misericordia divina en la aceptación divina de las obras humanas, porque estas tienen de ordinario poco valor, pero al ser aceptadas por Dios, son elevadas de nivel: «la ética, desde el punto de vista de la persona, es el carácter oferente de la propia actividad, la reiteración del don por parte mía, al que Dios dota de un valor que no tiene en sí mismo, porque El es misericordioso»[58]. Dios nos da esperando nuestra aceptación, y eso manifiesta su misericordia. Sin esta Dios no crearía, porque crear, por naturaleza, es crear lo inferior a Dios. Pero si Dios crea al hombre es para elevarlo, eso indica que la creación está en función de la elevación. Y si Dios crea por amor y eleva por misericordia, cabe decir de algún modo que el amor divino está en función de su misericordia. En la creación se muestra más el *dar* del amor divino; en cambio, en la elevación se manifiesta más el *aceptar* divino.

De modo semejante al divino, la misericordia humana conlleva que no veamos a los demás como inferiores, sino personas del mismo nivel o superiores a nosotros. En virtud de ello, nuestras obras de servicio no serán raquílicas sino encumbradas: daremos lo que podamos. En nuestro caso, «la misericordia se ha de manifestar con obras que busquen remediar tanto las necesidades materiales (dar de comer al hambriento, visitar a los enfermos...) como las espirituales (aconsejar, consolar, confortar...). Para tratar de esta manera a los demás se requiere la *humildad*: no considerarnos superiores a ellos»[59]. Y como el *dar* está en función del *aceptar*, lo que demos tendrá mayor valor en la medida en que sea aceptado.

En suma, si se concibe a Dios como inaccesible (como, por ejemplo, Ockham) o como heterogéneo o «totalmente otro» respecto de nosotros (como, por ejemplo, K. Barth o M. Horkheimer), la esperanza humana deviene problemática. Pero esta no lo es, porque se basa en la misericordia divina[60]. Y otro tanto cabe decir, consecuentemente, de la alegría[61]. Si en el epígrafe precedente se concluía que la entera realidad es una cuestión de amor, en este se puede concluir que, dado que la misericordia es una neta manifestación del amor divino, es «el único criterio para la vida»[62] humana.

8. EL AMOR PLURIPERSONAL DIVINO (I): EL DAR Y EL ACEPTAR

Se ha indicado que el amor personal dice referencia personal. De modo que no puede existir un solo amor, como asimismo es imposible que exista una única persona. Un amor sin otro amor no es amor personal: «el aspecto verdaderamente radical y profundo del amor estriba en no conservar la referencia a sí mismo, sin salir o escaparse de sí. En ese escaparse de sí se constituye la noción de lo otro en términos amorosos»[63]. La pluralidad de personas es exigida por el amor personal, pues «en rigor, no se puede amar más que al otro; y amar, si el amor es una operación capaz de subsistencia, da la subsistencia a otro»[64]. Se suele decir que el amor personal requiere de «otro», pero si bien a nivel de la voluntad y de su virtud de la amistad (o sea, en el plano de la *esencia* humana) al amigo le cabe bien la expresión aristotélica de «otro yo», a nivel personal (de *acto de ser*) a esa descripción sería preferible otra denominación que, más que la alteridad, marcara la íntima unión entre los que se aman, ya que no solo es activo el amor del amante, porque la persona amada es a su vez amante, pues, como se ha dicho, el amor exige la correspondencia. Pues bien, según esta estructura del amor personal humano, hay que decir que en Dios es absolutamente imposible que exista una única persona, y que, por tanto, al menos deben existir dos.

También se ha indicado que las dos dimensiones trascendentales del amor personal humano son el *dar* y el *aceptar*. Si en Dios estas dimensiones reclaman pluralidad de personas, una de ellas debe ser más afín al dar y otra al aceptar. La revelación cristiana nos ayuda a comprender mejor a las personas divinas, pues nos dice que una es el Padre y otra el Hijo y que ambas están enteramente referidas. Si las comparamos a las aludidas dimensiones del amor personal humano, el dar es más afín al Padre y el aceptar al Hijo. El Padre engendra al Hijo, lo cual denota donación, y el Hijo es la completa aceptación del Padre, lo cual también indica donación. Dar es aceptar la propia entrega personal, y aceptar es dar aceptación. Dar y aceptar denotan, pues, donación. De modo que la clave del amor radica en la *donación*, porque el amor es exuberante, no carente. En efecto, lo propio del amor es la completa entrega personal, no el quedarse en sí. Una persona que ama se da enteramente a la persona amada y, a la par, la persona amada acepta completamente a quien la ama.

Dios no puede ser una única persona, no solo porque eso es contrario —como se ha adelantado— al amor personal, sino porque ese modelo supondría la sublimación del egoísmo, ya que una persona sola únicamente podría querer lo inferior a sí. El dar y el

aceptar se reclaman, y en Dios son del mismo nivel[65]. No ama quien no se entrega, pero no se entrega quien no acepta la entrega[66]. De aquí deriva que quien más ama sea capaz de donar lo superior: el *ser*; por eso se comprende que Tomás de Aquino describa la creación como «*donatio essendi*»[67]. Por contraste con lo indicado, se puede advertir la reducción de la concepción de algunos pensadores recientes sobre del amor, pues lo han considerado como un «acto de la voluntad». Con todo, la visión reductiva de la voluntad es todavía más patente en algún pensador moderno —Kant, por ejemplo—, quien declara que la voluntad es posición de sí. Por eso tal voluntad no es amorosa. Pero en el amor hay que rechazar el solipsismo y, por ende, el monismo[68].

Como es sabido, la tradición medieval ha buscado la «imagen divina» en la inteligencia y en la voluntad humanas (por ejemplo, Agustín de Hipona o Tomás de Aquino). De la primera facultad esa tradición ha dicho que la dualidad «acto de conocer-objeto conocido» se parece a la relación Padre-Hijo (por eso se llama al Hijo *Logos*, Verbo, Palabra), mientras que ha indicado de la voluntad, que, como esta potencia al querer no forma un objeto, se parece más al Espíritu Santo (de ahí su denominación de Amor o Don). Con todo, se trata una imagen que se toma de la *esencia* humana, porque ambas potencias forman parte de dicha dimensión del hombre. Sin embargo, si la imagen se toma del *acto de ser* personal humano, será mucho más fidedigna de la realidad pluripersonal divina. Como el amor personal forma parte del acto de ser —es lo superior de él—, las dimensiones del amor personal serán la mejor imagen del ser divino. Según esto, por de pronto, no se pueden atribuir a Dios versiones rebajadas del amor que supongan deseo, tendencia, en rigor, potencialidad, porque Dios es acto. Tampoco hay que atribuir a Dios el querer de un acto que sea operación inmanente, pues es claro que esta no es acto de ser. De manera que, en sentido estricto, solo el amor, tomado como *acto de ser*, es atribuible al ser divino.

En las personas divinas no cabe hablar de superioridad e inferioridad[69], porque en ese caso la persona inferior no sería Dios, ya que en el ser divino no hay distinción real según jerarquía, sino solo según pluralidad de personas. Sin embargo, si en nosotros el aceptar es superior al dar, somos más parecidos al Hijo; también porque en nosotros es más radical la filiación, que la paternidad. No somos originarios sino originados. Por tanto, no podemos inventar nuestro propio sentido personal, sino descubrirlo, aceptarlo, seguirlo. Por eso, «la persona humana se asimila al Hijo de Dios, al Verbo Divino, a la segunda Persona de la Santísima Trinidad. Porque, digámoslo así, dando un salto a la Teología Trinitaria, el dar corresponde al Padre, y el aceptar al Hijo. El Hijo es el amén. El amén es decir sí al dar»[70].

9. EL AMOR PLURIPERSONAL DIVINO (II): EL DON

Aceptar y dar son dos dimensiones trascendentales o íntimas del amor personal humano. Pero el dar y el aceptar reclaman el *don*. Sin embargo, a este nivel no existe una tercera dimensión amorosa en la persona humana, pues se da en otros niveles inferiores del hombre. Esto significa que el amor íntimo del *acto de ser* personal se manifiesta

necesariamente en la *esencia* y *naturaleza* humanas. Por eso, nativamente, se puede considerar tanto a la esencia como a la naturaleza corpórea humana como dones. En efecto, el yo, la inteligencia y la voluntad conforman la *esencia* humana y nativamente son dones. Por su parte, el cuerpo y todas sus facultades orgánicas también son originariamente un don. No obstante, el amor personal humano hace crecer la esencia y la naturaleza humana otorgándoles nuevos dones. La naturaleza corpórea crece hasta cierto límite, el cual termina ordinariamente en edad temprana tras la juventud y a partir de ese momento tiende a la baja hasta su pérdida completa con la muerte. En cambio, la esencia —por carecer de límites corpóreos— es susceptible de crecer irrestrictamente. En efecto, los hábitos intelectuales son el crecimiento de la inteligencia humana, y las virtudes el de la voluntad, y ambas perfecciones son susceptibles de crecimiento irrestricto. Por su parte, el yo también puede crecer personalizándose cada vez más.

En suma, «si se tiene en cuenta que el tercer miembro de la estructura donal —el don, el amor— no es un trascendental de la persona humana (del *acto de ser*), se concluye que es esencial (de la *esencia* humana); puesto que la estructura donal no puede quedar incompleta»[71]. Esto indica que el amor trascendental, como reza el refrán castizo «obras son amores y no buenas razones», se traduce en obras. La primera «obra» del amor personal es la maduración o personalización del «yo»; la segunda, la activación progresiva —habitual— de la inteligencia; la tercera, el perfeccionamiento virtuoso de la voluntad[72]. Contando con esas «obras», que son «inmanentes», el hombre es capaz de aportar dones «transitivos» a las facultades humanas con soporte orgánico y, con ellas, puede añadir dones externos de todo tipo —lingüísticos, laborales, económicos, etc. — al mundo.

Como es claro, en la persona humana los dones que ofrece son inferiores a ella. Si el don nace de la persona oferente, él tiene que tener como aceptante a una persona distinta. Las demás personas humanas pueden aceptar muchos de nuestros dones, pero quien puede aceptarlos todos y de modo completo solo es Dios. Por tanto, en últimas, es a él a quien hay que ofrecer nuestras obras: «la persona humana desciende a su esencia... en cuanto que constituye lo voluntario, es oferente. Se trata de un don que suplica la aceptación divina». También es él quien eleva esos dones por encima del nivel personal humano. Por eso, las obras humanas que Dios no puede aceptar carecen de sentido.

Ahora bien, en el caso del amor pluripersonal divino, no se puede mantener la inferioridad del don. En Dios solo cabe mantenerla respecto de lo creado. Por tanto, el amor o don en Dios no puede faltar ni ser inferior a su Dar y a su Aceptar, sino del mismo nivel: «en Dios el amor como don no se puede entender como perfección distinta de su amar radical. En cambio, en el hombre, la voluntad como potencia pasiva pura o relación trascendental con el bien permite la constitución de la dimensión donal del amar»[73]. La teología de la fe nos ayuda a comprenderlo, pues enseña que el Espíritu Santo no es la primera persona, ni la segunda, sino la tercera, pero ni posterior ni inferior a las precedentes.

Si indagamos en el amor divino teniendo en cuenta lo que precede y la revelación cristiana, se advierte que el Espíritu Santo no puede ser un segundo Hijo, porque de serlo la distinción entre el Dar y el Aceptar divino no sería real ni estaría al mismo nivel. En efecto, precisamente porque el Hijo es la perfecta aceptación del Padre, el Espíritu Santo no puede ser otro aceptar, porque eso implicaría que el primer aceptar no es perfecto o divino. Pero sí puede ser el don perfecto. Sin dar no es posible el aceptar, y a la inversa, pero sin estos no es posible el don. A la par, el don reclama el dar y el aceptar porque los vincula. Entre los hombres el don, las obras, siempre son menores que el dar y el aceptar (salvo en el caso de que concurra Dios en la donación: la unión matrimonial que engendra al hijo, el cual es una nueva persona no inferior a los padres).

Pero en Dios, si se da el dar y el aceptar, y son del mismo nivel, el don tiene que ser tercero y distinto del dar y del aceptar y de su mismo nivel: «la aceptación en Dios es el Hijo. El Hijo es el amén, el decir que sí a la donación paterna y, por eso, es posible el don, el Espíritu Santo. Me parece que es el modo de mostrar que el *Filioque* es cierto; que los que dicen los ortodoxos griegos que el Espíritu Santo procede del Padre exclusivamente no es posible»[74].

RECAPITULANDO

Podemos sintetizar las conclusiones de este capítulo en las siguientes nueve tesis:

1. *La persona humana está abierta amorosamente al mundo*, pero no por el mundo, sino porque este es un don para que la persona humana lo acepte, y porque esta le puede añadir dones para que los acepten las demás personas.

2. *La persona humana es susceptible de dos tipos de correcto amor de sí*: a) uno inferior: amar su yo manifestando en él su sentido personal propio para que lo acepten los demás y Dios; b) otro superior: amarse como amante precisamente por saberse amado. En ambas se excluye la reflexión.

3. *La persona humana está abierta amorosamente a las demás personas creadas*. Ese amor es personal si ama a *las* personas, no a las cualidades *de* las personas (lo cual distingue el amor de la amistad).

4. *La persona humana está, desde el origen, abierta amorosa y libremente al amor divino*. Tal amor personal humano es constitutivamente creciente, porque solo el ser divino puede aceptar enteramente el amor personal humano.

5. *El amor personal humano puede ser elevado por el don sobrenatural divino de la caridad*, que añade al amor natural la coexistencia amorosa íntima y libre de la persona humana con las personas divinas.

6. *El amor personal divino respecto del hombre no radica en su voluntad, puesto que Dios no es «potencia», sino en su «acto de ser»* y, por tanto, el amor divino al hombre no es necesario sino libre.

7. *La misericordia divina, fruto del amor divino a la persona humana, es un afecto divino*. Se distingue de la compasión, porque esta mira siempre a lo inferior como tal, mientras que la primera eleva a la persona humana.

8. *En el amor divino no cabe un dar sin un aceptar como personas distintas.* El dar se asimila al Padre, mientras que el *aceptar* al Hijo. Ambos son del mismo nivel.

9. *El dar y el aceptar divinos requieren del don, que sea del mismo nivel que aquellos y sea persona distinta.* El Espíritu Santo se asimila al don, y no puede darse sin el dar y el aceptar. Por eso, no es un segundo aceptar.

[1] POLO, L., *La persona humana y su crecimiento*, Pamplona, Eunsa, 1996, 229.

[2] POLO, L., *Antropología trascendental*, I, Pamplona, Eunsa, 1999, 166-7, nota 26.

[3] *Ibid.*, 166.

[4] POLO, L., *Sobre la existencia cristiana*, Pamplona, Eunsa, 1996, 116.

[5] POLO, L., *Antropología trascendental*, I, ed. cit., 72.

[6] POLO, L., *Antropología trascendental*, II, Pamplona, Eunsa, 2003, 189.

[7] Cfr. ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, IX, 1168 a 28-35; 1168 b 1-14.

[8] POLO, L., *Antropología trascendental*, II, ed. cit., 189.

[9] «El epíteto «egoísta» ha adquirido un sentido peyorativo, porque en su mayor parte el amor a sí mismo es malo». POLO, L., *Antropología trascendental*, II, ed. cit., 189.

[10] *Ibid.*, 190.

[11] «La petulancia de la esencia humana, aparte de ser incompatible con el jugar a favor que la caracteriza, comportaría confrontación con el Creador». *Ibid.*, 208.

[12] *Ibid.*

[13] POLO, L., *Epistemología, creación y divinidad*, (por manuscrito), 285.

[14] «El hombre, en tanto que es una criatura espiritual, también tiene ese problema. Por eso, el primer mandamiento de la Ley de Dios es: *Amarás al Señor Dios tuyo con todo tu ser, con toda su fuerza, con toda su mente, con todas tus obras, y al El solo servirás; te subordinarás exclusivamente a El.* Pero ese no es el único problema que tiene que resolver el hombre: ha de encarar además otro problema, que es precisamente el de la convivencia con sus semejantes». POLO, L., *Ética: hacia una versión moderna de temas clásicos*, Madrid, Aedos, 1996, 72.

[15] «Una de las categorías fundamentales de la sociología cristiana es la noción de prójimo. Esta noción significa que, si yo soy un ser capaz de amar, el otro ha de ser tal que no sea inferior a mí, o privado de esa capacidad». POLO, L., *Sobre la existencia cristiana*, ed. cit., 134.

[16] POLO, L., *La persona humana y su crecimiento*, ed. cit., 114.

[17] POLO, L., *La esencia del hombre*, Pamplona, Eunsa, 2011, 64.

[18] POLO, L., «la pretensión de ser la única criatura espiritual es pecado. Para amar hay que amar lo que ama Dios, y de esta manera el hombre se encuentra vinculado a la realidad creada». POLO, L., *La persona humana y su crecimiento*, ed. cit., 92.

[19] POLO, L., *Antropología trascendental*, II, ed. cit., 188.

[20] *Ibid.*, 203.

[21] POLO, L., *Antropología trascendental*, II, ed. cit., 188.

[22] «¿Qué es la filosofía? Es un tópico decir que es el amor a la sabiduría (este es su exacto significado en la lengua griega: *filía* es amor, y *sofía* es sabiduría). La filosofía, propiamente, no es sabiduría, sino amor a ella. La filosofía no es un saber terminativo o culminativo, entre otras cosas, porque eso trasciende nuestras posibilidades en esta vida: no podemos agotar la verdad, sino que tendemos a ella y vamos incrementando nuestro conocimiento de la misma (el conocimiento, o es conocimiento de la verdad, o no es conocimiento de nada)». POLO, L., *Introducción a la filosofía*, Pamplona, Eunsa, 1995, 15. «La filosofía es el amor a la verdad, la búsqueda de la verdad. La filosofía se ocupa de la verdad de modo global, sin restricciones. Lleva consigo una actitud sin la cual el amor a la ver-dad no aparecería, o estaría condicionado por otros intereses; el amor a la

verdad tiene que ser sincero, auténtico». *Ibid.*, 21.

[23] POLO, L., *El profesor universitario*, Bogotá, Universidad de La Sabana, 1997, 47. Con todo, todavía cabe una actitud peor al «esculerismo»: considerar que aquellos que se adhieren a la verdad venga de donde venga hasta dar la vida por ella conforman una especie de rara «secta». Pero esta actitud no es más que una extrapolación en los otros, a los que no entienden, de la propia idea no justificada de «filosofía». En esa tesitura, sin el norte de la verdad, la amistad del grupo así conformado no es «verdadera» amistad. Por lo demás, quien ama la verdad tal de la manera indicada considera una friolera el que se diga que él forma parte de una secta, sencillamente porque como él ama la verdad, y esta afirmación es un error, no le da importancia.

[24] POLO, L., *Acción y contemplación* (pro manuscrito), 3.

[25] POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, Madrid, Rialp, 1993, 40.

[26] *Ibid.*, 60.

[27] POLO, L., *Antropología trascendental*, I, ed. cit., 227.

[28] POLO, L., *La persona humana y su crecimiento*, ed. cit., 266.

[29] POLO, L., *Antropología trascendental*, II, ed. cit. 81.

[30] *Ibid.*

[31] *Ibid.*, 204.

[32] «La caridad no es posible en Lutero: el hombre es incapaz de ella. En el luteranismo la caridad es tan solo la misericordia divina, pero el hombre no es sujeto de caridad, ya que no puede amarse más que a sí mismo». POLO, L., *Sobre la existencia cristiana*, ed. cit., 62

[33] «El amor a Dios es también inaceptable para Nietzsche, en virtud de su visión de la voluntad de poder como “voluntad de poder y nada más”. El amor implica una dualidad que consagra por completo al otro y, por tanto, lleva la subordinación al paroxismo». POLO, L., *Nietzsche como pensador de dualidades*; Pamplona, Eunsa, 2005, 117. «El amor, la tendencia al bien, son calificados por Nietzsche de farsas». *Ibid.*, 124.

[34] «El amor es superior a cualquier acto de querer, incluso si es un acto de la virtud de la piedad». POLO, L., *Epistemología, creación y divinidad* (pro manuscrito), 129.

[35] POLO, L., *Antropología trascendental*, II, ed. cit., 148.

[36] POLO, L., *Ayudar a crecer. Cuestiones de filosofía de la educación*, Pamplona, Eunsa, Astrolabio, 2007, 205.

[37] POLO, L., *Epistemología, creación y divinidad*, cit., 186.

[38] POLO, L., *La afectividad*, Granada, 1988, (pro manuscrito), 15.

[39] POLO, L., *Epistemología, creación y divinidad*, cit., 261.

[40] POLO, L., *Lecciones de psicología clásica*, Pamplona, Eunsa, 2009, 298.

[41] POLO, L., *Antropología trascendental*, II, ed. cit., 191.

[42] POLO, L., *La persona humana y su crecimiento*, ed. cit., 248.

[43] «(Aristóteles) más bien dice que el amor, entendido como *órexis*, corresponde a la relación de todo lo demás con Dios. El primer motor mueve en tanto que es amado; ese amor dirige la asimilación a él, que solo puede ser teórica. Pero en el primer motor, que es inmóvil, pura intelección, no hay amor porque tampoco existe un respecto desiderativo hacia el resto de la realidad. Con otras palabras, Dios no tiene voluntad porque la voluntad, a diferencia de la inteligencia, es imperfecta, y en Dios solamente se pueden poner las perfecciones puras». POLO, L., *Antropología trascendental*, II, ed. cit., 95.

[44] «Dice Tomás de Aquino que, más o menos, todos los filósofos vislumbraron que Dios es *Logos*, pero que Dios es Amor no lo vislumbró ninguno. Es claro que si la voluntad es tendencia y deseo solamente, no cabe ponerla en Dios (un dios deseante es una noción mítica o una ilusión gnóstica aberrante), porque de ello se sigue que Dios es imperfecto, y un dios imperfecto es una contradicción. Sin embargo, el cristianismo sabe que Dios es Amor». POLO, L., *Sobre la existencia cristiana*, ed. cit., 129.

[45] POLO, L., *Antropología trascendental*, II, ed. cit., 147.

[46] POLO, L., *Sobre la existencia cristiana*, ed. cit., 131.

[47] POLO, L., *La esencia del hombre*, ed. cit., 63. En otros lugares escribe: «lo primario, la noticia revelada, es, con el misterio trinitario, la Encarnación de Dios. Pues bien: ¿cuál es la razón de ser del teandrismo, de la existencia del Dios hecho hombre? Esa razón de ser no puede ser más que el amor, y este es el punto en que el cristianismo incide de un modo completamente innovante, como algo insospechable e inesperado. Es lo que expresa de manera literal san Juan: Dios es amor». *Sobre la existencia cristiana*, ed. cit., 128. «El teandrismo, es decir, el planteamiento radical del tema del hombre en el cristianismo, solamente es posible si Dios es Amor. Dios no se hace hombre por necesidad ni por deseo. Dios no necesita en modo alguno encarnarse. Se trata de un puro otorgamiento, de la generosidad ontológica perfecta, como afirma san Pablo en el capítulo II de la Epístola a los Filipenses». *Epistemología, creación y divinidad*, (por manuscrito), 36; «Desde la fe se ha de decir que Dios,

como fuente de amor, desea darse a conocer, y el conocimiento verdadero que el hombre tiene de él es la culminación de cualquier otro conocimiento verdadero sobre el sentido de la propia existencia que su mente es capaz de alcanzar». *Ibid.*, 49.

[48] POLO, L., *Introducción a la filosofía*, ed. cit., 221. «Crear al hombre es donar un ser personal que, co-existencialmente, es aceptar y dar». *Antropología trascendental*, I, ed. cit., 220. «Cada quién es un don debido al amor de predilección. La persona humana es una novedad radical porque es creada directamente por Dios. El contraste entre los hombres posibles que no llegan a ser y los que son, pone de manifiesto la dignidad personal y su dependencia de un amor divino de predilección». *Antropología trascendental*, I, ed. cit., 205.

[49] POLO, L., *Antropología trascendental*, I, ed. cit., 222.

[50] *Ibid.*, I, 135-6.

[51] POLO, L., *La persona humana y su crecimiento*, ed. cit., 114.

[52] POLO, L., *Persona y libertad*, ed. cit., 255.

[53] *Ibid.*

[54] *Ibid.*

[55] POLO, L., *Epistemología, creación y divinidad* (pro manuscrito), 109.

[56] *Ibid.*, 287.

[57] POLO, L., *El hombre en la historia*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 207, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2008, 119.

[58] POLO, L., *Filosofía y economía*, Pamplona, Eunsa, 2012, 295.

[59] POLO, L., *Epistemología, creación y divinidad* (pro manuscrito), 287.

[60] «La esperanza cristiana no es petulante, porque se basa en la misericordia de Dios». POLO, L., *La persona humana y su crecimiento*, ed. cit., 114. En otro lugar escribe: «Esperanza, porque el desembocar la muerte en la vida eterna no se debe a nuestros méritos, sino a la misericordia de Dios». *Epistemología, creación y divinidad* (pro manuscrito), 239.

[61] «La alegría cristiana no es un estado de ánimo sino un *estado del ser*, porque no se funda en nada de lo que nos acontece, en la fortuna o en la salud, sino en la activa misericordia de Dios, manifestada en Jesucristo y plenamente efectiva para nosotros». *Ibid.*, 262. Cfr. asimismo: *Sobre la existencia cristiana*, ed. cit., 285.

[62] POLO, L., *Epistemología, creación y divinidad* (pro manuscrito), 254.

[63] POLO, L., *Estudios de filosofía moderna y contemporánea*, Pamplona, Eunsa, 2012, 330.

[64] *Ibid.*, 337.

[65] Un buen estudio de estas dimensiones se encuentra en S. PIÁ TARAZONA, *El hombre como ser dual*, Pamplona, Eunsa, 2001.

[66] Nótese que si esto se traduce en relaciones amorosas humano-divinas, hay que afirmar que no ama la persona humana que no se entrega a Dios, pero no se entrega a Dios quien no acepta su entrega, pues él se ha entregado primero. La iniciativa en el amor entre el hombre y Dios siempre es divina: «él nos ha amado primero». I *Jn.* IV, 21.

[67] Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia*, q. 3, a. 4.

[68] «El monismo, la teoría de que todo es uno o de que uno es todo, no se puede mantener si se tiene en cuenta el ser personal. Una única persona, un amar sin correspondencia, no pasa de ser una veleidad que solo se mantiene saliéndose de la realidad con ilusiones y fantasías. Lo más alto que existe es la persona —*dignior in natura*—. POLO, L., *Antropología trascendental*, I, ed. cit., 66. Más adelante añade: «la persona humana es incompatible con el monismo, y que la co-existencia no es de índole reflexiva. Ello se confirma al exponer la estructura donal. La persona humana es un don creado que se acepta como un dar destinado a ser aceptado. Esta segunda aceptación trasciende sin más a la persona humana». *Ibid.*, 221. Y en otra obra indica: «El amor es un trascendental que invita al encuentro de la otra persona. En definitiva, la soledad de la persona ha de ser superada según el encuentro con otra persona, pues una existencia monádica, solitaria, sería, para la persona, la desgracia pura». *Epistemología, creación y divinidad* (pro manuscrito), 129.

[69] «Et in hac Trinitate nihil prius aut posterius, nihil maius aut minus: sed totae tres personae coeternae sibi sunt et coequales». *Symbolun Athanasianum*, 24.

[70] L. POLO, *Conversaciones en Torreblanca* —Colombia— (pro manuscrito), 8. Y añade: «En el caso del hombre, como no es personalmente trinitario, el amor personal es dar y aceptar, antes aceptar y después dar, porque primero hay que aceptar el don divino, y por eso el hombre se asimila al Hijo». *Ibid.* En la persona humana el dar es segundo respecto del aceptar y está en función del aceptar: «el amar se destina a la aceptación, y sin ella no nace... La destinación del amar al aceptar es la asimilación creatural al Hijo de Dios. Al ser inabarcable la aceptación divina, esta constituye en antropología la guía hacia lo insondable». *Epistemología, creación y divinidad* (pro manuscrito), 178.

[71] L. POLO, *Antropología trascendental*, II, ed. cit., 23. Previamente había indicado: «al hablar de la estructura donal, el amar —el dar— y el aceptar son trascendentales personales. En cambio, el amor —el don— en el hombre no es trascendental sino esencial, y equivale al carácter constituyente de lo voluntario». *Antropología trascendental*, I, ed. cit., 238.

[72] «Como la persona humana es creada, para que el amar personal adquiera carácter de don, son precisos los actos voluntarios... Dicha aportación es imprescindible para que la estructura donal de la persona sea completada por el amor. L. POLO, *Antropología trascendental*, II, 127.

[73] *Ibid.*

[74] L. POLO, *Conversaciones en Torreblanca* —Colombia— (pro manuscrito), 184.

10. LA TRASCENDENTALIDAD DE LA BELLEZA PERSONAL

PLANTEAMIENTO

En este tema se puede atender a dos aspectos: a) a la cuestión del método noético de la belleza, y b) a la distinción jerárquica entre los diversos niveles de belleza. Con el primero se intentará dar cuenta de un asunto difícil, a saber, cómo se conoce la belleza, asunto reductivamente simplificado a veces al sostener que se trata del «juicio de gusto». Con el segundo se procurará evadir el subjetivismo estético.

Con todo, lo que importa sobre todo en este tema es atender a la belleza de la intimidad personal humana. Belleza en la realidad externa encontramos por todas partes; manifestaciones humanas bellas, por doquier. Pero de ordinario no prestamos atención a la belleza del corazón humano, seguramente porque su conocimiento es de mayor altura que el empleado para conocer las otras manifestaciones de la belleza. Es esta belleza íntima la que nos ocupará aquí, la cual es una perfección pura de toda persona, y a la que, por ende, podemos llamar «trascendental personal». Tenemos que indagar, por tanto, qué tipo de trascendental personal es la belleza de la intimidad y cuál es su relación con los demás trascendentales personales.

I. LA CUESTIÓN DEL MÉTODO

1. El planteamiento tomista

Según el *Index Thomisticus* la belleza (*pulchrum*) aparece más de 570 veces en el *corpus* tomista. De algunas de esas referencias se han hecho eco varios conocedores del tomismo[1]. Tomás de Aquino trata de la belleza de las realidades naturales[2], y también de las artificiales u obras bellas de arte[3]. Enseña que la belleza dice relación a la *causa formal* [4] (otras veces habla, en cambio, de *especie* [5]). Como es claro, la causa formal, en sentido estricto, es física. No obstante, Tomás distingue entre una belleza *sensible* y otra *espiritual* [6], y afirma que la espiritual es más difícil de conocer que la sensible[7].

Ahora bien, en ninguno de sus pasajes sobre la belleza declara de modo explícito que esta sea un *trascendental*. Con todo, si bien para algún estudioso del tomismo la belleza

no es un trascendental distinto del elenco tradicional[8], es comúnmente aceptado por otros muchos que lo es[9]. Las razones que unos y otros aducen son, paradójicamente, las mismas, a saber, que el de Aquino indica que el bien y lo bello se identifican en la realidad: «*pulchrum convertitur cum bono*»[10]. Si es así, según los que niegan su trascendentalidad, la belleza no formará parte del elenco de las perfecciones puras reales porque está «*idem cum bono*», y según la máxima de Ockham, no habrá que multiplicar los entes sin necesidad. En cambio, para quienes afirman su trascendentalidad, precisamente porque se convierte con el bien, será un trascendental. Además, como según unos y otros añade un orden distinto del bien al conocer humano, más motivo si cabe para estos últimos en orden a garantizar su trascendentalidad.

Si la belleza se identifica con el bien, tal como él, la belleza será también lo que todas las cosas apetecen[11]. De otro modo: no se apetece nada bello a menos que sea bajo la forma de bien[12]. De manera que la belleza es, como el bien, ante todo, *real* [13], pues el apetito —y la voluntad en especial—, tiene una *intencionalidad de alteridad* [14], y lo otro a lo que tiende el querer es real. Lo que la belleza añade sobre el bien es un orden diverso al conocimiento: «*pulchrum addit supra bonum quendam ordinem ad vim cognoscitivam*»[15]. Por ello, los sentidos que son más cognoscitivos son los que más captan la belleza[16].

Para tratar este tema, Tomás de Aquino parte del adagio de que *son bellas las cosas que vistas agradan* [17]. Este proverbio connota, sin duda, cierto *conocimiento*. Derivado de ello, muchos pensadores —también el propio Tomás de Aquino— han vinculado la belleza a la *verdad* y, por eso, a la *inteligencia*. Otros, sin embargo —como hemos visto el propio Sto. Tomás—, la han relacionado con el *bien* y, por tanto, con la *voluntad*, pues al bien se adapta la voluntad[18]. Al enlazar la belleza con la verdad y con el bien, parece evitarse *avant la lettre* el *subjetivismo* estético, puesto que la verdad es objetiva, y el bien es real, y tanto la verdad como el bien son jerárquicos. Además, Tomás enseña que la belleza se caracteriza por tres notas *objetivas* que son: la *integridad* o *perfección*, la *proporción* o *armonía* y la *claridad* o *esplendor* [19]. La *perfección* aúna la belleza con el bien. También la *armonía*, (otras veces habla de *orden* [20], *consonancia* [21] o *conmensuración*[22]), pues sin la armonía no existe perfección. Por su parte, la *claridad* vincula la belleza a la verdad, pues ambas denotan luz[23]. De ese modo, al afrontar el tema de la belleza, se sortea del juicio de gusto kantiano[24] y el relativismo estético moderno[25].

En suma, en el *corpus* tomista la belleza aparece relacionada con el conocer y con el querer, y esa conjunción es apreciada por algunos comentadores[26]. En efecto, Tomás de Aquino no la vincula solo al conocer, porque dice que las cosas bellas son las que vistas «*gustan*» (*placent*), y «*gustar*» indica cierto afecto. Pero tampoco la vincula en exclusiva al querer, porque dice que son bellas las cosas que gustan «*vistas (visa)*», y «*vistas*» significa aquí conocidas. Parece que estamos, pues, en un lugar intermedio entre el conocer y el querer. Pero si se admite que en el hombre solo existe una dualidad de potencias, a saber, las cognoscitivas y las apetitivas, no parece haber lugar para un tercer

tipo de potencias —como postuló Hildebrand[27]— para los afectos y, por ende, que tengan que ver con la belleza.

2. Belleza y afectividad

Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles, escribió que «el deleite perfecciona a la operación como la belleza a la juventud»[28]. Es una simple comparación entre la belleza y el placer: lo que añade la belleza respecto de lo real, eso añade el placer respecto de las operaciones convenientes a las facultades. Pero esta analogía es muy ajustada, pues el deleite es un sentimiento sensible que se corresponde con la belleza sensible, es decir, así como el conocer se corresponde con la verdad y el querer con el bien, el agrado o desagrado que notamos en nuestras facultades se corresponde con la belleza real. Tal agrado no equivale a los actos de conocer lo real (operaciones inmanentes cognoscitivas); tampoco a los actos de querer lo real (operaciones inmanentes apetitivas o volitivas), sino al estado de la facultad cognoscitiva en la medida en que esta ejerce actos de conocer — convenientes a la facultad— que permiten notar la belleza real.

Si no existen más potencias que las cognoscitivas y las apetitivas, la belleza hay que vincularla en mayor medida a uno de esos dos tipos de potencias. La belleza se vincula más al conocer que al querer, porque bello es lo que gusta *al* conocer, no al apetecer[29]. La belleza se identifica realmente con el bien, no con la verdad, pero dice relación al conocer, no al apetecer[30]. De aquí se descubre que el deleite (*delectatio*) en el querer es más directo que en el conocer, pues en el querer señala la adaptación del mismo querer (de sus actos) a lo querido, mientras que en el conocer no indica la adaptación del conocer (de sus actos) a lo real conocido (de ellos surge la verdad), sino la aptitud o conveniencia de lo real conocido por el acto de conocer respecto al estado de ánimo de la facultad cognoscitiva.

Aunque no exista un tercer grupo de potencias distintas de las cognoscitivas y apetitivas a las que se pueda llamar afectivas, sin embargo, en las potencias cognoscitivas humanas existe una dimensión que no es exclusivamente cognoscitiva, sino que es un *conocer afectivo*. Se trata de los *afectos* o *sentimientos*. Los sentimientos no son ni *facultades* cognoscitivas, ni *actos* de conocer de tales potencias (sensibles o inmateriales), ni, menos aún, *objetos* conocidos por esos actos. Tampoco son *actos* de deseo o de tender propios de los apetitos (concupiscible, irascible y voluntad). Los afectos son, más bien, el poso que dejan en cada una de las diversas facultades cognoscitivas los actos de conocer que esa facultad ejerce.

Los sentimientos son, pues, *consecuencias* o *redundancias* de los actos de conocer en las respectivas facultades. Son el *resultado* de los actos cognoscitivos. Por eso los sentimientos son menos importantes que los actos, y segundos respecto de ellos. Surgen de comparar el acto de conocer con la respectiva facultad o instancia cognoscitiva[31]. Por ejemplo, percibimos el acto de oír como conveniente para el oído cuando esta potencia cognoscitiva está bien dispuesta; no, en cambio, cuando se tiene, por ejemplo, otitis, estado en que se prefiere el silencio. Precisamente por ser *resultados*, no se deben buscar los afectos como fin, pues de ceder a esa pretensión la conducta humana se

vuelve *consecuencialista* [32], es decir, se acaba midiendo el valor de los actos humanos en la medida del agrado o desagrado que estos reportan a las facultades. Los *actos* de conocer son fin, porque son posesión inmanente del objeto conocido. Si se conoce, se tiene lo conocido. Pero los afectos no son fines, sino derivaciones de haber alcanzado los fines.

Por otra parte, los sentimientos favorecen la conexión del conocimiento con la tendencia, pues si la facultad se siente bien al conocer, se tiende a seguir conociendo o a alcanzar realmente lo conocido. Así, si se nota agrado al escuchar un CD, se tiende (apetito concupiscible) a seguir oyéndolo. Si la imaginación disfruta al leer una novela de aventuras, se tiende (apetito irascible) a seguir leyendo novelas de este estilo. Si se disfruta estudiando temas de filosofía, se tiende (voluntad) a seguir pensando en ellos; etc.

La tesis de que los sentimientos están en las facultades no es subjetivista, sino *intelectualista*, porque los afectos derivan de los actos de conocer y, en cierto modo, son conocer. En cualquier caso, es netamente aristotélica, pues el Estagirita vincula la felicidad a la contemplación. En efecto, la teoría del placer del filósofo de Atenas no es hedonista, porque el placer es siempre consecuencia del conocer: redundancia en la facultad cognoscitiva de lo conocido por los actos de esta. Y, por supuesto, esta tesis es netamente tomista[33]. En suma, «la felicidad no es el placer, sino que va acompañada de placer»[34]. Tomar el placer como fin, como la felicidad, es tesis propia de Epicuro y de Freud y, aunque tenga excesivos partidarios en la actualidad, es errónea, porque subordina lo más real y activo a lo menos. Denunciar el reduccionismo propio de esta tesis no supone, sin embargo, prescindir enteramente del placer, tesis propia del viejo *estoicismo* [35] (también Kierkegaard combatió el placer con suma radicalidad, y declaró que cuando alguien se instala en él se cae en el estadio estético[36]), que es erróneo, sencillamente porque no caben actos adecuados a las facultades sin que provoquen agrado en ellas.

Como los actos de las facultades cognoscitivas conocen sus *objetos* propios, un acto será conveniente a la facultad cuando se capten objetos convenientes al estado de ella, no inconvenientes. Por ejemplo, como el acto de oír oye sonidos, tal acto será conveniente a la facultad bien dispuesta cuando los sonidos se capten bien por el acto y no dañen al soporte orgánico de la facultad. Por eso, evitamos los sonidos muy agudos, porque deterioran al oído, y también los muy graves, porque son difícilmente audibles. Las facultades sensibles gustan del término medio en sus objetos, no de los extremos. Por el contrario, en las facultades inmateriales, inteligencia y voluntad, el exceso de verdad y de bien, respectivamente, son los mejores «términos medios» de sus actos, pues conforman en ellas hábitos y virtudes. Recuérdese que para Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles, el hábito y la virtud es lo que hacen fácil y *agradable* la operación[37]. Incluso, por este motivo, considera *bellas* a las mismas operaciones, palabras y hechos[38] y a las virtudes[39], porque la belleza en lo humano radica en actuar en concordancia con la razón[40]; y actuar según virtud es participar del orden de la razón[41].

En la expresión tomista «*quae visa placent*», el placer indica que sucede algo positivo en la facultad de la vista tras ejercer esta su acto propio de ver realidades coloreadas bellas[42]. No es que se vea, ni que se apetezca, sino que las cosas bellas dejan un agrado en la facultad visiva tras ser vistas. ¿A quién agradan? Placen a la facultad. ¿Qué significa aquí agradar? «Agradar» indica que la facultad se encuentra en buen estado al ejercer los actos de conocer que conocen realidades bellas. No se trata, pues, del acto de conocer (propio de la facultad cognoscitiva), ni tampoco del acto de apetecer lo conocido (propio del apetito correspondiente), sino del *estado de la facultad cognoscitiva* tras el conocimiento de la realidad bella.

Pues bien, la primera tesis a sostener es que *la afección, estado de ánimo o sentimiento de la facultad cognoscitiva es lo que se corresponde con la belleza real*. Como se sabe, hay facultades cognoscitivas orgánicas e inorgánicas. De manera que los sentimientos pueden ser de ambos tipos. En consecuencia, por el mencionado «*placent*» no debe entenderse en exclusiva una *pasión* sensible propia de los sentidos. El agrado es un *sentimiento*, y los sentimientos no son solo sensibles. Es cierto que Tomás de Aquino admite afectos sensibles, a los que llama *pasiones del cuerpo*, que son conocimientos afectivos, pero acepta también otros más altos, a los que llama *pasiones del alma*, que también son conocimientos afectivos[43]. En ambos niveles hay sentimientos *positivos* y *negativos*, pero en este estudio atenderemos únicamente a los positivos, porque la belleza se corresponde únicamente con ellos. En efecto, la belleza no provoca temor, tristeza, angustia, etc.

Lo propio de las facultades sensibles es su carácter cambiante debido al *soporte orgánico* de esas potencias. Así, los colores de un atardecer se ven con agrado cuando la vista está bien dispuesta, pero se ven con desagrado cuando acaece cualquier lesión o enfermedad en el órgano. Muchos de estos cambios orgánicos, obviamente, no son libres. También las facultades inorgánicas cambian, pero su cambio es libre. Así, la inteligencia conoce más que antes cuando adquiere *hábitos*, y la voluntad quiere más que antes cuando adquiere *virtudes*, pero incrementar el conocer y el querer (también restringirlo) es cambiar, y ese cambio es libre y responsable.

Según Heidegger[44], (en contraposición a Scheler[45], para quien los sentimientos son intuición de valores), los afectos hablan sobre todo de sí mismos, no de otras cosas, es decir, no es clara su intencionalidad respecto de un tema heterogéneo. Por eso, se puede estar aburrido o triste, por ejemplo, sin que se sepa a las claras la causa del aburrimiento o de la tristeza[46]. Por tanto, si ponemos en correlación los sentimientos con la belleza, habrá que entender a la belleza como causa de los afectos, de modo similar a como el ser es *causa* de la verdad[47]. Pero a distinción de la verdad, que es puramente *intencional* respecto del ser[48], *los afectos no son enteramente intencionales respecto de la belleza*.

De ese modo se comprende que la belleza sea real, y que, como todo lo real, sea jerárquica. Seguramente debido a eso se vincula con el bien y la verdad, porque estos son jerárquicos. Con esto se afianza cierto *objetivismo* de la belleza. Pero como captamos la belleza, a distinción de la verdad y del bien, por la redundancia afectiva que

posee la facultad tras conocer, y como la facultad es cambiante, y no solo en los diversos hombres, sino también en cada hombre, se comprende también por qué existe tanto cambio en la captación de la belleza, es decir, por qué se da cierto *subjetivismo* en torno a la percepción de la belleza. En efecto, no percibirá de modo similar una acción bella, por ejemplo, un mismo hombre cuando este posee virtud que cuando es vicioso.

