

Autognosis y conocimiento de Dios: el acceso a Dios desde la persona humana

*Selfknowledge and Knowledge About God:
The Access to God from th Human Person*

JUAN. A. GARCÍA GONZÁLEZ
Universidad de Málaga
juangarcia@leonardopolo.net

RECIBIDO: 10 DE SEPTIEMBRE DE 2011
ACEPTADO: 16 DE OCTUBRE DE 2011

Resumen: Expondremos el camino de interiorización a través del cual el hombre persigue su autognosis. Respetando la dualidad entre método y tema que caracteriza a la actividad intelectual, y la distinción entre esencia y acto de ser que caracteriza a las criaturas, ese camino hacia la autognosis se abre finalmente en busca de la réplica de que la persona humana carece. Se dibuja así el acceso antropológico a Dios, tal y como Polo lo ha propuesto. Desde la persona se vislumbra que la identidad originaria del ser tiene también intimidad personal.

Palabras clave: Dios, autognosis, transcendentales humanos.

Abstract: This paper discusses the internalized way through which man pursues his self-Knowledge. Observing the characteristic duality between method and subject in intellectual activity, and also the real distinction between essence and existence that characterizes creatures, the road to autognosis can finally be opened for the human person lacking and searching for his replica. As Polo has suggested, an access to God can be drawn this way. Throughout the human person, Original Identity can thus be envisioned as having personal intimacy.

Keywords: God, Self-Knowledge, human transcendentals.

1. EXTERIORIDAD E INTERIORIDAD

Caracteriza nuestra situación cultural, y la desorienta, una excesiva apertura del hombre hacia el exterior: el hombre se vuelca hacia fuera y se olvida de su intimidad; hasta el punto de que hablar hoy de vida interior parece algo exclusivamente religioso, o cosa de psicólogos.

Pero el olvido de la interioridad e intimidad humanas no es el olvido de una cosa entre otras, o un liviano descuido; sino algo de la máxima importancia: especialmente en orden a alcanzar una existencia personal; o si consideramos lo que significa ser persona: un ser intelectual, espiritual, con interioridad e intimidad. La subjetividad humana no es irreal o fantasiosa, vana, quimérica o insustancial; sino que es la vida del espíritu, la más alta forma de ser y de vivir; y sólo ella permite acceder a las realidades más altas. Pues no es real sólo lo objetivo, lo sensible, medible y constatable: lo que nos está inmediatamente dado a nuestro alrededor; pensarlo así es tan grave como torpe. Por lo demás, el tema de la interioridad humana es clásico; y grandes autores, como Agustín de Hipona o Kierkegaard, lo han investigado, y elogiado su valor e importancia.

Porque, así como en las cosas exteriores, a partir de sus más pequeños elementos se forman las sustancias complejas, que interactúan entre ellas de acuerdo con un sinfín de procesos, hasta constituir todo el variado elenco de los seres y dinamismos del cosmos; así, también en el interior del espíritu humano, la potencialidad de su entendimiento –y de su voluntad, y de sus afectos– permite infinidad de activaciones, naturales y libres: actos y hábitos heterogéneos, adquiridos y entitativos; que constituyen toda la hondura del espíritu. Y que permiten su apertura a la entera realidad: no sólo al ámbito inmediato de lo que el hombre tiene ante sí, dado en su experiencia sensible.

Y así como desde el universo se encontraron distintas vías para acceder a su creador, las distintas pruebas –cosmológicas y teleológicas– de la existencia de Dios que se han formulado en la historia de la filosofía; así también desde el espíritu cabe un *itinerarium mentis in Deum*, como dijo san Buenaventura¹, hoy completamente desconocido.

2. PLANTEAMIENTO: LA AUTOGNOSIS

Precisamente, en este trabajo vamos a considerar la versión de ese itinerario

¹ Cfr. *Itinéraire de l'esprit vers Dieu*. Ed. bilingüe latino-francesa, Vrin, París, 1981.

que Polo nos sugiere en su antropología trascendental; que “es un planteamiento que abre también una vía para el acceso a Dios, distinta de la que permite la metafísica: un acceso antropológico a Dios”².

La metodología que nos propone para recorrer esa vía es la tercera dimensión del abandono del límite mental; que alcanza –como dice Polo– el carácter de *además* de la persona humana, es decir, su ser personal: un ser coexistente. Pero aquí expondremos ese camino prescindiendo un tanto de su metodología, para hacerlo del modo más temático posible: a fin de simplificar y clarificar el pensamiento poliano.