3. La distinción jerárquica de niveles cognoscitivos de belleza

«La misma belleza... en sí considerada se dice según un más y un menos»[49]. Si la belleza es real, como todo lo real, se distingue según grados. Estos vienen determinados por la mayor o menor composición real de acto y potencia. De la mayor o menor actividad de lo real depende el nivel de conocimiento a él proporcionado: «cuanto más alto es el objeto, tanto más bella y perfecta es la operación que a él tiende»[50]. A la par, como existen muchos actos de conocer distintos jerárquicamente entre sí, se descubre que hay varias facultades cognoscitivas, unas superiores a otras[51]. Las diversas facultades se corresponden con distintos niveles reales de belleza.

De lo que precede, es pertinente deducir que existen diversos niveles de *sentimientos*: los menores son sensibles (de los sentidos externos e internos); otros son superiores, los propios de la inteligencia; otros, aún mayores que los precedentes, a saber, los propios de los hábitos innatos; y, por último, existen afectos propios del espíritu, es decir, del *acto de ser* personal. De manera que si la belleza se vincula al conocimiento que proporcionan los afectos o sentimientos, habrá que mantener la tesis, la segunda de este tema, de que *existen tantos niveles de belleza real como niveles de afectos humanos* [52].

En suma, la belleza no la captan ni los actos de conocer ni los actos de querer, sino los *sentimientos* o afectos humanos, aunque no directamente, sino derivadamente del poso que dejan los actos de conocer en sus facultades. Por eso, la tercera tesis dice que *la belleza es un trascendental distinto de la verdad y del bien*, es decir, añade algo sobre una y otro, y lo que añade es, no como en el caso de aquellos, una relación a la inteligencia y a la voluntad, sino una relación a la afectividad humana. Además, como los afectos son posteriores a los conocimientos, se comprende por qué la belleza sea un trascendental posterior a la verdad. ¿Los afectos son posteriores a las tendencias? No; son previos a ellas, pues de la delectación o repulsa que lo conocido provoca en la facultad cognoscitiva se desencadena la tendencia hacia la realidad conocida, o, por el contrario, la huida de ella. Por eso, la cuarta tesis dice que *la belleza es un trascendental posterior a la verdad y previo al bien*.

Entonces, ¿por qué el conocimiento de la belleza trascendental es posterior al del bien trascendental y no previo a él? Porque el bien como trascendental lo capta la *sindéresis* [53], mientras que la belleza como trascendental es un conocimiento afectivo derivado del ejercicio del *hábito de los primeros principios*, y este hábito es superior a la *sindéresis*, pues mientras la primera conoce y activa las facultades superiores de la *esencia* humana, inteligencia y voluntad[54], el segundo conoce los *actos de ser* reales extramentales[55], y es claro que el acto de ser es superior a la esencia.

Con eso se ratifica no solo la *trascendentalidad* de la belleza —pues se la emplaza a nivel de hábitos innatos abiertos a totalidad de lo real, e incluso a nivel superior, de núcleo personal—, sino también se reconoce la belleza de índole *esencial*, e incluso la de orden *categorial*. En efecto, de orden creado, existen al menos estos cuatro niveles jerárquicos de belleza: a) la belleza de cada una de las realidades físicas que componen la *esencia* del universo, si es que estas provocan nuestras emociones sensibles; b) la que se da en la *esencia* humana, si es que la razón y la *sindéresis* captan realidades que no son sensibles; c) La que existe en los *actos de ser reales extramentales*, si el hábito de los primeros principios capta esos actos de ser; d) la que existe en el *acto de ser humano* (en estado natural y más aún si es elevado), si es que el hábito de sabiduría alcanza a conocer el acto de ser personal humano.

Además de los precedentes niveles, se puede conocer la belleza de orden increado, si esta se alcanza a conocer por medio de la *refluencia* afectiva que permanece en el *conocer personal* (el nivel superior del conocer humano y raíz de todos los demás) al buscar este a Dios como a su tema propio[56]. En efecto, recuérdese que para Tomás de Aquino el *intelecto agente* es «impreso en nosotros inmediatamente por Dios»[57]; por tanto, solo a él deberá rendir cuentas. Por eso es congruente señalar que debe ser Dios su tema propio, máxime si el mismo Tomás declara que el intelecto agente participa de Dios de modo natural y, además, puede ser elevado por medio del *lumen fidei* y del *lumen gloriae*.

En cuanto a lo primero, porque «cuando decimos que el intelecto agente es cierta virtud participada en nuestras almas, como cierta luz, es necesario poner otra causa exterior de la cual aquella luz participe. Y decimos que esta es Dios, que enseña internamente, en cuanto que infunde este tipo de luz en el alma y sobre este tipo de luz añade, por su beneplácito, copiosa luz para conocer esas realidades que la razón natural no toca, como es la luz de la fe y de la profecía»[58]. En cuanto a lo segundo, porque «es propio de Dios iluminar a los hombres imprimiéndoles la luz natural del intelecto agente, y sobre esta, la luz de la gracia y de la gloria»[59]. Y es claro que la fe, la profecía, la gracia y la gloria —según la revelación— son nuevos modos de conocer, que no contrarían al conocer humano natural sino que lo elevan.

Para Tomás de Aquino Dios es, sin duda, más que bello, la misma belleza[60]; es también causa de la belleza creada, de la que participan las demás realidades, y fin de ella[61]. Pero, recuérdese, a todo conocer referido a determinada realidad bella sucede un afecto. Por tanto, al conocimiento de la belleza divina captada por el intelecto agente humano seguirá la redundancia afectiva en el propio intelecto agente en su estado natural o en su estado elevado. Además, la belleza divina que el intelecto agente capte afectivamente tras su elevación o su glorificación será superior a la que capta de él de modo natural.

* * *

En conclusión, la belleza, según el legado tomista, es real; se identifica con el bien real y depende de la verdad conocida. Se vincula indirectamente al conocer y al querer. Derivado de eso, se puede concluir que se vincula directamente a los afectos. En este marco, las tesis que hemos sostenido hasta el momento son, por orden, las siguientes: 1) La afección, estado de ánimo o sentimiento de la facultad cognoscitiva, es lo que se corresponde con la belleza real. 2) Existen tantos niveles de belleza real como niveles de afectos humanos. 3) La belleza es un trascendental distinto de la verdad y del bien. 4) La belleza es posterior a la verdad y previa al bien.

Esbozada esta cuestión acerca del método o dimensión humana cognoscitiva de la belleza, conviene pasar a continuación al estudio de los diversos niveles reales de belleza, empezando por la belleza de las realidades externas (apartado II), para terminar por la belleza interna al hombre, en especial, la de su intimidad personal (apartado III), dado que estamos en una investigación referida a la antropología de la intimidad.

II. LA BELLEZA EXTERNA

Este apartado sigue el planteamiento tomista sobre los diversos niveles de conocimiento humano de la belleza. Parte de la tesis de que *a cada nivel de belleza real le corresponde un nivel distinto de conocimiento humano*. Intenta fundamentar *cuáles son y cómo se caracterizan cada uno de esos niveles cognoscitivos* de la belleza. Como es sabido, nuestras dimensiones cognoscitivas son, según el de Aquino, de diverso tipo, pero todas ellas responden a una neta jerarquía. Unas, las menores, son las facultades sensibles (los sentidos externos e internos). Otra, la razón, superior a las precedentes, es una potencia espiritual que tiene diversos actos y hábitos cognoscitivos según cada una de sus diversas vías operativas (razón teórica, razón práctica, etc.). Por encima de los precedentes niveles cognoscitivos está lo que Sto. Tomás denomina «*intellectus*»^[62], una instancia superior a lo que él llama «*ratio*», razón. Es en ese intelecto, superior a la razón donde se pueden emplazar los *hábitos innatos* (sindéresis, primeros principios y sabiduría). Superior a ellos es el *intelecto agente*^[63], al que hemos llamado *conocer personal*.

Debe tenerse en cuenta, como se ha indicado, que las instancias cognoscitivas que se corresponden con los diversos grados de la belleza real no son directamente los distintos actos y hábitos aludidos, sino aquel conocimiento que consiste en la redundancia de dichos actos y hábitos cognoscitivos en las respectivas facultades, hábitos innatos o en el intelecto agente. Esas redundancias constituyen lo que podemos llamar *emociones* en los sentidos (en la tradición tomista se denominan *pasiones del cuerpo*), *sentimientos* en la razón y en los hábitos innatos, y *afectos* del espíritu en el acto de ser personal humano (en dicha tradición se llaman *pasiones del alma* ^[64]).

Lo que se corresponde con la belleza real son, en cada caso, las emociones, los sentimientos y los afectos, siempre que estos sean *positivos*, pues los negativos no se corresponden con la belleza, sino precisamente con la falta de ella. Se puede decir, por

tanto, que nuestros niveles afectivos se corresponden con los niveles de belleza real existentes. Entre esos niveles podemos distinguir, al menos, los siguientes:

1. La belleza categorial

El nivel afectivo sensible se corresponde con la belleza *categorial*, es decir, la propia de ciertos *accidentes* de la realidad física. Las realidades de orden categorial se conocen mediante los actos de los sentidos. Con todo, los actos de estas facultades, si bien conocen los accidentes de la realidad física, sin embargo, no se corresponden directamente con la belleza de esas realidades. Esta se nota por medio de la redundancia de esos actos de conocer en las respectivas facultades sensibles. Es decir, la belleza de orden categorial se conoce derivadamente, por medio de las *emociones* sensibles positivas, que la tradición medieval llama *pasiones* sensibles.

La belleza *categorial* es la que se encuentra, según Tomás de Aquino, en «esas realidades que placen a la vista»[65] (y al oído). Se nota por la redundancia en las respectivas facultades sensibles de los actos que ellas ejercen (si tales actos son apropiados al estado de esas potencias), para conocer sus sensibles propios (colores, sonidos, etc.) y comunes (movimientos, tamaños, figuras, etc.). Como es sabido, para Tomás de Aquino estos sentidos captan los *accidentes* de la realidad física[66], y tales accidentes no carecen de mayor o menor belleza.

La belleza propia de los objetos particulares imaginados (fantasías, figuras geométricas, símbolos, etc.) que formamos con la *imaginación*, de los objetos concretos y particulares percibidos en el pasado y recordados por la *memoria* sensible, o de esos otros objetos particulares que componemos y proyectados hacia el futuro por la *cogitativa*, se alcanza, respectivamente, por la refluencia de los actos de imaginar, recordar o proyectar en las correspondientes facultades, imaginación, memoria y cogitativa (estimativa en los animales), cuando estas estén bien dispuestas (no cuando se tenga dolor de cabeza, fiebre, depresión, etc., porque esos sentidos tienen el soporte orgánico en el cerebro).

Los sentidos internos no captan los accidentes de la realidad física, sino que retienen o formalizan como objetos sin materia lo percibido de lo físico por los sentidos externos. Por eso, la belleza que se capte por medio de estos sentidos será superior a la accidental física, porque estos sentidos dotan de mayor armonía o regularidad, a lo percibido por los sentidos externos. En efecto, sin ellos sería imposible la cultura humana. Esta es, sin duda, producto de la *razón práctica* humana (*hábito de arte* [67]), pero dicha razón usa de los *sentidos internos* (también de los externos) y transforma la realidad física mediante el *trabajo*. La cultura es posible porque el hombre no se conforma con la belleza que le ofrece el mundo, sino que mediante su aportación cognoscitiva y su acción productiva la incrementa.

2. La belleza de la esencia de la realidad física

El nivel afectivo que capta la belleza de la *esencia* del cosmos[68] es derivado del conocer racional. La realidad de la *esencia física* del universo es conocida por algunos

actos de la razón[69]. La belleza de la esencia del universo se corresponde con los *sentimientos* de la razón, es decir, las redundancias que provocan en la razón el ejercicio de esos actos racionales que permiten conocer la tetracausalidad física.

Tanto la belleza que captan los sentidos externos como la que promueve la acción humana a través de los sentidos internos respaldados por la razón práctica es *categorial*. Pero existe otra belleza real a la que se puede llamar *esencial*. Es la que capta la *razón teórica* en su conocimiento del cosmos. Se trata del descubrimiento teórico de la concausalidad física en lo real, en especial, la del orden del universo físico o causa final, que subordina y atrae hacia sí a las demás concausas de la realidad física. Sin este ejercicio racional sería imposible la física teórica en sentido clásico (filosofía de la naturaleza), y también, y en el mismo sentido, la cosmología, la biología o la comprensión de vida vegetal y sus niveles (la botánica), la de la vida sensitiva y sus niveles (la zoología), el estudio de las potencias o facultades de los seres vivos, etc., y por encima de ello, la contemplación del orden cósmico. Todas esas facetas de la realidad física presentan, evidentemente, una armonía, una belleza intrínseca, que solo se puede captar por la razón teórica.

La belleza de la *esencia* del cosmos la capta la *razón teórica*. La belleza de los determinados productos de la cultura humana la promueve la y contempla la *razón práctica*. De la comparación de ambos órdenes de belleza surge una pregunta inmediata: ¿por medio de cuál de los dos usos racionales somos susceptibles de conocer más belleza? Con otras palabras: ¿existe más perfección en la realidad física del universo o en las realidades culturales? Es sabido que para Tomás de Aquino la razón teórica es superior a la práctica[70]. De modo, a simple vista, la respuesta tomista parece clara. Con todo, para el de Aquino la razón teórica no se reduce a la contemplación del orden cósmico, sino que también se emplea en conocer realidades metafísicas superiores.

Ahora bien, si de la razón teórica tomamos en exclusiva su faceta de contemplación del cosmos, y la comparamos con lo que puede lograr la razón práctica, también es verdad que la acción humana es susceptible de añadir belleza al universo, no este sobre aquella, y añadir indica *más*. ¿Son más bellas algunas realidades producidas por el hombre que el orden del universo? El orden del universo no es completo, sino creciente, porque la causa final (el orden cósmico) arrastra tras sí a las otras (no al revés), pero aquellas ofrecen cierta resistencia, pasividad, al progresivo ordenamiento, en especial la causa material, que es la más pasiva. La respuesta a la pregunta arriba formulada puede ser la siguiente: si el hombre es capaz de incrementar o acelerar con su acción el orden del universo, lo que produzca que sea susceptible de perfeccionar el cosmos será más bello que lo real físico existente, porque añadirá orden a lo existente. Por ejemplo, si el hombre consigue sacar vida de donde no la hay, añadirá orden, y con ello, belleza. ¿Es ello posible? Sin duda. Se pueden conseguir jardines en zonas desérticas, y tal vez se consiga en el futuro conformar células a partir de elementos químicos. Ello es así porque el hombre es *más* que el cosmos, y por eso le *añade* realidad, y con ella, *belleza*.

3. La belleza de los actos de ser extramentales

Atendamos ahora al nivel afectivo que capta la belleza de los *actos de ser reales*. Los actos de ser extramentales[71] se advierten por medio del *hábito de los primeros principios*. Por tanto, a la belleza propia de esos actos de ser corresponde el sentimiento resultante en dicho hábito innato tras la advertencia de sus temas[72].

Los actos de ser extramentales son los temas más propios de la *metafísica*. Estos son el acto de ser creado y el acto de ser divino. El primero mantiene una dependencia ineludible respecto del segundo. A esta belleza se puede llamar *trascendental metafísica*, porque deriva del conocimiento del *hábito de los primeros principios*[73], cuyos temas son la sencillez del acto de ser del universo físico, la simplicidad del acto de ser divino, y la vinculación entre ambos, es decir, el esplendor y magnanimidad de la creación. El sentimiento resultante en el hábito de los primeros principios cuando este advierte esos principios y centra la atención en ellos es la *serenidad*, porque el hombre que advierte la realidad principial, aunque le quede mucho más por conocer que lo que de momento conoce de ella, se siente tranquilo, pues nota que el fundamento siempre asiste y no puede faltar. La tranquilidad de ánimo nos manifiesta la belleza de la realidad fundante.

Dicho hábito no acaba de conocer enteramente los primeros principios reales extramentales, porque estos son muy superiores ontológicamente a él. En efecto, conocer a Dios como primer principio de *identidad* [74] —el *ser simple* como lo llama Tomás de Aquino[75]—, es conocerlo como Origen[76] —*fons et origo*, como decían los santos Padres—. Pero el Origen se caracteriza precisamente porque nuestro conocer no puede abarcarlo, ya que viene después de él, es decir, es originado. Cuando intentamos alcanzar el Origen, este se nos escapa o retrotrae. Asimismo, conocer el acto de ser del cosmos, originado por el Origen, desborda la capacidad cognoscitiva del hábito de los primeros principios, porque este hábito, obviamente, no es un acto de ser.

A pesar de ello, el modo correcto de advertir el Origen y lo originado por él (crear es dar el ser «*donatio essendi*»[77]) da como fruto el sentimiento de *serenidad*. El sentimiento contrario a la serenidad es *falsa paz* del que no quiere advertir los primeros principios; en una palabra, la *falsa tranquilidad*, tan propia del agnóstico, o la no menos propia *inquietud* del ateo[78].

Si la belleza coincide con el bien, «*sunt idem in re*», con todo, la belleza como *trascendental metafísico* no se conoce al mismo nivel que el del bien trascendental. En efecto, el del bien es el nivel de la *sindéresis*[79]. Pero la belleza no se capta directamente con la luz de la *sindéresis* que, al notar la apertura de la voluntad al bien irrestricto, conoce el bien como trascendental, sino —como se ha indicado— por la redundancia en el hábito de los primeros principios de su advertencia de los actos de ser reales extramentales.

No encapotar la apertura del hábito de los primeros principios a los primeros principios reales extramentales da como fruto la *serenidad*, porque el fundamento siempre funda. En este nivel se descubre la belleza de los temas metafísicos. Con todo, la belleza de los actos de ser reales extramentales no es la belleza superior. Por encima de ella existe otra, que es la *belleza personal*, es decir, la propia de los actos de ser que son *personales*, y esa perfección también es *trascendental*.

III. LA BELLEZA HUMANA

1. La belleza de la naturaleza humana

Atendamos a continuación, en los dos epígrafes que siguen, el nivel afectivo que capta la belleza de la *naturaleza y esencia* humanas. La *naturaleza y esencia humanas* se conocen mediante la *sindéresis*. Por eso a la belleza de dicha naturaleza y esencia[80] corresponde el sentimiento resultante en este hábito innato.

Tomás de Aquino distingue entre *naturaleza y persona* humana[81]. A la *naturaleza* humana se puede llamar *vida recibida*. Se trata de la herencia biológica que debemos a nuestros padres (el código genético), que se despliega a lo largo de la vida temporal, y que logramos perfeccionar hasta cierto punto, o sea, en la medida en que lo permite el soporte orgánico de las facultades sensibles. La naturaleza humana se distingue realmente de la *persona* humana (cada quién), que con el paso del tiempo sacará partido en una u otra dirección a esa dotación natural. Y se distingue realmente también de ese partido perfecto, al que se puede denominar con propiedad *esencia* humana, pues *esencia* denota perfección.

La naturaleza humana ofrece nativamente unas propiedades distintas del resto de las naturalezas de los animales superiores (y de los demás seres), que Tomás de Aquino pone de relieve, y que se caracterizan, en suma, —como han observado diversos antropólogos[82]—, por la *apertura*, es decir, por la falta de determinación o especialización en una única dirección de sus componentes: funciones vegetativas, movimientos, sentidos externos e internos, apetitos sensitivos, sentimientos sensibles, etc. La razón de esta apertura sensible estriba en que la naturaleza humana está configurada para corresponderse con la *libertad* del espíritu humano —con el «alma» humana dice Tomás—, radicalidad de la que carecen los demás seres.

De lo que precede se deduce que la belleza de la naturaleza corpórea humana no puede ser sino superior a la que ofrece el resto de seres de la realidad física, pues se identifica con un *bien* superior al de esas otras naturalezas, el bien de la naturaleza humana, y depende de una *verdad* cognoscitiva superior a la conocida de aquellas otras naturalezas. ¿De qué verdad depende? Esta cuestión equivale a preguntar con qué nivel cognoscitivo se conoce el carácter distintivo de la naturaleza corpórea humana y el de sus propiedades.

Es claro que muchas facetas de la naturaleza humana las conocemos por medio de los sentidos, pues estas son sensibles. También por la razón pensamos en otras facetas de la naturaleza humana, pues de lo contrario, la medicina, por ejemplo, no sería ciencia. Pero la razón procede objetivando, es decir, conoce a partir de la abstracción, y lo propio de este nivel cognoscitivo es la unicidad, es decir, si se conoce un abstracto con un acto, no se puede conocer otro a la vez y con el mismo acto. De modo que el conocimiento de la armonía de las diversas facetas de la naturaleza humana es problemático para el conocer abstractivo. Además, realidades innegables como, por ejemplo, el dolor físico o moral, no se conocen al abstraer, porque esos dolores no son universales, sino muy concretos en cada quién.

Existen también realidades en la naturaleza humana que no se pueden abstraer, a saber, las *potencias* o *facultades* sensibles, porque estas no se reducen a sus órganos, sino que son como un *sobrante formal*, o un *plus* de vida que se observa en el órgano. En efecto, si bien los actos de los sentidos externos no son materiales (i.e., el acto de ver no se ve), con todo, se conocen por medio del sensorio común o percepción sensible. Pero las facultades sensibles (sentidos externos e internos) no se conocen sensiblemente por ninguna facultad. De manera que, a falta de conocimiento sensible previo, no cabe abstracción ninguna de ellas. Así, el conocimiento del estado de nuestras facultades sensibles no se alcanza ni sensiblemente, ni por la razón, pues esta cuenta con el límite de la abstracción; sino a nivel superior, a saber, a un nivel cognoscitivo humano que enlaza la naturaleza humana a la persona humana. Se puede considerar que este nivel cognoscitivo es la *sindéresis*.

En síntesis, en este apartado se han formulado dos tesis: a) *la naturaleza humana dispone de una belleza peculiar, superior al resto de la realidad física*; y b) *el estado o disposición de las potencias de la naturaleza humana se alcanza por medio de la sindéresis*. Aunemos ahora ambas tesis con aquella otra formulada más arriba, a saber: c) *la belleza se corresponde con los afectos*, es decir, con la redundancia que provocan en las facultades o hábitos los distintos actos de conocer, si esos actos son apropiados al estado de las facultades o hábitos. De la unión de esas tres tesis cabe concluir que el conocimiento de la belleza armónica de la naturaleza humana dependerá de la redundancia en la sindéresis de los actos de conocer propios de este hábito. Dicha redundancia es un sentimiento, a saber: la *suavidad*.

La suavidad denota que la sindéresis no cuenta con trabas al activar, conocer, la naturaleza humana. Señala que el estado de las diversas facultades está en buenas condiciones y se puede sacar partido apropiado de ellas. Indica que las diversas potencias se vinculan entre sí según una armonía, es decir, que las inferiores sirven a las superiores y que estas favorecen a las inferiores. En suma, la suavidad es el reflujo positivo en la sindéresis de su fácil y correcta activación, conocimiento, de las diversas facultades, tanto las inorgánicas (inteligencia y voluntad), como las orgánicas.

2. La belleza de la esencia humana

Las facultades humanas más perfectibles son aquellas que carecen de base orgánica, a saber, la *inteligencia* y la *voluntad*. Según Tomás de Aquino, estas se perfeccionan progresivamente por medio de los *hábitos* y las *virtudes*[83]. Cuando estas potencias se perfeccionan, ya no están en estado natural. Por tanto, se puede decir que esas facultades constituyen parte de la *esencia* humana, puesto que, como se ha indicado, esencia denota perfección. Perfección también indica belleza. Por eso el de Aquino atribuye la belleza a ambas facultades cuando estas han adquirido hábitos y virtudes[84].

Los hábitos y las virtudes son, por así decir, los estados de ánimo positivos de ambas facultades, pues estos son lo último de la potencia[85], lo que la activa. Los *vicios*, en cambio, son sus estados de ánimo negativos. La belleza esencial de las facultades superiores humanas ofrece, pues, dos vertientes: la racional y la volitiva. Tenemos

conocimiento afectivo de los hábitos de la inteligencia, y también de las virtudes de la voluntad. Si no se tienen en cuenta los niveles de belleza que pueden proporcionar la inteligencia y la voluntad humanas, y el hombre se ciñe en exclusiva a los niveles de belleza inferiores, aparece el *esteticismo*, que con tanto ahínco criticó Kierkegaard[86].

A nivel racional, la belleza de ciertas ideas, teoremas matemáticos, inventos de la razón práctica, descubrimientos científicos, concepciones de lo real[87], incluso juegos como el ajedrez, etc., se conocerá mediante el poso que dejen en cada una de las vías operativas de la inteligencia los respectivos actos de pensar que permiten conocer esas ideas, teoremas, etc.[88]. La redundancia de los actos de conocer en la razón conforma los *hábitos*. La razón humana activada se conoce mediante la *sindéresis*. Y la belleza de la razón activada, mediante el sentimiento resultante del buen ejercicio de la *sindéresis*, se llama —como se ha indicado— *suavidad*.

Las virtudes de la voluntad implican más a la persona que los hábitos de la inteligencia, porque están más respaldadas por ella. En efecto, alguien solo quiere cuando quiere querer. En cambio, no piensa o descubre verdades solo cuando impulsa su pensar, sino a veces cuando no quiere (incluso en los sueños, en los que, según el de Aquino, la voluntad no interviene). Por eso se puede decir, que las virtudes son más personales que los hábitos. En este sentido, la belleza de las virtudes será superior a la de los hábitos adquiridos de la razón[89].

Con todo, el estado de la voluntad, y también el de la inteligencia no se conocen por ellas mismas, sino, como se indica, por el *hábito innato de la sindéresis*. En efecto, según Tomás de Aquino, este hábito innato, a distinción de la inteligencia y de la voluntad, puede captar la belleza de una vida moral, aún en el caso de que no se tengan las virtudes pertinentes[90]. Precisamente por eso, se puede querer adquirirlas si no se tienen, o erradicar errores y vicios, si estos se poseen. Por aquí podríamos adentrarnos en la correlación entre lo bueno y lo bello, de tanta raigambre platónica[91], presente también en nuestra sociedad[92].

Tenemos conocimiento afectivo de las virtudes llamadas cardinales: *templanza, fortaleza, justicia y amistad*, sobre todo, cuando las vivimos o practicamos. Es un conocimiento *experiential*. Es claro, por ejemplo, que en la amistad experimentamos un conocimiento afectivo. También es claro que el conocer afectivo de la amistad es más intenso que el de las demás virtudes, porque este se refiere a personas y aquellos a cosas, y las personas son más reales, más buenas y más bellas, que las cosas. Vemos a nuestros amigos —al decir de Aristóteles— como *otro yo*, y eso nos afecta en sentido positivo. También es claro que ese conocer afectivo es variable según las personas, pues unos viven más intensamente la amistad que otros; y también varía en cada quién, pues el conocer afectivo de la amistad no tiene la misma intensidad cuando estamos regocijándonos con los amigos que cuando estamos separados de ellos y pensando en otra cosa.

Los niveles de belleza de las facultades superiores constituyen la belleza propia de la *esencia* humana. Pero esta belleza la capta la *sindéresis*, un hábito que la tradición medieval indica que es *innato*, y que se puede considerar como el ápice de la *esencia*

humana, porque no es la persona humana (*acto de ser*), sino la mirada de esta sobre la naturaleza humana. Por tanto, la belleza esencial humana se capta por la redundancia de los actos de conocer de la *sindéresis* en este hábito. El sentimiento propio de este hábito se ha llamado *suavidad*. En efecto, este aparece cuando se capta la *armonía* de las facultades de la naturaleza humana[93], así como la armonía de los diversos niveles de la razón y de la voluntad en su crecimiento armónico, no descompensado. Esa armonía, muy superior a la de un edificio arquitectónico, por ejemplo, es indicio, sin duda, de belleza, y la capta exclusivamente este hábito. El afecto de la *sindéresis* es suave cuando este hábito ilumina, activa, sin trabas los distintos hábitos de la inteligencia, y suscita sin impedimentos las distintas virtudes en la voluntad. Si falta esa suavidad, aparece el sentimiento negativo contrario a ella, que es la *turbación*. La turbación en la *sindéresis* deriva de notar la falta de armonía, de belleza, en la razón y en la voluntad, las ignorancias y errores en la primera y los vicios en la segunda[94].

Con todo, la *sindéresis* no es lo superior en la criatura humana. Por encima de ella existen otros hábitos cognoscitivos humanos, también *innatos* [95], y superior a ellos es, sin duda, el *acto de ser personal*, que también es cognoscente, pues si no es cada quién el que, en definitiva, conoce, en rigor, no conoce. Por tanto, no podría ser responsable. El conocer a nivel de acto de ser es equivalente —decíamos— a lo que la tradición filosófica aristotélica denomina *entendimiento agente*. En consecuencia, los sentimientos derivados de la captación de la belleza en los niveles de los aludidos hábitos innatos y del acto de ser personal humano serán superiores al de la *sindéresis*[96].

3. La belleza del acto de ser personal humano

Consideremos a continuación el nivel afectivo que capta la belleza del *acto de ser personal humano*. El acto de ser personal humano es alcanzado por el hábito de sabiduría[97]. La belleza propia del acto de ser personal humano, en estado natural o en estado elevado por Dios, se corresponde con el sentimiento propio de ese hábito innato.

A esta belleza se la puede denominar *trascendental personal*, porque es la que deriva de alcanzar el acto de ser *personal* humano. Se distingue de la belleza metafísica porque los actos de ser que advierte el hábito de los primeros principios son necesarios y no personales, mientras que el que alcanza el hábito de sabiduría, el personal, es *libre* [98]. Con todo, lo que este hábito alcanza es el acto de ser personal humano, no la belleza de ese acto de ser. Esta belleza se conoce por medio de la redundancia que queda en el hábito de sabiduría al alcanzar este a conocer su tema propio: la intimidad personal. Esa redundancia conforma un sentimiento peculiar en dicho hábito que se puede describir como el fruto *sabroso* de su apropiado conocer[99].

El hombre no es simple (no es como Dios), sino compuesto con un cúmulo de dualidades, también en su intimidad personal[100]. En nuestra intimidad no todo vale lo mismo ni está en el mismo plano. Por ejemplo, la *libertad* es neurálgica en la persona, pues no se trata solo de que *tengamos* libertad (por ejemplo, libertad de elección en la voluntad), sino de que *somos* libres. También el *amor* personal es una realidad que nos pilla de lleno, pues no es algo que *tengamos*, sino que *somos*, hasta el punto de que uno

vale según la medida de su amor personal. Pero la libertad personal no equivale al amor personal. Efectivamente, si comparamos la libertad personal con el amor personal, aunque no se pueden dar separadamente (un amor sin libertad no es personal, y una libertad desamorada tampoco lo es), notamos que la libertad es inferior al amor. Por tanto, vemos que la libertad personal debe subordinarse al amor personal. A su vez, el amor favorece a la libertad, en el sentido de que da razón de ella.

El acto de ser personal humano está conformado —como se ha visto— por diversos radicales o *trascendentales* personales, también jerárquicos entre sí. En efecto, el hombre es compuesto, y no solo en su *naturaleza* (sentidos, apetitos, etc.) o en su *esencia* (entendimiento-voluntad, actos-objetos, actos-hábitos, etc.), sino también en su intimidad personal, en su *acto de ser* o, por así decir, a nivel *intratrascendental*. Efectivamente, como no somos Dios sino criaturas, la *identidad* hay que erradicarla de cualquier nivel humano. Por eso, más que de acto, hay que hablar de *co-acto de ser* personal. La pluralidad de facetas es muy humana, y la clave de ordenación de esa pluralidad es —como se ha indicado— su *vinculación dual según jerarquía*, es decir, que el miembro inferior *sirve* al superior, y este *favorece* al inferior.

Como hemos tenido ocasión de exponer, la inferior de las dualidades de la intimidad personal humana es la conformada por dos trascendentales personales: la *coexistencia-con* y la *libertad para*; la superior, la formada por otros dos: la del *conocer* personal con al *amar* personal. Alcanzar mediante el hábito de sabiduría el carácter coexistencial de la persona humana redundante en ese hábito, pero en menor medida que si se alcanza la libertad personal. A su vez, alcanzar el *conocer personal* concede al hábito saborear una belleza superior, pero menor que al descubrir que somos un *amar personal*. Lo más bello en el hombre lo otorga el amor personal, que está conformado por tres dimensiones jerárquicamente armonizadas, que de menos a más son: *don, dar, aceptar*. Lo más alto del amar personal humano es *aceptar*. Si el don o el dar suplantando al aceptar, aparece la desarmonía en el amar personal humano, y con ella la falta de belleza en lo más íntimo de la persona humana. De manera que por encima de la díada platónica *bello-bueno* hay que decir que en nuestra intimidad se da otra de rango superior: la de *sabroso-amor*.

APÉNDICE: LA BELLEZA PERSONAL DIVINA

Fijémonos, por último, en el conocimiento afectivo que capta la belleza del *acto de ser personal divino*. El acto de ser divino es alcanzado por el conocer personal humano (*intelecto agente* [101]), que es coactivo, como se ha dicho, con la coexistencia personal, la libertad y el amor personales humanas. Al alcanzar el intelecto agente a Dios como persona, se produce una redundancia en el propio intelecto y, como este forma el *co-acto* de ser personal junto con los demás, también en ellos se dan redundancias, a las que podemos llamar con propiedad *afectos del espíritu*. Estos afectos son los que se corresponden con la belleza divina[102].

Las diversas perfecciones íntimas que conforman el *co-acto* de ser personal humano están abiertas a Dios, porque ninguna de ellas encuentra la entera razón de sí en ella

misma o en las demás. De modo que del sentido completo de cada una de ellas debe responder únicamente el Creador. Esto indica que esas dimensiones de la intimidad humana se *dualizan* con Dios. Por eso, sin Dios, la intimidad personal no alcanza su sentido completo. Ahora bien, con el Dios con el que se dualizan esas dimensiones *intrapersonales* no es un Dios como Origen, es decir, como Acto Puro o simple, sino un Dios que es *personal*, puesto que esas dimensiones son personales.

A cada uno de los trascendentales personales El hábito de sabiduría permite alcanzar las dualidades propias de la intimidad humana. Al emplearse en conocer la intimidad humana le adviene al hábito un sentimiento propio: lo *sabroso* de ese conocer, que se corresponde con la belleza íntima de la persona. En cambio, el sentimiento contrario que adviene al hábito al no poder conocer esta la intimidad personal humana se puede describir como *torpor*. En ese caso no se capta la belleza personal, sino la fealdad de la despersonalización. Ese estado es resultado de no buscar el sentido personal, porque se renuncia libre y personalmente a este y, consecuentemente, a su belleza. La incapacidad de adentrarse cognoscitivamente en la propia intimidad provoca hastío respecto de la búsqueda del sentido personal, y con ello, abandono de la altura cognoscitiva personal y decaimiento de la inspiración para polarizarse en conocimientos inferiores que atienden a realidades menores. Esta actitud personal no suele estar privada de culpa moral, es decir, de un desarreglo en las virtudes morales, en especial, en la amistad que, de ser entrega personal, pasa a entenderse y vivirse como subordinada a intereses prácticos, políticos, sociales, económicos, etc.

Sigue en ellos un *sentimiento espiritual positivo*, si cada uno de esos radicales se vincula con el Dios personal. A la coexistencia-con sucede la *alegría*; a la libertad-para sigue la *esperanza*; al conocer personal, la *confianza* personal, y al amar personal, el *gozo*, la *paz*, etc.[103]. Por el contrario, si los trascendentales personales se retrotraen de su vinculación con el ser personal divino, surge en cada uno de ellos un *sentimiento negativo del espíritu*. A la falta de coexistencia con Dios, la *tristeza*; a la ausencia de destinación de la libertad personal a Dios, la *desesperación*; a la ausencia de búsqueda cognoscitiva personal, la *desconfianza*, y a la ausencia de amor, siguen —de acuerdo con la intensidad de la falta de correspondencia amorosa y de acuerdo también con las dimensiones del amar personal—, el *odio*, el desprecio, el rechazo, la soberbia, etc.

Uno de los trascendentales personales es, como queda indicado, el *conocer personal*, al que la tradición aristotélica denomina *entendimiento agente*, la última pieza del conocimiento humano según Aristóteles y Tomás de Aquino[104]. Pues bien, si el intelecto agente está nativamente abierto a Dios, en la medida en que ese acto busque cognoscitivamente el ser personal divino, tendrá en sí una refluencia positiva, es decir, un *afecto espiritual* que se corresponde con la belleza divina. Ese sentimiento del espíritu se puede llamar *confianza personal*. Si el intelecto agente es cognoscitivo, y lo es respecto del Dios personal, se puede sostener, por tanto, la tesis de que la belleza personal divina se nota por el estado de confianza personal que tiene el conocer personal humano con Dios. Además, si el intelecto agente es elevado por el mismo Dios a conocerle más a este según la virtud sobrenatural de la *fe* o por la luz de la *gloria*, el estado de confianza del

intelecto personal humano se transformará en *seguridad*, y ese sentimiento se corresponderá con la belleza del Dios que se revela en esa elevación, a saber, la belleza del Dios intratrinitario.

El sentimiento contrario que afecta al intelecto agente cuando este no busca al Dios personal se puede llamar, con palabras de Tomás de Aquino, *acedia* [105]. La *acedia* deprime el espíritu («*accidia deprimit animum*»), en concreto, el conocer personal del espíritu humano. La *acedia*, según Tomás de Aquino, es la tristeza respecto del bien espiritual divino[106], aunque más propiamente habría que decir que es la tristeza respecto de no captar la belleza divina. En ese estado la persona se siente incapaz de alcanzar a conocer a Dios y corresponderse personalmente con él. Recuérdese que la crisis del *nominalismo* en el s. XIV estuvo provocada por el encapotamiento de este conocimiento y el consecuente *sopor* que ello produjo en el espíritu de los pensadores que aceptaron esta cerrazón, pues al oscurecerse la luz del ser personal humano se dejó de pensar en la propia intimidad y, como esta está nativamente abierta a Dios, en consecuencia, se pasó a sospechar que Dios era inaccesible al conocimiento *personal* humano. El panorama filosófico actual (y también cierta parte de la población mundial) no está exento de esa actitud nominalista. El remedio que Tomás de Aquino propone contra la tristeza que provoca la *acedia* es la *penitencia*[107], porque el penitente se enfrenta a su tristeza con esperanza, se entristece a causa del mal y lo hace según Dios[108].

LACÓNICAMENTE

La belleza convoca, reúne a cualquier nivel. En lo *categorial*, se capta como la armonía de los accidentes. En la *esencia* del universo, como armonía del orden de la concausalidad cuádruple. En la *esencia humana*, como armonía de las facultades, y como estas son abiertas al mundo y a los demás hombres, se notan como armónicos la convivencia humana y el trato con el mundo. A nivel *trascendental metafísico*, se capta como la armonía de los primeros principios. A nivel de *acto de ser personal* se descubre como armonía entre los trascendentales personales, y como estos están abiertos coexistencialmente a las demás personas y a Dios, la belleza personal convoca a las demás personas y a Dios. En este sentido se puede decir que en nuestra sociedad «padecemos un gran déficit de belleza. La belleza no es ornamental, sino central; la belleza es nada menos que esto: la capacidad de congregar»[109].

La belleza, que se identifica con el bien real y que añade una relación al conocimiento humano, se corresponde con el conocimiento afectivo. Los niveles de belleza y de su conocimiento afectivo son: 1) La *belleza categorial* es la que existe en las realidades intramundanas. Se identifica con el bien que existe en los accidentes de la realidad física. Depende de la verdad conocida por los sentidos. Se corresponde con un conocimiento afectivo que reside en las facultades sensibles: las *emociones*, que son las redundancias positivas que provocan en las facultades sensibles (con soporte orgánico) sus propios actos de conocer. Esas afecciones o emociones son lo que la tradición medieval

denomina pasiones positivas. 2) La *belleza esencial cósmica* deriva de nuestro conocimiento racional de la esencia del universo físico conformada por la concausalidad cuadruple. Redunda en la inteligencia a modo de *sentimientos* de esta potencia. 3) La *belleza esencial humana* es la que se corresponde con el desarrollo de la inteligencia humana con hábitos adquiridos; se conoce por medio de la sindéresis, y redunda en ella por medio del sentimiento de *suavidad*. 4) La *belleza trascendental* es la que existe en los actos de ser reales extramentales; se corresponde con la redundancia positiva del ejercicio del hábito de los primeros principios; esa redundancia es el sentimiento de *tranquilidad*. 5) La *belleza personal humana* es la que existe en los *co-actos* de ser que conforman la intimidad humana; se corresponde con la redundancia afectiva del ejercicio del hábito de sabiduría; esa redundancia en dicho hábito es un sentimiento *sabroso*. 6) La *belleza personal divina* es la que se descubre en el Dios personal por medio del acto de ser personal humano como ser cognoscente (*intellectus agens*), y redunda en este *co-acto* (y en los demás) mediante los *afectos del espíritu*. En síntesis, la belleza es reunitiva y, si es personal, convocadora.

[1] Cfr. FIORENTINO, F., «Il pulchrum in S. Tommaso», *Sapienza*, 52 (1999), 385-418; KUNKEL, F. L., «Beauty in Aquinas and Joyce», *The Thomist*, 12 (1949), 261-271; MELENDO, T., *Esbozo de una metafísica de la belleza*, Cuadernos de Anuario Filosófico, n° 96, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000; O'NEIL, C. J., «The Notion of Beauty in the Ethics of St. Thomas», *The New Scholasticism*, 14 (1940), 340-378; PHELAN, G. B., «The Concept of Beauty in St. Thomas Aquinas», en C. A. Hart (ed.), *Aspects of the New Scholastic Philosophy*, Benziger Brothers, New York-Cincinnati, 1932, 121-145; PÖLTNER, G., «Sobre el pensamiento de lo bello en Tomás de Aquino», Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Estética y Teoría de las Artes, 3, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2002; PUTNAM, C. C., «The Mode of Existence of Beauty: A Thomistic or a Kantian Interpretation?», *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, 5 (1970), 223-241; QUINN, P., «The Experience of Beauty in Plotinus and Aquinas: Some Similarities and Differences», en A. Alexandrakis (ed.), *Neoplatonism and Western Aesthetics*, Suny, Albany (New York), 2002, 41-52; RAMOS, A., «Beauty and the Perfection of Being», *American Catholic Philosophical Quarterly*, Supplement, 71 (1997), 255-268; MAUER, A. A., *About Beauty. A Thomistic Interpretation*, Houston, University of St. Thomas, 1983; DASSALEER, P., «L'être et la beauté selon Saint Thomas d'Aquin», en J. Follon-T. J. McEvoy (eds.), *Actualité de la pensée médiévale*, Lovain-la Neuve, 1904, 268-286; MARITAIN, J., *Arte y escolástica*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1958; ECO, U., *The Aesthetics of Thomas Aquinas*, Boston, Harvard University Press, 1988.

[2] En este sentido escribe, por ejemplo: «experimur visiones esse delectabiles, puta pulchrarum formarum et etiam auditiones», *In Ethic.*, l. 10, lec. 6, n. 7; «visus delectatur in pulchris coloribus», *Com. Theol.*, l. I, cap. 165; «dicimus enim pulchra visibilia et pulchros sonos», *S. Theol.*, I-II ps., q. 27, a. 1, ad 3.

[3] Cfr. por ejemplo: «artifex per suam artem potest producere pulchram sculpturam», *In III Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1, ad 3; «artifex sibi complacet in pulchro artificio suo», *Super Ev. Matt.*, cap. 3, lec. 2. Cfr. asimismo: *In Iob*, cap. 28.

[4] «Pulchrum proprie pertinet ad rationem causae formalis», *S. Theol.*, I ps., q. 5, a. 4 ad 1. «Forma autem est quaedam irradiatio proveniens ex prima claritae: claritas autem est de ratione pulchritudinis», *In Dion. De Div. Nom.*, cap. 4, lect. 6. Cfr. asimismo: *In Dion. De Div. Nom.*, cap. 4, lec. 21.

[5] Cfr. *In I Sent.*, d. 31, q. 2, a. 1, co; *In III Sent.*, d. 1, q. 2, a. 2, co.

[6] «Alia enim est pulchritudo spiritus et alia corporis», *In Dion. De Div. Nom.*, cap. 4, lec. 5. «Pulchritudo corporis in hoc consistit quod homo habeat membra corporis bene proportionata... Et similiter pulchritudo spiritualis in hoc consistit quod conversatio hominis, sive actio eius, sit bene proportionata», *S. Theol.*, II-II ps., q. 145, a. 2, co. «Omnis homo amat pulchrum: carnales amant pulchrum carnale, spirituales amant pulchrum spirituale», *In Psal.*, 25, n. 5. «Pulchritudo autem animae consistit in assimilatione ipsius ad Deum», *In IV Sent.*, d. 18, q. 1, a. 2, qc. a, co; «in vita contemplativa, quae consistit in actu rationis, per se et essentialiter invenitur pulchritudo», *S. Theol.*, II-II ps., q. 180, a. 2, ad 3. Cfr. asimismo: *Ps.*, 50, n. 4; *In Sym Apos.*, a. 4; *S. Theol.*, I-II ps., q. 27, a. 2, co; *Contra Impugnantes*, 2 ps., cap. 6, ad 22.

[7] «Excelentia pulchritudinis anima, non ita de facili potest cognosci, sicut pulchritudo corporis», *In Politic.*, l. I, lec. 3, n. 18.

[8] Cfr. AERTSEN, J., *La Filosofía medieval y los trascendentales: un estudio sobre Tomás de Aquino*; trad. de M. Aguerri-I. Zorroza (Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, 52), Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 2003. Para Aertsen la belleza no es un trascendental distinto, sino que realmente es idéntico al bien, pero añade conceptualmente sobre él la relación a la potencia cognoscitiva, en concreto, según él, a la razón práctica. Cfr. *Ibid.*, 342-347. Sin embargo, el objeto de la razón práctica, según Tomás de Aquino, no es la belleza, tampoco el bien, objeto propio de la voluntad captado desde la sindéresis, sino la verdad extendida a la obra, es decir, la verosimilitud. Cfr. a este respecto mi trabajo: *Razón teórica y razón práctica según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 101, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999.

[9] Cfr. GRIEF, G. F., «The Relation between Transcendental and Aesthetical Beauty According to St. Thomas», *The Modern Schoolman*, 40 (1963), 163-182; KOVACH, F. J., «The Transcendentality of Beauty in Thomas Aquinas», en P. Wilpert; W. P. Eckert (eds.), *Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung*, Miscellanea Mediaevalia, 2, De Gruyter, Berlin, 1963, 386-392; LASHERAS, Á., *El pulchrum como trascendental del esse en el comentario al De divinis nominibus y en la Summa Theologica de santo Tomás de Aquino*, Excerptum ex dissertatione doctorali, Pontificia Universitas Sactae Crucis, Facultas Philosophiae, Romae, 2003; SANABRIA, J. R., «Transcendentalidad de la belleza en el pensamiento de santo Tomás», *Sapientia*, 29 (1974), 185-206; JORDAN, M. D., «The Evidence of the Transcendentals and the Place of Beauty in Thomas Aquinas», *International Philosophical Quarterly*, 29 (1989), 393-407; CZAPIEWSKI, W., *Das Schöne bei Thomas von Aquin*, Freiburg, 1964.

[10] *In de Div. Nom.*, cap. 4, lec. 22. Cfr. también: *Ibid.*, cap. 4, lec. 5. Y más explícito aún en otros textos declara: «pulchrum et bonum in subiecto quidem sunt idem», *S. Theol.*, I ps., q. 5, a. 4 ad 1; «pulchrum est idem bono, sola ratione differens», *S. Theol.*, I-II ps., q. 27, a. 1, ad 3.

[11] «Omnia ex desiderio pulchri et boni faciunt et volunt quaecumque faciunt et volunt... Nihil enim amatur, nisi secundum quod habet rationem pulchri et boni», *In Dion. De Div. Nom.*, cap. 4, lec. 8; «pulchrum et bonum est finis omnium», *Ibid.*, cap. 4, lec. 9; «obiectum desiderii et amoris est pulchrum et pacem», *De Ver.*, q. 22, a. 1, ad 12; «ex hoc enim ipso quod aliquid appetit bonum, appetit simul et pulchrum et bonum», *Ibid.*, cap. 4, lec. 9; «ad rationem pulchri pertinet quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus», *S. Theol.*, II ps., q. 27, a. 1, ad 3; cfr. también ad 13; «unumquodque est amabile in quantum est pulchrum et bonum», *Com. Theol.*, l. II, cap. 9.

[12] «Pulchritudo non habet rationem appetibilis nisi in quantum induit rationem boni», *In I Sent.*, d. 31, q. 1, a. 2, ad 4.

[13] Por eso, «non enim ideo aliquid est pulchrum quia nos illud amamus, sed quia est pulchrum et bonum ideo amatur a nobis», *In Dion. De Div. Nom.*, cap. 4, lec. 10.

[14] Cfr. mi trabajo: *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 2000, cap. 2.

[15] *S. Theol.*, I-II ps., q. 27, a. 1, ad 3. Y en otros pasajes expone la misma idea: «quamvis autem pulchrum et bonum sunt idem subiecto, quia tam claritas quam consonantia sub ratione boni continentur, tamen ratione differunt: nam pulchrum addit supra bonum ordinem ad vim cognoscitivam illud esse huiusmodi», *In De Div. Nom.*, cap. 4, lec. 5. He aquí otros lugares en los que se expone la misma tesis: «pulchrum autem respicit vim cognoscitivam, pulchra enim dicuntur quae visa placent», *S. Theol.*, I ps., q. 5, a. 4, ad 1; «bonum dicatur id quod simpliciter complacet appetitui, pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet», *S. Theol.*, I-II ps., q. 27, a. 1, ad 3.

[16] «Illi sensus praecipue respiciunt pulchrum, qui maxime cognoscitivi sunt», *S. Theol.*, I-II ps., q. 27, a. 1, ad 1. Estos sentidos externos son los superiores: la vista y el oído. Por eso Tomás de Aquino no llama bellas a las realidades que captan los sentidos externos inferiores: tacto, gusto y olfato.

[17] «Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam, pulchra enim dicuntur quae visa placent», *S. Theol.*, I ps., q. 5, a. 4. Cfr. también: *In IV Sent.*, d. 50, q. 2, a. 4, qc. a, ad 2.

[18] Cfr. mis trabajos: *Tomás de Aquino, De Veritate, 21. Sobre el bien*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 78, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999; *Tomás de Aquino, De Veritate, 22, El apetito de bien*, ed. cit., nº 131, 2000.

[19] Cfr. *In I Sent.*, d. 3, q. 2, a. 3, ex; *Ibid.*, d. 31, q. 2, a. 1, co; *In IV Sent.*, d. 49, q. 4, a. 5, qc. c, ad 1; *In Dion. De Div. Nom.*, cap. 4, lec. 5 y 6; *S. Theol.*, I ps., q. 5, a. 4 ad 1; *Ibid.*, q. 39, a. 8 co; *S. Theol.*, II-II ps., q. 141, a. 2, ad 3; *Ibid.*, q. 145, a. 2 co; *S. Theol.*, II-II ps., q. 180, a. 2, ad 3; *De regimine principum*, l. 4.

[20] «Ordinem ornat et pulchrum facit», *In Dion. De Div. Nom.*, cap. 4, lect. 5.

[21] Cfr. *In I Sent.*, d. 31, q. 2, a. 1 co; *In II Sent.*, d. 9, q. 1, a. 5, sc. 2; *In Dion. De Div. Nom.*, cap. 4, lec. 5 y lec. 6.

[22] Cfr. *In Ethic.*, l. I, lec. 13, n. 6.

[23] «De pulchro, ad cuius intellectum praeexigitur lumen», *In Dion. De Div. Nom.*, cap. 4, lec. 5.

[24] Cfr. KANT, I., *Crítica del juicio*, ed. y trad. M. García Morente, Madrid, Espasa Calpe, 2ª ed., 1991; Cfr. al respecto: LABRADA, M. A., *Belleza y racionalidad, Kant y Hegel*, Pamplona, Eunsa, 1990.

[25] Cfr. SEBRELI, J. J., *El asedio a la modernidad: crítica del relativismo cultural*, Barcelona, Ariel, 1992.

[26] Es el caso de los citados KOVACH y CZAPIEWSKI. Para el primero la belleza es la unión final de los trascendentales, mientras que para el segundo es la unión inicial de ellos.

[27] Cfr. HILDEBRAND, D., von, *El corazón: un análisis de la afectividad humana y divina*, trad. de J. M. Burgos, Madrid, Palabra, 4ª ed., 2001.

[28] *In II Sent.*, d. 38, q. 1, a. 2, co. Cfr. asimismo: *S.C. Gentes*, l. I, cap. 90, n. 4; *Quodl.* 8, 9, 1, co; *In Ethic.*, l. X, lec. 6, n. 10; *Super ad Iohan.*, lec. 5, ca. 2.

[29] En la expresión «bello es lo que gusta al conocer», ese «al» puede entenderse como referido a la facultad cognoscitiva como objeto indirecto, y también como complemento circunstancial de tiempo, es decir, como «tras» conocer.

[30] Esta tesis proviene de ALEJANDRO DE HALES: «la belleza es una disposición del bien en cuanto que agrada a la aprehensión (*secundum quod est placitum aprehensioni*), mientras que el bien se relaciona con la disposición en cuanto que deleita a nuestra afección», *S. Theol.*, I, trat. III, q. 3, a. 2, ad 1 (ed. Quaracchi, I, 163).

[31] Cfr. «El sentimiento no es una información acerca de la adecuación de lo que conozco con la realidad, sino de lo que conozco con la facultad misma», POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, I, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 1987, 212. Y más adelante añade: «Puede decirse que la facultad se inclina a conocer lo que le produce más agrado. Pero el agrado no es la operación ni la objetivación, sino una consecuencia suya», *Ibid.*, 215.

[32] La ética consecuencialista suele ser hedonista, no virtuosa: «El consecuencialismo es lo más opuesto a una ética de virtudes», POLO, L., *Ética: hacia una versión moderna de temas clásicos*, Madrid, Aedos, 1997, 173.

[33] «Perfecta felicitas est et principalis secundum speculationem intellectus», *In Ethic.*, l. X, lec. 12, n. 1. Cfr. también: *S.C. Gentes*, l. III; cap. 44, n. 5.

[34] POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 217.

[35] Cfr. CUESTA, S., *El equilibrio pasional en la doctrina estoica y en la de san Agustín: estudio sobre dos concepciones del Universo pasional a través de un problema antropológico*, Madrid, Instituto Filosófico Luis Vives, 1945.

[36] Cfr. KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal*, Madrid, Albor, 1998.

[37] «Affectus perfectus qui delectationem habet est in operatione quae sequitur habitum», *In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 6 ex. «Habituum est accipere signum fientem in opere delectationem, ut dicitur in *II Ethicorum*», *In III Sent.*, d. 2, q. 1, a. 2, sc. El texto citado del Estagirita dice así: «Un signo manifiesto de los hábitos que adquirimos es el placer o el dolor que se unen a nuestras acciones y que las siguen», *Ética Nicomáquea*, l. II, cap. III, inicio.

[38] «Operationes secundum virtutem non solum sunt delectabiles, sed etiam pulchrae et bonae», *In Ethic.*, l. I, lect. 13, nr. 6. Cfr. *Ibid.*, nr. 7; «studiosus iudicat operationes secundum virtutem esse maxime delectabiles et pulchras et bonas», *In Ethic.*, l. I, lect. 13, n. 7; «in actibus humanis dicitur pulchritudo ex debita proportione verborum vel factorum», *Super I ad Cor.*, cap. 11, lec. 2.

[39] «Virtus animae est pulchritudo eius», *In Sym Apos.*, 4; «quamvis pulchritudo conveniat cuilibet virtuti, excellenter tamen attribuitur temperantiae», *S. Theol.*, II-II ps., q. 142, a. 4, co; «honestas est quaedam spiritualis pulchritudo», *S. Theol.*, II-II ps., q. 145, a. 4, co; «pulchritudo honestitatis consistit ut homo non carnem spiritui sed spiritum praeferat carni», *Super ad Rom.*, lec. 13, ca. 3. Cfr. también: *S. Theol.*, II-II ps., q. 152, a. 5, co.

[40] «Pulchrum in rebus humanis attenditur prout aliquid est ordinatum secundum rationem», *S. Theol.*, II-II ps., q. 142, a. 2 co.

[41] «In virtutibus autem moralibus invenitur pulchritudo participative, in quantum scilicet participant ordinem rationis», *S. Theol.*, II-II ps., q. 180, a. 2, ad 3.

[42] Es pertinente insistir en que la belleza es *real*, según Tomás de Aquino: «color pulcher est conveniens visui ad videndum», *De Ver.*, q.25, a.1, co.

[43] Cfr. mi trabajo: *Tomás de Aquino, De Veritate, 26. Las pasiones del alma*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 111, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000.

[44] Cfr. HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2003, párrafos 29 y 30.

[45] Cfr. SCHELER, M., *Le formalisme en éthique et l'éthique materiale des valeurs: essai nouveau pour fonder un personalisme éthique*, trad. M. Gandillac, Paris, Gallimard, 6ª ed., 1955.

[46] Esta última tesis es asimismo tomista: «También decimos que alguien se entristece por nada, porque no tiene causa de su tristeza», *Q.D. De Pot.*, qu. 3, ar. 1, ra. 7.

[47] «Esse rei, non veritas eius, causat veritatem in intellectu», *S. Th.*, I ps., q. 16, a. 3, ad 3.

[48] Cfr. mi trabajo: *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 2000, cap. I.

[49] *In Ethic.*, I, X, lec. 3, n. 5.

[50] *In II Sent.*, d. 38, q. 1, a. 2, co.

[51] Para Tomás de Aquino «los hábitos, las potencias y los actos se distinguen por los objetos. Conviene que la virtud que tiene un objeto especial, sea una especial virtud. Se dice especial objeto debido a la especial razón, aunque aquella especial razón se pueda poner acerca de muchas realidades», *In III Sent.*, d. 44, q. 2, a. 1, co.

[52] Cfr. mis trabajos: «Naturaleza y niveles de sentimientos», *Pensamiento y cultura*, 4 (2001), 75-86; «Ese cortejo humano llamado los sentimientos», *Pensamiento y cultura*, 6 (2003), 79-84; «Los afectos del espíritu», *Aquinas* (en prensa).

[53] Cfr. mi trabajo: «El método cognoscitivo de los trascendentales», *Panorama de la investigación contemporánea en Tomás de Aquino*, XLIII Reuniones Filosóficas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Navarra, 2005 (en prensa).

[54] Cfr. mi trabajo: «La sindéresis o razón natural como la apertura cognoscitiva de la persona humana a su propia naturaleza. Una propuesta desde Tomás de Aquino», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 10 (2003), 321-333.

[55] Cfr. mis trabajos: «El carácter distintivo del hábito de los primeros principios. Algunas consideraciones a raíz de la lectura del *corpus* tomista», *Tópicos*, 26 (2004), 153-176. «Sobre el sujeto y tema del hábito de los primeros principios», *Miscelánea poliana*, <http://www.leonardopolo.net>; «Unicidad e innatismo del hábito de los primeros principios. Un estudio desde el *corpus* tomista», *Themata*, (en prensa).

[56] Cfr. mis trabajos: «El intelecto agente según Tomás de Aquino», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 9 (2002), 105-124; *El conocer personal. Estudio del intelecto agente según Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 163, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2003.

[57] *Q.D. De Spiritualibus Creaturis*, q. un., a. 10, co. Las razones tomistas que fundamentan esta tesis se encuentran también en: *Q.D. De Anima*, q. un., a. 5, co y ra 6 y 9; también en *S. Theol.*, I ps., q. 79, a. 4, co y ad 5.

[58] *Q.D. De Anima*, q. un., a. 5, ad 6.

[59] *Q.D. De Anima*, q. un., q. 10, ad 1. Cfr. también: *Ibid.*, q. un., a. 5, ad 6.

[60] Cfr. *In Dion.*, de *Div. Nom.*, cap. 4, lec. 5; *Ibid.*, cap. 4, a. 9; *Ibid.*, cap. 4, lec. 11. Cfr. también: *Com. Theol.*, I, II, lec. 9; *In Iohan*, cap. 1, lec. 4. Más aún, «summa pulchritudo est in ipso Deo», *In Psal.*, 26, n. 3; o también, Dios es «superpulchrer», cfr. *In Dion. De Div. Nom.*, cap. 4, lec. 5. Además, si Dios es eterno, excluye el primer defecto que afecta a la belleza, a saber, la variabilidad, Cfr. *Ibid.*, cap. 4, lec. 5.

[61] Cfr. *In I Sent.*, d. 32, q. 2, a. 1, co; *In Dion. De Div. Nom.*, cap. 4, lec. 5; *Ibid.*, cap. 4, lec. 8.

[62] Cfr. PEGHAIRE, J., *Intellectus et ratio selon S. Thomas D'Aquin*, París-Ottawa, Institut D'Études Médiévales D'Ottawa, 1936; CRUZ, J., *Intelecto y razón. Las coordenadas del pensamiento clásico*, Pamplona, Eunsa, 1982; MOYA, P., *Los primeros principios del conocimiento*, Pamplona, Eunsa, 1994. RAMÍREZ, S., *Utrum aliquis habitus sit a natura, Opera Omnia*, Madrid, C.S.I.C., vol. VI, 1976, 274 ss. Cfr. también mi trabajo: «En torno a la distinción entre *intellectus* y *ratio* según Tomás de Aquino», *La filosofía hoy*, Memorias del XIII Congreso Interamericano de Filosofía, Bogotá, ed. de Carlos B. Gutiérrez, 1995, 355-360.

[63] Esta jerarquía cognoscitiva depende de dos formulaciones. Hasta el nivel de la razón, del legado de Tomás de Aquino, que continúa a Aristóteles, y el de Leonardo Polo, que continúa a los precedentes. Cfr. para el legado tomista mi trabajo: *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 2000; y para el poliano, cfr. POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, vols. I-IV, Pamplona, Eunsa, 1984-2004. Del nivel de los hábitos innatos y del intelecto agente,

este planteamiento depende de la propuesta de Leonardo Polo. Cfr. de este autor: *Antropología trascendental*, I. *La persona humana*. Pamplona, Eunsa 2ª ed., 2003, y *Antropología trascendental*, II. *La esencia de la persona humana*, Pamplona, Eunsa, 2003.

[64] Cfr. mi trabajo: *Tomás de Aquino, De Veritate*, 26, *Las pasiones del alma*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 111, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000.

[65] «... quae visa placent», *S. Theol.*, I ps., q. 5, a. 4.

[66] Los *sentidos externos* captan los accidentes, no la sustancia. Cfr. *In II Sent.*, d. 13, q. 1, a. 3, co. Los *sentidos internos* captan ciertos accidentes, al menos la imaginación y la *memoria*. Cfr. *In IV Sent.* d. 49, q. 2, a. 7, ad 6; *Q.D. De Ver.* 10.4.ra1; *S. Theol.*, I-II ps. q. 90, a. 2, ad 1.

[67] Cfr. mi trabajo: «Acerca del saber hacer. Estudio del arte siguiendo a Tomás de Aquino», *Acta Philosophica*, 13 (2004), 12, 125-137. Sobre la distinción entre la belleza cultural de la natural, cfr. CORY, H.E., *The significance of beauty in nature and Art*, Milwaukee, Bruce, 1947.

[68] La belleza de la *esencia física* es la que acompaña a las *sustancias* —compuestos hilemórficos con movimiento extrínseco—; a las *naturalezas* —o sea, a las realidades vivas vegetales y animales, que añaden a las causas material y formal la causa eficiente intrínseca con funciones vegetativas y potencias sensibles—; y a la *esencia* del universo físico —que añade a las precedentes causas la causa final u orden del cosmos—.

[69] Los actos de la razón que permiten conocer la tetracausalidad física son el *concepto* (causa material y formal) y el *juicio* (causa eficiente y final). Cfr. al respecto mi aludido estudio: *Conocer y amar*, cap. III, 3 y 4. Cfr. asimismo mi trabajo: «Los actos racionales que permiten conocer la realidad física», en POLO, L., *El conocimiento racional de la realidad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 169, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2004, 15-44.

[70] Cfr. al respecto mi trabajo: *Razón teórica y razón práctica según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 101, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999.

[71] Los *actos de ser reales extramentales* son el *acto de ser divino* y el *acto de ser del cosmos*. El segundo depende del primero. Por eso Tomás de Aquino advierte que «esse, quod rebus creatis inest, non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divino», *De Pot.*, q. 3, a. 5, ad 1.

[72] Cfr. RAMOS, A., «Beauty and the Perfection of Being», *American Catholic Philosophical Quarterly*, Supplement, 71 (1997), 255-268; GROSS, R. *L'êre et la beauté chez Jacques Maritain*, Fribourg, Ed. Universitaires Fribourg, 2001.

[73] Cfr. mi trabajo: «El carácter distintivo del hábito de los primeros principios», *Tópicos*, 26 (2004), 153-176.

[74] Cfr. *S. Theol.*, I ps., q. 28, a. 1, ad 1.

[75] Cr. *S. Theol.*, I ps., q. 3, a. 4, co.

[76] «Ipse (Deus) est finis et origo prima nostri esse», *In III Sent.*, d. 9, q. 1, a. 3, ac. 1, co. «(Deus) est origo omnis veritatis, scilicet quae pertinet ad primum principium essendi omnibus», *S.C. Gentes*, I, I, cap. 1, n.5, «prima autem origo bonitatis Deus est», *S. Theol.*, I ps., q. 21, a. 3, co; «omnium radix et origo in Deo una est», *Com. Theol.*, I, I, cap. 74 co.

[77] Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia Dei*, q. 3. *La creación*. Introducción, traducción y notas de A. L. González y E. Moros, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 128, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001.

[78] Recuérdese, por ejemplo, que en el existencialismo acristiano o ateo los protagonistas de esta corriente de pensamiento, lejos de advertir a Dios, recelan insistentemente de la *nada* y, consecuentemente, manifiestan en su obra un constante *desasosiego* por el peligro de perder la existencia y sumirse en ese vacío nihilista.

[79] Cfr. mi trabajo: «El método cognoscitivo de los trascendentales», *Panorama de la investigación contemporánea en Tomás de Aquino*, XLIII Reuniones Filosóficas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Navarra, 2005 (en prensa).

[80] La belleza de la *naturaleza humana* es la perfección y armonía de las potencias sensibles. La belleza de la *esencia humana* es la perfección y armonía de las facultades espirituales, inteligencia y voluntad, que se logra, respectivamente, mediante la adquisición de los *hábitos* y las *virtudes*.

[81] «Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura», *S. Theol.*, I, q. 29, a. 3 co; «hoc autem nomen personae non est impositum ad significandum individuum ex parte naturae, sed ad significandum rem subsistentem in tale naturae», *Ibid.*, I, q. 30, a. 4 co. Cfr. al respecto: LOMBO, J. A., *La persona en Tomás de Aquino*, Roma, Apolinare Studi, 2001.

[82] Cfr. GELHEN, A., *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*, Salamanca, Sígueme, 1980.

[83] Cfr. mi trabajo: *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 118, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001.

[84] «Virtus animae est pulchritudo eius», *In Sym Apos.*, 4; «quamvis pulchritudo conveniat cuilibet virtuti, excellenter tamen attribuitur temperantiae», *S. Theol.*, II-II ps., q. 142, a. 4, co; «honestas est quaedam spiritualis pulchritudo», *S. Theol.*, II-II ps., q. 145, a. 4, co; «pulchritudo honestitatis consistit ut homo non carnem spiritui sed spiritum praeferat carni», *Super ad Rom.*, lec. 13, ca. 3. Cfr. también: *S. Theol.*, II-II ps., q. 152, a. 5, co. Cfr. CHERESO, C., *The virtue of Honor and Beauty according to st. Thomas Aquinas. An Analysis of Moral Beauty*, River Forest (Illinois), the Aquinas Library, 1960; O'NEIL, C. J., «The Notion of Beauty in The Ethics of st. Thomas», *The New Scholasticism*, 14 (1940) 340-387; RAMOS, A., «Moral Beauty and Affective Knowledge in Aquinas», *Acta Philosophica*, 13/2 (2004) 321-337.

[85] Cfr. *In III Sent.*, d. 23, q. 1, a. 3, co. Cfr. también: *Q. D. De Virt.*, q. 1, a. 1, co; *S. Theol.*, I-II ps., q. 56, a. 1, sc; II-II ps., q. 129, a. 2, co; Esta doctrina está recogida del libro I *De Caelo et Mundo* de Aristóteles. Cfr. respecto de este tema mi trabajo: *Las virtudes intelectuales: naturaleza de los hábitos y virtudes según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 118, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001.

[86] Cfr. KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal*, Madrid, Albor, 1998.

[87] Guillermo de Tocco narra la anécdota de que Tomás de Aquino, paseando un día por París acompañado de un colega, este, admirado la belleza de la ciudad, preguntó a Sto. Tomás si le gustaba París, a lo que el de Aquino respondió que prefería más las obras del Crisóstomo que estaba deseando tener, que el paisaje urbano del París del s. XIII.

[88] ¿No hay belleza, por ejemplo, en la matemática? ¿Y en una buena conferencia sobre un tema de ciencia? ¿O en la lectura de un buen libro sobre medicina, historia, literatura, etc., no se disfruta más que viendo un paisaje, por ejemplo? ¿Seguro que la razón no puede aventajar en la captación de la belleza de esos temas, pongamos por caso, a la de la vista en la observación de un cuadro? ¿No hay más belleza, por ejemplo, en el invento de un transbordador espacial, que en una escultura? Seguramente, porque su elaboración es más difícil y supone armonizar más piezas diversas y un cúmulo de inventos.

[89] ¿No hay belleza en una vida vivida según la virtud? La belleza de una vida virtuosa se descubrirá al notar el reflujo de los actos virtuosos sobre la voluntad. Pertenece al conocimiento experiencial que en la vida virtuosa hay mucha armonía y se capta una belleza muy especial.

[90] «Amor castitatis potest delectare non solum eum qui castitatem habet, sed etiam eum qui virtute castitatis caret, in quantum per rationem naturalem (es decir, por la sindéresis) homo iudicat bonum virtutis, et diligit ipsum et delectatur in eo, etiam si virtutem non habeat», *Q.D. De Malo*, q. 15, a. 2, ad 5.

[91] Es la noción de *kalokagathía*. La identificación entre lo bueno y lo bello le llega Tomás de Aquino a través del Pseudo Dionisio. Cfr. *De Div. Nom.*, 4, 7 (704 A).

[92] En efecto, algunas personas virtuosas suelen juzgar de fea alguna acción moralmente mala.

[93] A este tipo de belleza aludía Kant en su *Crítica del juicio*.

[94] Suele decirse que la belleza es un *propio* de la mujer, porque esta presenta un atractivo físico superior al del varón; también porque la mujer capta más la belleza física. Eso es correcto, pero hay que añadir que la belleza, y no solo física sino también la de la *esencia humana*, es más propia de la mujer que del varón, porque la sindéresis en la mujer arropa y protege más su naturaleza (también las facultades espirituales de la inteligencia y de la voluntad) que el varón. Eso es así porque la sindéresis en la mujer está más unida a la naturaleza femenina que la sindéresis del varón a la naturaleza masculina, a la que deja más libre. A más unión, más posibilidad de activar de modo suave, porque la fuente de la armonía de la esencia humana es la sindéresis.

[95] Se trata del *hábito de los primeros principios* y del *hábito de sabiduría*.

[96] Como esos hábitos y acto de ser personal no dicen relación directa a la *naturaleza* y *esencia* humana, la belleza que ellos permiten conocer no dependerá de la distinción tipológica (natural y esencial) entre mujer-varón.

[97] Cfr. mi trabajo: «El conocer más humano y su tema. *Sapientia est de divinis* según Tomás de Aquino», *Actas del Congreso Internacional Christian Humanism in The Thirt Millenium. The Perspective of Thomas Aquinas*, Roma, 21-25 sep. 2003, vol. I, 690-701. Cfr. asimismo: «El origen y el lugar del hábito de sabiduría. Su estudio según Tomás de Aquino», *Rivista di Filosofia Neo-scholastica*, XCVI (2004) 1, 51-64. Recientemente se ha intentado la conexión entre la sabiduría y la belleza. Cfr. DELFINO, R. A., *The Beauty of Wisdom*, New York, Rodopi, 2003.

[98] Cfr. mi trabajo: «El hábito de sabiduría según Leonardo Polo», *Studia Poliana*, 3 (2001) 73-102.

[99] Recuérdese que Tomás de Aquino explica nominalmente el hábito de sabiduría así: «et haec proprie dicitur sapientia, quasi sapida scientia», *S. Theol.*, I, q. 43 a. 5 ad 2.

[100] Cfr. PIÁ-TARAZONA, S., *El hombre como ser dual*, Pamplona, Eunsa, 2001.

[101] Cfr. mi trabajo: *El conocer personal. Estudio del intelecto agente según Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 163; Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2003.

[102] Se nota con relativa facilidad que la belleza sensible es camino hacia Dios. Cfr. SCHMIDT ANDRADE, C. E., «La belleza como camino hacia Dios (santo Tomás de Aquino)», *Sapientia*, 49 (1994) 217-228. Sin embargo, no se capta con tanta facilidad que la belleza divina se corresponde con los sentimientos del espíritu, porque tal belleza solo se capta mediante el trato personal con Dios, no por el estudio.

[103] Cfr. mi trabajo: «Los afectos del espíritu: una propuesta de ampliación del planteamiento clásico», *Aquinas* (en prensa).

[104] Cfr. mi trabajo: «El intelecto agente según Tomás de Aquino», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 9 (2002), 105-124.

[105] Cfr. *Postilla in I ad Corinthios*, cp. 9, lc. 3. *Sermones pro dominicis*, ps. 1, n. 37.

[106] Cfr. *Q.D. de Malo*, qu. 11, ar. 4, co.

[107] Cfr. *In III Sent.*, ds. 26, qu. 1, ar. 5, ra. 5.

[108] Cfr. *Super II ad Cor.*, cp. 7, lc. 3.

[109] POLO, L., *La persona humana y su crecimiento*, Pamplona, Eunsa, 1996, 75.

11. ¿LA PERSONA HUMANA PUEDE CULMINAR DESDE SÍ? EL DESTINO DE LA PERSONA HUMANA

PLANTEAMIENTO

En este tema hay que dar cuenta de dos asuntos: a) que la culminación felicitaria es una realidad que el ser humano no puede lograr con sus solas fuerzas, pues requiere ayuda, y b) cuál es la índole del fin felicitario o destino de la persona humana.

Se ha indicado que la persona humana es *coexistencia-con*. Como tal, es ininteligible sin una persona distinta que le manifieste el sentido personal que ella es. Pero la coexistencia con tal persona no está asegurada, puesto que la persona humana es libre de coexistir con ella, pero también de rechazar tal coexistencia. El aceptar tal coexistir es *destinarse*. El *destino* es lo culminar de la persona humana. En efecto, esta no se puede describir al margen de su destino. A la par, el destino personal es imposible sin un *destinatario* personal, o si se quiere, el destino humano es dual respecto de quien acepte nuestra donación personal. De modo que se debe averiguar en qué radica el destinarse de la persona humana, a quién se destina y cómo se lleva a cabo.

Si en la actividad filosófica el hombre está enteramente comprometido, lo está en mayor medida ante el tema del *destino* que, junto con el del *origen* o *fundamento* de lo real son —según Leonardo Polo— los dos temas claves del pensamiento[1]. A su vez, estos dos son jerárquicamente diversos, pues el del destino es superior al del fundamento, ya que en el hombre el futuro es superior al pasado, al origen[2]. En efecto, la relación con el pasado es *necesaria*, mientras que la vinculación con el futuro es *libre* [3], y es claro que lo libre es superior a lo necesario.

En consecuencia con lo que precede, si la metafísica versa sobre el fundamento, lo necesario, mientras que la antropología versa sobre lo libre, la antropología es superior a la metafísica[4]. Actualmente está en crisis la *metafísica* y parece en auge la *antropología*. Con todo, permítase una pregunta para examinar la altura de las antropologías vigentes: ¿indagan estas acerca del *destino* humano? Las menos aluden al «fin» de la vida humana; las más, ni siquiera a ello. En las que atienden al fin, lo entienden como término de esta vida, pero se advierte que no se atreven a explicar desde el fin la presente vida humana. Con todo, téngase en cuenta que «fin» no equivale a

«destino». El primero consiste en el *bien* —la felicidad o bienaventuranza, en términos clásicos[5]—. El segundo, en la *realidad personal divina*. No es que Dios no equivalga al bien último, sino que atender a la realidad divina personal como destino de la persona humana es una ampliación antropológica respecto del planteamiento metafísico tradicional que entiende por fin el bien último. En efecto, es superior entender a Dios como amar personal que como bien último respecto del hombre.

Por otra parte, el saber humano que ordena nuestros actos respecto del fin es la *ética*. Por eso, a pesar de que muchos pensadores estimen equivalentes la ética y la antropología, en rigor, no lo son, pues mientras que la ética mira al ámbito de las *manifestaciones* humanas en orden a alcanzar el fin felicitario de las facultades del hombre, la antropología indaga acerca del destino personal de la intimidad humana. Con otras palabras, la antropología —al menos la *trascendental*— es del ámbito del *ser*; la ética, del *obrar*. Recuérdese: si el obrar sigue al ser («*operari sequitur esse*»), la ética es segunda respecto de la antropología; o si se quiere, la ética no es trascendental; sí, en cambio, la antropología. Ello indica que solo porque el ser humano es un ser personal, capaz de entender su destino, es por lo que puede entender el camino ético que conduce a él.

I. LA CULMINACIÓN

1. Hitos del problema

La clave del pensamiento aristotélico estriba en la distinción entre *acto* y *potencia* en toda realidad, salvo en el Acto Puro[6]. Por tanto, esta dualidad debe ser advertida en la realidad humana. Ahora bien, teniéndola en cuenta, cabe preguntar si Aristóteles propuso que la culminación humana afectase neurálgicamente al *acto* humano o perfeccionase más bien el ámbito de lo *potencial*. Al parecer, según la mente del estagirita, lo que se actualiza a lo largo de la vida humana son las potencias o facultades humanas, sobre todo, la inteligencia con hábitos y la voluntad con virtudes, pero no parece darse en el *corpus* aristotélico suficiente base textual que permita atribuir el crecimiento a lo nuclearmente activo de lo humano.

Por otra parte, Tomás de Aquino, ahondando en el hallazgo aristotélico, descubrió la distinción real entre *acto de ser* y *esencia* en todo lo creado[7]. Con todo, como en el caso del filósofo griego, este descubrimiento está escasamente referido al hombre en el *corpus* tomista. Además, el de Aquino —siguiendo al de Estagira— predicó el desarrollo de lo humano más de las potencias espirituales, inteligencia y voluntad, que del acto de ser humano. En efecto, recuérdese que la contemplación, clave de la bienaventuranza, radica para el Aquinate en un acto del intelecto, mientras que otros contemporáneos suyos —san Buenaventura, por ejemplo— la vincularon a un acto de la voluntad. En ambos casos, la beatitud se enlazó a la activación de alguna de las dos potencias humanas superiores, pero no se atribuyó directa y radicalmente al *acto de ser* humano.

De manera que, según la tradición filosófica griega y medieval, al menos en sus mejores representantes, el acto de ser humano sería nativamente perfecto y no requeriría

de ulterior activación culminar. Este estaría llamado a sacar partido en esta vida de la dotación potencial humana, pero su intrínseco perfeccionamiento ni siquiera fue cuestionado. Según esto, incluso la elevación sobrenatural en la presente situación y en la otra vida supondría una culminación de las potencias, pero no directamente del acto de ser humano. Obviamente, esta tesis adolece de cierta completitud, pues compromete el conocimiento propio, ya que si el acto de ser humano da razón cognoscitiva de las potencias, a las que activa, pero ni este se conoce a sí mismo, ni puede ser conocido por las potencias, entonces deviene en buena medida enigmático. La solución medieval de este problema apela a la revelación sobrenatural tras esta vida, pues en aquella, al revelarnos Dios enteramente nuestro propio ser, este alcanzará a culminar.

En la filosofía moderna, aunque según otros parámetros, es Hegel quien más intensamente se hace cargo del problema. Ya no se trata de esclarecer el sentido del sujeto humano, sino del autodesvelamiento completo del espíritu absoluto. Para evitar la «conciencia desgraciada» de este, Hegel aspiró a una identidad entre el sujeto y el objeto. Al alcanzar la síntesis, el sujeto se reconocería enteramente en lo pensado y lo pensado incluiría al propio sujeto. Para que ello acaezca, Hegel arbitró un procedimiento dialéctico, en el que se parte de la potencia y se pretende llegar, al final del proceso histórico, a un resultado que sea actual, pues supuestamente si no hubiese culminación en presente, no habría verdad. Propende, pues, a una identificación entre el progreso histórico y el filosófico. En el sistema de Hegel la culminación estriba en el ver de la presencia mental una verdad que sea el todo[8]. Como es sabido, este idealista afirmó que tal visión omniabarcante, panlogística, se dio en su momento histórico precisamente a través de él. Ahora bien, según esa culminación presencializante en su tiempo histórico carece de sentido el futuro. Por eso, los pensadores posthegelianos fueron antihegelianos.

En efecto, dentro de la filosofía contemporánea fueron seguramente Kierkegaard, Nietzsche y Heidegger los más antihegelianos en el punto que nos ocupa, pues criticaron más agudamente a Hegel. El primero lo llevó a cabo en clave afectiva, indicando que la reposición interminable del pasado en el presente da lugar al aburrimiento[9]. Como es sabido, la salida que propuso Kierkegaard es la sustitución de la verdad noética por una fe sobrenatural, aún sin contenido veritativo (fideísmo), propuesta que no deja de comprometer el sentido personal humano. Por su parte, Nietzsche criticó a Hegel en clave voluntarista, al escribir, por ejemplo, en la segunda de las *Consideraciones intempestivas* que «el sentido histórico cuando domina sin trabas y llega a todas sus consecuencias desarraiga el futuro. Con mofa, se ha llamado a esta interpretación de la historia, la marcha de Dios sobre la tierra. Este Dios de los historiadores solo ha llegado a una clara comprensión de sí mismo en los límites que le trazan los cerebros hegelianos. Ya ha llegado a todos los grados de su ser posible desde el punto de vista dialéctico hasta su autorevelación, de suerte que para Hegel el punto culminante y final del proceso universal es su propia existencia berlinesa»[10]. La respuesta nietzscheana al problema del autoconocimiento, por ser voluntarista, no se formula en términos de verdad, sino precisamente prescindiendo de ella. El desenlace de tal proyecto es la ausencia de sentido humano, el cual no solo cierra el futuro, sino que prescindiendo del presente se recluye

en el pasado: el tema central de la filosofía nietzscheana es el eterno retorno[11]. Por otro lado, fue Heidegger —cuyo influjo nietzscheano en esto es indiscutible— quien en el s. XX ofreció la réplica más contundente a la propuesta hegeliana de culminación presencial de sentido[12]. Su solución se escora asimismo hacia el voluntarismo comprometiendo también el futuro humano. Recuérdese que *Ser y tiempo* cierra su indagación indicando que «el hombre es el ser para la muerte»[13].

La carencia de sentido humano es tesis netamente *postmoderna*[14], cuya fuente de inspiración radica justamente en el pensador de Röcken. En efecto, la voluntad no puede culminar desde sí (tesis ya presente en Schopenhauer), sencillamente porque es un deseo insaciable, en rigor, una *potencia*, y nadie se otorga aquello de lo que carece. Más aún, en caso de que la voluntad culminara, todavía quedaría por responder si lo nuclear de la persona humana (su *acto de ser*) —que no es reductible a su inteligencia y a su voluntad— es susceptible de culminación.

En suma, tras los diversos ensayos filosóficos a lo largo de la historia del pensamiento occidental, se puede concluir que el hombre no puede culminar desde su razón o inteligencia; tampoco desde su voluntad; y en menor medida por cualquiera de las dimensiones humanas que estas facultades superiores posibilitan: la sociedad, el lenguaje, el trabajo, la cultura, la historia, la técnica, la economía, etc. En efecto, el hombre no culmina en sus resultados, porque él no equivale a sus obras. Por eso, el hombre tampoco culmina en la ética, porque su *ser* no es su *obrar*. Además, algunos de los tanteos filosóficos de culminación humana han cerrado el futuro. De manera que debemos proponer una solución centrada en el *acto de ser* personal humano que, sin cerrarle su futuro *histórico* y *metahistórico*, permita su culminación personal.

2. La imposibilidad de autoconocimiento completo

La ausencia de culminación en el propio conocimiento indica que el hombre es limitado *ontológicamente*. Como se puede advertir, este límite no se predica directamente de las potencias que conforman la *esencia* humana, ni tampoco de la composición real humana entre «*essentia-actus essendi*», compuesto del que se acostumbra a decir que «la esencia limita al acto de ser», sino que se atribuye al mismo *acto de ser* del hombre. En efecto, aunque el *hábito* y la *virtud* sean las perfecciones culminantes de lo potencial humano, no lo son de lo neurálgicamente activo del hombre. Lo que precede indica que si el acto de ser humano no es culminar desde sí, es abierto a la culminación de tal modo que no se entiende sin ella. Con otras palabras cabe decir que la intimidad humana equivale a *esperanza*.

La esperanza humana no es una virtud de la voluntad ni, en menor medida, una pasión sensible, sino la dirección al destino de la *actividad libre* del espíritu humano. Si se trata de la actividad del acto de ser humano, esperar no es aguardar, sino *buscar* la culminación personal. Ahora bien, no cabe búsqueda de culminación sin *conocimiento personal*. De manera que la esperanza es solidaria con el progresivo descubrimiento del propio sentido. Como este es inalcanzable desde sí, la búsqueda queda referida a quien lo pueda otorgar. Obviamente, carece de sentido decir que la donación y la aceptación de la

misma estén privadas de amor personal. En efecto, sin donación y aceptación no cabe esperanza, pero dar y aceptar es amar. Con todo, la esperanza no reclama el otorgamiento, ni exige su reconocimiento, precisamente porque ella es libre, y así debe serlo la culminación que espera. Por tanto, quien otorgue amorosamente el completo sentido solo lo puede ofrecer libremente.

«Así se muestra que el ser personal humano es creado, o que en virtud de sí es incapaz de llegar a culminar por depender enteramente de Dios»[15]. Obsérvese que se trata de una «mostración», no de una «demostración», pues *demostrar* es propio de la razón, pero la razón no accede al núcleo personal (la razón ni es persona ni puede conocer a la persona). Con todo, *mostrar* es superior a demostrar, pues se demuestra por necesidad, mientras que la mostración es libre, y es claro que la libertad es superior a la necesidad. Sabemos *metódicamente* que debemos culminar como personas, pero no sabemos *temáticamente* el significado de esa culminación. Aquí *método* equivale a conocimiento personal humano; *tema*, en cambio, es el ser que estamos llamados a ser y todavía no somos.