De esa tercera dimensión del abandono del límite, dice Polo que es “la más teológica”³. Se entiende que se trata de teología filosófica, y no de la teología de la fe. Como hay alguna discusión al respecto, me pronunciaré sobre ello al final de este trabajo; anticipando –en todo caso– que éste es un estudio de filosofía, y que su autor es filósofo.

Y para empezar conviene señalar que ese itinerario del que hablamos es un camino de interiorización, de profundización hacia el interior del espíritu. Pero al mismo tiempo de elevación hacia arriba, de llevar el espíritu a su ápice, a su culmen... e incluso más allá.

Siguiendo a Agustín de Hipona algunos autores hablan al respecto de autotrascendimiento⁴; sin embargo, antes de autotrascenderse habrá que llegar a la cima, o al fondo del espíritu humano. Porque si el espíritu careciera de término, o no lo alcanzara nunca, ¿cómo podría entonces desbordarlo y rebasarlo?; si el espíritu humano es infinito y eviterno, si su actividad no acaba nunca y es inagotable, ¿cómo ir más allá de ella?

Por tanto, hay que considerar el itinerario; pero también su término, y cómo y en qué medida lo es. Porque –además– Dios es inmenso, y no se conoce de él lo mismo según las mencionadas vías cosmológicas que según este otro itinerario antropológico. De cualquiera de ambas maneras, Dios trasciende enteramente al espíritu humano: como ser increado que es, resulta insondable e inabarcable por el hombre; y por cualquier otra criatura.

¿De qué modo se traza, entonces, el acceso antropológico a Dios? Pues –ante todo– siguiendo el camino de la autognosis, es decir, del autoconocimiento propio del espíritu humano. Que se instrumenta, en la filosofía de Po-

² *Presente y futuro*, 170.

³ *Antropología II*, 299.

⁴ Cfr. J. A. GARCÍA-J. J. PADIAL (coord.), *Autotrascendimiento*, Universidad de Málaga, Sevilla, 2010.

lo, de acuerdo con su rechazo de la reflexión noética, y conforme con la distinción real tomista de esencia y ser.

3. EL RECHAZO DE LA REFLEXIÓN NOÉTICA

Aquella *reditio in seipsum reditione completa* que postularon los neoplatónicos para la inteligencia y por su inmaterialidad, es rechazada por Polo.

Sobre todo, por dos motivos:

- porque buscando alcanzar el entendimiento personal, lo supone como un antecedente real previo al conocimiento que –en un momento posterior– obtendría de sí mediante la reflexión; de modo que “la noción de ‘*reditio in se ipsum*’ no permite la conversión del trascendental ente con el trascendental verdad, sino que introduce una alternancia entre ellos”⁵;
- y también –y especialmente– porque cercena la referencia del intelecto creado a su Creador: al encerrarlo en sí mismo con esa vuelta completa sobre sí, que se consuma en sí misma.

Pero, evidentemente, si no cabe la entera reflexión del espíritu humano sobre sí, en todo caso el entendimiento del hombre –de una u otra manera– se conoce a sí mismo; de eso no cabe duda.

Por lo tanto, se requerirá la reiteración o el escalonamiento de actos cognoscitivos, tal que los posteriores vayan sacando a la luz los anteriores. Si –a falta de una completa reflexión– en todo acto cognoscitivo se distinguen el ejercicio de la actividad cognoscitiva y el tema que con ella se alcanza; en todo caso, los actos cognoscitivos pueden ser conocidos con otros actos posteriores que los iluminen, es decir, que tengan a los precedentes como su temática propia.

Aunque esta reiteración de sucesivos actos de autognosis amenace con un proceso al infinito, tal indefinición no se da. El espíritu humano es infinito e inagotable, un *ser además*; pero no por eso está desorientado, ni avanza hacia ninguna parte mediante un progreso informe. Para evitar esa amenaza de indefinición, hay que examinar con precisión y detalle el proceso de la autognosis.