Nuestro *acto de ser* no es originario (solo Dios es el origen), sino *futurizante*. Por eso no alcanzamos a conocer enteramente nuestro acto de ser. Desde luego que también la *esencia* humana es nativamente carente de culminación, pero su activación depende del acto de ser personal propio, es decir, de la persona que cada uno somos. En cambio, la culminación del propio acto de ser no está en nuestras manos ni, obviamente, en las de la esencia humana. Ser *futurizo* indica que se es respecto de un ser que nos pueda colmar. De este modo, más que decir del acto de ser del hombre que existe, es mejor indicar de él que *es coexistente*. Más aún, que por estar esa coexistencia orientada al futuro, es mejor decir que *coexistirá*, eso sí, si libremente desea, porque es claro que si no quiere no podrá culminar. En suma, «la esperanza de culminación de la persona (humana)... no puede ser lograda solo por la persona (humana), y a eso se ha llamado límite ontológico»[16].

Dicha culminación equivale a la descripción clásica de *felicidad*, al menos tal como se expone en la filosofía aristotélica y cristiana. Es significativo que cuando en la actualidad se pierde el sentido humano, el hombre ya no se describe, como antaño, en orden a la felicidad. Según la descripción clásica el hombre es un ser para la felicidad, pero como esta no se consuma en el presente histórico, esto significa que el hombre está orientado según su ser a la eternidad. Por eso, es pertinente indicar que la persona humana es un ser libremente destinable. En consecuencia, que no es un «fin en sí», sino un *ser-en* quien le puede dotar de sentido culminar. Evidentemente esto comporta, por así decir, un *plus* de finalidad o una *hiperteleología*. Pero es más que eso, porque ya se ha indicado que la noción de «fin», óptima para describir la voluntad, no es válida para corresponderla con la persona.

En efecto, por una parte, solo se puede tomar como «fin en sí» quien se mida a sí mismo en virtud de su *esencia*. Sin embargo, quien repare que su *acto de ser* desborda su esencia, notará que respecto de ella la mejor actitud es el olvido de sí. La culminación personal es justo lo contrario de la pretensión de sí[17]. La pretensión de sí equivale al

ensimismamiento, a buscar el propio sentido del acto de ser personal en la esencia humana, es decir, reclamar de la esencia humana el sentido personal propio. Pero tal sentido la esencia ni lo tiene ni lo puede otorgar. Por tanto, pedírselo a ella es no solo perder el tiempo, sino exponerse a perder dicho sentido. Por otra parte, tampoco se puede decir, en rigor, que Dios sea el fin de una persona humana, porque «fin» indica bien, y Dios para la persona humana es más que bien, pues es amor. El bien es inferior al amor, pues no es personal.

Para sostener que la ausencia de conocimiento propio es el límite ontológico del acto de ser humano, hay que notar que tal conocer es radical a dicho acto de ser, es decir, que no es accidental a él, un añadido menor. Con otras palabras, que el acto de ser personal es cognoscente, o que tal conocer no es racional sino personal.

3. El límite ontológico indica que el ser humano es creatural

Se podría postular que la culminación personal cabe buscarla en cualquier persona humana. Sin embargo, toda persona humana está caracterizada por el límite ontológico, es decir, el no poder culminar desde sí. De manera que difícilmente podrá otorgar el fin a los demás quien ni lo tiene ni se lo puede otorgar a sí mismo. Desde este enfoque la solución es imposible y el pesimismo antropológico queda asegurado. En suma, el *acto de ser* personal humano no debe conformarse con buscar su propio sentido en su *esencia*, en sí mismo o en los demás actos de ser creados. Por lo demás, el conformismo radical en no buscar tal sentido conlleva la pérdida de la actividad libre del espíritu humano, la negación del futuro; en rigor, la pasividad y el determinismo.

El encauzamiento de la libertad personal al fin propio supone riesgo, porque el fin no está asegurado; es más, la misma libertad se debe arriesgar enteramente. El riesgo no es irracional precisamente porque es propio del ser personal que busca la completitud de su sentido. Será un riesgo esperanzado, confiado, incluso amoroso, pero no absurdo. Esperar, confiar, amar son positivos. Prescindir de ellos es pactar con la mediocridad de sentido personal, abrir la puerta a la pérdida del mismo, dejar que «la nada anide en el corazón del ente (en este caso del hombre) como un gusano»[18].

Como señalaba Kierkegaard, si uno se aferra a la visión pesimista de su existencia de manera que se identifique con ella, aparece la *desesperación*. Acierta el pensador danés cuando denuncia que la desesperación supone la negación del yo[19]. Tal desesperanza estriba —como se ha dicho— en cerrar la puerta al futuro histórico y posthistórico y refugiarse en el pasado y en el presente. A lo que precede se puede objetar que el pasado tiene su relevancia y no lo podemos relegar. A esto hay que responder que cuando se asume de veras el pasado este se recrea, no se deja igual, y esto indica que se abren al futuro posibilidades en él contenidas. A la par, cuando se acepta el presente es para rendirlo más abierto al futuro. Por lo demás, la pérdida del futuro, la cerrazón del horizonte, parece caracterizar a todas las épocas de crisis filosófica (por ejemplo: la sofística en tiempos de Sócrates, la de las escuelas helenísticas decadentes tras Aristóteles, la de La Baja Edad Media en el s. XIV tras los grandes escolásticos, la

posthegeliana, etc.). La crisis de la filosofía en nuestros días tiene un matiz especial: es un nihilismo antropológico porque niega el futuro humano.

El futuro humano esperanzado no es tal sin el ser divino. En efecto, sin destinatario, la entrega de nuestra libertad personal es raquílica, sencillamente porque esta no es «libertad de», sino «libertad para». La muerte de Dios es la muerte de lo radical del hombre: su libertad personal y su esperanza; su búsqueda de sentido personal y la consecución de ella; su entrega amorosa personal y su aceptación. Sin Dios no hay sentido para la libertad personal humana, no hay sentido de la verdad íntima humana, no hay destinatario último del amor personal. Como acto de ser personal, sin Dios el hombre es un muerto en vida, e irremediabilmente tras ella. En rigor se trata de esto: si no existe el Dios personal, el hombre no es persona.

La falta de esperanza de acto es —según Aristóteles— lo que caracteriza a las realidades ínfimas. Ahora bien, la filosofía moderna comienza por una apuesta por el presente y un olvido de la esperanza. Recuérdese que las ideas claras y distintas cartesianas y de sus continuadores racionalistas e idealistas se dan en presente; que a los empiristas ingleses interesa, sobre todo, los bienes materiales presentes y los sentimientos sensibles actuales que con ellos se corresponden; que Kant se pregunta qué está uno autorizado a esperar tras cerrar la salida de la razón teórica y abrir camino a la práctica subordinando esta a los intereses de la voluntad; que Leibniz y Newton apostaron por el futuro, pero téngase en cuenta que su propuesta de progreso indefinido queda referida solo a la ciencia. Sin embargo, para el estagirita, todas estas esperanzas, por prácticas, serían de corto alcance; y tendría razón, pues no tocan ni tangencialmente a la intimidad personal humana.

Por su parte, las esperanzas que ofrecen las antropologías recientes son escasas: unas por materialistas (Marx, Nietzsche, Freud, etc.); otras por historicistas (Dilthey, Habermas, etc.); algunas por culturalistas (filosofía analítica, hermenéutica, pragmatismo, postmodernidad, etc.), ciertas, por falta de método o planteamiento filosófico (personalismo fenomenológico, filosofía del diálogo, personalismo comunitario, etc.), otras por problemáticas (Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, etc.).

Sin embargo, el acto de ser humano no pertenece al tipo de realidades ínfimas, porque su nativa esperanza está abierta al crecimiento sin restricción. Aquí debe resonar la sentencia agustiniana: «si dijeras basta, pereciste». Con todo, el hombre puede llegar a un ser muy insignificante si prescinde de su destino. Por suerte, la iniciativa siempre es divina.

II. LA NATURALEZA DEL DESTINO PERSONAL HUMANO

1. Los filósofos ante el destino

En la breve síntesis de la historia del pensamiento que sigue, en la que se atiende en exclusiva a la concepción que los filósofos han tenido respecto de nuestro tema en cuestión, se podrá apreciar la validez de esta tesis: «Las tres crisis históricas del pensamiento occidental —finales del mundo antiguo, finales de la Edad Media, y finales

de la edad moderna— tuvieron y tienen su origen en la pérdida del sentido destinal por sus respectivas filosofías»[20]. Como se verá, nuestro tiempo, al menos en este punto, no es postmoderno, sino un ulterior declive de la modernidad.

Los modos de saber antiguos fueron plurales. Uno de ellos, el *mito*, pensó al destino humano con falta de optimismo, pues consideraba que la presente situación es más activa que la vida «*post mortem*»[21]. A distinción de esta modalidad sapiencial, según un pensador actual, para la filosofía la verdad es el destino del hombre[22], porque este siempre puede seguir descubriendo más verdad. En este sentido Sócrates descubrió que «la verdad no está en el pasado, esto es, en lo sabido, sino en el futuro y en un futuro sin fin, de manera que el saber humano es inabarcable e infinito. Al descubrir que el saber humano tiene futuro... Sócrates ha entendido que el destino (futuro) es una ultimidad independiente del fundamento (anterioridad)... El descubrimiento del carácter último del futuro —ultimidad destino— ha sido la grandiosa aportación de Sócrates a la historia. Hasta él, los filósofos habían buscado la verdad como fundamento o *arché*; él entendió que la verdad es futura para el hombre y, por tanto, que no es su fundamento, sino su destino»[23]. Desde luego, Sócrates supo que la verdad conocida es *presente*, pero no desconoció que siempre se puede seguir conociendo más verdad. A eso parece responder su adagio «solo sé que no sé nada», lo cual abre la puerta del conocer humano al futuro.

Sin embargo, incluso el más agudo de los filósofos de la Grecia clásica, Aristóteles, pese a entender el destino como «*telos*», cedió a la influencia del mito en este punto[24]. Como se ve, la filosofía, si bien intentó hacerse cargo del *fundamento* en *presente*, no pudo conocer de ese modo el *futuro* transtemporal, lo cual —según el autor aludido— acarreó su propia decadencia[25]. En efecto, recuérdese, por ejemplo, la interpretación del destino como «*fatum*» por parte de los estoicos, ante el cual la actitud adoptada fue de resignación, o la de los epicúreos, para quienes el hombre no trasciende el tiempo. Repárese asimismo en que la mentalidad filosófica griega admitió una heterogeneidad entre esta vida y la ulterior, pues se entendió que la clave de esta es el perfeccionamiento mediante la virtud, mientras que se concibió aquella como declive.

Frente a este descenso, «en la inspiración cristiana el tema del destino es más amplio que entre los griegos; se intensifica. El fin es aquello a lo que uno se tiene que destinar»[26]. En efecto, «desde la inspiración de la fe, la filosofía medieval reanudó la actividad filosófica con una ampliación del tema del fundamento y una iluminación innovadora del tema del destino»[27]. La vida cristiana mira, sobre todo, al futuro, y según su inspiración, la vida futura guarda una neta afinidad respecto de esta, pues si el meollo de esta es la santificación, el de la ulterior es la glorificación, siendo ambas activas, crecientes, felicitarias. «Para el cristiano, el destino tiene un sentido activo: significa destinarse. No es aquello que nos domina desde fuera o nos absorbe, o que pulsa nuestras fibras psicológicas, y de lo cual, por lo tanto, somos prisioneros. No es la fatalidad imperante en nuestra vida, sino que es justamente el gran inspirador de nuestra libertad. El destino es entendido entonces como destinación, como algo que uno toma en sus propias manos. Y es así el sentido más profundo de la libertad»[28]. Es decir, el destino no es necesario y desalentado, sino libre y esperanzado, porque en el cristianismo

se espera para creer y se cree para amar. En efecto, el norte de la libertad personal humana es la propia verdad o sentido personal que Dios nos revelará enteramente con su aceptación amorosa definitiva.

Seguramente quien más acertó en este tema fue Agustín de Hipona, porque en su célebre sentencia «nos hiciste Señor para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti»[29], por «corazón» se entiende «intimidad», no una potencia humana, pues el destino personal incide en lo radical del ser humano. Por su parte, los pensadores cumbres de la escolástica del s. XIII describieron la bienaventuranza como «posesión» («*tota simul et perfecta possessio*»). Para el más insigne de ellos, Tomás de Aquino, el destino humano es la felicidad o beatitud[30]. En efecto, «*beatitudo*» equivale en el *corpus* tomista a «*felicitas*»[31]. Tomás dice que esta pertenece en especial a la vida contemplativa[32], y que consiste en un «acto»[33] u operación inmanente, en concreto, del entendimiento[34] —no en un acto moral[35], ni en un hábito ni en una virtud[36], ni en una potencia[37]—, al que acompaña un acto de la voluntad[38], pues vincula la felicidad con el deleite («*delectatio*»)[39] y con la fruición («*fruitio*»)[40].

Sin embargo, y como se ha indicado, la felicidad eterna para la persona humana, más que en una *operación inmanente* de una *facultad*, debe incidir en el *acto de ser* personal humano[41]. Y, por tanto, más que «posesión» (los actos de conocer son posesivos), será *aceptación y donación* personales. Añádase que, más que actual o «*simul*», será *futuriza*, porque el hombre nunca puede abarcar a Dios —tampoco en el Cielo—. La distinción entre la «posesión» y la «entrega» radica en que la primera no requiere de destinatario personal, mientras que la segunda es imposible sin él. Más que de poseer se trata de ser poseídos enteramente. Por eso, «si el sentido de mi vida no se agota en la felicidad, según la acepción griega, es decir, en una posesión perfecta, sino que mi actividad rebrota en dación desde la persona, el destinar no se confunde con el destino»[42].

Esta tesis cristiana, asumida durante el Medievo, hizo crisis en la Baja Edad Media por déficit de inspiración, en definitiva, por falta de teoría. Como se ha notado, «desde Escoto, la especulación se contrapone al *theorein*, no lo amplía y desarrolla, sino que se reduce a sí misma a mera pasividad reproductiva de la realidad. Prescinde del carácter vital del entendimiento, de su dimensión operativa, y se queda con el puro estar dado del objeto ante él. Es la voluntad la que alcanza el destino del hombre, no la inteligencia. Poco después Ochkam proclamará un voluntarismo absoluto. Solo la fe, sostenida y guiada por la voluntad, puede darnos noticia acerca del fundamento y del destino del hombre. Por otra parte, si la voluntad es la única actividad real, ella actuará sin tener que ver con ningún plan ni con ninguna forma: será puramente arbitraria»[43]. Al replegarse el conocer natural humano, la fe sobrenatural será entendida como una actividad voluntaria y ajena al saber; actitud fiducial que hará suya posteriormente el protestantismo (Lutero, Kant, Kierkegaard, Barth...).

Esta actitud teórica débil, unida a la pasividad que la asumida *acidia* comporta, se mantuvo con diversas tonalidades hasta la llegada de la modernidad filosófica impregnando incluso a esta con su influjo. En efecto, la trascendencia humana fue

teóricamente aporética para algunos de los pensadores modernos, aunque por motivos bien distintos e incluso opuestos a los precedentes. Para Spinoza, por ejemplo, por considerar que no hace falta acceder a Dios, ya que se da una identidad entre el pensamiento humano y el divino[44]; para Hume, porque negó la divinidad siendo para él la religión puro antropomorfismo. En consecuencia, como el acceso teórico a Dios se volvió problemático, algunos postularon el trato con él por vía afectiva (Pascal), mientras que otros, aceptando el agnosticismo teórico, tomaron a Dios como un postulado en orden a la práctica ética (Kant). Como se puede apreciar, el destino humano no parece claro y expedito en la modernidad, sino más bien encapotado.

Posteriormente Hegel proseguiría el camino recorrido por Spinoza, mientras que algunos posthegelianos serían más afines al planteamiento empirista anglosajón. Así, «el destino de Hegel no es el del pensamiento humano»[45], sino el del mismo Absoluto que coimplica a todo hombre en su propia marcha dialéctica por alcanzarlo. Quien tras Hegel dio carta de entrada en la filosofía al cristianismo fue Kierkegaard, cuya «actitud también incluye una referencia al destino más allá de la salud, y, por cierto, más neta que en los otros filósofos terapeutas del siglo XIX»[46]. Con todo, el acceso del pensador danés a Dios, más que por vía teórica, sigue siendo por fe fiducial de cuño protestante. Además, en esa centuria no tardó en aparecer un nuevo empirismo de corte materialista, el marxismo, que intentó sujetar al hombre a la historia truncándole el destino trascendente. Por su parte, para Nietzsche, la libertad es autodeterminación; por tanto, ya no es Dios quien destina al hombre, sino que es el superhombre el que se destina. Que esta mentalidad ha sido muy influyente en la filosofía contemporánea y que permanece en nuestros días no parece requerir justificación.

Por otra parte, en el s. XX uno de sus pensadores más renombrados, «Heidegger sostiene que el hombre es temporalidad ya consumada en el sentido de posibilidad finita o formalizada, pues no es capaz de alcanzar un destino propio en sentido estricto, es decir, de establecer alguna distinción entre su ser y el tiempo, o de organizar el tiempo sin contar con lo previo de la apertura»[47]. En efecto, si se estima que «el tiempo es el horizonte de comprensión del ser», también lo será de la comprensión humana porque se estima que «el hombre es tiempo». Pero si no podemos comprender enteramente al hombre en el tiempo, es claro que la antropología heideggeriana deviene problemática. Para Leonardo Polo, la cadencia de este planteamiento es luterana[48] y obtura el destino humano[49].

En suma, formas sapienciales antiguas, pensamiento griego clásico, ampliación del cristianismo, filosofía medieval, decadencia bajomedieval, confrontaciones modernas y problematicidad contemporánea han sido las fases de la historia del pensamiento cuyas claves sobre el destino se han expuesto aquí brevemente. ¿Qué parecer nos ofrece al respecto nuestra altura histórica? Según Polo, «nuestra época se encuentra en un nivel sapiencial y de autocomprensión mítico... Basta caer en cuenta de la gran duda que el hombre tiene acerca de su destinación en nuestra situación cultural. ¿A dónde vamos? A una situación espectral, a una situación de volatilización... ¿Qué destino tenemos? Un destino negativo. ¿Cómo nos enfrentamos con el futuro?; ¿qué hacer con el futuro?

Nada. ¿Cuál es el sentido de nuestra existencia actual? Muy escaso. *Pensiero debole*»[50].

Tras el colapso del racionalismo a ultranza hegeliano y del voluntarismo irracionalista nietzscheano, en el s. XX se ha explorado la senda de la afectividad para enfrentar el futuro metahistórico, pero con escaso fruto, sencillamente porque los afectos dicen relación a los estados presentes, no a los futuros. En consecuencia, ahora «tenemos un pensamiento jubilado, una voluntad egoísta o pragmática que ha declarado que no puede hacerse cargo del destino humano, y una afectividad que, por un lado, tampoco es capaz de ofrecer ningún tipo de programa organizado y, por otro, se acelera, decae e invoca»[51]. El desenlace de esta situación que ha gastado las superiores fuerzas espirituales humanas sin alcanzar el esperado resultado es el de un futuro obturado.

También se podría decir que actualmente lo común en la gente es la actitud de no pensar en el tema del destino, tal vez porque moleste, o sencillamente porque no esté al alcance de las propias fuerzas intelectuales. Esa actitud es de perfil agnóstico, y «el agnosticismo es la versión mítica del destino. Y es justificable, es verdad; pero bien entendido: porque un hombre que no está asistido actualmente por Dios, porque se ha apartado de Él, no puede destinarse a nada, y naufraga en el futuro»[52]. Con todo, aunque esta sea la opinión mayoritaria, no es correcta. Por suerte, «a pesar de todo, a pesar de nuestros pecados, Dios no nos ha dejado de su mano. Las cosas y nosotros estamos de las manos de Dios ahora, y por tanto, los proyectos que emprendemos los podemos destinar. Somos capaces de un destino. No estamos sometidos a un destino fatal, sino que somos capaces de ejercer nuestra destinación en sentido creativo»[53].

2. Naturaleza del destinarse

Por «destino» es pertinente entender el *futuro* de la persona humana. No hay que tener de él una mentalidad fatalista o necessitarista, porque esas concepciones no se compaginan ni con la libertad personal humana ni con el futuro. «Para que el destino sea verdadero destino, se requiere que su llamada no se prefije ni el sentido ni el grado ni el modo de la respuesta. Si el destino las prefijara, en vez de actuar como un futuro, actuaría como un pasado o fundamento»[54]. En consecuencia, «responder al destino es *destinarse*»[55]. Destinarse es la única actividad que requiere poner en juego enteramente el acto radical o íntimo del espíritu humano. También reclama la aceptación del destinatario divino. Es la persona humana en cuanto que responde al ser que está llamado a ser para no malograrse como persona. De otro modo: es la elevación o divinización de cada persona creada: «el signo de nuestro existir, su destino, o como se le quiera llamar, es el reforzamiento de la dignidad de la persona»[56].

Lo que precede indica, por una parte, que la persona humana es inexplicable sin Dios[57] y, por otra, que su actual vinculación al Creador es la *esperanza*. Esperanza no denota pasividad, sino plenitud de la actividad personal, porque la persona humana se entrega enteramente a quien irrestrictamente la acepta: «la cuestión del destinar comporta que la actividad del hombre rebrota en dación desde la persona. El destinar no se confunde con el destino. Por decirlo de algún modo, al hacer el balance de su vida desde

su ser personal, el hombre se encuentra con que no le basta un término último de su capacidad de desear, sino que ha de buscar el término de su capacidad de ofrecimiento»[58]. Se ha reiterado que no es que la persona humana *tenga* esperanza de culminar, sino que la *es*. La *esperanza* personal, así como el *conocer* y *amar* personales, requiere correspondencia. La retribución requerida es divina. Sin esa respuesta la criatura espiritual no puede culminar, y sin culminación carece de sentido completo.

En suma, el hombre es un ser *inconforme* [59], no solo con las realidades inferiores a él, sino incluso con las demás personas creadas; ser que solo puede aplacar su inconformidad con Dios. Conformarse exclusivamente con él significa destinarse; aceptación y entrega enteriza a él. Por eso, sin Dios la existencia humana cotiza a la baja y su trágico final es la ruina. «El hombre no es ente inmanentizado ni inmanentizador, sino que el hombre es «abierto» y «abierto a», y abierto a lo «completamente abierto» como destino suyo respecto de lo cual su tarea no es condicionante, sino, más bien al contrario, alcanzarse en libertad. Para ello es precisa la dotación de ser que se llama *donación*»[60].

Lo que subyace en el fondo de esta concepción es que no se puede describir al hombre en estado de naturaleza como un *ser*, sino como un *ser-con*. Ahora bien, dado que esa *coexistencia* no es fija o estable, sino orientada al futuro, es mejor decir del hombre — como ya se advirtió— que *será-con* o *coexistirá*. Como la vida futura no es heterogénea respecto de esta, sino que la prolonga hasta el punto que da razón del *ser-con* de esta, «la consideración de la persona abre todavía otro horizonte, a saber, el del destino del hombre. El ser que se mantiene en intimidad, puede destinarse a la trascendencia absoluta, sin experimentar por ello pérdida alguna, sino al revés, culminando en la comunicación»[61].

Si la persona es *ser-con* o *coexistencia*, es claro que no puede destinarse a sí misma porque la intimidad humana ni encuentra ni puede encontrar en ella su réplica, ya que es una persona, no dos. Más arriba se ha indicado que la persona humana tampoco puede conformarse destinándose a una persona creada. La razón de ello estriba en que la persona humana tampoco encuentra en las demás personas creadas su réplica, porque ninguna de ellas da razón de su dependencia o vinculación radical, es decir del *con* de su *ser*. «En consecuencia, es en el ser personal de Dios donde la persona humana encuentra su intimidad, y solamente en ella»[62]. El *con* es lo más relevante en el ser personal. No es que lo sea más que su *ser*, sino que su ser es *con*. Quien no se entiende así, ni entenderá su vida ni su destino. Con todo, el *ser-con* no es una vinculación necesaria, sino *libre*. Y precisamente por esto, es creciente, elevable, destinable.

3. Libertad personal humana y destino

La libertad —con el conocer y amar personales— constituye el *acto de ser* de la persona «*in creatis*». De modo que cada persona es una libertad distinta. Es, pues, un *trascendental* en las personas creadas (humanas y angélicas)[63]. La índole de la libertad personal humana es «una actividad creciente»[64] de modo irrestricto, o «referencia activa inacabable»[65], lo cual indica que sin respecto hacia el que crezca la libertad

carece de sentido, y denota asimismo que, si la libertad es personal, lo será su referente irrestricto. Con otras palabras: la libertad personal humana es, sobre todo, libertad «para», no libertad «de» o independencia[66]. No es «autonomía», sino heteroreferencial. El «para» de la libertad personal humana es su *destino*. «No somos libres de estar invitados o no, la capacidad de crecer al infinito la tenemos y no podemos renunciar a ella, no es meta de nuestra libertad. Pero el crecer al infinito es libre, o sea, responder a la llamada de modo congruente con ella depende de nuestra libertad»[67].

La libertad humana está orientada al *futuro*, pero no a cualquier futuro. Su futuro propio es el *ser divino*. En este sentido debe entenderse la expresión poliana «la libertad es la inclusión atópica en el ámbito de la máxima amplitud», una designación lingüística que —como toda otra que use el lenguaje— tiene connotaciones espacio-temporales. En efecto, se dice «inclusión» porque la libertad personal humana no está diseñada para tener que ver con Dios de modo periférico, sino endiosándose en su seno; se llama «atópica» porque la infinitud divina no es, obviamente ningún lugar; se declara «en el ámbito de la máxima amplitud» porque Dios —a distinción de la propia libertad humana— carece de límites ontológicos y, precisamente al incluirse en él, la libertad personal humana supera su propio límite. Por eso, Polo considera que la libertad mira al futuro, y en tanto que se corresponde con él lo llama «futuro no desfuturizable»: «trascender no es lo mismo que la intemporalidad, cognoscitiva, sino algo más, a saber, el futuro que está más allá de hacerse pasado. Lo llamaré futuro no desfuturizable. Es el destino de la libertad»[68].

Repárese que la *teoría del conocimiento* advierte el *presente*, la presencia mental, que permite articular el tiempo físico. Nótese asimismo que la *ética* mira a la distensión temporal (pasado-presente-futuro) de la vida humana, pero no al futuro metahistórico; que la *metafísica* advierte el origen o pasado transtemporal de la realidad creada. Pero solo la antropología trascendental se abre al *futuro metahistórico*, que es superior a los precedentes. Ese *futuro* influye en nuestra concepción de todo otro tiempo: «si no hay algo más allá, que es nuestro destino (lo suelo llamar destino atendiendo a la libertad personal), entonces se tendría que admitir que ese fin que es futuro puro no influye para nada en nuestra vida. Pero es una equivocación pensar que lo único que influye es lo presente (y el pasado en tanto que causal desde antes), o que el futuro como tal es irreal o, solo real cuando se desfuturiza»[69]. En efecto, solo desde el futuro adquieren mayor sentido el presente y el pasado.

Como se puede apreciar, en el futuro reside el destinatario de la libertad personal humana. Tal futuro no debe entenderse como tiempo físico o histórico, ni tampoco como el tiempo que está un poco más allá del término del tiempo físico o histórico, sino como lo trascendente al tiempo. Pues bien, solo desde la correspondencia de la libertad personal humana con esa trascendencia, el hombre hace compatible la historia con el destino, dotando de sentido personal al tiempo humano[70]. La libertad personal, irreductible a la historia, penetra y transforma la historia, de modo que esta se puede describir como la situación en la que se encuentra la libertad personal: «la distancia entre

la libertad y su destino se abre como intervalo situacional en la historia. El hombre suscita el saber operativo porque su ser no se asienta al margen del futuro»[71].

La libertad personal humana no puede tener como origen más que al Creador libre, pues si lo libre es superior a lo necesario, no puede tener como antecedente el ser y la esencia del universo, cuya fisonomía es necesaria, ni en menor medida a los entes intramundanos, que en modo alguno son libres. Pero si la libertad personal humana tiene como origen a Dios, lo tiene en mayor medida como destino. Lo que precede indica que una libertad creada solo es comprensible desde su libertad superior creadora. Ahora bien, como la libertad creada es proyecto, solo desde el *Futuro* recibe su designio. En suma, «la libertad no puede estar sola ni en su arranque ni en su destino. Si está sola en su arranque o en su destino, desaparece, porque en ambos casos el hombre se encuentra solo. No hay nadie capaz de inventarse el encargo. Pensar que la libertad es la posibilidad de autoinvención de encargos, es falso; la libertad es la perspicacia implicada en una inteligencia suficientemente lúcida para darse cuenta de que alguien encarga»[72].

Estamos demasiado acostumbrados a oír discursos (cargados de excelente retórica) que intentan explicar la libertad en solitario, sin apelar lo más mínimo a su norte o estrella polar, pero esa falta de planteamiento conduce a la perplejidad. Para evitarla, vinculemos la libertad con quien la posibilita.

III. EL DESTINATARIO

Una cuestión previa: ¿qué disciplina estudia la destinación humana? Revisemos tres propuestas usuales.

a) *La psicología*. «La cuestión más importante de la vida humana es saber con qué criterios se dirige a su propio fin, a su destino. Por tanto se han de examinar las instancias dinámicas del hombre capaces de alcanzar objetivos, así como los obstáculos que le salgan al paso o las dificultades. La conducta humana debe ser racional, es decir, guiarse por la razón. También debe obedecer a los dictados de las virtudes de la voluntad. Pero esto, por decirlo de alguna manera tiene que ver con los sentimientos»[73]. Razón, voluntad y sentimientos son las instancias humanas superiores que el hombre *tiene*, no que *es*. Por encima de las potencias inmateriales está el núcleo personal, el *acto de ser*. Esa distinción real es propia de toda criatura personal. En el acto de ser radica la libertad. El destino convoca directamente a la libertad personal, no a sus manifestaciones menores[74], pero esa convocatoria repercute —como advierte Falgueras[75]— en ellas a través de la libertad personal.

b) *La ética*. «La moral es necesaria para conectar el tiempo biográfico humano con el destinarse: lo que no mira al destino del hombre no es integralmente moral (su omisión o conculcación no es constitutivo de culpa o de falta). La tesis es: la moral es la *organización* estricta del tiempo humano respecto de una culminación»[76]. Si cada hombre es una *vocación* distinta, cada quien debe ordenar sus diversas actividades en orden a ella. Adviértase que *vocación* se opone a *autorealización*, pues la *llamada* es superior al apelado, mientras que la pretensión de sí es subjetiva y referida a los propios

actos. Por eso la autorrealización obtura el destino, mientras que secundar la llamada favorece la destinación.

c) *La teología*. Si quien sabe de modo más explícito el destino del hombre es la *teología*, lo que precede indica que la *ética* no es autónoma, sino que debe subordinarse, en últimas al saber teológico. Con todo, entre ellas media la *antropología trascendental*, tan usualmente desestimada por una y otra. De acuerdo con este olvido, la ética autónoma conculca la destinación personal humana. Tal ética también desconoce que ella no es fin en sí, sino que su raíz y fin es la persona humana, tema de la antropología trascendental. Esta antropología puede manifestar el error de la ética autónoma. También la teología. Pero reparar el orden conculcado por la implantación de tal ética en el mundo, en la naturaleza y esencia humanas, así como reparar la mengua en el acto de ser personal asumida por la propia libertad, es tarea reservada en exclusiva a Dios[77].

1. Destinarse a instancias menores

a) *A la técnica y a la cultura*. Uno de los males que aquejan a occidente es el activismo técnico-laboral. El hombre se desgasta en tales actividades. Pero si «el destino del hombre es superior a cualquier resultado»[78], porque el destino es superior al hombre mismo, y él, obviamente, no es un resultado de sus propias manos, obcecarse en los productos que el hombre fabrica y en la técnica que los posibilita equivale indirectamente a la renuncia a destinarse. El desarrollo de la técnica en la actualidad es portentoso. Su crecimiento es tan vertiginoso y su poder tan ilimitado que el hombre tiende a quedarse en los medios que ella provee. La imagen poliana para describir esta situación humana es la siguiente: «Hemos tomado el tranvía en marcha, sin preocuparnos de dónde viene e ignorantes de su destino»[79]. Pero «la técnica pertenece al orden de las posibilidades culturales y es, por ello, insuficiente cualquiera que sea el nivel que alcance, para resolver el problema del destino humano... La insuficiencia de la técnica para el destino del hombre ha de referirse, atendiendo al carácter intrahistórico de la técnica misma, a la libertad»[80], porque es la sola libertad humana la que posibilita la técnica, pero la libertad humana no culmina en solitario en su destino.

En este punto, la modernidad supone un cambio de signo respecto de la cultura clásica griega y medieval. En efecto, en aquella época el hacer se subordinaba a la teoría, la forma más alta de vida. Resolvemos los problemas prácticos técnico-culturales —venían a decir— para que la contemplación no choque con inconvenientes. De otro modo: se comprendía la razón práctica como subordinada a la teórica, la acción a la contemplación, el trabajo al «*otium*» (en sentido clásico, opuesto al «*negotium*»). En la modernidad, en cambio, se olvida progresivamente el uso teórico de la razón —incluso en filosofía— hasta dominar el escenario en el s. XX diversas variantes de la razón práctica (pragmatismo, hermenéutica, etc.). Ahora bien, «la técnica no tiene, propiamente, resultados dentro de la consideración antropológica del destino»[81]. Con lo cual, en la medida en que el hombre se queda en los medios se olvida progresivamente de su fin personal.

Con la actitud de atencencia a los medios «el destino se hace enigmático en la medida en que la historia se vierte en la cultura. En la historia no está dada una garantía de acierto. El hombre se juega su destino en la historia, pero ningún saber de índole operativa le permite alcanzarlo»[82]. Esa actitud tampoco permite dotar de suficiente sentido a la libertad personal, puesto que esta no se agota implicándose en los medios, y, por supuesto, no atraviesa suficientemente de sentido a la cultura y a la historia. De manera que no solo el hombre se vuelve problemático para sí, sino también el sentido de su hacer y sus productos. El dotar de sentido a la técnica pertenece a uno de los usos de la razón, el práctico; pero esta operatividad racional no constituye una de las formas más altas de saber: «La sabiduría... no se agota en el plano cultural, ni tampoco en el plano de la historia; los atraviesa a ambos y se dirige, por un lado, hacia el núcleo libre del existir humano, y por otro, hasta el tema del fundamento. La sabiduría es el esfuerzo por resolver el problema del destino y por desvelar la realidad»[83]. En suma, «en el orden de la cultura el destino libre del hombre no puede culminar»[84].

b) *Historia y el cosmos*. Se acaba de indicar que el hombre no puede culminar en la *cultura*, porque lo que la define es la pluralidad de productos factivos y el carácter no definitivo de ellos; que no puede culminar en la *técnica*, porque el destino de la persona humana no es obra de sus manos. Pero tampoco se cumple el destino humano en la *historia*, pues esta no cierra, es decir, no tiene un fin intrínseco, ni siquiera una dirección perfectiva necesaria, pues —dado que depende de la libertad humana— es obvio que el recorrido histórico está surcado de periodos álgidos a los que suceden fases de decadencia. La historia es la *situación* en la que se encuentra la libertad personal humana[85]. Es pues, de su *estar*, no de su *ser*: «la distancia entre la libertad y su destino es un intervalo o situación: la historia»[86]. Por eso —frente a los recientes historicismos, abiertos o larvados— hay que recordar que las circunstancias no describen ni al *ser* del hombre ni a su *destino*. En efecto, al verterse dinámicamente en la cultura, la historia como situación no contiene la comparecencia de la trascendencia y no satisface el destino de la libertad personal humana. Por el contrario, el destino afecta directamente al *ser* del hombre, no a su *estar*. Por eso, la culminación personal del hombre no es intrahistórica[87].

Por otra parte, el *cosmos* es el escenario humano, pero el ser personal humano no es intracósmico. Por eso, no puede tener un destino cósmico. Y no solo su destino no es cósmico, sino que «en cuanto ligados al tema del destino, los acontecimientos propiamente humanos son extraños al ritmo del devenir del cosmos»[88]. El hombre puede dotar de sentido a la técnica, a la cultura, a la historia, e incluso al cosmos, que —a distinción de las precedentes— no es obra de sus manos. Lo lleva a cabo humanizándolos, más aún, personalizándolos. En concreto, para dotar de sentido al cosmos es preciso que el hombre «lo eleve y lo incorpore al destino de la propia persona»[89]. Pero el ser personal humano no tiene ni su origen ni su destino en la naturaleza cósmica, y por tanto, no se puede comprender desde ella, pues «en la medida en que el hombre se interpreta desde la naturaleza, la visión de la totalidad ofrece rasgos panteístas y la cuestión del destino se hace insoluble en términos de libertad»[90].

2. La renuncia a destinarse: el egoísmo

Si la persona humana, tras advertir que no puede culminar en solitario[91], y tras intentar esa pretensión en las aludidas facetas inferiores a ella —técnica, cultura, historia, naturaleza— nota que con ellas no puede colmar sus anhelos, puede renunciar a destinarse.

La actitud de renuncia al destino es, en rigor, la renuncia a ser la persona que se es y se está llamada a ser, porque —ya se ha indicado— esta es proyecto y no se entiende sino referida a su meta, o mejor, es la meta quien atrae a sí al proyecto. Falgueras lo expresa bien cuando señala que la persona «es un acto creciente suscitado por la llamada del destino»[92]. Como destinarse es libre y equivale a responder afirmativamente al destino que eleva, entonces «la libertad se incrementa, si ocurre lo contrario, la libertad disminuye o se anula a sí misma, encadenándose a lo no último»[93]. «El olvido de la persona es la abdicación de su destino y, como tal, egoísmo. El egoísmo es impaciencia e imprudencia. El tema tiene indudable relevancia ética. Tiene también importancia para la filosofía de la religión, pues es obvio que en la entrega a su naturaleza la persona queda perdida e incapaz de saber de salvación»[94]. Este problema tiene relevancia *ética* porque, perdido el sentido personal, ¿de qué sentido podemos dotar a nuestras acciones? La relevancia en *filosofía de la religión* estriba en que, si se sospecha que el hombre no es un ser destinal, no puede ser religioso. Pero entonces, ¿qué sentido podrán tener las diversas manifestaciones religiosas habidas a lo largo de la historia, independientemente de cualquier forma que hayan adoptado? Es obvio que, según esa sospecha, la comprensión filosófica de las religiones deviene superflua.

El egoísmo conlleva, pues, no solo la negación de los demás, sino también la del propio destino personal, pues este no está al alcance de nuestras solas fuerzas. «Un hombre que se desinteresa es un hombre que no quiere tener que ver con el resto, lo cual obliga a la apelación a las fases más rudimentarias de lo que la individualidad humana tiene de proceso: es quedarse anclado en el *sí mismo*, en un *sí mismo* desprovisto de destino»[95]. El *egoísmo* es pretensión de sí; en el fondo, *soberbia*, porque se cree que uno puede alcanzar en solitario la felicidad que busca. La soberbia tiene como fruto la *soledad*, que es la negación de la misma noción de *persona*, pues si como se ha indicado «persona» indica apertura personal, es imposible que exista una única persona.

En la historia moderna, dicha renuncia ha admitido dos caras: una la del *progresismo* que prescinde de Dios; otra, la de intentar abarcar el saber divino dentro del saber filosófico: el *panlogismo* de perfil gnóstico. «Si se estima que la razón humana es suficiente para llevarlo a cabo, aparece la versión progresista, cuyo inconveniente estriba en la tendencia a desterrar la Providencia: solo el hombre es autor de su destino. Si, en cambio, se estima que la razón humana es insuficiente, la razón que dirige la historia es la divina. En tal caso, cabe sostener un panlogismo histórico si se tiene la osadía de que dicha racionalidad sea, conocida por completo por el filósofo. Esta es la postura de Hegel. Con todo, no es necesario incurrir en esos extremos»[96], sencillamente porque la persona humana es libre, y puede libremente vincular su libertad de destino con Dios.

3. Destinarse a Dios

a) *Naturalmente*. La libertad personal humana solo se comprende si no se aísla ni se la explica separadamente, sino en vinculación con su destino. «La libertad está en lo más profundo de mi ser. Primariamente, está en mi *esse*. Libertad creada. Yo libre... ¿Cómo se pierde la libertad nativa?... Queriendo ser autor de mí mismo, autorrealizarme, transformándola en una libertad indeterminada, esto es, que no se destina. Y el destino de la libertad es algo más que el fin: es Dios. Porque la libertad de destinación solo puede ser hacia Dios... Al aceptarse uno como es —como persona— se da cuenta de que depende de Dios —todo lo ha recibido de Él— y de que es independiente de todo lo demás. Y de aquí nace la humildad, que no es una virtud griega»[97], ni siquiera una virtud, pues las virtudes son de la voluntad, pero si la humildad deriva del conocimiento personal, el cual solo es posible si cada quién se conoce como quien es ante Dios, es claro que ni ese conocerse es propio de la razón —pues la persona es superior a su razón—, ni esa actitud de aceptación es propia de la voluntad —porque aceptar es amar, es decir, dar aceptación, sobrar—, mientras que lo propio de la voluntad es querer aquello de lo que esta potencia carece. En rigor, la humildad radica en el núcleo personal, no en las facultades humanas superiores. Precisamente por eso es la raíz de todas las virtudes de la voluntad, y también, de todos los conoceres de la razón —humildes por definición, porque se limitan a presentar lo distinto sin que el propio presentar se presente—.

La apertura a la trascendencia divina no es contraria a la intimidad personal humana, sino su condición de posibilidad, pues cuanto más alcanzamos a Dios es penetrando en nuestra propia intimidad. De modo que Dios no solo respeta dicha intimidad, sino que es su único garante. «El ser que se mantiene en intimidad, puede destinarse a la trascendencia absoluta, sin experimentar por ello pérdida alguna, sino al revés, culminando en la comunicación. En cambio, cuando el hombre no atiende a su carácter personal se cierra a la trascendencia, porque no puede entenderla más que como un despojo o un extrañamiento de sí mismo... es en el ser personal de Dios donde la persona humana encuentra su intimidad, y solamente en ella»[98]. Cuanto más conocemos a Dios, más conocemos nuestra intimidad; y a la inversa, cuanto más nos conocemos, más le conocemos, porque esos conoceres no son separados o independientes.

De modo que la libertad personal humana demuestra íntimamente —de modo superior, por tanto, a las demostraciones de la razón— no solo la existencia de Dios, sino el modo de ser personal libre de la correspondencia con él: «la libertad abre una doble perspectiva: existe un Dios personal sin el cual la libertad no existiría; sin Dios la libertad acabaría en la nada. La inmortalidad del alma, indudable, sin Dios comportaría la perplejidad completa, la falta de destino. Entonces cabría tener miedo a la libertad, e incluso odio; hay gente que preferiría no ser libre precisamente porque al asomarse a la libertad no llegan a Dios: se encuentran entonces con una libertad en suspenso»[99]. Por otra parte, son visiones raquícas de la libertad las que intentan emplear sus energías vertiéndola sobre pluralidad de asuntos menores a ella. Esa pretensión termina por considerar que la

libertad es absurda. Y es que la libertad personal humana se ve en su irrestricta vitalidad respecto del ser irrestricto o no se ve tal cual es.

Por otra parte, si la libertad personal es indisociable del amar personal, la vinculación personal con Dios no puede ser necesitante, sino libre y desbordante. En consecuencia, desde la libertad personal no se puede ver a Dios como la meta de un deseo, sino como *el destinatario* de un ofrecimiento libre: «si el sentido de mi vida no se agota en la felicidad, según la acepción griega, es decir, en una posesión perfecta, sino que mi actividad rebrota en dación desde la persona, el destinar no se confunde con el destino. La cuestión del destinar reside en el destinatario. Por decirlo de algún modo, al hacer el balance de todo lo que es desde la persona, el hombre se encuentra con que eso no le basta, sino que tiene que *encontrar* un término, que no es el término del deseo, sino el del ofrecimiento»[100]. Dios no es, respecto de la persona humana, el fin o bien último, sino el aceptar amoroso personal de mi entera libertad personal entregada amorosamente.

De darse la entrega al destinatario divino, las instancias humanas menores que nacen del núcleo personal quedan impregnadas de esa destinación y la manifiestan: «la intimidad del hombre es así un acto que se expresa. Como término del amor divino se expresa con clamores o gemidos inefables. Dicha expresión está llena de la nostalgia, de la esperanza de lo que tiene que ser. ¿A dónde va la expresión, a qué acude, dónde se consume? La expresión se consume en la conversación: *conversatio nostra in coelis est*. Después de las decisiones no están solo las consecuencias, sino la esperanza de ser dicho desde lo alto, por el amor que juzga»[101]. Pero las expresiones manifestativas de la libertad personal humana son inferiores a ella misma, y esa distinción real conlleva la imposibilidad de manifestarla completamente.

b) *Sobrenaturalmente*. Hombre creado es, a la par y sin solución de continuidad, hombre elevado; pues «nunca ha existido un *homo sapiens sapiens*... meramente natural... Todo hombre está vinculado destinalmente a Dios»[102]. Con todo, la *filiación divina* de la persona humana no es natural, sino fruto de la elevación sobrenatural[103]. Pero esto no es un tema que corresponda a la filosofía, sino a la teología[104]. La filiación sobrenatural incide directamente en el *acto de ser* personal, no en la *esencia* o las potencias humanas. Es un don divino sobreañadido a la persona humana, no una exigencia de esta. Tal don se debe a la misericordia divina que nos eleva a sí: «por ser misericordiosa, la creación del hombre es atrayente: *attractit nos miserans*, dice la Biblia. Dios no puede dejar que la persona se quede ahí, como inferior, porque entonces la misericordia se transformaría en compasión. La entera dinámica de la Encarnación no tiene sentido si no es así. Cristo, por lo mismo que es nuestro Redentor, es nuestro elevador. Si la persona no cuenta para Dios, ser persona es una desgracia»[105].

La filiación divina está acompañada de las llamadas virtudes sobrenaturales: la *fe*, la *esperanza* y la *caridad*. Como se dijo, cada una de esas virtudes eleva un radical personal distinto: la esperanza eleva a la *libertad* personal; la *fe* al *conocer* personal y la *caridad* al *amar* personal. La superabundancia de la aceptación humana al don amoroso divino impele al conocer personal a ser confiado y a la libertad personal a ser

esperanzada. Esas tres virtudes tienen como *método* la elevación de los propios radicales personales humanos, y como *tema* a Dios, pero cada una de ellas de un modo distinto. La esperanza mira a Dios como liberador, salvador, del propio límite ontológico; la fe, como conocimiento transparente seguro y completo del sentido personal que Dios nos otorga; la caridad, como aceptación divina de nuestra donación personal. Esas virtudes son el incremento de los radicales personales humanos. A ese nivel, «crecer es prepararse para una actividad celestial y eterna»[106]. Ese es nuestro destino, que más que como «autotrascendimiento», es pertinente verlo como *atracción divina*, puesto que es la progresiva activación de nuestra libertad, conocer y amar personales por parte de nuestro personal destinatario[107]. En efecto, si la libertad, conocer y amar personales son referentes a Dios, se puede decir que trascienden en la medida en que se refieren a él[108], pero es claro que no trascienden su referirse a Dios; tampoco «se» trascienden, es decir, no traspasan su propio límite ontológico[109].

Como se puede apreciar, si tanto la filiación como las virtudes sobrenaturales inciden activamente en el *acto de ser* personal humano elevándolo, no parece correcto decir que en el hombre elevado «la potencia sea superior al acto», pues lo que se da es un *incremento del acto*. Si Dios nos atrae a sí, no nos hará más potenciales, sino más a su imagen activa. Por tanto, el acto de ser humano no será «acto-potencial», sino co-activo con Dios; sus radicales personales no serán «actos potenciales», sino activos con y desde Dios. En ese sentido, más que «*capax Dei*» —como se designaba al hombre en la Edad Media—, conviene decir que el ser humano «*est in Deo*» nativamente, y, si acepta el don de coexistir con él, «*erit in Deo*» destinalmente. No ser en Dios equivale sencillamente a la pérdida de su ser.

Se puede llamar «acto-potencial» a la esencia humana: *acto* por relación a las facultades inmateriales y a la naturaleza humana, y *potencial* por relación al acto de ser personal humano. Desde luego, el acto de ser humano es limitado ontológicamente, porque no puede culminar desde sí, pero no es potencial. El acto de ser humano no es —ni creado ni elevado— pasivo respecto de Dios, sino *co-activo* con él. Dios no crea ni eleva actos de ser personales pasivos, sino activos. En este sentido la antropología trascendental no es opuesta a la metafísica[110]. Si la persona humana fuera acto-potencial, la vida eterna se merecería, pero «el hombre no es merecedor de la glorificación, tampoco en sentido potencial... La glorificación no es un mérito de la criatura, sino completo regalo de Dios»[111].

Tampoco es que el hombre se destine en su acto de ser como consecuencia de los actos y obras que realiza a través de su esencia y naturaleza humanas, sino que en estas manifiesta la *previa* destinación libremente aceptada (o el *previo* rechazo de ella) por cada quién en su intimidad[112]. En suma, ni siquiera por referencia a la aceptación divina de nuestras obras, nuestro obrar es superior a nuestro ser, pues Dios acepta nuestras obras porque previamente acepta la destinación personal íntima de cada quién: esa aceptación personal posibilita la existencia y la elevación de las obras humanas. En rigor, en nosotros todo es recibido de Dios, también las obras que le ofrecemos.

Por otra parte, si se distingue en el hombre entre *acto de ser* y *esencia*, no parece pertinente hacer equivaler sin más el *alma* al *acto de ser*, ni tampoco llamar *espíritu* al *alma elevada*, sino establecer más bien la equivalencia entre *espíritu* y *acto de ser* y entre *alma* y *esencia*. Obviamente, lo primero (real y temporalmente) elevado es el acto de ser; pero el acto de ser personal es *espíritu* antes y después de la elevación. En suma, *persona significa espíritu*. Por lo demás, la distinción real *actus essendi-essentia*, y asimismo el resto de las dualidades humanas, no provocan en el hombre atomización, sino unidad, y ello en la medida en que la superior, el acto, unifica lo potencial y, a su vez, en la medida en que en la intimidad del acto, lo más activo en él, el *amar personal*, unifica el resto; y lo unifica en la medida en que este acepta su *destino eterno*.

Como se puede apreciar, el *aceptar* personal no es potencial, sino activo, pues indica *dar aceptación*; por tanto, no parece correcto hablar de un amar «activo-potencial». Con todo, la unidad humana es una tarea, porque no está —en la presente situación— garantizada, no porque la intimidad sea una «potencia trascendental», sino porque el acto de ser personal es libre, y libremente puede renunciar a serlo. En suma, si la libertad personal humana es «*para*» una persona distinta, el conocer personal —continuando la más acrisolada tradición noética— es, más que hacerse otro, «conocer y conocerse en esa persona», y, en últimas, el amar es «aceptar ser-con esa persona». Por lo demás, si la persona humana es creciente en orden al destinatario, y este siempre puede elevarla, aunque la destinación esté en situación de ratificada, la destinación es interminable.

EN SUMA

El destinarse es la actividad culminar de la persona humana. No cabe destinación personal humana sin destinatario. La vinculación con el destino es libre. En la historia del pensamiento el destino se ha entendido de muchas maneras. En el mito antiguo, como una vida desvaída, opinión a la que se resignó el mismo Aristóteles. Los estoicos lo entendieron como «*fatum*», comprometiendo, por tanto, la libertad personal humana. En el cristianismo el destino se entendió activamente, como destinarse. La filosofía escolástica lo comprendió como posesión perfecta, lo cual supone una concepción de él más desde la razón que desde el conocer personal. De la Baja Edad Media a la modernidad filosófica el destino fue asunto de fe fiducial y voluntaria, falto, por tanto, de luz teórica. Por su parte, la filosofía moderna fue época de contrastes respecto del destino, pues unos pensadores lo concibieron como identificación con Dios, mientras que otros lo negaron taxativamente, pasando por los agnosticismos que se arrastran desde el s. XIV. Por oposición a la filosofía precedente, en la filosofía contemporánea se ha postulado, por una parte, el autodestinarse y, por otra, la falta de destino, aunque tampoco han faltado quienes han defendido la destinación por vía afectiva. En nuestro tiempo lo que domina es la renuncia a pensar en el destino, neta manifestación de que atravesamos una situación de crisis teórica.

Resumiendo se puede decir que «la clase de filosofía que se hace y la clase de hombre que se es dependen de la calidad de la respuesta que se dé a la llamada de la ultimidad

destino»[113]. Si, como hoy, apenas se piensa en el destino, tampoco se piensa en el ser del hombre. Simplemente se vive, sin saber a dónde se va y sin saber quién se es. Pero ¿no equivale esto a vivir sumido en una gran mentira?

Destinarse es la única actividad que requiere poner en juego enteramente el acto radical o íntimo del espíritu humano. También reclama la aceptación del destinatario divino. Por tanto, la destinación es el engarce entre la criatura personal y el Creador que da razón del *ser-con* de dicha criatura. Como en la presente situación esa actividad no se consuma, el ser de la criatura se puede describir como *esperanza*. La libertad personal humana está orientada al futuro, hacia el ser divino; un «futuro no desfuturizable», puesto que es imposible que devenga pasado, ya que la libertad personal humana siempre será trascendida por el ser divino. Tal futuro trasciende el tiempo porque es eternidad. La libertad creada recibe del futuro su propio designio. El destinarse es una actividad del *acto de ser* humano, no de las facultades inmateriales humanas y sus manifestaciones, aunque incida en ellas. Por eso el destino implica directamente a la libertad personal, no a la aparición de esta en las potencias superiores. El destinarse es también tarea que desborda a la ética, pues esta queda referida a la *esencia* humana.

La libertad personal humana posibilita la técnica y la cultura, pero no puede hallar en ellas su destino, porque aquellas son limitadas y esta las desborda. El destino del hombre no puede estar en las obras de sus manos, porque estas son inferiores a la persona. La libertad personal humana abre el tiempo a la historia, y el cosmos al mundo humano, pero no puede hallar en ellos su destino. La historia, por ser la situación en la que se encuentra la libertad personal humana, no se corresponde con su *ser*. Además, la historia no cierra. El cosmos es el escenario en el que se desempeña el hombre, pero no puede aceptar la destinación de su ser personal, puesto que la naturaleza no es persona.

La renuncia a destinarse es egoísmo, fruto —como la soledad— de la soberbia, que implica la negación del sentido personal, ya que persona es apertura personal: coexistencia. En el pensamiento moderno esa renuncia ha admitido dos modalidades: el progresismo y el panlogismo. El destinatario del ser personal humano es Dios. A él está inclinado naturalmente, y a él es elevado sobrenaturalmente por medio de la filiación divina. Esta se halla acompañada de las llamadas virtudes sobrenaturales: la fe, la esperanza y la caridad. Cada una de ellas eleva un radical personal distinto: la libertad personal es elevada por la esperanza; el conocer personal por la fe y el amar personal por la caridad.

[1] «Considero que por sabiduría... hay que entender las preguntas y las averiguaciones acerca de los dos temas centrales que afectan al hombre, o con los que el hombre tiene que ver, que son: el fundamento y el destino». POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, Madrid, Rialp, 1993, 29. Cfr. asimismo: *Curso de teoría del*

conocimiento, vol. II, Pamplona, Eunsa, 1985, 310.

[2] Cfr. POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, vol. III, Pamplona, Eunsa, 1988, 381. «Fundamento y destino son ultimidades distintas, aunque no contrarias ni opuestas, pues en realidad cada una tiene que ver con una realidad diferente. El fundamento abre el mundo como tema, en cambio el destino hace del hombre un tema aparte». FALGUERAS, I., «Destino, responsabilidad y ética», *La ciudad de Dios*, 196 (1983) 109-134.

[3] Cfr. POLO, L., *El acceso al ser*, Pamplona, Eunsa, 2004, 108.

[4] Cfr. mi trabajo «¿Metafísica y/o antropología de la libertad?», Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra (en prensa).

[5] Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent.*, d. I, q. 1; *S. Theol.*, I-II, qq. 1-5; *In Ethic.*, l. I.

[6] Cfr. YEPES, R., *La doctrina del acto en Aristóteles*, Pamplona, Eunsa, 1993.

[7] Cfr. GILSON, E., *El ser y la esencia*, Buenos Aires, Desclee de Brouwer, 1965.

[8] Cfr. POLO, L., *Hegel y el posthegelianismo*, Pamplona, Eunsa, 3ª ed., 1999.

[9] Cfr. KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal*, Obras completas, vol. XVI, ed. francesa L'Orante, Paris, 1971.

[10] NIETZSCHE, F., *Consideraciones intempestivas*, en *Nietzsche Werke*, Berlin, Walter de Gruyter, 2004, vol. III, 1, 304-5.

[11] Cfr. POLO, L., *Nietzsche como pensador de dualidades*, Pamplona, Eunsa, 2005.

[12] Cfr. POLO, L., *Hegel y el posthegelianismo*, ed. cit., cap. V. *El yo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 170, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2004.

[13] Cfr. HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, trad. J. Gaos, México, F.C.E., 1987, 282. Cfr. BERCIANO, M., «Heidegger: antropología problemática», *Propuestas antropológicas del s. XX*, Pamplona, Eunsa, 2004, 77-103.

[14] Cfr. FOUCAULT, M., *Hermenéutica del sujeto*, Madrid, Ediciones de La Piqueta, 1994; VATTIMO, G., *Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 2ª ed., 1992.

[15] POLO, L., *Antropología trascendental*, I. *La persona humana*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 2003, 128.

[16] POLO, L., *Nietzsche*, ed. cit., 321.

[17] Seguramente esta tesis enlaza con la sentencia de la *Sagrada Escritura* según la cual «quien encuentre su vida la perderá. Y quien perdiese su vida por mí, la encontrará». *Mt.*, cap. X, 39.

[18] SARTRE, J. P., *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1951, 57.

[19] «Alimentando este tipo de desesperación, un hombre puede muy bien, incluso es la mejor manera, vivir en lo temporal, ser hombre en apariencia, gozar de estima y consideración, trabajar en todos los campos de la actividad práctica (...), estos explotan sus habilidades, amasan dinero, calculan hábilmente (...), pero no son ellos mismos; espiritualmente no tienen yo». KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal*, ed. cit., vol. XVI, 192.

[20] FALGUERAS, I., «Destino, responsabilidad y ética», cit., 133.

[21] «¿Qué dice el mito acerca del destino? Dice que lo que sobreviene, es decir, aquello a lo que el hombre va, es un reino de sombras, un reino inefectivo, sin densidad real. Es el problema del alma que vaga en una región de sombras, como decía Safo. Es el Hades». POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., 32-33. De esta hipótesis está llena la literatura clásica griega, en especial la tragedia. Además, el mito estimó que la mortecina vida humana posthistórica no afecta a la vida de los vivos, sino que es como la vida de los fantasmas o espectros.

[22] Cfr. FALGUERAS, I., *Hombre y destino*, Pamplona, Eunsa, 1988, 76. En otro lugar escribe: «Los principios lo son de la metafísica; en cambio, el saber es humano y se rige por la verdad, que no actúa como principio del saber, sino como su destino», *Crisis y renovación de la metafísica*, Málaga, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, 1997, 104.

[23] FALGUERAS, I., «Destino, responsabilidad y ética», cit., 111.

[24] Cfr. ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, l. I, cap. 10. Según Falgueras, Aristóteles confundió el destino con el fundamento. Cfr. «Destino, responsabilidad y ética», cit., 132-3. Tal vez por eso no hay en el Estagirita (ni en sus comentadores) una distinción neta (jerárquica) entre antropología y metafísica.

[25] «La incapacidad humana para encarar desde la pura actualidad el problema del futuro, o lo que es igual, para discernir metódicamente el tratamiento de la ultimidad destino respecto de la ultimidad fundamento es lo que arruinó el optimismo griego e indujo al abandono o postergación del *theorein* que caracterizó los últimos siglos del pensamiento antiguo». FALGUERAS, I., «Leonardo Polo ante la filosofía clásica y moderna», *El pensamiento de Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 11, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1994, 14.

[26] POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., 29.

[27] FALGUERAS, I., «Leonardo Polo ante la filosofía clásica y moderna», cit., 14.

[28] POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., 30.

[29] SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, I, 1, 1 (PL, 32, 661).

[30] Cfr. respecto de este tema y autor: MANZO, O., «Desiderium naturale, sapienza e destino dell'uomo in S. Tommaso», *Sapientia*, 52 (1999) 65-75; MONDIN, B., «La persona umana e il suo destino in san Tommaso e nel pensiero moderno», *Aquinas* 18 (1974) 366-402; LAPORTA, J., «La destinée de la nature humaine selon Thomas d'Aquin», en *Études de Philosophie Médiévale*, 55, J. Vrin, Paris, 1965; OWENS, J., *Human Destiny: Some Problems for Catholic Philosophy*, Catholic University of America Press, Washington, 1985.

[31] Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In II Sent.*, d. 4, q. 1, a. 1 co; *C. Gent.*, I, 100, n. 4; *S. Theol.*, I, q. 62, a. 1 co; *Comp. Theol.*, I, 149; II, 9; *Quodl.*, 8, 9, 1 co, etc.

[32] Cfr. *In I Sent.*, d. 15, q. 4 a. 1 ad 3; *C. Gent.*, III, 44, n. 5; *De Virt.*, q. 1, a. 5, ad 8; *In Ethic.*, I, 10, n. 9; *S. Theol.*, I-II, q. 4, a. 7 co, etc.

[33] Cfr. *In I Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1 co.; *C. Gent.*, III, 38, n. 6; *De Ver.*, q. 20, a. 2 ad 2; *Q. D. De Anima*, q. un, a. 5 co; *In Ethic.*, I, 10, n. 2-11; *Ibid.*, X, 9, n. 2-3, etc.

[34] Cfr. *In Ethic.*, X, 10, n. 7-18; *C. Gent.*, III, 4, n. 2; *S. Theol.*, I, 88, 1 co; *Q.D. De Anima*, q. un., a. 16 co; *In Metaphys.*, I, 1, n. 4, etc.

[35] Cfr. *C. Gent.*, III, 34, n. 1-6.

[36] Cfr. *C. Gent.*, III, 35, n. 1-5; *S. Theol.*, I-II, q. 66, a. 5 ad 2.

[37] Cfr. *In Ethic.*, I, 18, n. 1.

[38] Cfr. *Q.D. De Pot.*, 10, 2, ad 5; *C. Gent.*, III, 26, n. 1, 3 y 18; III, 40, n. 3; III, 62, n. 6; *Comp. Theol.*, I, 174; etc.

[39] Cfr. *In IV Sent.*, d. 49, q. 3, a. 4 co; *In Ethic.*, X, 14, n. 1; *De Malo*, q. 14, a. 4 co; *C. Gent.*, III, 27, n. 1-10; *De Virt.*, q. 1, a. 5, ad 8; *De Ver.*, q. 23, a.1, ad 4, etc.

[40] Cfr. *In I Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1 co; *C. Gent.*, III, 141, n. 4; etc.

[41] El límite del alcance de la filosofía medieval respecto del destino está bien detectado por CORAZÓN, R.: «Si además del apetito racional, de la voluntad, la persona «es» amar donal, entonces hay que afirmar que está destinada. El amar no es ningún apetito o tendencia sino un acto libre por el que la persona dona su ser —su intimidad—. «Eudaimonía y destino», *Studia Poliana*, 2 (2000), 182. Otro tanto valdría decir del conocer personal respecto del conocer de la potencia racional.

[42] POLO, L., *Antropología*, Programa de Alta Dirección, Lima, ed. P. Ferreiro, 1985, 27. Y añade: «El significado del *télos* griego se encuadra en la naturaleza. La hiperteleología arranca de la persona. Dicho *plus* de finalidad suele enfocarse con el concepto de sobrenaturaleza, que pertenece a la teología. Aquí lo llamo *destinación* (no destino). La actividad del hombre es destinable, se entrega y requiere un destinatario». *Ibid.*, 29.

[43] FALGUERAS, I., «Leonardo Polo ante la filosofía clásica y moderna», cit., 15.

[44] «Todo conocimiento es perfecto e infinito, (de manera que) ejercer el pensamiento es, en consecuencia, vivir la vida divina y estar más allá de los avatares del existir finito». FALGUERAS, I., *La «res cogitans» en Espinoza*, Pamplona, Eunsa, 1976, 298.

[45] POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., 82.

[46] POLO, L., *Hegel y el posthegelianismo*, Pamplona, Eunsa, 1999, 104.

[47] POLO, L., *Antropología trascendental*, II. *La esencia de la persona humana*, Pamplona, Eunsa, 2003, 261.

[48] «Es evidente la influencia de planteamientos luteranos (en última instancia, una desesperación escatológica) en la doctrina de Heidegger. Esta influencia es confesada por el filósofo alemán con alguna reticencia». POLO, L., *La filosofía desde una perspectiva antropológica*, (pro manuscrito) 38.

[49] «La mente humana pierde todo valor hegemónico —en Heidegger, la cultura es un combate sin decisión posible—, y la noción de ser se carga de materialidad y obtura el destino». POLO, L., *El acceso al ser*, ed. cit., 262.

[50] POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., 34.

[51] *Ibid.*, 81

[52] *Ibid.*, 37.

[53] *Ibid.*, 38.

[54] FALGUERAS, I., «Destino, responsabilidad y ética», cit., 114.

[55] *Ibid.*

[56] POLO, L., *Antropología de la acción directiva*, Madrid, Aedos, 1997, 28.

[57] «Al realista no le basta con ser él obviamente espíritu; se da cuenta de que con ello no está resuelto el problema de su destino eterno, porque él no es la eternidad y su propia luz no es la luz absoluta, y por ello es radicalmente dependiente». POLO, L., *Hegel y el posthegelianismo*, ed. cit., 95.

[58] POLO, L., «La esperanza», *Scripta Theologica*, 30/1 (1998) 163.

[59] A eso alude el título y el contenido de mi trabajo *Antropología para inconformes*, Madrid, Rialp, 2ª ed., 2007.

- [60] POLO, L., *Hegel y el posthegelianismo*, ed. cit., 146.
- [61] POLO, L., *Sobre la existencia cristiana*, Pamplona, Eunsa, 1997, 261.
- [62] *Ibid.*, 262.
- [63] Polo no dilucida si las Personas divinas son cada una de ellas una libertad distinta. Tampoco es nuestro tema en cuestión, sino averiguar la vinculación de la libertad personal humana con el destino.
- [64] FALGUERAS, I., *Hombre y destino*, ed. cit., 120.
- [65] *Ibid.*, 125.
- [66] Tras haberse independizado de esto, de aquello, e incluso de todo, habría que preguntar en qué se emplea la libertad tras su independencia.
- [67] FALGUERAS, I., *Ibid.*, 121-2. Y más adelante añade: «El autotranscendimiento es una invitación o don del destino al que se puede responder congruente o incongruentemente, pero al que no se puede no responder. Esta última característica deja claro que la vinculación con el destino afecta radicalmente al ser humano, y que nuestra relación satisfactoria de autotranscendimiento solo puede ser cumplida con la ayuda del propio destino». *Ibid.*, 169. También se podría decir que dicha capacidad de crecer al infinito no la *tenemos*, sino que la *somos*.
- [68] POLO, L., *La persona humana y su crecimiento*, Pamplona, Eunsa, 1997, 124.
- [69] POLO, L., *Ética: hacia una versión moderna de temas clásicos*, Madrid, Aedos, 1996, 146.
- [70] De otro modo: la antropología posibilita la ética; la teoría, la práctica; el hábito de sabiduría favorece el de la sindéresis. O dicho más sencillamente, cada hombre organiza su vida según como comprende y responde a su destino.
- P or otra parte, la antropología también posibilita la metafísica, la verdad del hombre esclarece la verdad del universo; el hábito de sabiduría favorece el de los primeros principios. o dicho más llanamente: el hombre comprende el universo según comprende y responde a su destino. Y otro tanto se podría decir respecto de la transformación del mundo.
- [71] POLO, L., *El hombre en la historia*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 207, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2008, 26.
- [72] POLO, L., *Quién es el hombre*, Madrid, Rialp, 5ª ed., 2003, 248.
- [73] POLO, L., «Los sentimientos», *Humanitas*, 22 (2001) 225.
- [74] «La comprensión de la libertad como una propiedad del ser del hombre señala la disposición natural, en el logos, de la libertad, no la libertad en el orden del destino. Lo cual significa: la libertad no se alcanza en el logos; el logos depende de la libertad, pero la libertad no se constituye en él». POLO, L., *El acceso al ser*, ed. cit., 109.
- [75] Cfr. FALGUERAS, I., *Hombre y destino*, ed. cit., 70.
- [76] POLO, L., *Sobre la existencia cristiana*, ed. cit., 189.
- [77] «Dios es autor de la moral como creador del disponer otorgado al hombre, a una con su tarea en el ámbito de la creación y con su destino eterno. Por otra parte, el hombre es sujeto moral también como conculcador de dicha obligación y en cuanto que aquejado consiguientemente de una quiebra en la integridad de su disponer esencial, que afecta a su puesto en la creación y, de suyo, le incapacita para alcanzar su destino eterno. Asimismo, Dios es el restaurador del orden conculcado (como parte de su designio redentor)». *Ibid.*, 194.
- [78] POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., 113.
- [79] POLO, L., *La persona humana y su crecimiento*, ed. cit., 195.
- [80] POLO, L., *El hombre en la historia*, ed. cit., 51.
- [81] *Ibid.*, 55.
- [82] *Ibid.*, 48.
- [83] *Ibid.*, 17.
- [84] *Ibid.*, 30.
- [85] Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental*, II. ed. cit., 298.
- [86] POLO, L., *El hombre en la historia*, ed. cit., 58.
- [87] «Y es que, siendo la historia, en su misma generalidad, solamente una situación de la libertad humana, no puede culminar, y entraña la imposibilidad de la realización intrahistórica del destino». *Ibid.*, 41.
- [88] *Ibid.*, 46.
- [89] CORAZÓN, R., «Introducción» a POLO, L., *Persona y libertad*, Pamplona, Eunsa, 2008, 21.
- « Al esencializar el ser, la libertad no se confunde ni se identifica con él, sino que coexiste con él dotándole de lo que este es incapaz». *Presente y futuro del hombre*, 191.
- [90] POLO, L., *El hombre en la historia*, ed. cit., 28.
- [91] «Es aquello que dice Nietzsche: todos los soles son fríos entre sí; ninguno puede iluminar a otro. Eso es la soberbia de la criatura que no deja otro destino que la autosuperación, es decir, la nada». POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, I, Pamplona, Eunsa, 1984, 174.

[92] FALGUERAS, I., *Hombre y destino*, ed. cit., 71. Otras veces habla de «invitación» (*Ibid.*, 121), «acogida» (*Ibid.*, 122), «llamada» (*Ibid.*, 123).

[93] FALGUERAS, I., «Destino, responsabilidad y ética», cit., 115.

[94] POLO, L., *El acceso al ser*, ed. cit., 62.

[95] POLO, L., *La persona humana y su crecimiento*, ed. cit.,

[96] POLO, L., *Introducción a la filosofía*, Pamplona, Eunsa, 1995, 196-7.

[97] POLO, L., *Sobre la libertad*, pro manuscrito, 6.

[98] POLO, L., *Sobre la existencia cristiana*, ed. cit., 262.

[99] POLO, L., *Quién es el hombre*, ed. cit., 225.

[100] POLO, L., *Sobre la existencia cristiana*, ed. cit., 133.

[101] POLO, L., *Lecciones de psicología clásica*, Pamplona, Eunsa, 2009, 323.

[102] FALGUERAS, I., *Hombre y destino*, ed. cit., 152.

[103] Cfr. mi trabajo: «La filiación personal humana», *Cauriensia* I, (2006), 201-217.

[104] «Desde el punto de vista antropológico, la fe se refiere directamente al tema del destino. Esta consideración basta para asegurar la superioridad del saber de salvación frente a la filosofía». *El hombre en la historia*, ed. cit., 43-4.

[105] POLO, L., *Persona y libertad*, ed. cit., 255.

[106] «El valor y la veracidad como condición de la actividad empresarial», POLO, L., PAP, Piura, 1993, pro manuscrito, 6.

[107] Obviamente el acto de ser personal humano trasciende su esencia. Pero, en rigor, no se autotraciende. El acto de ser humano es constitutivamente creciente en orden a la trascendencia, pero no trasciende su actividad de trascender, porque eso implicaría ser su propia trascendencia. Es Dios quien lo trasciende y lo eleva: «sin mí no podéis nada». *Jn.*, XV, 5. Por lo demás, tal «autotranscendimiento» no puede ser de aceptación o de rechazo del destino, porque en el caso del rechazo no hay «trascendimiento» (ni «auto» ni, en menor medida, «heterotranscendimiento»), sino negación del crecer constitutivo del acto de ser personal, es decir, quedar en el propio acto de ser pero procurando su mengua. El «autotranscendimiento» es una noción que intenta corregir la pretensión de que el hombre se convierta en su propio centro. Pero nativamente no hay tal (y menos aún destinalmente), porque el acto de ser personal es apertura hacia Dios. Alberga dicha pretensión quien niega — desde dentro, no sobre él— su ser.

[108] «La libertad es, en último término, no ya la capacidad de autohacerse, sino de autotranscenderse. Y este autotranscenderse solo es posible, cuando uno prefiere ser desde Dios, a ser desde sí». POLO, L., *Persona y libertad*, ed. cit., 270. También Falgueras emplea en varias ocasiones el término «autotranscendimiento». Cfr, por ejemplo, *Hombre y destino*, ed. cit., 268.

[109] «No se puede sostener que la persona humana se «auto-transcienda: con la libertad inicial de la persona, la libertad humana no llega a convertirse en otra libertad, la libertad nativa no llega a convertirse en una libertad distinta —en una persona distinta—». PIÁ TARAZONA, S., *El hombre como ser dual. Estudio de las dualidades radicales según la Antropología trascendental de Leonardo Polo*, Pamplona, Eunsa, 2001, 387. Y más adelante añade: «La fórmula del auto-transcendimiento establece que “la persona humana se convierte en una persona distinta”». *Ibid.*, 396.

[110] No debe darse una heterogeneidad radical entre la metafísica y la antropología en el sentido de que en metafísica la potencia sea siempre jerárquicamente posterior al acto, mientras que en antropología pase al revés, es decir, por estar destinado a lo irrestricto, siempre sea más lo que puede ser el hombre que lo que es, porque el ser del hombre no es «potencialmente» creciente, sino «realmente». Por el contrario, debe haber homogeneidad entre metafísica y antropología en la medida en que en ambas el acto es superior a la potencia. La distinción entre ellas estribará más bien en que el acto y la potencia de una son necesarios, mientras que el acto y la potencia de la otra son libres, es decir, la distinción se da, sobre todo, *en el interior* de los actos y, asimismo, de las potencias, no tanto en la referencia de los actos hacia sus respectivas potencias.

[111] PIÁ TARAZONA, S., *op. cit.*, 396-8. Este es un antiguo tema que Polo conversó con el teólogo F. Ocáriz. Recordando ese episodio, Polo suele comentar que el hombre se puede dirigir a Dios diciendo: yo, aquí, te sigo por donde quieras, pero el Cielo depende de si quieres llevarme.

[112] Tampoco el ángel se destina por un solo acto de sus obras, sino por el acto que es su libertad radical. La destinación en el hombre (y en el ángel) es trascendental, no moral. En la moral se manifiesta la destinación trascendental. La moral no es trascendental. Téngase en cuenta que en muchos hombres que mueren tempranamente (fetos, bebés, minusválidos, etc.) no cabe manifestación moral de esa destinación, a causa de la inmadurez o impedimentos de las potencias, tanto orgánicas (*naturaleza*) como inorgánicas (*esencia*). Pero eso no implica que en ellos no se dé la destinación personal (*acto de ser*).

[113] FALGUERAS, I., «Destino, responsabilidad y ética», cit., 133.

12. ANTROPOLOGÍA DE LA INTIMIDAD Y CRISTIANISMO

PLANTEAMIENTO

Para nuestra etapa histórica, que «ha sido calificada por ciertos pensadores como la época de la “postmodernidad”... el hombre debería ya haber aprendido a vivir en una perspectiva de carencia total de sentido»[1]. La antropología de esta tendencia declara estar de vuelta de la mayor parte de las tesis básicas que describían la filosofía moderna y contemporánea. Sin embargo, no solo no parece rechazar, sino asumir sin previo cuestionamiento, la clave de ciertas filosofías modernas y contemporáneas sobre el hombre, a saber, el rechazo de la *filiación*[2]. En efecto, para Polo, «uno de los fenómenos más notorios de las ideologías modernas es el no querer ser hijo, el considerar la filiación como una deuda intolerable»[3]. Entre esas ideologías el protagonismo compete, seguramente, al *individualismo* [4]. La raíz de esa renuncia reside, probablemente, en el empeño por lo que ha venido llamándose *autorrealización*, pues es claro, según el autor citado, que «querer ser autor completo de sí mismo excluye la filiación, la dependencia con el origen»[5].

A la tesis que precede se podría objetar que en nuestros días no se percibe un desdén tan drástico de la *filiación*, pues algunos se saben «hijos de sus padres», otros se dicen «hijos de su tiempo», «de la cultura», «de la biología», «de la historia», e incluso de los «bienes materiales»[6] o de sus «propias obras»[7], porque se suelen medir a sí mismos en virtud del renombre social que éstas otorgan. Con todo, aún admitiendo que las propuestas que anteceden estén vigentes, no parece que, en nuestra época, el saberse hijo a nivel de *intimidad personal* esté demasiado asumido. Efectivamente, plantear la filiación a este nivel equivale a buscarla según la altura *trascendental*, es decir, en la nobleza de la intimidad personal. No obstante, si se indaga el por qué de ese repudio, tal vez el motivo se deba a que dicha filiación es exclusivamente de índole *sobrenatural* y que, en consecuencia, no sea exigible a toda persona humana. Este es el punto que trataremos de investigar en las páginas que siguen.

Si cabe distinguir en el hombre varios planos, a saber, el de la *persona* humana o ámbito del *ser*, y esos otros menores a los que se pueden llamar ámbitos del *disponer*, la pregunta acerca de la búsqueda de la filiación habrá que abordarla de modo distinto en los diversos niveles humanos. Además, entre los ámbitos del *disponer*, cabe distinguir

aquello de lo que el cuerpo humano se apropia —a lo que Marcel llamaría propiamente *tener* [8]—, de ese otro nivel conformado por el propio cuerpo humano y sus facultades y funciones sensibles, del que más que decir que se *tiene*, hay que declarar que se *dispone según* su modo de ser. Por otro lado, superior al nivel corporal, existe en el hombre otro grado de posesión, el inmaterial, respecto del cual cada quién dispone asimismo según el modo de ser de las facultades espirituales humanas: *inteligencia* y *voluntad*. Como es sabido, ambas facultades son posesivas de ideas, actos, y, sobre todo, son susceptibles de un perfeccionamiento interno irrestricto: *hábitos* y *virtudes*. Es claro que, si estas perfecciones no vienen dadas por la naturaleza en el hombre, en rigor, no se pueden llamar propiamente «naturaleza», sino que constituyen un incremento que cada persona otorga a dichas potencias, las cuales inicialmente son —según el decir aristotélico— «*tanquam tabula rasa*».

En suma, la persona humana equivale al *acto de ser*, mientras que el perfeccionamiento de las potencias espirituales se puede denominar *esencia* humana. A su vez, cabe distinguir ambas realidades humanas de lo que se ha denominado *naturaleza* humana. Resumidamente: la *naturaleza* humana constituye la *vida natural* del hombre. También la inteligencia y la voluntad las hemos recibido —aunque no de nuestros padres—, «*in statu nascens*», o sea, en estado potencial. La *esencia* es, pues, el partido positivo que cada quién saca de esas potencias, y eso conforma lo que se puede llamar *vida esencial*. Por su parte, el *acto de ser* es la persona, el quién que vive una *vida personal* irrepetible. La naturaleza es común, específica al género humano, salvo pequeñas distinciones nativas[9] que se presentan en el código genético y que, con el correr del tiempo y el partido que cada persona educa de ellas, darán lugar a los diversos *tipos* humanos de los que trata la psicología. No obstante, los hábitos y las virtudes, que conforman la *esencia* humana, *destipifican* al hombre. Cada persona, en fin, es una novedad, una *vida personal* distinta.

Por otro lado, entre la *esencia* humana y el *acto de ser* personal, cada quién *dispone* de unos hábitos *innatos*, que son diversas aperturas con que cuenta la persona humana para abrirse a diversas realidades. El inferior de ellos es la *sindéresis*, la apertura nativa de cada quién a su propia naturaleza humana. Superior a él es el *hábito de los primeros principios*, según el cual la persona advierte las realidades fundantes, es decir, los *actos de ser* extramentales. Por encima de ese conocimiento, disponemos de un nivel cognoscitivo aún superior al precedente, el propio del *hábito de sabiduría*, que permite alcanzar la propia intimidad personal humana, es decir, nuestro *acto de ser*, y con él, a los demás actos de ser personales a los que cada persona se abre coexistencialmente. Pues bien, en los epígrafes que siguen, hay que investigar qué sea la *filiación* personal, en cuál de los niveles humanos mencionados radica, si esta es de índole natural o exclusivamente sobrenatural y si puede ser elevada progresivamente.

Recordemos, al comenzar este último tema, unas precisiones terminológicas mínimas. No significa lo mismo *persona* que *hombre*. La persona humana es lo radical en el hombre. Sus rasgos radicales no se reducen a lo propio de la naturaleza humana. La persona es cada quien, el ser irrepetible e irreductible a la humanidad, a lo *común* de los

hombres. Pertenece a la *naturaleza* humana la corporeidad, la razón, la voluntad, pero no la *persona*. Los pensadores griegos clásicos desconocieron la realidad que subyace al concepto de persona, pero los modernos la olvidaron. Esa realidad es un descubrimiento cristiano[10]. No está en los escritos de los filósofos griegos, en los demás modos de saber antiguos (mitos, literatura, etc.), en las antiguas religiones orientales, y tampoco está de modo explícito en el judaísmo[11]. Pues bien, aunque el cristianismo haya descubierto la realidad que subyace a la noción de *persona*, esta es propiamente una realidad que se puede alcanzar de modo natural, es decir, a la que se puede llegar sin la ayuda de la fe y la revelación sobrenaturales. La fe y la revelación manifiestan qué es lo distintivo de cada persona, ya sea esta divina, angélica o humana, pero no que sea el *ser persona*, pues ese hallazgo es alcanzable desde la *antropología trascendental*.

Con todo, hay términos filosóficos «clásicos» inadecuados para nombrar la realidad personal. Los términos que se consolidaron en la filosofía clásica y que usaron con más insistencia en la filosofía medieval para tratar de este tema fueron los siguientes: *sustancia, naturaleza, animal racional, animal político, forma, alma, memoria, vida, esencia, relación, mente*, etc., Estos vocablos no son, sin embargo, tan diversos como los que han empleado los pensadores de la filosofía moderna y contemporánea, porque los pensadores clásicos dependen más entre sí que los modernos. En rigor, el influjo en la mayor parte de ellos de Platón y de Aristóteles es patente. Sin embargo, hay que advertir que, si bien *metafóricamente* esos términos pueden ser empleados para designar a la persona, en sentido estricto no son del todo adecuados.

También se han dado muchos términos filosóficos «modernos» no muy adecuados para nombrar a la persona. Los vocablos que esta filosofía emplea son muchos en comparación con los que aparecen en la historia de la filosofía precedente. Los autores reciben mutuas influencias, pero no pocas veces aquello que distingue su bagaje intelectual es mayor que lo que les une. Expresiones y palabras tales como, *sola fides, res cogitans y res extensa, caña pensante, cuerpo, idea, modo, causa sui, mónada, conjunto de percepciones, máquina, yo pienso en general, apercepción trascendental, sujeto trascendental, unidad de conciencia, conjunto de fenómenos psíquicos, yo absoluto, hecho, subsistencia, totalidad substancial, independencia, fundamento, voluntad, voluntad de poder, superhombre, sujeto, ello-yo-super yo, tiempo, yo, materia, biología, psicología, individuo, cifra, ser-en-el-mundo, sentimiento, misterio, relación social, conducta, estructura, lenguaje, acción, vida, razón vital, «en sí», «para sí», animal simbólico, ser-para-la-muerte, existencia, el que interpreta, reflexión, otro, nada*, etc., son, sin duda, sugerentes, pero ¿acaso son adecuados para designar a la persona humana?

Por otra parte, existen términos filosóficos «clásicos» y «modernos» más adecuados para nombrar a la *persona*. En efecto, a las personas humanas las designan mejor estos términos clásicos: el de *entendimiento agente*, descubierto por Aristóteles, el de *corazón*, que es Bíblico, el de *espíritu*, que también lo es, y lo usan además con frecuencia los Padres de la Iglesia, diversos autores medievales y algunos modernos y contemporáneos; el de *hijo de Dios*, legado asimismo por las *Sagradas Escrituras*; el propio de *persona*,

neto hallazgo cristiano, el de *acto de ser*, término debido a la filosofía culminar del s. XIII. De entre los nombres modernos apropiados para designar esta realidad se pueden mencionar los que siguen: *cada quién*, *núcleo personal*, *núcleo del saber y del amar*, *intimidad*, *novedad*, *irreductibilidad*, *coexistencia*, *ser familiar*, «*además*», etc.

1. HOMBRE CREADO ES HOMBRE ELEVADO

El primer punto a considerar es el siguiente: intentar explicar enteramente a la persona humana, por así decir, en estado puro, sin el recurso a lo que de ella sostiene la *revelación*, es una abstracción, porque tal persona no existe y no ha existido nunca. En efecto, lo humano del hombre, su *naturaleza*, no es pura, (ecológica, se diría hoy), sino en parte contaminada. Intentar explicar filosóficamente al hombre solo en estado de *naturaleza*, sin apelar en última instancia a la *teología de la fe*, es el intento de explicar un hombre que no existe. Pretender explicar al hombre en su *estado de inocencia*, intento un tanto rousseauiano, es una abstracción, porque tras la *caída original* el hombre perdió su estado de inocencia, y esos otros regalos añadidos a los que se les ha mal llamado *dones preternaturales*, porque no son previos a la *naturaleza*, sino previos a la *naturaleza caída*.

Intentar explicar a la persona humana solo en su estado de *naturaleza dañada* también sería otra abstracción, porque tampoco se reduce el hombre a tal estado. El hombre no solo ha sido creado por Dios, y no solo recibió dones en su estado de inocencia, ni solo cayó por culpa propia y perdió esas dádivas, sino que también *ha sido elevado* por Dios. *Hombre creado* es, a la par y sin solución de continuidad, *hombre elevado*. ¿Cómo se va a oponer la fe a la razón, la gracia a la naturaleza, si a menos que se tenga en cuenta la fe y la gracia son en último término inexplicables la razón y la naturaleza humanas tal como se encuentran en su estado actual?

En suma, el hombre en «estado natural» podría haber existido, pero nunca existió y tampoco existe ahora. Sin embargo, dentro de cada persona existe actualmente eso a lo que se llama «natural» o «naturaleza» que está siendo vivido de modo elevado o corrompido. Lo difícil es hacer en el hombre la «disección» entre lo natural y lo elevado. Lo natural no afecta solo a la *naturaleza* humana, sino al *acto de ser* personal humano y sus rasgos personales. El acto de ser personal humano se caracteriza por los cuatro radicales: la *coexistencia*, la *libertad*, el *conocer* y el *amor* personales. A cada uno de ellos lo *eleva* sobrenaturalmente una instancia sobrenatural (gracia y virtudes sobrenaturales). El único de ellos que es divinizable es el *amor*. De modo que en el Cielo seremos «dioses» por el amor, pero no por los demás. En efecto, aunque coexistamos con Dios no seremos el ser de Dios. Aunque estemos abiertos irrestrictamente por la libertad de destino a Dios, no dejaremos de conocerle. Aunque conozcamos como somos conocidos, no seremos el conocer divino. Pero sí amaremos con el amor divino. El conocer y el amor son los más elevables a la vida divina, pero sobre todo el amor.