Concretamente –y según Polo– la operación intelectual se conmensura con su objeto, que es lo conocido con ella; y al ejercerse para presentar su objeto, la operación –en cambio– se oculta. Pero, después de las operaciones in-

⁵ *Antropología I*, 197.

telectuales, están los hábitos operativos, adquiridos; y estos hábitos son la manifestación de las operaciones ejercidas: su iluminación o desocultamiento, su conocimiento. Y, aún después, están los hábitos entitativos, innatos; en particular la sindéresis: que ilumina las operaciones ejercidas y los hábitos adquiridos englobándolos en el conocimiento que el hombre logra de su propia naturaleza lógica, y de su esencia como un ser intelectual. Finalmente, la sabiduría humana, el hábito noético superior, alcanza al intelecto personal; y –por tanto– abarca también sus hábitos innatos, que son cualificaciones de ese intelecto y cierta extensión de su saber. El entendimiento humano, entonces, se conoce a sí mismo cuando alcanza esta sabiduría suya; y así logra completar –hasta un cierto punto– su propia autognosis.

De manera que tenemos como un itinerario progresivo: operaciones, hábitos operativos, hábitos entitativos –en especial la sindéresis, y aún más la sabiduría– y luego el intelecto personal (después vendrá aún, el acceso antropológico a Dios).

4. LA DISTINCIÓN REAL DE ESENCIA Y SER

Pero este itinerario, de todas las maneras, no es continuo y homogéneo, como parece que lo hemos descrito; en particular, por estas dos razones:

1ª) Porque el proceso de la autognosis humana es complejo; y no rectilíneo, sino con ramificaciones, bifurcaciones y superposiciones. Por ejemplo, ésta:

El hábito entitativo de la sindéresis ilumina las operaciones intelectuales tanto como los hábitos adquiridos, que también las iluminan pero de otro modo; ambos hábitos conocen esas operaciones, pero no de la misma manera.

Porque cuando hablamos de los hábitos operativos, cada uno de ellos ilumina un tipo de operaciones, y –las iluminan separándolas de sus objetos. Lo que, precisamente, permite a la inteligencia –la capacita para ello– pugnar con las causas extramentales; pugna de acuerdo con la cual obtenemos el conocimiento del universo no como un mero conjunto de hechos, sino como una esencia (la concausalidad cuádruple o tetra causalidad): es la ontología predicamental, a la que Polo denomina física de causas.

En cambio, la sindéresis es un solo hábito entitativo, que ilumina todos los hábitos operativos y todas las operaciones –engloba todo ello, dice

Polo–; y a éstas, sin separarlas de sus objetos: sino a una con ellos, cuando las idea. Así surgen las que Polo llama ideas simbólicas; justamente, el abandono del límite mental que nos propone, descifra esos símbolos ideales.

Mencionaré, en particular, la sugerencia poliana de que la idea de la operación negadora es un símbolo de la divinidad: la idea simbólica de la deidad⁶. Otra forma distinta de acceder cognoscitivamente a Dios, especialmente presente en la teología negativa; particularmente cultivada por el pensamiento judío.

2^a) Y, sobre todo, porque entre las operaciones y los hábitos operativos por un lado, y por otro lado los hábitos entitativos, hay una distinción tal que impide hablar de un camino de interiorización, o de autognosis, continuo y progresivo.

En el hombre se distinguen realmente su esencia –es decir, su naturaleza lógica más o menos perfeccionada– y su ser: su ser persona. Habrá, por tanto una autognosis esencial y otra personal; por esto, Polo distingue la intelección esencial y la personal.

La primera incluye la inteligencia –es decir, la potencia intelectual– y toda la actividad que soporta: la información que recibe una vez el intelecto ilumina las noticias sensibles, las operaciones que ejerce entonces, los hábitos que con ellas adquiere, las ideas simbólicas que resultan de idearlas y la experiencia intelectual que acumula con todo este variado ejercicio cognoscitivo; además del análogo conocimiento de la potencia volitiva, sus actos y hábitos, y la experiencia moral.

La intelección personal, en cambio, estriba en al saber que el intelecto personal alcanza de sí mismo; sabiduría que después se incrementa, y además se extiende –como desde su raíz– al conocimiento de los primeros principios y al conocimiento esencial que logra la sindéresis; puesto que –en cualquier caso– estos otros dos hábitos entitativos del hombre son también saberes que dependen de la persona, que es el ser intelectual. En consecuencia, Polo distingue en el hombre la inteligencia respecto del intelecto personal; que es la formulación en la que deviene la diferencia entre los intelectos paciente y agente cuando son considerados desde la distinción real tomista de esencia y ser. La inteligencia es una potencia

⁶ *Antropología* II, 221.

de la esencia humana, mientras que el intelecto personal es un trascendental, una perfección pura, de su acto de ser persona.