El planteamiento que parte de la *razón* humana y pretende luego armonizar con ella la *fe*, planteamiento por lo demás de inequívoco talante moderno, no es del todo acertado,

porque por encima de su razón está la persona humana, y es esta la que hay que aunar con la fe. Solo la fe, por ser *personal*, puede explicar la razón, que es inferior a la persona humana. ¿Qué añade la *elevación* a la *creación*? La *llamada* (vocación) a cada hombre a participar de la vida íntima divina. ¿Qué significa eso? Conocer y amar con entera libertad personal al Dios pluripersonal. ¿Eso modifica el estado natural humano? Sin duda, pero para bien. Lo eleva de tal manera que el hombre ya no es solo inexplicable sin Dios, sino que ahora requiere de trato íntimo y personal con Él para ser completamente feliz.

2. ¿IMAGEN DE DIOS EN LA NATURALEZA HUMANA O EN LA PERSONA HUMANA?

De acuerdo con lo que precede, si el pecado original afecta a la *naturaleza humana* y a la *esencia* humana en la medida en que está directamente unida a la naturaleza, pero no afecta, en cambio, al *núcleo personal* o *acto de ser* humano, no perdemos en esa intimidad la imagen y semejanza divina.

¿Imagen y semejanza de Dios? Está revelado en el *Génesis* que el hombre fue hecho «a imagen de Dios»[12]. Es de todos sabido que la tradición de los filósofos-teólogos cristianos (san Agustín, Sto. Tomás de Aquino, por ejemplo) han intentado explicar la imagen y semejanza del hombre con respecto de Dios teniendo en cuenta las potencias espirituales más altas del hombre. Así san Agustín distingue entre mente (a veces memoria), pensamiento y voluntad. Compara la mente a Dios Padre, el entendimiento al Verbo, Palabra, Logos, es decir, a Dios Hijo, y la voluntad al Espíritu Santo. Por su parte, Sto. Tomás también usa de esas analogías agustinianas. Además, como él es buen conocedor de Aristóteles, y lo radical en este autor es el acto, el de Aquino compara el Hijo, el Verbo, al objeto pensado cuando es pensado por el acto de pensar. Como el objeto pensado se conmensura con el acto de pensar, con esa comparación parece dar a entender que el Hijo no es ni superior ni inferior al Padre. Como el objeto pensado no se puede dar sin el acto de pensarlo, el objeto no es ni previo ni posterior al acto. Eso lo atribuye el Hijo, que no es ni previo ni posterior al Padre, sino coeterno con él. Lo misma analogía propone Tomás de Aquino al usar de la voluntad comparativamente para hablar del Espíritu Santo. Si el Hijo se genera como por vía de pensamiento, el Espíritu Santo procede —dice— por vía de amor. El fruto de la voluntad, para Tomás de Aquino, es el amor. Así, parece asegurarse que el Espíritu Santo no sea un segundo Hijo, un segundo Verbo, porque aquí no se trata de pensar sino de querer, no se trata de lo pensado sino de lo querido. Además, si la voluntad quiere el bien tras ser conocido por la inteligencia, parece cerciorarse de que el Espíritu Santo sea la Tercera Persona de la Santísima Trinidad y no la Segunda. Añádase que, como el querer que sigue a lo conocido desde el punto de vista del bien no tiene por qué ser inferior ni superior ni al conocer ni a lo conocido, con este modelo parece asegurarse que el Espíritu Santo no sea ni inferior ni superior al Padre y al Hijo.

Pues bien, según lo indicado, si se distingue en el hombre entre *acto de ser* y *esencia*, y se hace equivalente, por una parte, el *acto de ser* a la *persona*, y la *esencia* al

desarrollo de la *naturaleza* humana, la imagen divina radicada en la inteligencia y voluntad humanas no es ni toda ni la mejor imagen de Dios que se puede encontrar en el hombre, porque no es imagen *personal* del Dios tripersonal, ya que ni la inteligencia ni la voluntad son persona, sino potencias de una persona. En efecto, tal imagen está tomada de la *esencia* humana, no de la *persona* humana. Pero la *esencia* humana no es una *persona* ni una pluralidad o comunión de ellas. La *persona* humana no es su *esencia*, y menos aún parte de ella, como lo es la inteligencia o la voluntad. La persona no es inteligencia sino *conocer en acto*, y no es voluntad sino *amar en acto*.

El conocer personal no se entiende sin conocer a una persona distinta, y sin ser conocido por ella. El amar personal sin una persona distinta también es absurdo, es decir, no es personal. El amor personal humano es *dar*, es *aceptar* y requiere el *don*. No cabe un dar personal sin un aceptar personal. Y no cabe don personal ninguno si el dar y el aceptar no son personales. Los tres son correlativos y no cabe uno sin el otro. El Padre es Dar, el Hijo es Aceptar, el Espíritu Santo es Don. La imagen divina en el hombre hay que buscarla en el *núcleo personal*, no en las manifestaciones de la *esencia* humana, que será, en todo caso, *manifestación* de semejanza de esa imagen personal.

Desde lo dicho puede entenderse al Padre como Dar Personal. Al Hijo como Aceptar Personal. Al Espíritu Santo como Don Personal. Pero el Don personal solo es posible si Dar es Alguien y Aceptar es Alguien, y ambos son Dios. En el caso del hombre, bien es verdad que para que un don lo sea es suficiente que alguien lo dé y también que alguien lo acepte. Pero el don humano dado y aceptado son *obras*, no una *persona*. El hombre no puede dar tanto. Dios sí. El Don del Dar al Aceptar divinos es Persona. De modo que los radicales personales descubiertos en la persona humana son la entraña de la imagen de la persona humana respecto de Dios. La persona humana es, por lo menos, *conocer y amar en acto*, no según sus potencias, que pueden quedar inéditas si no las activa este acto a lo largo de la vida. El *amar personal* es dar el amor personal que uno es, incompresible *ofrecimiento* sin la *aceptación* amorosa también personal por parte de una persona distinta, y ambos son deficientes si no media un *don* amoroso que ratifica el pacto de mutua entrega y aceptación.

Por otra parte, la imagen de cada hombre respecto de Dios donde mejor está es, por así decir, en la mente divina antes de ser creado cada hombre[13]. Si no estuviera en la mente divina eternamente, obviamente Dios no podría crear a cada hombre. Esa es la mal llamada «idea» de cada hombre en la mente divina, pues esa «idea» es más *real* que el hombre una vez creado, puesto que esa «idea» es Dios mismo. De manera que una vez creado el hombre será más o menos persona en la medida en que se aproxime más o menos a la «idea» que Dios tiene eternamente de él. De modo que el cometido prioritario de cada hombre en este mundo será parecerse a lo que Dios piensa eterna y divinamente de él. Por eso es mejor decir del hombre que «será» que decir que «es», pues mientras vivimos no acabamos de ser la persona que estamos llamados a ser. También por eso cada persona humana es una llamada, una *vocación* [14].

3. PERFECTA IMAGEN E IMÁGENES PERFECTIBLES

Si la clave de la *persona* humana es, pues, el «será», es decir llegar a ser la persona que Dios tiene prevista que sea, la clave de la *esencia* humana es el «tendrá», esto es, que alcance la perfección (despotencialización, personalización) que la persona humana le dé. Tal despotencialización es el premio que la persona otorga. Con esto cabe preguntar: ¿acaso estamos determinados a llegar a ser quien estamos llamados a ser, o estamos determinados a adquirir la perfección de la esencia que podemos tener? No. Justo lo contrario, es decir, somos más libres. ¿Por qué? Porque la «idea» que Dios tiene de nosotros no es, por así decir, estática, ya que es Dios mismo, y como Dios es libérrimo, el adherirse a Dios es una constante elevación del acto de ser personal humano, un constante ampliar la libertad personal, y, por redundancia, un mejoramiento y progresiva apertura de la esencia humana. Dios no anula la libertad personal humana, sino que la respeta, como observó Nicolás de Cusa[15], y, además, la *eleva*. Por lo demás, si Cristo es la perfecta Imagen de Dios Padre según la *Persona* divina, no según la *naturaleza* humana, ¿qué impide decir que cada hombre es imagen de Dios más en su *persona* que en su *naturaleza*?

Lo nuclear de una persona humana es ser *hijo*. El rasgo personal peculiar de cada quien no estriba en que sea esposo o esposa, o padre o madre, o hermano o hermana, sino en que todos ellos son hijos, y no solo de sus padres, de los que lo son según la *naturaleza* humana, sino de Dios[16], del que lo son según la *persona*. Ser persona, para el hombre, significa no solo ser nacido de Dios, sino también *ser-con* Dios. Ese «con» es filial. En el plano personal sin la elevación uno es una criatura de Dios, porque de Dios depende su ser. En el sobrenatural uno es hijo de Dios. Lo que añade la filiación sobrenatural es que con ella el hombre sabe de Quién es hijo, esto es, quién es la Persona del Padre, de Quien es hermano y Quien lo conforma a imagen del Hijo. Si la persona humana es tal por su relación con Dios, en este caso no conviene decir que el hombre *tenga* familia, sino que *es* familia. Ser familia, hijo en concreto, sería en ese caso, por tanto, un radical personal.

Lo nuclear de cada persona humana elevada es la *filiación divina*, esto es, que cada uno es hijo de Dios. Pero como ninguna de las personas humanas es un *perfecto* hijo de Dios, o mejor dicho, no es hijo *absoluto* de Dios Padre, como lo es el Hijo, la Segunda Persona de la Trinidad, caben infinitas personas humanas. Pero si la Segunda Persona de la Santísima Trinidad es el perfecto Hijo, la clave de las personas humanas es reflejar cada vez mejor la imagen del Hijo, ser mejores hijos, parecerse o asemejarse al Hijo. Pero como el Hijo es Dios, trascendente completamente por tanto, solo respecto de él el hombre puede ser elevado irrestrictamente como hijo. Es decir, solo respecto de él uno se puede jugar cada vez más enteramente su libertad personal humana aceptando la elevación divina, la divinización. La novedad que cada persona humana es, solo puede tener como modelo a un Hijo enteramente trascendente a esa persona, que por mucho que se parezca o se acerque a él jamás con él se identifique.

Como ningún hombre es perfecta imagen del Hijo, se comprende también que esa filiación humana se dualice en varón-mujer, o mejor dicho, en hijo-hija. La filiación es tan propia del varón como de la mujer, porque la filiación atañe radicalmente a la

persona, no a la *naturaleza*. Pero como todas las personas son distintas, obviamente no solo cabe esa dualización filial, sino que también hay filiación, por ejemplo, en los ángeles, y es claro que en ellos no hay dualización filial varón-mujer, sino «multifiliación». La mujer es tan hija como el varón hijo. En caso contrario la mujer no tendría como modelo al Hijo, sino al Padre o al Espíritu Santo. Pero esto es imposible, porque, por una parte, lo radical de la mujer no es ser origen sino originada, y, por otra, porque lo propio del Espíritu Santo es conseguir que nos parezcamos al Hijo, no a él. Una persona humana no está llamada a parecerse a Dios Padre, ni a Dios Espíritu Santo, sino a Dios Hijo, pues lo radical de ella es su filiación. Lo propio del Espíritu Santo respecto de la persona humana es formar en ella el parecido a Dios Hijo para que esta tenga entrada en el seno de Dios Padre.

Si en la Santísima Trinidad no existiera una Persona que fuese Hijo, el hombre, cada persona humana, no encontraría ningún parecido en su intimidad con Dios, es decir, la infinita trascendencia de Dios le desbordaría por todas partes y no seríamos semejantes a él. El servilismo sustituiría entonces a la libertad propia de los hijos de Dios, como parece acaecer en algunas religiones monoteístas que conciben la vida divina «unipersonalmente». Convenía pues que de las tres Personas Divinas se encarnara o asumiera nuestra condición el Hijo, la Segunda Persona de la Trinidad, porque si lo que caracteriza a todo hombre es la *filiación personal* respecto de Dios, solo el Hijo puede ser nuestro modelo.

4. LA FILIACIÓN EN LA NATURALEZA Y ESENCIA HUMANAS

a) *En la naturaleza humana*. En una primera aproximación es pertinente decir que la filiación *natural* parece pertenecer a los seres vivos y debe excluirse de los inertes. En un segundo acercamiento cabe señalar que la filiación es propiamente humana, porque los animales no tienen conciencia de ella. En un tercer enfoque conviene notar que la filiación del hijo es respectiva al hombre que engendra, no a la biología por la cual es engendrado, pues como dice Agustín, no decimos que el cabello que nace del hombre, sea hijo del hombre. Tampoco que el hombre que nace sea hijo del semen, ya que ni el cabello tiene la semejanza del hombre, ni el hombre que nace tiene la semejanza del semen, sino del hombre que engendra[17]. En cuarto lugar, hay que reparar en que el hijo lo es conjuntamente del padre y de la madre, porque ninguno de los dos son padre o madre por separado, sino que entre ambos principian la naturaleza corpórea humana del hijo[18].

La *naturaleza* humana tiene como origen a los padres biológicos, aunque lastimosamente algunos de ellos no pasen de ser meros progenitores. Debemos, sin duda, la dotación somática *natural* a nuestros padres. La biología de nuestros padres explica hasta cierto punto la nuestra, pues esta no es enteramente igual a la de ellos, ni tampoco completamente distinta[19]. Con todo, no es decisión personal paterna qué hijo biológico, de entre los miles posibles, vaya a ser engendrado, ni tampoco cómo vaya a ser su constitución orgánica. Por otra parte, no depende de los padres la *esencia* humana, que

inicialmente está en estado potencial. En efecto, estos no engendran la *esencia* del hijo, pues eso comportaría en el hijo una privación de libertad en el ámbito de las *manifestaciones* humanas. Respecto de ese nivel se puede decir que, más que padres, son inductores, educadores, orientadores, pero no determinadores. Por otro lado, como es claro, tampoco el *acto de ser* personal del hijo depende de los padres biológicos[20]. En rigor, los padres no engendran la *persona* del hijo. Respecto de ella no son padres *naturales*, sino, más bien, padres *adoptivos*.

En suma, los padres lo son, en sentido estricto, de la *naturaleza* del nuevo hijo, pero no de la *persona* del hijo, ni tampoco de su *esencia*. Por eso, carece de sentido que los padres pretendan arrogarse la entera pertenencia de la persona del hijo y su destino, pues estas realidades no son un invento de ellos ni está en sus manos. También por ello carece de sentido que los padres pretendan estipular la esencia humana de los hijos, por ejemplo, el estado, la profesión, las aficiones, etc. Si esto es así, hay que afirmar que la filiación *natural* no toca al corazón humano. Lo que precede indica que la filiación, en sentido propio, hay que predicarla de la *persona* humana, no de su *naturaleza*. En la Edad Media se solía distinguir entre *supuesto* o *hipóstasis* y *naturaleza*. Según esta distinción real la filiación se atribuía a la persona, no a la naturaleza. Así, Tomás de Aquino, por ejemplo, recuerda que, «según el Damasceno, la filiación no determina a la naturaleza, sino a la persona»[21].

El que nuestra naturaleza nazca de la naturaleza de nuestros padres no es suficiente argumento para llamarles «padres», pues esa palabra exige que dichos progenitores acepten libremente la *persona* del hijo que, en rigor, no es fruto suyo. Tampoco es suficiente motivo para hablar de *filiación* el que el hijo reciba la naturaleza humana de sus padres, a menos que se hable de modo imperfecto, la filiación parece requerir, en primer lugar, cierta semejanza natural del hijo respecto de los padres[22], pero ni aún esto es suficiente, pues se precisa la libre aceptación personal de la filiación por parte del hijo. Lo que precede indica que la paternidad y la filiación forman parte más del ámbito de la *libertad personal*, no de la *necesidad* de la *naturaleza* humana. Según esto cabe concluir con Tomás de Aquino que el sujeto de la filiación no puede ser la *naturaleza*, sino la *persona*[23].

b) *En la esencia humana*. La filiación de la *esencia* humana se puede explicar, con un ejemplo tomado de san Agustín, «cómo aquel adolescente, hijo de un carísimo amigo mío, se hacía mío por espiritual filiación; y no solo esto, sino que crecía y se engrandecía con su amistad para conmigo»[24]. Esta filiación la debemos a aquellas personas humanas de quienes más influencia hemos recibido en nuestra conducta o aprendizaje manual, intelectual o moral. Obviamente, no pesa tanto en nosotros tener un parecido en nuestras acciones laborales, técnicas, artísticas e incluso lingüísticas respecto de las personas que nos han enseñado a hablar, trabajar, movernos, etc.[25], como en asemejarnos a ellas en las ideas o en los hábitos intelectuales, merced a los cuales decía Tomás de Aquino que los discípulos se llaman impropriamente «hijos intelectuales» del maestro[26]. A su vez, el influjo racional en nosotros de nuestros profesores es todavía menor que el que ejercen tales personas en nuestro modo peculiar de encarnar las

virtudes (o en su caso, los vicios). En una sociedad tan imitativa como la nuestra — imitación fomentada seguramente por los medios de comunicación social— esto no parece ofrecer dudas.

Además, parece que la clave de esta filiación estriba en que la reconozca más quien la engendra que el engendrado. Así, por ejemplo, es sabido que Heidegger recibió en su obra *Ser y tiempo* un notable influjo de su maestro Husserl, al menos en la adopción del método fenomenológico. Pero, como se recordará, tras la lectura de este trabajo por parte de su maestro, este no reconoció su filiación, pues si bien Husserl tiene más influjo del idealismo, Heidegger, en esa obra lo tiene del historicismo de Dilthey y del voluntarismo de Nietzsche, enfoques bastante opuestos respecto del husserliano. Como también es sabido, por poner otro ejemplo, en la filosofía medieval, en Tomás de Aquino en concreto, para explicar la filiación divina del Verbo, se tomaba como ejemplo el modo de actuar propio de la inteligencia humana, y se decía que, del mismo modo que el acto de entender es real, y de él procede una idea, así, del Padre procede por generación intelectual natural el Hijo[27]. Con todo, en lo humano, no se puede decir, en rigor, que lo conocido, la idea, sea «hija» del acto de conocer. Se trata simplemente de una semejanza. Eso es así porque —como se ha indicado— la filiación afecta propiamente a la *persona*, no a algo de la *esencia* humana.

La persona humana —*acto de ser*— es realmente distinta de su *esencia*. Por eso, si una persona busca su sentido personal en su esencia, en las determinaciones que el sujeto le añade a esta, e intenta reconocerse enteramente en ella, se pierde a sí mismo, es decir, pierde el sentido de su ser, y con él, el de su filiación personal. Un caso patético nos lo ofrece Nietzsche. En efecto, este declara que alguien no puede despreciar a menos que sea reconociéndose a sí mismo como quien desprecia. Pero despreciar es una acción voluntaria, no el acto de ser personal. Sin embargo, para Nietzsche, «“yo desprecio” significa que me acepto como despreciador. El acto de desprecio determina al yo, el cual no antecede a la voluntad, sino que es enteramente definido por ella»[28]. En rigor, esa actitud intenta dar a entender, según Polo, que «mi esencia, mi dotación esencial me da ocasión para aceptarme según sus propios términos... No obstante, si yo fuera así, entonces en ese mismo momento pierdo el acto de ser, es decir... he perdido el sentido de la *filiación*»[29]. Uno no puede reconocerse en su esencia porque no se reduce a ella. La distinción real *essentia-actus essendi* en la criatura lo prohíbe.

Por otra parte, entre la *esencia* humana y el *acto de ser* personal humano existen — como se ha adelantado— unos *hábitos innatos*. Estos son, de inferior a superior, los tres que siguen: la *sindéresis*, el *hábito de los primeros principios* y el *hábito de sabiduría*. La pregunta pertinente en nuestro tema respecto de ellos estriba en averiguar si alguno de estos se abre o detecta la *filiación personal* humana. Atendamos a esta cuestión por partes.

La *sindéresis* —como se ha indicado— es un conocer habitual nativo que se abre a nuestra *naturaleza* humana y también a las potencias inmateriales, inteligencia y voluntad, a las que activa, perfecciona y rinde libres; en rigor, a las que *esencializa* (con los hábitos y las virtudes). Respecto de ellas se puede decir con Polo que la *sindéresis* es

como el *ápice de la esencia*[30]. Ahora bien, si su tema son las laderas de la esencia humana, es claro —como se ha visto— que, en rigor, de esta no se puede predicar la filiación, porque dicha filiación es personal, y la esencia no es la persona humana, sino que la persona se distingue realmente de ella.

Por su parte, mediante el *hábito de los primeros principios* advertimos los *primeros principios reales extramentales*. Uno de los primeros principios es el *acto de ser del universo*, el ser persistente, que es realmente distinto de su *esencia* (la tetracausalidad física del cosmos). Otro primer principio es Dios como acto de ser *idéntico*, es decir, simple; sin esencia por tanto, o, si se quiere, el ser cuya esencia se identifica con su ser, lo cual indica que su acto de ser carece de origen, o también, que es el Origen. Indica asimismo, que el acto de ser del cosmos es originado, es decir, creado. Pero ser originado no significa para dicha realidad sino que es *dependiente* en su ser. Ahora bien, esa dependencia no denota *filiación* ninguna. En efecto, el ser del universo, no es, en rigor, *hijo* de Dios, sino *creado* por él. Mediante ese hábito no se capta lo creado como hijo, porque tampoco se ve a Dios como Padre. Efectivamente, ser Origen no es incompatible con ser Padre, pero no equivale a serlo, porque al advertir a Dios como Origen se escapa en esa advertencia el ser personal del mismo[31]. Del mismo modo, ser originado no equivale a ser hijo, porque del hijo, más que decir que es originado, se dice que nace[32]. Pues bien, mediante este hábito se conoce que lo creado depende del Creador, pero excede a este nivel conocer que lo originado tenga carácter filial[33].

Por otro lado, con el *hábito de sabiduría* alcanzamos a saber que somos *personas* distintas, irreductibles a nuestra naturaleza y esencia humanas, a los actos de ser extramentales y al acto de ser de las demás personas. También alcanzamos los rasgos de nuestra intimidad personal, a saber, nos vemos *coexistencialmente libres*, libertad a la que no le debe faltar un norte que acepte enteramente la actividad de nuestro espíritu, que es, precisamente, dicha libertad personal; nos vemos asimismo como un *conocer personal* distinto, que busca su propio sentido personal pleno en una persona capaz de comunicárselo; nos comprendemos, en fin, y al decir de Polo, como un *amar personal* novedoso que requiere ser aceptado enteramente por otra persona amante[34]. Mediante el hábito de sabiduría nos vemos personalmente vinculados, pues sabemos que somos personas creadas, si libremente queremos, al Dios personal[35]. Pero no notamos que somos *hijos*, porque no alcanzamos a Dios como Padre, sino únicamente como ser personal, más aún, pluripersonal.

5. LA FILIACIÓN EN EL ACTO DE SER PERSONAL HUMANO

En un primer acercamiento al orden *trascendental* de la antropología cabría decir que una persona humana es verdaderamente hija de quien recibe el *acto de ser*[36]. De ese modo se podría hablar de hijo por *creación*. Además, eso sería compatible con la tesis de que la filiación es una propiedad personal[37]. También se podría decir que si el *ser extramental*, por ser creado, posee cierta *semejanza* con el Creador, aunque menor que la humana[38], cabe decir con mayor motivo, que el hombre, por ser intelectual, está

creado a *imagen* de Dios, y en este sentido se puede llamar hijo suyo[39]. Pero mirado el tema con más detenimiento, cabe preguntar si la *creación* de un acto de ser personal, intelectual por tanto, comporta inexorablemente su *filiación* al Creador. Una sencilla respuesta sería declarar que en ese caso se podría hablar de filiación *imperfecta*, debida a una semejanza[40]. Pero, tomado el asunto con mayor rigor, hay que sentar con Tomás de Aquino que «el hombre no se puede decir hijo por creación; sin embargo, se puede llamar criatura»[41].

¿Es *natural* la filiación del *acto de ser* personal humano? La respuesta es, sencillamente, negativa. A este nivel existe dependencia personal de cada persona humana respecto del Dios personal, si libremente se desea, pues la vinculación es libre. Además, pese a que tal unión no lo es solo respecto de un Dios *monopersonal*, sino *pluripersonal* [42], todavía no se sabe a este nivel quiénes son íntimamente las Personas divinas. En este plano se capta —como se ha indicado— la *coexistencia* personal humana con Dios; asimismo que la *libertad* personal humana es para Dios, que el *conocer* personal del hombre tiene como tema a Dios, que su *amar* personal está diseñado para aceptar a Dios, pero ni se coexiste como *hijo*, ni esa libertad personal es la propia de los *hijos de Dios*, ni ese conocer es conocer a Dios como *Padre*, ni tampoco el amor personal humano ama a Dios con amor filial. Esos radicales personales están abiertos a Dios, pero no filialmente.

En caso de considerar, como se ha visto, que el hombre es hijo de Dios por creación —aunque esta consideración lo sería de un modo imperfecto—, la adopción del hombre por parte de Dios como hijo sería el modo *perfecto* de filiación para él. Ahora bien, si, en rigor, el hombre por creación no es hijo, sino criatura, solo la *adopción* filial divina lo constituye como tal. De modo que la contestación a la pregunta acerca de si la filiación divina de la persona humana es exclusivamente de índole sobrenatural es, simplemente, afirmativa. Además, en rigor, tampoco se puede decir que la filiación sobrenatural en el hombre sea «perfecta»[43]. La Revelación de cada una las Personas divinas es tan solo sobrenatural y no la alcanza la filosofía[44]. Por ella sabemos que una de las Personas es Padre y otra Hijo. En ellos se da, propiamente, la *natural* Paternidad y Filiación personales. También por la Revelación conocemos que somos hijos *adoptivos* en el Hijo[45], pero esa filiación no es *natural* en nosotros, sino libremente *adoptiva* por parte de Dios en la medida en que nos asemeja a la filiación natural de su Hijo[46]. La filiación adoptiva es, según enseñan los teólogos, una *semejanza participada* de la natural propia del Hijo[47]. Por eso, antes de la revelación de Cristo, el modo de dirigirse el hombre a Dios era como Señor, no como Padre[48]. La Encarnación de Cristo fue, pues, la condición de posibilidad de nuestra filiación divina[49], pero la aceptación de la misma se debe al Padre y la realización de ella en cada persona humana se atribuye a la iniciativa del Espíritu Santo[50].

Por lo demás, la *adopción*, como la filiación, mira al *acto de ser* personal[51], no a la *esencia* o a la *naturaleza* humana[52]. Si bien cada persona humana es una *novedad* distinta, y por eso carece de sentido querer ser otra persona, o intentar imitar en eso a los demás, en cambio, la adopción filial nos hace semejantes a la filiación natural del Hijo

único de Dios[53], porque, según el modo de decir de Meister Eckhart, el Hijo mantiene las demás diferencias en Él. Es sencillamente por esa razón por la que el cristiano debe parecerse a Cristo.

Para Tomás de Aquino la generación puede verse desde dos puntos de vista, desde la paternidad o desde la filiación[54]. Desde luego, eso es atribuible a las Personas divinas. No obstante, es claro que la filiación personal humana depende exclusivamente de la *paternidad* divina, no de los hombres[55]. En efecto, como dice Polo, «esta no la constituyo, porque un hijo no puede constituirse a sí mismo como hijo, ya que si es hijo, es constituido por su padre»[56]. La filiación divina es una llamada sobrenatural. Tal llamada se puede denominar *vocación* [57]. Dicha vocación es un don. Dar es correlativo de *aceptar*, como la paternidad de la filiación[58]. Pero no todos los hombres la aceptan. No es, por tanto, un don *necesario* con el que todos los hombres cuenten de entrada, sino una oferta condicionada a la libre aceptación personal de todos los hombres. Tampoco es un don *fiijo* para quienes lo aceptan. En efecto, la *santidad* es el incremento de la aceptación de ese don. También los *sacramentos* denotan un progresivo incremento de ese don (comienza con el Bautismo[59], se incrementa en la Confirmación, se consolida en la Eucaristía...). En suma, una cosa es amar a Dios, asunto *natural* en la persona humana que lo ama, y otra muy distinta amarle como *hijo*, don *sobrenatural* en la persona humana que acepta la filiación.

La filiación divina en el hombre no está dada inicialmente, porque no es exigible por parte de la persona humana. Pero sí puede ser alcanzada, e incluso elevada. Para el hombre es más bien una llamada desde el *futuro*. Tal vez por eso Dios guste usar ese tiempo verbal al revelar este extremo[60]. Como es claro, la iniciativa, tanto en la donación como en la elevación, es divina. El papel personal del hijo reside en aceptar. Si la filiación es exclusivamente *sobrenatural* e incide en al *acto de ser* personal humano, propiamente no se puede hablar de filiación en el plano de la *esencia* y de la *naturaleza* humana, sino solo por analogía[61]. Además, si nuestra filiación es *adoptiva* y no natural, no se puede decir en sentido propio que *personalmente* seamos hijos de Dios. Solo lo es quien acepte libre y personalmente el ofrecimiento divino de la filiación divina. Con todo, es claro que es mejor ser y saberse hijo de Dios que no serlo, porque si la filiación divina eleva el ser personal, será más quien más elevado sea.

6. ALGUNAS CONSECUENCIAS PRÁCTICAS

Cabe preguntar ¿por qué un estudio de la filiación en *antropología*? En efecto, si es este un tema teológico, ¿por qué una investigación filosófica similar? Porque si alcanzar la filiación es descubrir la verdad más íntima del ser humano, podemos preguntar, parafraseando al estagirita al final del proemio a su *Metafísica*, ¿por qué no alcanzar aquello —el mayor sentido personal posible— a lo que todo hombre puede estar proporcionado? De otro modo: no es que la filiación divina *sea ya* y para todo hombre su verdad más íntima, sino que *puede serlo* o lo *será* para quien la acepte. Ahora bien, es claro que en el hombre pesa más el *futuro* histórico y metahistórico que el pasado y el

presente[62]. ¿Por qué no aceptar la filiación si con ella se descubre mayor sentido personal? Es claro que no es indispensable aceptarla, pero es muy conveniente, porque la *felicidad personal* está vinculada al *sentido personal*.

Por otro lado, si la creación —escribió Tomás de Aquino— «no es otra cosa que cierta relación a Dios con la novedad del ser»[63], la filiación no será otra cosa que cierta relación de la persona creada a Dios con la novedad de ser hijo. Pero como el ser hijo es asunto personal y libre, puede también no aceptar serlo. ¿Qué consecuencia práctica tiene ese rechazo? Para Polo «la aceptación o no de la filiación no es algo indiferente, es una alternativa: o uno es hijo, y por tanto no se lo debe todo a sí mismo, y tiene que ser ayudado a crecer; o uno se lo debe todo a sí mismo, en cuyo caso no es hijo, sino que tiene una autonomía radical»[64]. Pero es claro que con la autonomía radical el hombre no es capaz de otorgarse a sí mismo de sentido completo, pues no tiene el sentido de su ser en su mano. Respecto de eso topa con el límite ontológico ya descrito.

Por otra parte, si el Hijo de Dios es el Verbo, la perfecta imagen de Dios Padre, es obvio que, como perfecto, solo cabe uno[65]. Ahora bien, si ninguno de los hijos creados es perfecto, caben multitud[66]. Pero si todos están llamados a ser hijos, todos lo están a ser hermanos[67]. No es que lo sean, sino que tienen la posibilidad real de llegar a serlo. Pero como la aceptación es libre, también tienen la posibilidad de no serlo, o de olvidarse de que lo son. Si no lo son, o se olvidan, pueden dar lugar a generaciones masificadas, despersonalizadas, sin rumbo, etc. Es claro que la falta de fraternidad atenta contra la filiación. El signo de la verdadera filiación es la *caridad personal*[68]. En efecto, si en la criatura primero es aceptar que dar, la primera de las obras no consiste en dar, sino en escuchar y comprender a los demás[69], y no solo a los que nos quieren[70]. Además, si esa amistad supone la filiación, se quiere a alguien como tal o cual hijo de Dios irrepetible, no como a uno más o menos bueno en sí o para mí.

Por suerte Dios no se olvida de su paternidad respecto de nosotros[71]. Si la filiación toca —sobrenaturalmente—, al *acto de ser* personal humano, y este es incesante, la filiación divina puede ser una unión permanente con Dios. Por eso, dice Polo que «ningún hombre está autorizado a... comprenderse a sí mismo como ex-hijo. Por ser esta relación constitutivamente originaria, posee una vigencia extratemporal»[72]. Por su parte, de entre los hijos será mejor hijo quien mejor cumpla la idea que Dios Padre tiene de él, es decir, quien durante la presente situación se acerque más al proyecto de tal hijo que Dios tiene eternamente de él. Pero como tal idea de hijo tiene como modelo al Hijo, será mejor hijo quien más se parezca al Hijo.

Obviamente, si se acepta que la raíz en el *acto de ser* del hombre está configurada para ser irrepetiblemente filial, deberán estarlo asimismo las manifestaciones en la *esencia y naturaleza* humanas: las familiares, éticas, lingüísticas, laborales, etc.[73], y es claro que estas —con la filiación— cambian de signo la vida práctica humana. Por ejemplo, con la filiación divina se vive con más gratitud hacia el padre y la madre en la *familia* y, a su vez, la familia es el mejor ámbito para descubrir la filiación divina sobrenatural de los hijos, porque las relaciones familiares son libres y se quiere a cada uno por ser quien es[74].

Por otra parte, el *trabajo* humano adquiere un nuevo sentido con la filiación sobrenatural, pues lejos de entenderse como algo oneroso, como un medio para autorealizarse, etc., pasa a tener el sentido de un *encargo* divino, y no en general, sino el que Dios pide a cada uno como hijo distinto que es. La *educación*, por poner otro ejemplo, no es indiferente si se acepta o no la filiación divina, pues, según indica Polo, «si el hombre se lo debiera todo a sí mismo, la educación carecería de sentido»[75]. Y, en general, depende de dicha filiación el modo confiado de vivir en esta vida, porque el hijo sabe que tras ella le espera el Padre. Es claro que la *alegría* es el sentimiento profundo que acompaña a ese modo de vida, y no es menos manifiesto que esta forma de vida no puede ser ajena a la *antropología*. Aunque solo fuera por ello, era pertinente encarar en esta disciplina un estudio similar. En definitiva, si se acepta que el ser personal humano es filial, eso significa que nace de Dios, y que, como su *acto de ser* es insistente, renace constantemente, porque su origen paterno, Dios, es eterno. El nacer y renacer, además, son susceptibles de incremento, pues la elevación filial en esta vida no es la definitiva[76].

7. LA PERSONA HUMANA COMO SER ETERNIZABLE O ASUMIBLE

Si Dios, autor de cada persona humana, es eterno, el origen de la persona humana no hay que buscarlo en el pasado temporal, sino en la eternidad divina. Por eso la antropología cultural es insuficiente para explicar el sentido del ser personal humano. Como señaló Haecker[77], al hombre solo se le explica con suficiencia desde lo superior, desde Dios. Por eso es preferible decir que la persona no es un ser temporal, sino un ser, que aunque viva en el tiempo, es creado desde el Eterno y se encamina a la Eternidad. Es decir, que describe mejor a cada persona humana el *ser eternizable* que la temporalidad. También por eso, la antropología existencial del s. XX (la de Heidegger, por ejemplo), que sustenta que el hombre «es tiempo», es problemática. Ser eternizable es sinónimo de ser divinizable, porque no se trata de que «Dios sea eterno», sino de que «la eternidad es Dios», y el hombre está diseñado para él. En suma, el hombre, la persona humana, solo se describe bien desde Dios porque es desde Dios («*ex Deo*»), no desde la nada («*ex nihilo*»), como el resto de la creación, ni tampoco desde cualquier realidad creada («*ex creaturis*»), como sostiene el evolucionismo radical. Pero no es «desde Dios» en general, sino desde Dios Padre que nos crea por el Hijo («*exitus*»); desde el Hijo, que nos lleva al Padre («*reditus*»); y desde el Espíritu Santo que nos hace hijos en el Hijo («*ínsitus*»).

Por lo demás, si somos imagen del Hijo, eso garantiza no solo el crecimiento de la libertad personal de cada hombre, sino también la elevación sobrenatural, porque dado que el Hijo es el modelo perfecto, no repetible por el hombre, solo respecto de él puede crecer la libertad personal del hombre irrestrictamente. Libertad equivale a novedad, porque una libertad que sea repetitiva es una caricatura de libertad. En rigor, no es libertad personal ninguna. Si cada persona humana es una novedad irrepetible, uno solo puede ser nuevo respecto de una novedad trascendente absoluta. Y esa no es otra que el

Hijo. Por eso el Hijo es nuevo en el seno de la Trinidad. O de otro modo: no puede haber una única persona en Dios.

Que la libertad personal humana sea perfectible respecto del Hijo indica que está llamada a ser elevada filialmente, esto es, que no es un *fundamento*, una especie de autonomía que se autodespliega. El hombre no está hecho para desplegarse horizontalmente, sino para crecer verticalmente. La filiación en el hombre está diseñada para ser *más* hijo. Si uno está llamado a ser elevado, no está acabado o clausurado, sino que es *proyecto: esperanza*. Es esperanza respecto de lo que *será*. Y lo que será no depende exclusivamente de sí, sino del Hijo. Por eso, una persona humana no se puede explicar ni por sí, ni por nada inferior a sí, ni por las demás personas humanas, sino únicamente por el Sí al Padre: el Hijo. Por ello el hombre no puede ser explicado de modo íntegro, esto es, como persona, por el cosmos, la biología, la sociología, la historia, la cultura, por sus obras, etc. En consecuencia, corrientes de pensamiento tales como el biologismo, sociologismo, historicismo, culturalismo, pragmatismo, etc., son reductivas o deficitarias en antropología.

Que Dios eleve filialmente a cada hombre es lo más parecido en los hombres a la *asunción* de Cristo, es decir, a que el Hijo asumiese una naturaleza humana. En efecto, al elevarnos, Dios no crea una nueva persona en nosotros, sino que la eleva. Al ser elevados no somos exactamente cómo éramos, pues sin dejar de ser quien éramos somos *más* que antes. La Persona del Verbo asumió un hombre perfecto. Asumir no es crear, no es dotar de un acto de ser personal a un hombre. Asumir es elevar a Persona divina la naturaleza humana. La asunción no es un acto temporal sino *ab aeterno*. La temporalidad afecta a la *naturaleza* humana del Verbo, no al Verbo. El asumir no es de la naturaleza hu-mana, sino del Verbo.

8. LA EXPRESIÓN «HIJOS EN EL HIJO»

Con la *encarnación* del Verbo (Hijo, Logos, Palabra, Segunda Persona de la Trinidad), asistimos a la «plenitud de los tiempos»[78]. ¿Qué significado tiene esta expresión? El tiempo no se llena con tiempo, porque este no culmina desde sí. El tiempo se llena con *realidad*, porque el tiempo es «tiempo de», es decir, es relativo a lo real. Pero la mayor realidad no está en las «cosas», pues ninguna de ellas, por muy *acto* que sea, deja de ser *potencial*. La mayor realidad que existe es Dios, Acto personal sin potencia natural. Por eso, cuando Cristo, que es Dios, irrumpe en la historia el tiempo es pleno. Cristo es el Hijo de Dios hecho hombre, que se encarnó, vivió y murió por nosotros; resucitó y ascendió los Cielos. Es el modelo del *exitus-reditus* para hombre (el «A» —alfa— y la «W» —omega—). La encarnación está en función de la muerte. Esta, de la resurrección, y esta, de la glorificación. Pero Cristo volverá al fin de los tiempos. El camino de Cristo —el de «*exitus-reditus*»— es semejante al humano, pero es él el primero que lo ha recorrido completamente dotándole de plenitud de sentido.

En efecto, a Jesús, en su encarnación y su humilde nacimiento en Belén hay que verlo ya como Luz, Conocer, Sabiduría, etc., no solo porque es así, sino porque como es

perfecto hombre y modelo para los demás, ayuda también a ver a cada hombre desde su nacimiento, y aún antes, así. Según esto, desde el inicio somos *persona*, acto, un tesoro inagotable; un *amar* que se entrega inerte cuando llega al mundo; una luz o *conocer* transparente; una *libertad* cuyo sentido o «para» es irrestricto; una *coexistencia* con Dios llamada a crecer coexistencialmente; también con los que nos ha tocado coexistir, que son aquellos que mejor permitirán mejorar tal coexistencia.

Si no fuéramos personas (y la intimidad personal significa: *amar, conocer, libertad, coexistencia*) desde la concepción, nunca podríamos serlo ni manifestarlo, porque eso es *acto* respecto de todas las manifestaciones que son *potenciales*, y es claro que *el acto es previo a la potencia* y condición de posibilidad de la activación de esta. Si no fuéramos un novedoso *amar*, no seríamos capaces de manifestar ese amar después. Si no fuésemos un *conocer* innato transparente, con el paso del tiempo jamás conoceríamos, porque de la potencia no se puede pasar al acto si no existe un acto previo que actualice lo potencial. No surge el conocer de la ignorancia. Nunca podríamos activar, por ejemplo, la inteligencia («*tabula rasa*» inicialmente) sin un conocer en acto previo. Si no fuéramos *libertad* nativamente ¿cómo encauzar la libertad por distintos derroteros con el paso del tiempo? Si no fuéramos *coexistencia*, el fin de cada persona humana sería la soberbia, pero la soberbia es la mengua y aniquilación del ser personal, pues el soberbio no solo se imposibilita para ver a los demás como personas, sino también a sí mismo, porque al negar la correspondencia personal de los demás con él (que no acepta) niega implícitamente su correspondencia personal (su ser personal) para con los demás.

Del mismo modo, Cristo no hubiese podido manifestar jamás durante su vida terrena con hechos y palabras su amar, su sabiduría, su libertad, su coexistencia, si desde el inicio no fuese quien fue: (Amor, Saber, Libertad, Coexistir como Hijo), mostrados luego con la *encarnación* y con la Palabra que era. El Hijo, la Segunda Persona de la Santísima Trinidad es co-eterna con el Padre y con el Espíritu Santo. Esta es la Persona que se encarnó, pero por amor, y no solo porque quiso el Hijo, sino también porque lo quisieron las demás personas divinas, el Padre y el Espíritu Santo. Si eternamente quisieron que el Hijo se encarnase, es decir que asumiese la humanidad, tal asunción lo es eternamente, puesto que las tres personas divinas son eternas, aún cuando el tomar la carne humana se diese en el tiempo. Si la asunción es eterna en el Hijo, es más perfecta tal asunción en su estado intratrinitario que la asunción corporal de ella en el tiempo, porque esa «idea», por así decir, de hombre asumida por el Hijo es Dios. Ese es el estado del Hijo previo a la encarnación, y que desde la eternidad atraviesa todo el tiempo hasta la encarnación y después de ella hasta la consumación de los siglos.

Similar a ese estado de asunción intratrinitario es la idea de hombre que Dios tiene de cada uno de nosotros antes de nuestra concepción, según aquello de Jeremías: «antes de haberte formado en el seno materno, te conocía» [79]. Si nos conocía antes de nuestra existencia temporal, es que existíamos de alguna manera en su *mente*. Y no solo el hombre, sino también las demás realidades, por eso escribe Tomás de Aquino que «pues las razones en la sabiduría de Dios existentes espiritualmente, por las cuales las cosas han sido hechas por el mismo Verbo, son Vida... Por lo cual la criatura en Dios es esencia

creadora»[80]. En consecuencia, la «idea» de cada hombre en Dios es previa y superior a la realidad de cada hombre existiendo en el tiempo, porque tal «idea» es Dios. Pero esta doctrina de las «ideas» en la mente divina debe ser bien entendida, pues precisamente debido a ella Suárez negó la distinción real de esencia y acto de ser en la criatura. En efecto, si se hacen equivalentes las «ideas» a las «esencias», entonces las esencias ya son en la mente divina. En ese caso, el acto de ser de la criatura no añadiría nada a lo ya existente en Dios. De modo que lo real vendría a ser un simple cambio de estado o lugar de lo ya existente en la mente divina. Como se puede apreciar, en esa tesis hay una confusión entre las esencias reales y las «ideas» divinas. Por eso Suárez mantuvo la primacía de la esencia sobre la existencia: en el fondo un *esencialismo*. Pero Tomás de Aquino no admitió esa equivalencia y, consecuentemente, tampoco la superioridad esencial. En la mente divina las ideas no son «reales» sino «conocidas». En ese sentido la asunción del Hijo «*ab aeterno*» sería el conocimiento divino desde la eternidad de la encarnación en el tiempo. De ese modo la encarnación es segunda respecto de la asunción.

9. ¿QUÉ REVELA EL HIJO DE LOS HIJOS?

Si la *encarnación* de Cristo es segunda ontológicamente respecto de la *asunción* por el Hijo desde la eternidad, también la concepción o llamada a la existencia temporal de cada hombre es segunda respecto de cada hombre tal como es conocido por Dios «*ab aeterno*». Es más, cada persona humana será más o menos tal persona en este mundo en la medida en que se aproxime a la «idea» que Dios tiene de él desde la eternidad, en rigor, en la medida en que se parezca al mismo Dios o se divinice. Pero no podemos divinizarlos sino filialmente. Por ello, el fin del cristiano es ser hijos en el Hijo[81], no ya «*alter Christus*», sino «*ipse Christus*»[82], o al decir de san Pablo, «imitadores de Dios como hijos muy queridos»[83], porque ese es el fin establecido por Dios Padre: «pues a los que de antemano conoció, también los destinó a ser semejantes a la imagen de su Hijo»[84].

Algunos teólogos sostienen que en la encarnación «primero» se creó una naturaleza humana y «después» el Hijo la asumió. Pero esa sucesión temporal suena raro y parece que choca con el ser eterno divino y su modo de obrar, porque Dios no obra imperfectamente. En efecto, admitir la prioridad de crear sobre la de asumir supondría decir que Dios crea primero algo imperfecto, y que después lo perfecciona al personalizarlo. Es claro que crear una naturaleza humana sin persona humana es una imperfección, algo demasiado extraño. Es mejor decir que la asunción hace las veces de la creación, o si se quiere, que no es apropiado decir que el cuerpo humano de Cristo sea una criatura, porque en ese caso Cristo asumiría una criatura imperfecta, pero lo que asume no es criatura independiente de la asunción.

Ese es el segundo estado de Cristo. El primero es el de la vida intratrinitaria. El segundo, es el estado normal de la vida temporal de Cristo en la tierra, desde el nacimiento hasta la muerte, cuyo fin es manifestarnos el amor de Dios por nosotros. Es

lo que los teólogos llaman el abajamiento (la «*kénosis*»), de Dios, que visto desde el otro ángulo no parece tal, puesto que más que abajamiento se trata de la elevación de lo humano a lo divino. Tras la encarnación, en la vida de Cristo en la Tierra, la Divinidad no resplandece enteramente en la naturaleza humana asumida, aunque se den manifestaciones netas suyas a través de diversas obras (los milagros, las palabras, la moral, etc.), sino que la Divinidad está escondida en la Humanidad (como se reza en el himno *Adoro te devote* [85]).

Además de este segundo estado, Cristo tiene otros estados muy distintos entre sí (transfiguración, muerte, resurrección, elevación o glorificación, transubstanciación, etc.). La glorificación tras la resurrección, por ejemplo, es la redundancia portentosa de la divinidad en la humanidad. Es la plenitud de la divinidad irradiando la naturaleza corpórea humana, ante la cual los hombres quedan atónitos. De ahí el «no me toques»[86] de Cristo a la Magdalena. Este estado de Cristo revela el «será» del hombre, no el «es». El «es» lo revela justamente la *asunción*, la elevación de lo humano a lo divino. Pero si esto es así, en eso consistirá, por tanto, la vida cristiana, que pareciendo una «*kénosis*» en la *naturaleza* humana se produzca una progresiva elevación de la *persona* humana.

COMO COLOFÓN

Solo Cristo es perfecto hombre, porque los demás no lo son según la *naturaleza* humana debido al pecado original. A la par, si el perfecto hombre, Cristo, llama «mujer» a la Virgen, es porque solo ella cumple acabadamente la *naturaleza* humana de mujer. Las demás no, debido asimismo al pecado de origen. De modo que la antropología que describe al ser humano solo en su *naturaleza*, es una antropología imperfecta. Si además de esto, tal antropología describe las imperfecciones que cada persona ha adquirido en su intimidad personal o *acto de ser* y aquellas otras que añade a su *esencia* y a su *naturaleza* humana, tal antropología es todavía más imperfecta.

Superar las precedentes imperfecciones conlleva atender, más que a la *naturaleza* humana, a la *persona* humana, es decir, al *acto de ser* personal humano, el cual ha sido creado directamente por Dios y, por tanto, no puede ser imperfecto. Esto implica ver el *acto de ser* personal humano abierto constitutivamente al ser personal divino, y verlo susceptible, además, de ser elevado por él. Entraña asimismo describir el perfeccionamiento que la persona humana educa o puede educir de su *esencia* humana. Este enfoque —inusual en esta disciplina— es el que se ha intentado seguir en este trabajo. Por tanto, una buena antropología, más que atender a modelos de hombre imperfectos, debe poner el centro de atención en lo nuclear humano, la intimidad, que constitutivamente no es imperfecta, y en su Modelo personal, que, obviamente, tampoco lo es.

[1] JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, nº 91, Madrid, Palabra, 1981, 123.

[2] Tomemos algunos ejemplos representativos de la filosofía moderna y contemporánea en los que se percibe su influjo antropológico en la postmodernidad por lo que al repudio de la filiación se refiere: Kant, Hegel y Nietzsche. «Según Kant, la voluntad es una realidad *espontánea*, una causa de sí sin tener causa precedente alguna, es decir sin ser hijo». POLO, L., *Ayudar a crecer. Cuestiones de filosofía de la educación*, Pamplona, Eunsa, Astrolabio, 2006, 45. Por su parte, «si en sentido hegeliano o nietzscheano dependo de la productividad, se acabó, pierdo el yo. Pero con ello pierdo el ser criatura». *El yo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 170, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2004, 101. Además, para Nietzsche, si «Dios ha muerto; en rigor, lo que ha muerto es el carácter de hijo. El eterno retorno excluye la filiación». *La voluntad y sus actos*, I, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 50, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998, 20; «La voluntad aislada es refractaria a la filiación». *Nietzsche como pensador de dualidades*, Pamplona, Eunsa, 2005, 304.

[3] POLO, L., *Antropología de la acción directiva*, Madrid, Aedos, 1997, 105. Y en otro lugar explica: «*en nuestros días el hombre no quiere ser hijo*. La conciencia de filiación se ha debilitado, e incluso el hombre se ha rebelado contra su condición de hijo, porque quiere debérselo todo a sí mismo. La idea de que el hombre se lo debe todo a sí mismo es contraria a la noción de filiación, pues el que procede *de*, no se lo debe todo a sí mismo, sino que se lo debe todo a aquel del cual procede. En el caso del hombre una parte de su realidad se la debe a los *padres* humanos, y la dimensión más radical de su ser se la debe a *Dios*. Renunciar al carácter filial tiene consecuencias muy notorias. Ello no es indiferente ni tiene poca importancia, pues lo que se registra en la historia humana no es un *olvido* de la filiación, sino una *rebeldía*, un *no querer aceptar ser hijo*». *Ayudar a crecer*; ed. cit., 44.

[4] «Si el crecimiento se debe enteramente a uno mismo, a las propias fuerzas, el hijo se encierra en sí mismo, se curva y se aísla. Por eso se puede decir que *el individualismo no puede justificar la filiación*. El egoísta malo, el individualista, es el que considera que no tiene ninguna relación originaria con nada. En este sentido cabe decir que no es lo mismo *individuo* que *persona*». POLO, L., *Ayudar a crecer*, ed. cit., 48.

[5] POLO, L., *Nietzsche como pensador de dualidades*, Pamplona, Eunsa, 2005, 235.

[6] «El (hijo pródigo) se mide a sí mismo con el metro de los bienes que había perdido... Estas palabras se refieren ante todo a una relación con los bienes materiales. No obstante, bajo estas palabras se esconde el drama de la dignidad perdida, la conciencia de la filiación echada a perder». JUAN PABLO II, *Dives in misericordia*, nº 5.

[7] «Según esto, *el hombre no nace sino que se hace*. Otro filósofo que gozó en el s. XX de cierta popularidad, Sartre, describía la libertad como *hacer*, y *haciendo hacerse*, y *no ser otra cosa que lo hecho*. Sin embargo, el hombre como puro producto de sí mismo, es lo más contrario al carácter de hijo, que es *radical* en el hombre». POLO, L., *Ayudar a crecer*, ed. cit., 45.

[8] Cfr. MARCEL G., *Être et avoir* (a partir de ahora *EA*), Philosophie européenne, Aubier-Montaigne, Paris, 1991, 114-115.

[9] Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Pot.*, q. 9, a. 5, ad 18.

[10] Cfr. POLO, L., «La originalidad de la concepción cristiana de la existencia», *Palabra*, 54, (1970) 18-24, reeditada en *Sobre la existencia cristiana*, Pamplona, Eunsa, 1996, 247-288. Cfr. también: ZUBIRI, X., *Sobre el sentimiento y la volición*, Madrid, Alianza, 1992, p. 372; PALACIOS, L. E., *El concepto de persona*, Madrid, Rialp, 1989; MARTÍNEZ PONCELL, J., *Metafísica de la persona*, Barcelona, PPU., 1992. FORMENT, E., *Ser persona*, Barcelona, U. Barcelona, 1983; LOMBO, J. A., *La persona en Tomás de Aquino*, Roma, Apollinare Studi, 2001.

[11] Para un recorrido histórico del concepto de persona, cfr. MILANO, A., *La Trinità dei teologi e dei filosofi. L'intelligenza della persona in Dio*, Dehoniane, Napoli, 1987.

[12] *Génesis*, cap. I, vs. 27.

[13] Que esto es concorde con lo que indica TOMÁS DE AQUINO es explícito, pues lo dice en este texto no solo respecto de cada hombre, sino también respecto de cada realidad: «si se consideran según que están en el Verbo, no solo son vivientes, sino también la Vida. Pues las razones en la sabiduría de Dios existentes espiritualmente, por las cuales las cosas han sido hechas por el mismo Verbo, son Vida». *Prólogo al Evangelio de san Juan*, nº 91.

[14] «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.

[15] «Tú, Señor, me respondes diciendo en lo más íntimo de mi corazón: «Sé tú mismo y yo seré tuyo...» Has puesto en mi libertad que, si yo lo quiero, yo sea yo mismo... Pero como has establecido esto en mi libertad, no me coartas, sino que esperas que yo escoja ser yo mismo. Por tanto, de mí depende y no de ti». NICOLÁS DE CUSA, *La visión de Dios*, VII.

[16] Cfr. POLO, L., «El hombre como hijo», en *Metafísica de la familia*, Pamplona, Eunsa, 1995, 317-325. La

tesis mantenida parece estar en perfecto parangón con este texto: «El que no se sabe hijo de Dios desconoce su verdad más íntima». ESCRIVÁ, J., *Amigos de Dios*, nº 26, Madrid, Rialp, 1984, 60. En efecto, el ser humano es un «exceso», un «plus», y la referencia de ese «además» es Dios.

[17] «Signum quidem filiationis alicuius est quod assimiletur ei cuius filius est: sicut enim filii carnales ut plurimum parentibus carnalibus assimilantur, ita et filii spirituales (si sint vere filii) debent spirituales parentes imitari». TOMÁS DE AQUINO, *Super Io.*, cap. 8, lec. 5. Cfr. también: *S. Theol.*, III, q. 32, a. 3, co; *Ibid.*, I, q. 27, a. 2 co.

[18] «Unitas enim relationis vel eius pluralitas non attenditur secundum terminos, sed secundum causam vel subiectum. Si enim secundum terminos attenditur, oporteret quod quilibet homo in se duas filiationes haberet, unam qua refertur ad patrem, et aliam qua refertur ad matrem. Sed recte consideranti apparet eadem relatione referri unumquemque ad suum patrem et matrem, propter unitatem causae». TOMÁS DE AQUINO, *S. Theol.*, III, q. 35, a. 5 co. Cfr. asimismo: *Quodl.*, I, q. 2, a. 1, co; *Comp. Theol.*, lib. 1, cap. 212, co. Con todo, la relación filial respecto del padre es distinta que respecto de la madre. Si la igualdad es exclusivamente mental, habrá que averiguar en que consiste esa distinción: «in hominibus ex parte parentum invenitur duplex relatio, una paternitatis et alia maternitatis, quae sunt specie differentes, propter hoc quod alia ratione pater, et alia mater est generationis principium». *S. Theol.*, III, q. 35, a. 5, ad 3.

[19] «Si alguien fuera completamente distinto a sus padres no habría evolución; habría que decir que sus padres no son sus padres». POLO, L., *El yo*, ed. cit., 146.

[20] Parafraseando a Spaemann se puede anotar que cada quién como persona no es algo que ha evolucionado en sus padres. Cfr. SPAEMANN, R., *Lo natural y lo racional*, segundo ensayo, Madrid, Rialp, 1989, 82. Y el de Aquino dice: «Filiatio est relatio personalis, idest personam constituens... Filiatio vero humana non constituit personam, sed accidit personae constitutae». TOMÁS DE AQUINO, *Comp. Theol.*, lib. 1 cap. 212 co.

[21] TOMÁS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 3, d. 4, q. 1, a. 2, qc. 2, s.c. 2. Y en otras obras dice: «Vera filiatio ad ipsum suppositum pertinet eius qui dicitur filius: non enim manus vel pes hominis filiationis nomen proprie accipit, sed ipse homo, cuius ista sunt partes. Paternitatis autem et filiationis nomina distinctionem requirunt in illis de quibus dicuntur: sicut et generans et genitum». *Contra Gentiles*, lib. 4, cap. 5, n. 12; «Filiatio proprie convenit hypostasi vel personae, non autem naturae, unde in prima parte dictum est quod filiatio est proprietas personalis». *S. Theol.*, III, q. 23, a. 4, co; «Subiectum filiationis non est natura aut pars naturae, sed solum persona vel hypostasis»; *S. Theol.*, III, q. 35, a. 5 co; «Subjectum filiationis non potest esse natura». *Super Sent.*, lib. 3, d. 8, q. 1, a. 5, ad 1. «Filiatio est talis relatio quae non potest habere pro subiecto nisi ipsum suppositum». *Quodl.*, IX, q. 2, a. 3, co. En virtud de eso se dice que la Virgen es Madre de Dios, porque en Cristo existe una única hipóstasis o Persona, que es divina. Cfr. *Super Sent.*, lib. 3, d. 8, q. 1, a. 5 co; *Quodl.*, I, q. 2, a. 1, co; *Quodl.*, IX, q. 2, a. 3, co. Cfr. también: JUAN PABLO II, *Redemptoris Mater*, nº 1.

[22] «In hominibus generatio est transmutatio quaedam exeuntis de potentia in actum, non statim a principio homo filius est aequalis patri generanti; sed per debitum incrementum ad aequalitatem perducitur, nisi aliter eveniat propter defectum principii generationis». TOMÁS DE AQUINO, *S. Theol.*, I, q. 42, a. 4, co.

[23] «Natura autem humana nullo modo potest esse subiectum filiationis, quia haec relatio directe respicit personam». TOMÁS DE AQUINO, *S. Theol.*, III, q. 35, a. 5, ad 1; «Subjectum filiationis non potest esse natura, cum sit ejus quod habet complementum speciei». *Super Sent.*, lib. 3, d. 8, q. 1, a. 5, ad 1; «Est autem considerandum, quod subiectum filiationis non est natura, vel naturae pars aliqua; non enim dicimus quod humanitas sit filia, vel caput, aut oculus». *Quodl.*, I, q. 2, a. 1, co; «Manus enim alicuius hominis non dicitur filia, nec pes filius, sed totum singulare quod est Petrus vel Ioannes. Proprium igitur subiectum filiationis est ipsum suppositum». *Comp. Theol.*, lib. 1, cap. 212, co.

[24] SAN AGUSTÍN, *El orden*, cap. VI, 16.

[25] «Supra signum carnalis filiationis dixit esse opera exteriora, quae homines exterius operantur; hic autem signum filiationis divinae ponit interiorem affectionem». TOMÁS DE AQUINO, *Super Io.*, cap. 8, lec. 5.

[26] «Nomen filiationis proprie et vere generationem viventium consequitur, in quibus genitum ex substantia generantis procedit: alias enim nomen filiationis non secundum veritatem, sed potius secundum similitudinem accipitur, cum filios dicimus aut discipulos, aut hos quorum gerimus curam». TOMÁS DE AQUINO, *S.C. Gent.*, lib. 4, cap. 7, n. 5.

[27] Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Theol.*, I, q. 28, a. 1, ad 4; *Ibid.*, I, q. 30, a. 2, co. *De Pot.*, q. 8, a. 3, co; *Ibid.*, q. 10, a. 3 co.

[28] POLO, L., *Nietzsche*, ed. cit., 124.

[29] POLO, L., *El yo*, ed. cit., 149.

[30] Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental*, II, ed. cit., 11, 13, 16, 17, 23, etc.

[31] Eso parece indicar Tomás de Aquino cuando escribe: «relatio intellecta in origine, sicut et ipsa origo, non

significat aliquid adhuc subsistens in natura, sed in naturam tendens». *De Pot.*, q. 8, a. 3, co. Y en otro lugar: «ad filiationem requiritur plus quam ad nativitatem vel ortum, scilicet ut quod exit per generationem a generante, sit completum in specie generantis; et ideo fructus arborum et ova avium et capilli et hujusmodi non habent rationem filiationis, quamvis dicantur nasci». *Super Sent.*, lib. 3, d. 8, q. 1, a. 1, ad 5. Cfr. también: *Ibid.*, lib. 3, d. 4, q. 3, a. 2, qc. 2 expos. «Potest intellectus noster intelligere bonitatem et sapientiam divinam, et alia huiusmodi, quae dicuntur essentialia attributa, non intellecta paternitate vel filiatione, quae dicuntur personalitates». *S. Theol.*, III, q. 3 a. 3 co.

[32] «Nativitas est via ad personam filii». TOMÁS DE AQUINO, *S. Theol.*, I, q. 40, a. 4, ad 3.

[33] «Cum filiatio sit relatio consequens determinatum modum originis, scilicet quae est per modum naturae». TOMÁS DE AQUINO, *De Pot.*, q. 9, a. 9, ad 11.

[34] Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental*, I, ed. cit. 203 ss.

[35] Un buen desarrollo de estas tesis se encuentran en PIÁ-TARAZONA, S., *El hombre como ser dual*, Pamplona, Eunsa, 2001, 367-435.

[36] «Filiatio enim est relatio consequens generationem; generatio autem est via ad esse: esse autem est quid suppositi a forma, sive a natura; unde cum filiatio secundum Damascenum sit determinativa suppositi vel hypostasis, non potest aliquis dici filius alicujus, nisi a quo accipit esse». TOMÁS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 3, d. 4, q. 1, a. 2, qc. 1, co; «Hoc autem, scilicet accipere eandem naturam ab aliquo et esse, habet rationem filiationis». *Super Io.*, cap. 10, lec. 6.

[37] «Filiatio refertur ad personam». TOMÁS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 3, d. 13, q. 1, a. 1, ad 1; «filiatio autem per prius respicit personam». *De Ver.*, q. 29, a. 1, ad 1.

[38] «Sicut per actum creationis communicatur bonitas divina omnibus creaturis secundum quandam similitudinem, ita per actum adoptionis communicatur similitudo naturalis filiationis hominibus, secundum illud Rom. VIII, quos praescivit conformes fieri imaginis filii sui». TOMÁS DE AQUINO, *S. Theol.*, III, q. 23, a. 1, ad 2.

[39] «De ratione filiationis est ut filius producat in similitudinem speciei ipsius generantis. Homo autem in quantum per creationem producat in participationem intellectus, producat quasi in similitudinem speciei ipsius Dei: quia ultimum eorum secundum quae natura creata participat similitudinem naturae increatae, est intellectualitas; et ideo sola rationalis creatura dicitur ad imaginem... unde sola rationalis creatura per creationem filiationis nomen adipiscitur». TOMÁS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 3, d. 10, q. 2, a. 2, qc. 1 co.

[40] «Filiatio per adoptionem addit supra filiationem per creationem sicut perfectum supra diminutum, et sicut gratia super naturam; unde per creationem homo non efficitur filius naturalis neque adoptivus, sed tantum dicitur filius creatione». TOMÁS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 3, d. 10, q. 2, a. 2, qc. 1, ad 1; «Sed in creatura filiatio invenitur respectu Dei, non secundum perfectam rationem, cum non sit una natura creatoris et creaturae; sed secundum aliqualem similitudinem». *S. Theol.*, I, q. 33 a. 3 co. Cfr. también: *Super Sent.*, lib. 3, d. 4, q. 1, a. 2, qc. 1, co.

[41] TOMÁS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 3, d. 4, q. 1, a. 2, qc. 2, ad 1. «Esse creaturam, et etiam servitus vel subiectio ad Deum, non solum respicit personam, sed etiam naturam, quod non potest dici de filiatione». *S. Theol.*, III, q. 23, a. 4, ad 3.

[42] Si ser persona significa apertura personal, relación, dice Tomás de Aquino (cfr. *De potentia*, q. 9, a. 4, ad 18).

[43] «Homines qui spiritualiter formantur a Spiritu Sancto, non possunt dici filii Dei secundum perfectam rationem filiationis. Et ideo dicuntur filii Dei secundum filiationem imperfectam, quae est secundum similitudinem gratiae». TOMÁS DE AQUINO, *S. Theol.*, III, q. 32, a. 3, ad 2.

[44] «Philosophi non cognoverunt mysterium Trinitatis divinarum Personarum per propria, quae sunt Paternitas, Filiatio et Processio; secundum illud Apostoli, I ad Cor. II, loquimur Dei sapientiam, quam nemo principum huius saeculi cognovit, idest philosophorum, secundum Glossam. Cognoverunt tamen quaedam essentialia attributa quae appropriantur personis, sicut potentia Patri, sapientia Filio, bonitas Spiritui Sancto». TOMÁS DE AQUINO, *S. Theol.*, I, q. 32, a. 1, ad 1.

[45] Cfr. OCARIZ, F., *Hijos de Dios en Cristo: introducción a una teología de la participación sobrenatural*, Pamplona, Eunsa, 1972.

[46] «Perfecta ratio paternitatis et filiationis invenitur in Deo Patre et Deo Filio, quia Patris et Filii una est natura et gloria. Sed in creatura filiatio invenitur respectu Dei, non secundum perfectam rationem, cum non sit una natura creatoris et creaturae; sed secundum aliqualem similitudinem. Quae quanto perfectior fuerit, tanto propinquius acceditur ad veram filiationis rationem». TOMÁS DE AQUINO, *S. Theol.*, I, q. 33, a. 3 co. Cfr. también: *S.C. Gent.*, lib. 4, cap. 34, n. 14; *Super Io.*, cap. 1 l. 8.

[47] «Filiatio adoptiva est quaedam participata similitudo filiationis naturalis; sed fit in nobis appropriate a Patre, qui est principium naturalis filiationis; et per donum Spiritus Sancti, qui est amor Patris et Filii; secundum illud

Galat. IV, “misit Deus spiritum Filii sui in corda nostra, clamantem, Abba, Pater”». TOMÁS DE AQUINO *S. Theol.*, III, q. 3, a. 5, ad 2, Cfr. también: *Ibid.*, I, q. 33, a. 3, ad 1; *Ibid.*, I, q. 41, a. 3, co; *Ibid.*, III, q. 3, a. 8, co; *Ibid.*, III, q. 23, a. 2, ad 3; *Ibid.*, III, q. 23, a. 4, co; *Ibid.*, III, q. 24, a. 3, co; *S.C. Gent.*, lib. 4, cap. 4, n. 14; *Super Rom.*, cap. 8, lec. 3; *Super Rom.*, cap. 1, lec. 3. Con las mismas palabras lo expone un texto de un desconocido autor medieval: «Filiatio adoptionis est quaedam similitudo filiationis naturalis». *De humanitate Christi*, a. 2. Cfr. asimismo: JUAN PABLO II, *Redentor hominis*, n° 18 y *Redentoris missio*, n° 11.

[48] «Post hoc est quidem aliquem cognoscere Deum, non autem cognoscere Patrem. Infinitis ergo orationibus editis in lege non invenimus aliquem orando dicentem Deum Patrem: tamen orant eum tamquam Deum et Dominum: ne praevenirent gratiam per Iesum toti mundo effusam, vocantem cunctos ad filiationem, iuxta illud: narrabo nomen tuum fratribus meis. Sequitur haec verba locutus est Iesus in gazophylacio, docens in templo». TOMÁS DE AQUINO, *Catena in Io.*, cap. 8, lec. 4.

[49] Cfr. SOMME, L. T., *Fils adoptifs de Dieu par Jésus Christ. La filiation divine par adoption dans la Théologie de saint Thomas d'Aquin*, Bibliothèque Thomiste, 49, Paris, J. Vrin, 1997.

[50] «La filiación de la adopción divina nace en los hombres sobre la base del misterio de la Encarnación, o sea, gracias a Cristo, el eterno Hijo. Pero el nacimiento, o el nacer de nuevo, tiene lugar cuando Dios Padre “ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo”. Entonces, realmente “recibimos un Espíritu de hijos adoptivos que nos hace exclamar: «¡Abbá, Padre!»”. Por tanto, aquella filiación divina, insertada en el alma humana con la gracia santificante, es obra del Espíritu Santo». JUAN PABLO II, *Dominum et vivificantem*, n° 52. El Aquinate atribuía la filiación al don de sabiduría: «conformari Deo quadam filiatione adoptiva, pertinet ad donum sapientiae». TOMÁS DE AQUINO, *S. Theol.*, I-II, q. 69, a. 3, ad 1; «Percipiendo donum sapientiae, ad Dei filiationem homo pertingit». *S. Theol.*, II-II, q. 45, a. 6 co. Cfr. sobre este tema y autor: GONZÁLEZ AYESA, C., *El don de sabiduría según santo Tomás. Divinización, filiación y connaturalidad*, Colección Teológica, 92, Pamplona, Eunsa, 1998.

[51] «Adoptio respicit personam, sicut et filiatio». TOMÁS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 3, d. 18, q. 1, a. 4, qc. 1, ad 1.

[52] «Sicut filiatio non proprie convenit naturae, ita nec adoptio». TOMÁS DE AQUINO, *S. Theol.*, III, q. 23, a. 4, ad 1.

[53] «Filiatio adoptiva est quaedam participata similitudo filiationis naturalis; sed fit in nobis appropriate a Patre, qui est principium naturalis filiationis; et per donum Spiritus Sancti, qui est amor Patris et Filii; secundum illud Galat. IV, “misit Deus spiritum Filii sui in corda nostra, clamantem, Abba, Pater”». TOMÁS DE AQUINO, *S. Theol.*, III, q. 3, a. 5, ad 2. Y más adelante añade: «Filiatio adoptiva est quaedam similitudo filiationis aeternae... Assimilatur autem homo splendori aeterni Filii per gratiae claritatem, quae attribuitur Spiritui Sancto». *Ibid.*, III, q. 23, a. 2, ad 3; «Filiatio adoptionis est participata similitudo filiationis naturalis». *Ibid.*, III, q. 23, a. 4, co.

[54] «Generatio realiter non est aliquid medium inter patrem et filium, cum generatio secundum rem passive accepta, sit ipsa filiatio, quae est proprietas filii, et est in filio; et cum in patre accipitur active, est ipsa paternitas quae est in patre, et est ipse pater». TOMÁS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1, d. 4, q. 1, a. 1, ad 4. Cfr. asimismo: *Ibid.*, lib. 1, d. 7, q. 2, a. 1, co; *Ibid.*, lib. 1, d. 27, q. 1, a. 1, ad 2.

[55] «Relatio quandoque innascitur ex motu utriusque extremi, sicut paternitas et filiatio; et talis relatio est realiter in utroque: quandoque vero innascitur ex motu alterius tantum; et hoc contingit dupliciter. Uno modo quando relatio innascitur ex motu unius sine motu alterius vel praecedente vel concomitante, sicut in creatura et creatore patet, et sensibili et sensu, et scientia et scibili; et tunc relatio in uno est secundum rem, et in altero secundum rationem tantum». TOMÁS DE AQUINO *Super Sent.*, lib. 4, d. 41, q. 1, a. 1, qc. 1, ad 3.

[56] POLO, L., *El yo*, ed. cit., 150.

[57] «Et hoc modo vocatur interior vocatio, de qua dicitur Rom. VIII, 30: quos vocavit, interius voluntatem instigando ad consentiendum gratiae, hos iustificavit, gratiam infundendo. Quia vero per hanc gratiam habet homo hanc potestatem conservandi se in divina filiatione, potest et aliter dici: dedit eis, idest eum recipientibus, potestatem filios Dei fieri, idest gratiam, per quam potentes sunt in divina filiatione conservari, I Io. ult. 18». TOMÁS DE AQUINO, *Super Io.*, cap. 1, lec. 6.

[58] «Paternitas enim importat hoc quod est dare alii, filiatio vero accipere ab alio». TOMÁS DE AQUINO, *Super Io.*, cap. 16, lec. 4.

[59] Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 4, d. 3, q. 1, a. 1, qc. 4, co.

[60] «Et ero vobis in Patrem, et vos eritis mihi in filios et filias». *II Cor.*, VI, 18.

[61] «Ergo videtur quod filiatio dicatur aequivoce. Dicendum, quod non univoce, nec aequivoce, sed analogice, sicut et alia quae dicuntur de Deo et creaturis». TOMÁS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 3, d. 10, q. 3, a. 1 qc. 3 expos.

[62] Tal vez lo que Tomás de Aquino afirma de la vida futura humana tras la resurrección, cabe, en cierto modo, predicarlo también del futuro temporal humano: «in resurrectione filiationem perfectissimam consequemur, secundum quod apostolus dicit: adoptionem filiorum Dei expectantes redemptionem corporis nostri. Dedit ergo potestatem filios Dei fieri, idest hanc gratiam in futura gratia consequendi». TOMÁS DE AQUINO, *Catena in Io.*, cap. 1, lec. 13.

[63] «Creatio nihil est aliud realiter quam relatio quaedam ad Deum cum novitate essendi». TOMÁS DE AQUINO, *De Pot.*, q. 3, a. 3, co.

[64] POLO, L., *Ayudar a crecer*, ed. cit., 44. Y añade más adelante: «la vida de quien cree que se lo debe todo a sí mismo está dominada por la *duda* de si puede alcanzar éxito, de si puede auto realizarse. Esta duda es muy frecuente en la gente que no quiere deberle nada a nadie, o que considera que la gratitud es una vergüenza. Al no querer deber nada a nadie se rechaza la gratitud, no se considera que la vida es una encomienda y que tiene mucho de regalo, de *gracia*». *Ibid.*, 47.

[65] «Cum Deus Filius sit perfectus filius, videtur quod in ipso solo in divinis filiatio inveniatur». TOMÁS DE AQUINO, *De Pot.*, q. 2, a. 4, s.c. 1.

[66] «Si consideremus proprietatem Filii qua genitus est, quantum ad modum quo sibi ista filiatio attribuitur, scilicet per naturam, dicimus ipsum unigenitum Dei: quia cum ipse solus sit naturaliter genitus a Patre, unus tantum est genitus Dei. Si vero consideremus ipsum Filium, secundum quod per similitudinem ad ipsum filiatio derivatur ad alios, sic sunt multi filii Dei per participationem. Et quia per eius similitudinem dicuntur filii Dei, ideo ipse dicitur primogenitus omnium». TOMÁS DE AQUINO, *Super Io.*, cap. 1, lec. 8. Cfr. también: *Super Sent.*, lib. 3, d. 21, q. 1, a. 1, qc. 2 ad 5.

[67] «El Evangelio de la caridad sorprendió a los paganos, pues lleva consigo la hermandad de espíritu de acuerdo con la filiación divina. Sin embargo, la caridad cristiana, que eleva la amistad, debe recoger también las características que le son propias», POLO, L., «La amistad en Aristóteles». *Anuario Filosófico*, XXXII/2 (1999) 482. Cfr. Chomali, F., *La misericordia de Dios: la filiación divina y fraternidad humana en el magisterio de Juan Pablo II*, Romae, Pontificia Universitas Gregoriana, Facultas Theologiae, 1994.

[68] «Signum ergo speciale divinae filiationis est dilectio». TOMÁS DE AQUINO, *Super Io.*, cap. 8, lec. 5.

[69] «Effectus dilectionis alicuius est quod diligens libenter audit verba dilecti». Tomás de Aquino, *Super Io.*, cap. 8, lec. 5.

[70] «Huius autem dignitatis signum est, si diligis inimicum: Matth. V, 44-45: diligite inimicos vestros, ut sitis filii Patris vestri qui in caelis est. Si enim diligis amicum, non est hoc signum filiationis divinae». TOMÁS DE AQUINO, *De Decem Praeceptis*, a. 2 co.

[71] «Si Dios se olvidara de mí, estaría suelto y tendría que buscar con mis propios medios, tendría que entregarme a la capacidad realizante de mí mismo; pero eso es idolatría. El yo no es voluntad, sino raíz respecto de la voluntad; y es raíz respecto de la voluntad porque es *hijo*». POLO, L., *El yo*, ed. cit., 150.

[72] POLO, L., *Antropología de la acción directiva*, ed. cit., 192.

[73] «La filiación tiene un sentido trascendental... y un sentido moral, en tanto que el comportamiento filial es de orden esencial». POLO, L., *Antropología trascendental*, I, ed. cit., 228.

[74] Téngase en cuenta que antaño los hijos eran denominados «liberi». En este sentido, enseña Tomás de Aquino, que «liberi secundum spiritum eo modo habent libertatem quo filiationem per conformitatem ad Christum, qui est primogenitus in multis fratribus, Rom. VIII, 29. In quantum conformes primogenito liberi sunt». TOMÁS DE AQUINO, *Super Mt.*, cap. 17, lec. 2; «non accepistis spiritum servitutis iterum in timore, etc. Alia ex amore, quae consequitur filiationem Dei. Et ratio huius distinctionis est, quia liber est qui est causa sui, qui operatur quod vult; servus vero est qui est causa alterius». *Super Tit.*, cap. 1, lec. 1.

[75] POLO, L., *Ayudar a crecer*, ed. cit., 46. Y a continuación señala: «ser hijo es estar asistido desde la propia radicalidad personal por la paternidad. Ser hijo es nacer y, en último término, seguir naciendo, no dejar de ser hijo nunca. De manera que ese crecimiento, que es característico del que nace prematuramente, es asistido. La forma de asistencia, de paternidad aplicada al crecimiento, es precisamente la *educación*, la ayuda a crecer. Ser hijo significa que uno necesita ser ayudado, educado». *Ibid.*, 48.

[76] «Quod quidem fit dupliciter, primo quidem, per gratiam viae, quae est conformitas imperfecta; secundo, per gloriam, quae est conformitas perfecta; secundum illud I Ioan. III, nunc filii Dei sumus, et nondum apparuit quid erimus, scimus quoniam, cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est». TOMÁS DE AQUINO, *S. Theol.*, III, q. 45, a. 4, co. Cfr. asimismo: *Ibid.*, I-II, q. 69, a. 4, co; *Super Rom.*, cap. 8, lec. 4.

[77] Cfr. HAECKER, Th., *¿Qué es el hombre?*, Madrid, Guadarrama, 2º ed., 1966.

[78] *Gálatas*, cap. 4, vs. 4.

[79] *Jeremías*, cap. I, vs. 5.

[80] *Prólogo al Evangelio de san Juan*, nº 91.

[81] Cfr. Ocáriz, F., *Hijos de Dios en Cristo: introducción a una teoría de la participación sobrenatural*, Pamplona, Eunsa, 1972.

[82] Cfr. Escrivá, J., *Es Cristo que pasa*, Madrid, Rialp, 2010, nº 183. San Pablo lo expresa de este modo: «ya no soy yo, sino que es Cristo el que vive en mí».

[83] *Gálatas*, cap. IV, vs. 6.

[84] *Romanos*, cap. VIII, vs. 29.

[85] La tercera estrofa de ese himno *eucarístico* que canta la Iglesia comienza así: «En la Cruz se escondía solo la Divinidad, pero aquí se esconde también la Humanidad».

[86] *Evangelio de san Juan*, cap. XX, vs. 17. De ahí también el «no tengáis miedo» de Cristo a la Magdalena y a las otras mujeres (*Mt.*, cap. XXVIII; vs. 10); el «se postraron abrazándole los pies de ellas» (*Mt.*, cap. XXVIII, vs. 9); el «salieron huyendo del sepulcro, del temblor y el desconcierto que les entró, y no dijeron nada a nadie, del miedo que tenían» (*Mc.*, cap. XV, vs. 8). De ahí asimismo el «¡Señor mío y Dios mío!» de Tomás el mellizo (*Jn.*, cap. XX, vs. 28). De ahí el «se asustaron y, despavoridos, pensaban que era un fantasma» (*Lc.*, cap. XXIV, vs. 37); el «ningún discípulo se atrevía a preguntarle» (*Jn.*, cap. XXI, vs. 12); el «se postraron ante él» (*Mt.*, cap. XXVIII, vs. 18; *Lc.*, cap. XXIV, vs. 52) de los discípulos. De ahí también la visión que de Cristo resucitado tienen los primeros cristianos y que plasman artísticamente en el «pantocrator» rodeado de la mandorla o almendra mística simbolizando su plenitud de poder: «se me ha dado todo poder» (*Mt.*, cap. XXVIII, vs. 18), etc. Pero no es este el momento de atender con detenimiento a los distintos estados de Cristo.

BIBLIOGRAFÍA

- AERTSEN, J. A., *La Filosofía medieval y los trascendentales: un estudio sobre Tomás de Aquino*, trad. de M. Aguerri, — I. Zorroza, Pamplona, Eunsa, 2003.
- «Truth as Trascendental in Thomas Aquinas», *Topoi*, 11 (1992) 159-171.
- «Truth in Thomas Aquinas», *Doctor Communis*, Nova Series, 2 (2002) 50-54.
- AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, trad. de Custodio Vega, A., Madrid, B.A.C., 1958.
- *De doctrina christiana*, Turnholti, Brepols, 1962.
- ALARCÓN, E., «Libertad y necesidad», *Anuario Filosófico*, XLIII/1 (2010) 25-46.
- ALEJANDRO DE HALES, *Summa Teologica*, Grottaferrata, Roma, ed. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1924, vols. I-IV.
- ALVIRA, T., *Naturaleza y Libertad*, Pamplona, Eunsa, 1985.
- ANÓNIMO, *Summa totius Logicae Aristotelis*, en web «Corpus Thomisticum»: <http://www.corpusthomisticum.org/>.
- ARANA, J., «¿Puede la libertad ser suplantada por conceptos sucedáneos?», *Anuario Filosófico*, XLII/2 (2010) 283-303.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, trad. de V. García Yebra, Madrid, Gredos, 1970.
- *Acerca del alma*, trad. de T. Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1999.
- *Ética Nicomáquea*, Madrid, Gredos, 1985.
- *Física*, Intr., trad. y notas de G. R. de Echandía, Madrid, Gredos, 1995.
- AVEMPACE, *El régimen del solitario*, Intr., trad., y notas de J. Lomba, Ed. Trotta, Madrid, 1997.
- BENEDICTO XVI *Caritas in veritate*, Madrid, San Pablo, 2009.
- BERCIANO, M., «Heidegger: antropología problemática», *Propuestas antropológicas del s. XX*, Pamplona, Eunsa, 2004, 77-103.
- BERTI, E., *Persona e personalismo: aspetti filosofici e teologici*, Padova, Fondazione Lanza, 1992.
- BOECIO, M. S., *Liber de persona et duabus naturis*, (PL MG., 64, 1343 C).
- BOERO, H., «Libertad y acción autocontrolada en Ch. Peirce», AAVV., *Metafísica y libertad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria nº 214, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2010.
- BOYER, Ch., «Le sens d'un texte de Saint Thomas: *De Veritate*, 1, 9», *Gregorianum*, 5 (1924) 427-428.
- BUBER, M., *Yo y tu*, trad. de C. Díaz, Madrid, Caparrós, 1993.
- BURGOS, J. M., *El personalismo. Autores y temas de una filosofía nueva*, Madrid, Palabra, 2000.
- *El giro personalista: del qué al quién*, Salamanca, Kadmos, 2011.
- *Introducción al personalismo*, Madrid, Palabra, 2012.
- CANALS, F., «El «lumen intellectus agentis»», *Convivium*, 1 (1956) 101-136.
- *Para una Fundamentación de la metafísica*, Barcelona, Cristiandad, 1968.
- *Cuestiones de Fundamentación*, Universidad de Barcelona, 1981.
- CARDONA, C., *Metafísica de la opción intelectual*, Madrid, Rialp, 1969.