De manera que –en la búsqueda de la autognosis humana– tenemos, por el momento, dos extremos. La dualidad metódico/temática que impide la estricta reflexión cognoscitiva. Y el que, con todo, el intelecto personal humano se alcanza: mediante su intelección personal sabe de sí, de su propia existencia. La sabiduría humana –que es esa intelección– es una cierta culminación de la propia autognosis, pero insuficiente.

Detengámonos, primero, en este último extremo: en el saber que el intelecto personal alcanza sobre sí mismo.

5. EL HÁBITO DE SABIDURÍA Y SU CRECIMIENTO

Tomás de Aquino dice –glosando a Agustín de Hipona– que nuestra mente *ex hoc enim ipso quod percipit se agere, percipit se esse*⁷.

Y, precisamente, este saber sobre sí del espíritu, este saber sobre la propia existencia intelectual, es su sabiduría singular: la que le corresponde como ser intelectual y personal. Insisto: la que tiene de sí mismo, de su propia existencia; aquí está la intelección personal. En los demás casos, el saber del intelecto personal humano se extiende hacia fuera, a otras realidades distintas de sí mismo; pues ya hemos dicho –y es claro– que además de la sabiduría hay otros hábitos innatos al intelecto.

Y decimos que la sabiduría humana es un hábito entitativo de la persona, o innato al intelecto personal. Pero conviene, ante todo, aclarar el sentido en el que atribuimos a la sabiduría humana el ser un hábito noético. Porque si –por desconocimiento del carácter activo de los hábitos cognoscitivos– no precisamos más, al decir que la sabiduría es un hábito la reduciremos a un conocimiento somero, como inconsciente: larvado o letárgico; cuasi latente, potencial. Que luego, quizá, genera para desplegarse actos expresos de conocimiento del propio existir; pero ya mediante la inteligencia, que es de orden esencial. En este sentido hay quien ha sugerido⁸ que el método poliano –el

⁷ *Summa contra gentes* III, 46. Cfr. también –sobre el doble conocimiento, esencial y existencial, de uno mismo– *De veritate* 10, q. 8 corpus. Cfr. además GARCÍA LÓPEZ, J., El conocimiento del yo, en *Estudios de metafísica tomista*, Eunsa, Pamplona, 1976, 221-51.

⁸ Cfr. PIÁ, S., *El hombre como ser dual. Estudio de las dualidades radicales según la “Antropología trascendental” de Leonardo Polo*, Eunsa, Pamplona, 2001, 237.

abandono del límite— es una versión, en el plano de la esencia y de las operaciones, de los hábitos intelectuales entitativos propios de la persona; no estoy de acuerdo.

Al decir que la sabiduría es un hábito, no afirmamos que sea un conocimiento atenuado o inconsciente, que —en cambio— permitiera el paso a actos expresos de conocimiento de sí mismo, pero como de segundo orden. Y esto aunque ciertamente la sabiduría humana —por ser el hábito noético superior— redunde en beneficio de todo el conocimiento intelectual, también del conocimiento esencial.

Lo correcto más bien es decir que la sabiduría humana es un hábito innato; pues en efecto, ante cualquier otro acto y siempre, el intelecto personal *percipit se esse*. La sabiduría es, entonces, una cualidad poseída por el intelecto personal, pero que después se prolonga como relación; así son los hábitos, en particular los entitativos. Porque la sabiduría humana, sin perder su carácter habitual, es incrementable: puede ir a más y seguir hacia adelante, expandirse y aumentar.

Y puede aumentar e ir a más, precisamente, porque su tema es —ante todo— el intelecto personal, al que alcanza. Y el intelecto, considerado como un trascendental del ser personal, no es tampoco algo fijo, estable y determinado; sino que es también creciente: pues es una perfección pura de la persona, que es un ser *además*, un coexistente.

Parece claro, en efecto, que el intelecto humano comienza con las informaciones tomadas de la sensibilidad, es decir, conociendo cosas, seres materiales; luego descubre su propia actividad espiritual, y conoce su propia inteligencia: la intelección esencial; y, en último término, se conoce a sí mismo y alcanza su propia sabiduría, es decir, sabe de su existencia intelectual; e incluso, después, cabe todavía la búsqueda noética de Dios, aunque esta búsqueda —a la postre— desborde el alcance de su saber.

En definitiva, la persona humana es un ser *además*; y su sabiduría, como dice Polo, es el valor metódico del *además*, del carácter de *además*. La solidaridad del método con el tema, de la sabiduría humana con el intelecto personal, explica que el carácter habitual del saber sobre sí del espíritu humano no impida, sino que exija, su progresiva intensificación y su incremento.

De manera que el hábito de sabiduría conoce el intelecto personal: sí; pero luego también la entera existencia de la persona humana, con los demás trascendentales antropológicos. Y, aún después, su índole coexistencial: las dualidades que esos trascendentales distinguen; y que son: la coexistencia cre-

atural y los tipos derivados de coexistencia, la libertad de destinación y la nativa, la búsqueda y los encuentros del intelecto personal, y el dar y el aceptar del amar interpersonal.

En suma, la sabiduría humana es un hábito entitativo de la persona, pero creciente. Y que, además, se distingue del intelecto personal: llega hasta él, lo conoce: lo alcanza y lo acompaña en su crecimiento; pero se distingue de él.

6. LA UNIDAD DEL INTELLECTO Y SU SABIDURÍA: LA TRANSPARENCIA DEL INTELLECTO PERSONAL

Como dijo Aristóteles, sólo se conoce lo uno⁹. Y, sin embargo, el conocimiento es cierta unidad noética, que se establece –por lo general– entre dos seres realmente distintos: el cognoscente y el conocido. Es, por tanto, una unidad dual, o compatible con una dualidad.

Hay en ello otra razón para rechazar la completa reflexión noética: la vana aspiración a una unidad entre cognoscente y conocido demasiado estrecha, cerrada; incompatible con la dualidad que todo conocimiento exige. Porque el conocimiento, todo conocimiento, es una relación entre dos: por el momento, el ser cognoscente y el ser conocido. Aunque, como el intelecto personal también sabe de sí mismo, es mejor ya hablar con más exactitud: en todo conocimiento se da la dualidad entre la actividad cognoscitiva, o el método con el que se conoce algo, y el tema que se conoce con esa actividad. Si, para afirmar la autognosis del espíritu, rechazamos esta dualidad en aras de la unidad –de la perfecta unidad consigo de la reflexión completa–, no respetamos la índole dual propia del conocimiento.

Por eso, como decimos, el hábito de sabiduría, el saber sobre sí propio del intelecto personal humano, no es una reflexión entera y completa, sino que exige la distinción entre su método y su tema, entre ese hábito y el intelecto personal.

Con todo, la dualidad del intelecto personal y su sabiduría es una dualidad peculiar, que se distingue de otras dualidades metódico/temáticas como las que forman la operación y el objeto que es su tema, o los hábitos adquiridos y las operaciones ejercidas a las que tematiza.

Porque la dualidad cognoscitiva es distinta en los actos intelectuales que versan sobre la realidad exterior –vale decir: un conocer que versa sobre algo

⁹ Cfr. *De anima* 425 b 27; *Metafísica* 1037 b 25; *Parva naturalia* 447 b 18.

conocido–; y la dualidad tal y como aparece en este hábito que versa sobre el propio ser intelectual: un conocer que no versa sobre nada exterior, sino sobre su interior; porque alcanza a conocer su propio conocer.

Lo que caracteriza a esta dualidad cognoscitiva, que diríamos interna al conocer (porque el intelecto personal –al saber de sí– se vuelve a su interior, en lugar de abrirse a temas exteriores), es –dice Polo– la solidaridad entre el método y el tema.

En virtud de esta mutua solidaridad entre método y tema del saber sobre sí del entendimiento humano se alcanza la que Polo llama transparencia del intelecto personal cuando sabe de sí.

a) En efecto, la transparencia Polo la atribuye al intelecto personal por cuanto *el método es interno al tema*, es decir, en la medida en que el intelecto sabe de sí: *el método es interno al tema, en tanto que el tema se alcanza. En atención a ello se describe el tema como pura transparencia*¹⁰.

Método interno al tema quiere decir que al intelecto, a todo intelecto, le resulta intrínseco conocerse. El saber sobre sí del espíritu no es, entonces, un acto cognoscitivo externo, eventual o sobrevenido; sino un acto constitutivo del ser intelectual e intrínseco a él: el intelecto exige conocerse. *Para Tomás de Aquino el único conocimiento que no está en el género de un accidente es aquél por el que el alma se conoce a sí misma, el cual es un hábito inherente al alma como su propia sustancia*¹¹.