- *Metafísica del bien y del mal*, Pamplona, Eunsa, 1987.
- CHOMALI, F., *La misericordia de Dios: la filiación divina y fraternidad humana en el magisterio de Juan Pablo II*, Romae, Pontificia Universitas Gregoriana, Facultas Theologiae, 1994.
- CONESA, F., «El conocimiento de fe en la filosofía de Polo», *Anuario Filosófico*, XXIX/2 (1996) 427-439.
- CORAZÓN, R., «Introducción» a POLO, L., *Persona y libertad*, Pamplona, Eunsa, 2008.
- CORY, H. E., *The significance of beauty in nature and Art*, Milwaukee, Bruce, 1947.
- CRUZ, J., *Intelecto y razón. Las coordenadas del pensamiento clásico*, Pamplona, Eunsa, 1982.
- CUESTA, S., *El equilibrio pasional en la doctrina estoica y en la de san Agustín: estudio sobre dos concepciones del Universo pasional a través de un problema antropológico*, Madrid, Instituto Filosófico Luis Vives, 1945.
- CHERESO, C., *The virtue of Honor and Beauty according to st. Thomas Aquinas. An Analysis of Moral Beauty*, River Forest (Illinois), The Aquinas Library, 1960.
- CHIRINOS, M. P., *Intencionalidad y verdad en el juicio. Una propuesta de Brentano*, Pamplona, Eunsa, 1994.
- CHOZA, J., *Conciencia y afectividad (Aristóteles, Nietzsche, Freud)*, Pamplona, Eunsa, 1991.
- *La supresión del pudor; signo de nuestro tiempo*, Pamplona, Eunsa, 1980.
- CZAPIEWSKI, W., *Das Schöne bei Thomas von Aquin*, Freiburg, 1964.
- DAHLSTROM, D. O., *Existential personalism*, Washington, American Catholic Philosophical Association, 1986.
- DASSALEER, P., «L'être et la beauté selon Saint Thomas d'Aquin», en J. Follon T. J. McEvoy (eds.), *Actualité de la pensée médiévale*, Lovain-la Neuve, 1904, 268-286.
- DE GARAY, J., «El sentido de los trascendentales», *Anuario Filosófico*, XXIX/2 (1996) 573-586.
- DE LUBAC, H., *Surnaturel*, Paris, Aubier, 1946.
- DELEUZE, G., *Nietzsche*, Madrid, Arena Libros, 2000.
- DELFINO, R.A., *The Beauty of Wisdom*, New York, Rodopi, 2003.
- DERRIDA, J., *Espolones (los estilos de Nietzsche)*, Valencia, Pretextos, 1981.
- DESGRIPPES, G., «De la connaissance expérimentale de l'âme par elle-même», *Revue de Philosophie*, (1936) 401-425.
- DEWAN, L., «Is Truth a Transcendental for Thomas Aquinas?», *Nova et Vetera*, 2 (2004) 1-21.
- DÍAZ, C., *Husserl: (Intencionalidad y fenomenología)*, Madrid, Zero D. L., 1971.
- *Treinta nombres propios: (las figuras del personalismo)*, Madrid, Fundación Emmanuel Mounier, 2002.
- DOLBY, M. C., *El hombre es imagen de Dios. Visión antropológica de san Agustín*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 2002.
- DOMENACH, J. M., *Dimensiones del personalismo*, versión castellana de E. Molina, Barcelona, Nova Terra, 1969.
- ECKHART, M., *Sermón 47*, en *Maestro Eckhart. Tratados y Sermones*, Barcelona, Edhasa, 1983, 645-646.
- ECHEVARRÍA, A., «La articulación entre causalidad divina y libertad creada en el sistema de Leibniz», en AAVV., *Metafísica y libertad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria nº 214, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2010, 213-224.
- ECHEVARRÍA, M., «La acedia y el bien del hombre en santo Tomás», *Intus Legere*, 4 (2001) 91-107.
- ECO, U., *The Aesthetics of Thomas Aquinas*, Boston, Harvard University Press, 1988.
- ELTON, M., *Amor y reflexión: la teoría del «amor puro» de Fenelón en el contexto del pensamiento moderno*, Pamplona, Eunsa, 1989.
- ESCLANDA, R.,-Russo, F., *Homo patiens*, Roma, Armando, 2003.
- ESCOTO, D., *Quaestiones super secundum et tertium De anima*, ed. Bazán, c., Emery, K., Green, R., Noone, T., Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 2006.
- ESCRIVÁ, J., *Es Cristo que pasa*, Madrid, Rialp, 2010.
- *Amigos de Dios*, Madrid, Rialp, 1984.
- *Camino*, Madrid, Rialp, 2012.
- FABRO, C., *Dall'essere all'esistente*, Brescia, Morcelliana, 1957.
- *Percepción y pensamiento*, Pamplona, Eunsa, 1978.
- *The transcendentality of Ens-Esse and the Ground of Metaphysics*, *International Philosophical Quarterly*, 6 (1966) 389-427.

- FALGUERAS, I., «Destino, responsabilidad y ética», *La ciudad de Dios*, 196 (1983) 109-134.
- «Esbozo de una filosofía trascendental: introducción», I, *Anuario Filosófico*, XXIX/3 (1996) 481-508.
- *Esbozo de una filosofía trascendental (I)*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 36, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra 1996, 49-61.
- «Leonardo Polo ante la filosofía clásica y moderna», *El pensamiento de Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 11, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1994.
- *Hombre y destino*, Pamplona, Eunsa, 1988.
- *Crisis y renovación de la metafísica*, Málaga, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, 1997.
- *La «res cogitans» en Espinoza*, Pamplona, Eunsa, 1976.
- FANTINI, L., *La conoscenza di sé in L. Polo. Un studio dell'abito della sapienza*, Roma, Università della Santa Croce, 2007.
- FERRER, J., *Metafísica de la relación y de la alteridad. Persona y relación*, Pamplona, Eunsa, 1998.
- FIORENTINO, F., «Il pulchrum in S. Tommaso», *Sapienza*, 52 (1999) 385-418.
- FLOUCAT, Y., «La vérité comme conformité selon saint Thomas d'Aquin», *Revue Thomiste*, 104/1-2 (2004) 49-102.
- FORMENT, E., «El concepto tradicional de verdad en santo Tomás», *Espíritu*, (1998) 111-126.
- *Ser persona*, Barcelona, Universidad de Barcelona, 1983.
- FOUCAULT, M., *Hermenéutica del sujeto*, ed. y trad. de F. Alvarez-Uría, Madrid, Ed. de La Piqueta, 1994.
- *Nietzsche, Freud, Marx*, Barcelona, Anagrama, 1970.
- FRANK, J. F., «La cuestión metafísica sobre la libertad», AAVV., *Metafísica y libertad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria nº 214, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2010, 32-39.
- GARCÍA DEL MURO, J., *Ser y conocer*, Barcelona, PPU., 1992.
- GARCÍA LÓPEZ, J., *La verdad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 19, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1995.
- GARCÍA, J. A., «Discusión de la noción de entendimiento co-agente», *Studia Poliana*, 2 (2000) 51-71.
- «Existencia personal y libertad», *Anuario Filosófico*, XLII/2 (2009) 327-356.
- «La libertad personal y sus encuentros», *Studia Poliana*, 5 (2003) 11-22.
- GARCÍA-VALDECASAS, M., «La plenitud de identidad real», *Anuario Filosófico*, 29/2 (1996) 615-625.
- *El sujeto en Tomás de Aquino. La perspectiva clásica sobre un problema moderno*, Pamplona, Eunsa, 2003.
- Gaudium et Spes*, Documentos del Concilio Vaticano II, Madrid, Ediciones Paulinas, 1969.
- GELHEN, A., *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*, Salamanca, Sígueme, 1980.
- GILSON, E., *Constantes philosophiques de l'être*, Paris, Vrin, 1983.
- *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, 1972; trad. española: *El ser y la esencia*, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1965.
- *El ser y los filósofos*, Pamplona Eunsa, 4ª ed., 2001.
- *Elementos de Filosofía Cristiana*, Madrid, Rialp, 1977.
- GONZÁLEZ AYESTA, C., *Hombre y verdad*, Pamplona, Eunsa, 2002.
- *El don de sabiduría según santo Tomás. Divinización, filiación y connaturalidad*, Colección Teológica, 92, Pamplona, Eunsa, 1998.
- GONZÁLEZ, A. L., «Ser personal y libertad», *Anuario Filosófico*, XLIII/1 (2010) 69-98.
- GONZÁLEZ, A. L., *Ser y participación*, Pamplona, 3ª ed., Eunsa, 2001.
- GRIEF, G. F., «The Relation between Transcendental and Aesthetical Beauty According to St. Thomas», *The Modern Schoolman*, 40 (1963) 163-182.
- GROSS, R. *L'être et la beauté chez Jacques Maritain*, Fribourg, Ed. Universitaires Fribourg, 2001.
- GUARDINI, R., *Mundo y persona*, Madrid, Encuentro, 2000.
- *Quien sabe de Dios conoce al hombre*, Madrid, PPC., 1995.
- HAECKER, Th., *¿Qué es el hombre?*, Madrid, Guadarrama, 2º ed., 1966.
- HAYA, F., «La estructura de la persona según E. Stein», *Modelos antropológicos del s. XX*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 166, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de

- Navarra, 2004, 61-81.
- *El ser personal. De Tomás de Aquino a la metafísica del don*, Pamplona, Eunsa, 1997.
- HEGEL, J. G. F., *Gesammelte Werke*, II, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989.
- HEIDEGGER, M., *Hegel*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1993.
- *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1997.
- *Ser y tiempo*, trad. J. Gaos, México, F.C.E., 1987.
- HEIMSOETH, H., *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, Madrid, Revista de Occidente, 1960.
- HERNÁNDEZ, A., «La reflexividad del conocimiento», *Verdad y vida*, 43 (1985) 201-208.
- HERVADA, J., «Libertad, autenticidad y derecho natural», *Escritos de derecho natural*, Pamplona, Eunsa, 1993.
- HILDEBRAND, D. von, *El corazón. Un análisis de la afectividad humana y divina*, Madrid, Palabra, 4ª ed., 2001.
- HISLOP, I., «Man, the Image of the Trinity, according to St. Thomas», *Dominican Studies*, 3 (1950) 1-9.
- HUME, D., *Tratado del entendimiento humano*, Oxford, ed. Selby-Bigge, 1951.
- HUSSERL, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. de J. Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1949.
- Instrucción *Donum vitae* de la Sagrada Congregación para la Fe, 22-II-1987.
- ISAAC, J., «Sur la connaissance de la vérité», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 32 (1948) 337-50.
- JASPERS, K., *La fe filosófica*, Buenos Aires, Losada, 1953.
- JORDAN, M.D., «The Evidence of the Transcendentals and the Place of Beauty in Thomas Aquinas», *International Philosophical Quarterly*, 29 (1989) 393-407.
- JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, III (PG MG, 44, 985-988).
- JUAN PABLO II, *Alocución en Porto Alegre*, 5-VII, 1980.
- *Cruzando el umbral de la esperanza*, Colombia, Ed. Norma, 1995.
- *La Iglesia en Europa*. Exhortación apostólica, Madrid, Palabra, 2003.
- *Discurso a los jóvenes*, Cuatro Vientos, Madrid, 3 de mayo de 2003.
- *Escatología universal: la humanidad en camino hacia el Padre*. Creo en la vida eterna, Madrid, Palabra, 2000.
- *Fides et ratio*, Madrid, Palabra, 1998.
- *Veritatis Splendor*, Madrid, Palabra, 1993.
- *Ut unum sint*, Madrid, Palabra, 1995.
- KANT, I., *Crítica de la razón pura*, trad. de J. Rovira, Buenos Aires, Losada, 2ª ed., 1960.
- *Crítica del juicio*, ed. y trad. M. García Morente, Madrid, Espasa Calpe, 2ª ed., 1991.
- *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa Calpe, 1921.
- KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal*, Madrid, Albor, 1998.
- *Postscriptum définitif et non scientifique aux Miettes Philosophiques*, Ouvres Complètes, Paris, Éditions de l'Orange, 1984-86.
- KOVACH, F. J., «The Transcendentality of Beauty in Thomas Aquinas», en P. Wilpert; W. P. Eckert (eds.), *Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung*, Miscellanea Mediaevalia, 2, De Gruyter, Berlin, 1963, 386-392.
- KUNKEL, F. L., «Beauty in Aquinas and Joyce», *he Thomist*, 12 (1949) 261-271.
- LABRADA, M.A., *Belleza y racionalidad, Kant y Hegel*, Pamplona, Eunsa, 1990.
- LACORTE, P., *El actus essendi como fundamento de la verdad de las cosas según santo Tomás*, Roma, Atheneum Romanum, 1992.
- LACROIX, J., *Le personalisme: sources, fondements, actualité*, Lyon, Chronique Sociale, 1981.
- LAPORTA, J., «La destinée de la nature humaine selon Thomas d'Aquin», *Études de Philosophie Médiévale*, 55, J. Vrin, Paris, 1965.
- LASHERAS, Á., *El pulchrum como trascendental del esse en el comentario al De divinis nominibus y en la Summa Theologica de santo Tomás de Aquino*, Excerptum ex dissertatione doctorali, Pontificia Universitas Sactae Crucis, Facultas Philosophiae, Romae, 2003.

- LEE, P., «The relationship between intellect and will in free choice according to Aquinas and Scotus». *The Thomist*, 49 (1985) 321-342.
- LEIBNIZ, G., *Teodicea*, Buenos Aires, Editorial Claridad, 1946.
- LOMBO, J. A., «La persona y su naturaleza: Tomás de Aquino y Leonardo Polo», *Anuario Filosófico*, XXIX/2 (1996) 721-739.
- *La persona en Tomás de Aquino. Un estudio histórico y sistemático*, Roma, Apollinare Studi, 2000.
- LYOTARD, J.-F., *Misère de la philosophie*, Galilée, Paris, 2000.
- LLANO, A., *Metafísica y Lenguaje*, Pamplona, Eunsa, 1984.
- MAGISTRI THEODORICI, *De visione beatifica*, en *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, vol. I, 2009, 9-124.
- *Tractatus de intellectu et intelligibili*, en *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, vol. I, 2009, 131-210.
- *Quaestio utrum in Deo sit aliqua vis cognoscitiva inferior intellectu*, en *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, vol. III, 2009, 283-315.
- MANZO, O., «Desiderium naturale, sapienza e destino dell'uomo in S. Tommaso», *Sapienza*, 52 (1999) 65-75.
- MARCEL, G., *Être et avoir*, Paris, Philosophie européenne, Aubier-Montaigne, 1991.
- *Positions et approches concrètes*, Paris, Association Presence de Gabriel Marcel, 1998.
- *Méditations sur l'idée de l'existence de Dieu*, Paris, 1940.
- MARITAIN, J., *Arte y escolástica*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1958.
- MAROTTA, R., «La libertad como fin en Martin Heidegger», AAVV., *Metafísica y libertad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria nº 214, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2010, 73-79.
- MARTÍ, G., «La sempiternidad en el ser como libertad», *Studia Poliana*, 7 (2005) 75-88.
- MARTÍNEZ LUCENA, J., «Autenticidad, libertad y «lotta continua» en Ch. Taylor», AAVV., *Metafísica y libertad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 214, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2010, 82-89.
- MARTÍNEZ PONCELL, J., *Metafísica de la persona*, Barcelona, PPU., 1992.
- MARX, K., *Crítica de la economía política y Miseria de la filosofía*, versión española de J. Merino, Madrid, Librería Bergua, 1933.
- MAUER, A. A., *About Beauty. A Thomistuc Interpretation*, Houston, University of St. Thomas, 1983.
- MELENDO, T., «La libertad, crecimiento y plenitud», *Anuario Filosófico*, XLII/2 (2009) 357-389.
- *Esbozo de una metafísica de la belleza*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 96, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000.
- MILANO, A., *La Trinità dei teologi e dei filosofi. L'intelligenza della persona in Dio*, Dehoniane, Napoli, 1987.
- MILBANK, J., y PICKSTOCK, C., *Truth in Aquinas*, London, Routledge, 2001.
- MILLÁN-PUELLES, A., *La estructura de la subjetividad*, Madrid, Rialp, 1967.
- MOLINA, F., «El yo y la sindéresis», *Studia Poliana*, 3 (2001) 35-60.
- «Sindéresis y conciencia moral», *Anuario Filosófico*, 29/2 (1996) 773-785.
- «Sindéresis y voluntad: ¿quién mueve a la voluntad?», *Futurizar el presente*, Málaga, Universidad de Málaga, 2009, 193-212.
- *La sindéresis*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 82, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999.
- MONDIN, B., «La persona umana e il suo destino in san Tommaso e nel pensiero moderno», *Aquinas*, 18 (1974) 366-402.
- MORATALLA, A. D., *Un humanismo del siglo XX: el personalismo*, Madrid, Cincel, 1986.
- MORENO, J. A., «Entender a san Agustín desde la filosofía poliana», *Studia Poliana*, 6 (2004) 63-83.
- MOUROUX, J., *Sentido cristiano del hombre*, Madrid, Palabra, 2001.
- MOYA, P., *Los primeros principios del conocimiento*, Pamplona, Eunsa, 1994.
- MURILLO, J. I., *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento en la antropología de Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 1998.

- «Conocimiento personal y conocimiento racional en la antropología trascendental de Leonardo Polo», *Studia Poliana*, 13 (2011) 69-84.
- NICOLÁS MARÍN, J. A., «Symposium Internacional “Leibniz: el mejor de los mundos”», *Diálogo Filosófico*, 7/19 (1991) 109-110.
- NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratrustra*, introd., trad. y notas de A. Sánchez Pascual, 22ª ed., Madrid, Alianza, 1997.
- NIETZSCHE, F., *Consideraciones intempestivas*, en *Nietzsche Werke*, Berlin, Walter de Gruyter, III, 2004.
- O'NEIL, C.J., «The Notion of Beauty in The Ethics of st. Thomas», *The New Scholasticism*, 14 (1940) 340-387.
- OCÁRIZ, F., *Hijos de Dios en Cristo: introducción a una teoría de la participación sobrenatural*, Pamplona, Eunsa, 1972.
- OCKHAM, G. de, *Opera Philosophica et Theologica*, Collegii San Bonaventurae ad Claras Aquas, ed. Gedeon Geil, O.F.M., 1967.
- O'NEIL, C. J., «The Notion of Beauty in the Ethics of St. Thomas», *The New Scholasticism*, 14 (1940) 340-378.
- OWENS, J., *Human Destiny: Some Problems for Catholic Philosophy*, Washington, Catholic University of America Press, 1985.
- «Judgement and Truth in Aquinas», *Medieval Studies*, 32 (1970) 138-158.
- PALACIOS, L. E., *El concepto de persona*, Madrid, Rialp, 1989.
- PEGHAIRE, J., *Intellectus et ratio selon S. Thomas D»Aquin*, Paris-Ottawa, Institut D»Etudes Médiévales D»Ottawa, 1936.
- PHELAN, G. B., «The Concept of Beauty in St. Thomas Aquinas», en C. A. Hart (ed.), *Aspects of the New Scholastic Philosophy*, Benziger Brothers, New York — Cincinnati, 1932, 121-145.
- PIÁ TARAZONA, S., «Hacia una antropología distinta de la metafísica», *Thémata*, 29 (2002) 265-275.
- «La libertad trascendental como dependencia», *Studia Poliana*, 1 (1999) 83-97.
- «Sobre las dualidades intelectuales superiores», *Studia Poliana*, 3 (2001) 145-168.
- «Leonardo Polo on the act of being: precedents and a proposal for development», *Rivista di Filosofia Neoscholastica*, 2 (2003) 169-197.
- *El hombre como ser dual: estudio de las dualidades radicales según la «Antropología trascendental» de Leonardo Polo*, Pamplona, Eunsa, 2001.
- PINCKAERS, S.T., *La moral católica*, Madrid, Rialp, 2001.
- POLO, L., «El descubrimiento de Dios desde el hombre», *Studia Poliana*, 1 (1999) 11-24.
- «El hombre como hijo», *Metafísica de la familia*, Pamplona Eunsa, 1995, 317-325.
- «Filosofar hoy». Entrevista de Juan Cruz a L. Polo, *Anuario Filosófico*, XXV/1 (1992) 27-51.
- «La afectividad», pro manuscrito.
- «La coexistencia del hombre», en R. ALVIRA, (ed.), *El hombre: inmanencia y trascendencia*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1991, v. I, 33-48.
- «La esperanza», *Scripta Theologica*, 30-1 (1998) 157-164.
- «Libertas transcendentalis», *Anuario Filosófico*, XXVI/3 (1993) 703-716.
- «Lo intelectual y lo inteligible», *Anuario Filosófico*, XV/2 (1982) 103-32.
- «Los sentimientos», *Humanitas* (Santiago de Chile) 22 (2001) 211-24.
- *Acción y contemplación* (pro manuscrito).
- *Antropología de la acción directiva*, Madrid, Aedos, 1997.
- *Antropología trascendental I. La persona humana*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed. 2003.
- *Antropología trascendental, II. La esencia de la persona humana*, Pamplona, Eunsa, 2003.
- *Antropología*, Programa de Alta Dirección, Lima, ed. P. Ferreiro, 1985.
- *Ayudar a crecer. Cuestiones de filosofía de la educación*, Pamplona, Eunsa, Astrolabio, 2007.
- *Conversaciones en Torreblanca —Colombia—* (pro manuscrito).
- *Curso de teoría del conocimiento*, vols. I-IV, Pamplona, Eunsa, 1984-2004.
- *El acceso al ser*, Pamplona, 2ª ed., Eunsa, 2004.
- *El conocimiento del universo físico*, Pamplona, Eunsa, 2008.

- *El conocimiento racional de la realidad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 169, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2004.
- *El hombre en la historia*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 207, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2008.
- *El profesor universitario*, Bogotá, Universidad de La Sabana, 1997.
- *El significado del pudor*, Colección Algarrobo, nº 35, Universidad de Piura, Piura (Perú) 1991.
- *El yo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 170, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2004.
- *Epistemología, creación y divinidad* (pro manuscrito).
- *Estudios de filosofía moderna y contemporánea*, Pamplona, Eunsa, 2012.
- *Ética: hacia una versión moderna de temas clásicos*, Madrid, Aedos, 1997.
- *Evidencia y realidad en Descartes*, Eunsa, Pamplona, 2ª ed., 1996.
- *Filosofía y economía*, Pamplona, Eunsa, 2012.
- *Hegel y el posthegelianismo*, Eunsa, Pamplona, 2ª ed., 1999.
- *Introducción a la filosofía*, Pamplona, Eunsa, 1995.
- *La afectividad*, Granada, 1988, (pro manuscrito).
- *La crítica kantiana del conocimiento*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 175. Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005.
- *La esencia del hombre*, Pamplona, Eunsa, 2011.
- *La filosofía desde una perspectiva antropológica*, (pro manuscrito).
- *La libertad trascendental*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 178, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005, 147.
- *La persona humana y su crecimiento*, Pamplona, Eunsa, 1997.
- *Lecciones de psicología clásica*, Pamplona, Eunsa, 2009.
- *Lo radical y la libertad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 179, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005.
- *Nietzsche como pensador de dualidades*, Pamplona, Eunsa, 2005.
- *Nominalismo, idealismo y realismo*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 2001.
- *Persona y libertad*, Pamplona, Eunsa, 2007.
- *Presente y futuro del hombre*, Madrid, Rialp, 1993.
- *Quién es el hombre. Un espíritu en el mundo*, Madrid, Rialp, 1993.
- *Sobre la existencia cristiana*, Pamplona, Eunsa, 1997.
- PÖLTNER, G., «Sobre el pensamiento de lo bello en Tomás de Aquino», Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Estética y Teoría de las Artes, nº 3, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2002.
- POSADA, J. M., «La culminación de la metafísica en la antropología», *Metafísica hoy: ¿Crítica o Reivindicación?*, Bogotá, Universidad de La Sabana, 1999, 163-248.
- «La índole intelectual de la voluntad y de lo voluntario en distinción con el amar», *Futurizar el presente*, Málaga, Universidad de Málaga, 2003, 283-302.
- «La libertad como ser», *Studia Poliana*, 8 (2006) 183-208.
- POSSENTI, V., *Terza navigazione, nichilismo e metafisica*, Armando, Roma, 1998.
- PRINI, P., *Gabriel Marcel y la metodología de lo inverificable*, trad. por J. Flores de Prini y J. J. Ruiz, Barcelona, Miracle, 1963.
- PUTNAM, C. C., «The Mode of Existence of Beauty: A Thomistic or a Kantian Interpretation?», *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, 5 (1970) 223-241.
- QUINN, P., «The Experience of Beauty in Plotinus and Aquinas: Some Similarities and Differences», en A. Alexandrakis (ed.), *Neoplatonism and Western Aesthetics*, Suny, Albany (New York), 2002, 41-52.
- RAHNER, K., *Curso fundamental sobre la fe: introducción al concepto de cristianismo*, versión castellana de R. Gabás Pallás, Barcelona, Herder, 1979.
- *Escritos de teología*; versión española J. Aguirre, Madrid, Taurus, 1969.
- RAMÍREZ, S., *Utrum aliquis habitus sit a natura*, *Opera Omnia*, vol. VI, Madrid, C.S.I.C., 1976.

- RAMOS, A., «Beauty and the Perfection of Being», *American Catholic Philosophical Quarterly*, Supplement, 71 (1997) 255-268.
- RAMOS, A., «Moral Beauty and Affective Knowledge in Aquinas», *Acta Philosophica*, 13/2 (2004) 321-337.
- RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1970.
- REALE, G., *Historia del pensamiento filosófico y científico*, vol. III, Barcelona, Herder, 1995.
- REYES, M. C., «¿Es el ser la raíz de la libertad?», AAVV., *Metafísica y libertad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 214, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2010.
- RIAZA, C., «Crecimiento irrestricto y libertad en el pensamiento de L. POLO», *Anuario Filosófico*, XXIX/2 (1996) 985-991.
- RIVERA, J. E., «El conocimiento por connaturalidad en Tomás de Aquino», *Philosophica* (Valparaíso), 2-3 (1979-1980) 87-99.
- RODRÍGUEZ, A., «Coexistencia e intersubjetividad», *Studia Poliana*, 3 (2001) 9-34.
- ROVIRA, R., «Si quidem Deus est, unde mala?», *Anuario Filosófico*, XLIII/1 (2010) 121-160.
- Sagrada Biblia*, Pamplona, Eunsa, 2004, vol. 5, 1531.
- SAINTE-MARIE, J., «Intentionalité et réflexivité», *Atti del Congresso Internazionale Tommaso d'Aquino nell suo VII centenario*, Nápoles, VI (1977) 501-11.
- SANABRIA, J. R., «Transcendentalidad de la belleza en el pensamiento de santo Tomás», *Sapientia*, 29 (1974) 185-206.
- SANTAMARÍA, M.G., *Acción, persona, libertad. Max Scheler-Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2002.
- SARTRE, J. P., *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 39ª ed., 1968; trad. española *El ser y la nada*, Madrid, Alianza, Losada, D.L., 1984.
- *Les temps modernes*, París, Gallimard, 1945.
- SCHELER, M., *Fenomenología y metafísica de la libertad*, Buenos Aires, ed. Nova, 1960.
- *De lo eterno en el hombre*, Madrid, Revista de Occidente, 1940.
- *Le formalisme en éthique et l'éthique materiale des valeurs: essai nouveau pour fonder un personalisme éthique*, trad., M. Gandillac, Paris, Gallimard, 6ª ed., 1955.
- SCHLEIERMACHER, F. D. E., *Monólogos*, intr., trad., y notas de A. Poca, Barcelona, Anthropos, 1991.
- SCHMIDT ANDRADE, C. E., «La belleza como camino hacia Dios (santo Tomás de Aquino)», *Sapientia*, 49 (1994) 217-228.
- SCHUMACHER, B. N., *Una filosofía de la esperanza*, Pamplona, Eunsa, 2005.
- SEBRELI, J. J., *El asedio a la modernidad: crítica del relativismo cultural*, Barcelona, Ariel, 1992.
- SEGURA, C., *La dimensión reflexiva de la verdad: una interpretación de Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 1991.
- SELLÉS, J. F., «Acerca del saber hacer. Estudio del arte siguiendo a Tomás de Aquino», *Acta Philosophica*, 13 (2004) 125-137.
- «Acribia de los trascendentales clásicos», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 12 (2005), 161-178.
- «El acceso a Dios desde el conocer personal humano», *Studia Poliana*, 14 (2012) 83-117.
- «El carácter distintivo del hábito de los primeros principios», *Tópicos*, 26 (2004) 153-176.
- «El carácter futurizante del intelecto agente», *Futurizar el presente*, Málaga, Universidad de Málaga, 2003, 303-328.
- «El conocer más humano y su tema. *Sapientia est de divinis* según Tomás de Aquino», *Actas del Congreso Internacional Christian Humanism in The Thirt Millenium. The Perspective of Tomas Aquinas*, Roma, 21-25 sep. 2003, vol. I, 690-701.
- «El entendimiento agente según Tomás de Aquino», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 9 (2002) 105-124.
- «El hábito de sabiduría según Leonardo Polo», *Studia Poliana*, 3 (2001) 73-102.
- «El lugar del entendimiento agente en la antropología de Tomás de Aquino», en *Actes del Simposi Internacional de Filosofia de l'Edat Mitjana*, Vic-Gerona, 11-16-IV-1994, Patronat d'Estudis Osonencs, 1996, 412-418.

- «El origen y el lugar del hábito de sabiduría. Su estudio según Tomás de Aquino», *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, XCVI/1 (2004) 51-64.
- «En torno a la distinción entre *intellectus* y *ratio* según Tomás de Aquino», en *La filosofía hoy*, Memorias del XIII Congreso Interamericano de Filosofía, Bogotá, ed., a cargo de Carlos B. Gutiérrez, 1995, 355-360.
- «Ese cortejo humano llamado los sentimientos», *Pensamiento y cultura*, 6 (2003) 79-84.
- «La aporía de las antropologías «totalizantes» como pregunta a los teólogos», *Salmanticenses*, LVII/2 (2010) 273-297.
- «La distinción poliana entre antropología y ética», *Studia Poliana*, 13 (2011) 119-153.
- «La filiación personal humana», *Cauriensia*, I, (2006) 201-217.
- «La sindéresis o razón natural como la apertura cognoscitiva de la persona humana a su propia naturaleza. Una propuesta desde Tomás de Aquino», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 10 (2003) 321-333.
- «La sombra de Ockham es alargada», *Estudios Franciscanos*, 111/448 (2010) 119-141.
- *Las virtudes intelectuales: naturaleza de los hábitos y virtudes según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n° 118, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001.
- «Los afectos del espíritu», *Aquinas*, XLIX, 1 (2006) 215-229.
- «Los hábitos intelectuales según Polo», *Anuario Filosófico*, XXIX/2 (1996) 1017-1036.
- «¿Metafísica o antropología de la libertad?», en Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n° 214, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2009, 152-159.
- «Naturaleza y niveles de sentimientos», *Pensamiento y cultura*, 4 (2001) 75-86.
- «Ockham y la filosofía analítica», *Observaciones Filosóficas*, 6 (2008) www.observacionesfilosoficas.net.
- «Ockham y los racionalismos», *Contrastes*, XIII/1-2 (2008) 239-252.
- «Origen y lugar del hábito de sabiduría. Su estudio según Tomás de Aquino», *Rivista Neoscolastica di Filosofia*, 1 (2004) 51-64.
- «Revisión de las nociones modernas asumidas como “trascendentales reales”», *Tópicos*, 36 (2009), 9-35.
- «Sobre el sujeto y el tema del hábito de los primeros principios», *Miscelánea Poliana*, web: www.leonardopolo.net, 2005.
- *Antropología para inconformes*, Madrid, Rialp, 3ª ed., 2012.
- *Claroscuros en la antropología de Kierkegaard*, Buenos Aires, Ed. Académica Española, 2012.
- *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.
- *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 2000.
- *Curso Breve de teoría del Conocimiento*, Bogotá, Universidad de La Sabana, 1988.
- *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.
- *El intelecto agente y los filósofos. Venturas y desventuras del supremo hallazgo aristotélico sobre el hombre (I)*, Pamplona, Eunsa, 2012.
- *Intuición y perplejidad en la antropología de Scheler*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n° 216, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2009.
- *La persona humana*, vols. I-III, Bogotá, Universidad de La Sabana, 1998.
- *La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n° 90, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999.
- *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, n° 118, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000.
- *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2008.
- *Razón teórica y razón práctica según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n° 101, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000.

- Sentencias político-filosófico-teológicas (en el legado de A. Pérez, F. de Quevedo y otros)*, Barcelona, Anthropos, 1999.
- SOMME, L. T., *Fils adoptifs de Dieu par Jésus Christ. La filiation divine par adoption dans la Théologie de saint Thomas d'Aquin*, Bibliothèque Thomiste, 49, Paris, J. Vrin, 1997.
- SPAEMANN, R., *Personas. Acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»*, Pamplona, Eunsa, 2000.
- Symbolun Athanasianum*, en *El magisterio de la Iglesia: Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona, Herder, 1999.
- THOMAS DE SUTTON, *De pluralitate formarum*, en web. *Corpus Thomisticum*: <http://www.corpusthomisticum.org/>.
- TOMÁS DE AQUINO, *Corpus Thomisticum*: <http://www.corpusthomisticum.org/>.
- *De Potentia Dei*, q. 3. *La creación*. Intr., trad. y notas de A. L. González y E. Moros, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 128, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001.
- *De Veritate*, 16 y 17, *La sindéresis y la conciencia*, intr., trad. y notas de A. M. González, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 61, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998.
- *De Veritate*, 21. *Sobre el bien*, intr., trad. y notas de J. F. Sellés, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 78, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999.
- *De Veritate*, 22, *El apetito de bien*, intr., trad. y notas de J. F. Sellés, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 131, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000.
- *De Veritate*, 26. *Las pasiones del alma*, intr., trad. y notas de J. F. Sellés, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 111, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000.
- URABAYEN, J., *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel: un canto al ser humano*, Pamplona, Eunsa, 2000.
- *Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser. La filosofía concreta de Gabriel Marcel*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 137, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001.
- VATTIMO, G., *Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermeneútica*, trad. de J. C. Gentile Vitale, Barcelona, Paidós, 2ª ed., 1992.
- *Nietzsche*, Barcelona, Península, 1987.
- VIGO, A., «Libertad como causa», *Anuario Filosófico*, XLIII/1 (2010) 161-181.
- WADDELL, M.M., «Truth or Transcendentals: What St. Thoma's Intention at De Ver. 1.1?», *The Thomist*, 67 (2003), 197-219.
- WEBERT, J., «Reflexio». Étude sur les opérations réflexives dans la psychologie de saint Thomas», *Mélanges Mandonnet*, I (1930) 285-325.
- WEINBERG, J. R. *Ockham, Descartes and Hume: self-knowledge, substance, and causality*, University of Wisconsin Press, Madison, 1977.
- WIPPEL, J. F., «Truth in Aquinas», *The Review of Metaphysics*, 43/I (1989) 295-326; 43/II, (1990) 543-567.
- WITOLD, K., «El don de la libertad a través del pensamiento de J. Tischner», AAVV., *Metafísica y libertad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 214, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2010, 41-49.
- WOJTYLA, K., *Persona y acción*, Madrid, B.A.C., 1982.
- YEPES, R., «La antropología trascendental de Leonardo Polo», AAVV., *El pensamiento de Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 11, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1991, 61-84.
- YEPES, R., *La doctrina del acto en Aristóteles*, Pamplona, Eunsa, 1993.
- ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Alianza, 9ª ed., 1967.
- *Sobre el sentimiento y la volición*, Madrid, Alianza, 1992.



Índice

PORTADA INTERIOR	2
CRÉDITOS	3
ÍNDICE	4
INTRODUCCIÓN	9
1. EL MÉTODO DEL CONOCIMIENTO PERSONAL	14
PLANTEAMIENTO	14
1. LA BÚSQUEDA CLÁSICA DEL MÉTODO	14
2. LOS PROBLEMAS DE LA «REFLEXIÓN»	16
3. LA PRETENSIÓN DE IDENTIDAD SUJETO-OBJETO	18
4. LA APELACIÓN AL CONOCIMIENTO SUBJETIVO	19
5. LA DEFENSA DE LA INCOGNOSCIBILIDAD DEL SUJETO	20
6. LA NEGACIÓN DEL SUJETO	21
7. LA SUSTITUCIÓN DE LA INTELIGENCIA POR EL SENTIMIENTO	22
8. EL RECURSO A LA FE SOBRENATURAL	23
9. REQUISITOS DEL CONOCIMIENTO DE SÍ	24
BREVE PROPUESTA DE SOLUCIÓN	25
2. HOMO PATIENS O EL PROPIO DESCONOCIMIENTO	30
PLANTEAMIENTO	30
1. EL MAL EN LA INTIMIDAD	31
2. EL MAL EN EL YO	33
3. EL MAL EN LA INTELIGENCIA	35
4. EL MAL EN LA VOLUNTAD	36
5. LOS MALES CORPÓREOS	37
6. LOS MALES AFECTAN DE MODO DISTINTO A LOS HOMBRES	38
7. EL MAL ES INCOGNOSCIBLE	39
8. TRATO ADECUADO DE LOS PROFESIONALES DE LA SALUD CON LOS ENFERMOS	40
9. EL HOMBRE DOLIENTE	42
EN SÍNTESIS	43
3. ACTUS ESSENDI Y ESSENTIA EN ANTROPOLOGÍA	46
PLANTEAMIENTO	46
1. UNA PINCELADA HISTÓRICA	48

2. LA NATURALEZA HUMANA	50
3. LA ESENCIA HUMANA	52
4. EL ACTO DE SER HUMANO	56
5. LO NATURAL Y LO SOBRENATURAL	57
6. SER Y TENER EN EL HOMBRE	58
7. EL CONOCIMIENTO NATURAL DEL VALOR DE LA VIDA	59
8. ¿QUIÉN ES LA PERSONA HUMANA?	60
9. LO TRASCENDENTAL EN EL HOMBRE	62
COROLARIO	65
4. TRASCENDENTALES METAFÍSICOS Y PERSONALES	73
PLANTEAMIENTO	73
1. TRES TESIS A FIN DE CRIBAR LOS TRASCENDENTALES	73
2. NOCIONES LÓGICAS CLÁSICAS SIN ALCANCE TRASCENDENTAL	74
3. NOCIONES CLÁSICAS CON REFERENCIA REAL SIN ALCANCE TRASCENDENTAL	76
4. NOCIONES CLÁSICAS CON ALCANCE TRASCENDENTAL	79
5. LOS TRASCENDENTALES CLÁSICOS PROBLEMÁTICOS	82
6. EL ORDEN DE LOS TRASCENDENTALES METAFÍSICOS	84
7. PERFILANDO LA CUESTIÓN	87
8. SI LA BELLEZA ES DISTINTA DE LOS DEMÁS TRASCENDENTALES O LA REUNIÓN DE ELLOS Y CÓMO SE CONOCE	89
9. SI LA LIBERTAD ES DISTINTA DE LOS TRASCENDENTALES PERSONALES O LA REUNIÓN DE ELLOS Y CÓMO SE ALCANZA LA UNIDAD DE LOS TRASCENDENTALES	90
SUMARIO	93
5. LIBERTAD PERSONAL Y ESPERANZA	102
PLANTEAMIENTO	102
1. MÁS ALLÁ DE OCKHAM	102
2. MÁS ALLÁ DE LA PERFECCIÓN	105
3. MÁS ALLÁ DE LA «TOTALIZACIÓN»	106
4. IMPLICACIONES RELEVANTES	108
5. ESPERANZA E INCONFORMIDAD	110
6. ESPERANZA VERSUS IDENTIDAD	110
7. LOS SINÓNIMOS DE «IDENTIDAD»: «FIN EN SÍ», «SER EN SÍ», «SER PARA SÍ», «AUTORREALIZACIÓN», «FIDELIDAD A SÍ»	112
8. FILOSOFÍA Y ESPERANZA	114

9. LA ESPERANZA SOBRENATURAL	115
PARA TERMINAR	117
6. TRASCENDENTALIDAD DEL CONOCER PERSONAL	123
PLANTEAMIENTO	123
1. PROPEDÉUTICA	124
2. LA AMPLIACIÓN DE LA REALIDAD TRASCENDENTAL	125
3. LUZ TRANSPARENTE, AUSENCIA DE IDENTIDAD Y CARÁCTER DUAL	126
4. EL CONOCER PERSONAL Y LOS TRASCENDENTALES PERSONALES INFERIORES	129
5. EL CONOCER PERSONAL Y EL TRASCENDENTAL PERSONAL SUPERIOR	131
6. LA BÚSQUEDA DE TEMA	132
7. EL TEMA DEL CONOCER PERSONAL ES FUTURO	133
8. ¿CUÁL ES EL TEMA DEL CONOCER PERSONAL?	135
9. LA APERTURA AL FUTURO METAHISTÓRICO	136
UN BREVE AÑADIDO	137
7. EL ACCESO A DIOS DEL CONOCER PERSONAL HUMANO	140
PLANTEAMIENTO	140
1. UNA MIRADA A LA HISTORIA	140
2. DESPEGAR UNA MACLA DE SIGLOS	143
3. LA TRANSPARENCIA DEL CONOCER PERSONAL	145
4. LA APERTURA COGNOSCITIVA NATURAL SUPERIOR	147
5. EL TEMA DEL INTELECTO PERSONAL	150
6. ¿LA APERTURA DEL CONOCER PERSONAL A DIOS ES AXIOMÁTICA?	152
7. ¿CÓMO ES SU BÚSQUEDA DE TEMA?	154
8. LA ELEVACIÓN SOBRENATURAL DEL CONOCER PERSONAL: LA FE	155
9. EL «LUMEN GLORIAE» Y EL CONOCER PERSONAL	156
CONCLUYENDO	158
8. LA TRASCENDENTALIDAD DEL AMOR PERSONAL	165
PLANTEAMIENTO	165
1. VERSIONES DEFICIENTES DE LA VOLUNTAD	166
2. EL AMOR ES SUPERIOR AL ACTO Y VIRTUD DE LA VOLUNTAD	168
3. EL AMOR ES SUPERIOR AL BIEN	170
4. EL AMOR PERSONAL ES CRECIENTE	172

5. LAS DIMENSIONES DEL AMAR PERSONAL: DAR, ACEPTAR Y DON	174
6. EL AMOR Y LA COEXISTENCIA PERSONAL	176
7. EL AMOR Y LA LIBERTAD PERSONAL	177
8. EL AMOR Y EL CONOCIMIENTO PERSONAL	179
9. UNA IMPLICACIÓN DIVINA DEL AMOR PERSONAL ES...	180
EN CONCLUSIÓN	181
9. DEL AMOR PERSONAL HUMANO AL DIVINO	185
PLANTEAMIENTO	185
1. LA APERTURA AMOROSA AL MUNDO	186
2. AMOR DE SÍ POSITIVO Y NEGATIVO	188
3. EL AMOR PERSONAL A LOS DEMÁS	190
4. LA APERTURA AMOROSA A DIOS	192
5. LA ELEVACIÓN DE LA APERTURA AMOROSA A DIOS	194
6. EL AMOR PERSONAL DIVINO RESPECTO DEL HOMBRE	196
7. LA MISERICORDIA DIVINA	197
8. EL AMOR PLURIPERSONAL DIVINO (I): EL DAR Y EL ACEPTAR	199
9. EL AMOR PLURIPERSONAL DIVINO (II): EL DON	200
RECAPITULANDO	202
10. LA TRASCENDENTALIDAD DE LA BELLEZA PERSONAL	207
PLANTEAMIENTO	207
I. LA CUESTIÓN DEL MÉTODO	207
1. El planteamiento tomista	207
2. Belleza y afectividad	209
3. La distinción jerárquica de niveles cognoscitivos de belleza	212
II. LA BELLEZA EXTERNA	214
1. La belleza categorial	215
2. La belleza de la esencia de la realidad física	215
3. La belleza de los actos de ser extramentales	216
III. LA BELLEZA HUMANA	218
1. La belleza de la naturaleza humana	218
2. La belleza de la esencia humana	219
3. La belleza del acto de ser personal humano	221
APÉNDICE: LA BELLEZA PERSONAL DIVINA	222
LACÓNICAMENTE	224
11. ¿LA PERSONA HUMANA PUEDE CULMINAR DESDE SÍ?	

EL DESTINO DE LA PERSONA HUMANA	
PLANTEAMIENTO	232
I. LA CULMINACIÓN	233
1. Hitos del problema	233
2. La imposibilidad de autoconocimiento completo	235
3. El límite ontológico indica que el ser humano es creatural	237
II. LA NATURALEZA DEL DESTINO PERSONAL HUMANO	238
1. Los filósofos ante el destino	238
2. Naturaleza del destinarse	242
3. Libertad personal humana y destino	243
III. EL DESTINATARIO	245
1. Destinarse a instancias menores	246
2. La renuncia a destinarse: el egoísmo	248
3. Destinarse a Dios	249
EN SUMA	252
12. ANTROPOLOGÍA DE LA INTIMIDAD Y CRISTIANISMO	259
PLANTEAMIENTO	259
1. HOMBRE CREADO ES HOMBRE ELEVADO	262
2. ¿IMAGEN DE DIOS EN LA NATURALEZA HUMANA O EN LA PERSONA HUMANA?	263
3. PERFECTA IMAGEN E IMÁGENES PERFECTIBLES	264
4. LA FILIACIÓN EN LA NATURALEZA Y ESENCIA HUMANAS	266
5. LA FILIACIÓN EN EL ACTO DE SER PERSONAL HUMANO	269
6. ALGUNAS CONSECUENCIAS PRÁCTICAS	271
7. LA PERSONA HUMANA COMO SER ETERNIZABLE O ASUMIBLE	273
8. LA EXPRESIÓN «HIJOS EN EL HIJO»	274
9. ¿QUÉ REVELA EL HIJO DE LOS HIJOS?	276
COMO COLOFÓN	277
BIBLIOGRAFÍA	284