Cuando esto se aprecia, el saber alcanza el intelecto personal, cuya transparencia muestra en su interior la propia sabiduría. Si no se aprecia eso (que al entendimiento le corresponde intrínsecamente conocerse), no se entiende el intelecto personal ni se alcanza su transparencia.

b) Pero el saber de sí del entendimiento humano no es algo cerrado y consumado, como ocurriría de ser posible una completa reflexión; y aquí ya hemos hablado del crecimiento de la sabiduría.

Porque, a la inversa, el saber sobre sí del entendimiento humano alcanza un tema que no es exterior al método con que accede a él, sino interno al mismo: *el tema interno al método*; al que, por ser aquél creciente, hace a su vez crecer.

¹⁰ *Antropología* I, 197.

¹¹ *Ibid.*, 156, nota 12 (remitiéndose a *De veritate* 10, q. 8 corpus, y ad 14).

Y entonces sucede que el tema tira del método y lo estira: lo hace dar de sí, porque el intelecto es inagotable; y así permite finalmente esa orientación al creador que impide el aislamiento del intelecto creado.

Por eso dice Polo: *el valor de hábito innato del carácter de además que cabe llamar interno a él, o coexistencia, es el tema dentro del método*¹², (...) *porque el tema tira del método; y entonces, como lo dice a continuación, el tema es el además del además.*

Con todo, la solidaridad entre el método y el tema en que se cifra la transparencia del intelecto personal humano no impide la dualidad que corresponde a todo acto cognoscitivo. Por eso, alcanzar esa transparencia, siendo una cierta culminación de la propia autognosis, no la cierra definitivamente.

En concreto, entiendo que la dualidad metódico/temática de los actos intelectuales vertidos al exterior –las luces iluminantes, que dice Polo– es la dualidad entre el conocer (método) y lo conocido (tema), porque lo conocido es externo al conocer. Esta dualidad no sólo es superada por Dios, sino por todo entendimiento; y, por tanto, también por el hombre: cuya sabiduría alcanza a conocer su propio conocer.

Pero, en el caso del hombre, este conocerse –que es su sabiduría– no se identifica con su ser cognoscente, con su intelecto personal. Por lo tanto, la dualidad metódico/temática de los actos intelectuales vertidos al interior –la que Polo llama luz transparente del intelecto personal– es la dualidad entre el cognoscente (tema) y su conocerse (método).

7. LA DUALIDAD ENTRE EL INTELLECTO PERSONAL Y SU SABIDURÍA

De acuerdo con la primera dualidad (conocer/conocido) se gestó la filosofía aristotélica, que sólo concede a Dios el conocimiento de su propio conocer, pues sólo él es *noesis noeseos*; mientras que el entendimiento humano, como él lo dice, *parece ser siempre de otra cosa*¹³.

Aristóteles no entendió bien la autognosis: pues no percibió la sabiduría sobre sí propia del intelecto personal humano; sobre todo, porque no dispuso de la noción de persona, a la cual retraer el entender como un trascendental

¹² *Ibid.*, 197.

¹³ *Metafísica* XII, 9; 1074 b 35.

suyo. Y tampoco entendió bien a Dios: porque tampoco sabía muy bien quién es (que es un ser personal), ni de qué modo es autocognoscente.

En la posición aristotélica pervive el platonismo de elevar el ser supremo más allá del orden ideal, más allá de lo inteligible. Porque, si conocerse a sí mismo plenamente exige una unidad tal que evite toda dualidad, entonces el uno se evade del alcance del entendimiento; ya que en éste siempre hay alguna dualidad metódico/temática. Por aquí derivó el neoplatonismo.

También Hegel entendió la *noesis noeseos* como reducción de la diferencia conocer/conocido, al intentar incluir en el universal concreto la totalidad de lo inteligible, para así alcanzar a conocer el mismo conocer; como si aquella diferencia se debiera a la particularidad del sujeto cognoscente y de su finito conocimiento. Tampoco Hegel entendió bien el saber supremo.

Ni Aristóteles, ni Hegel, porque la *noesis noeseos* –como autognosis perfecta–, aparte de la unidad con su tema, lo que exige es intersubjetividad: dualidad de sujetos en la unidad del ser autocognoscente.

Porque, cuando se trata de la interioridad, de versar el conocimiento sobre la propia existencia intelectual, o de conocer el propio ser cognoscente, la dualidad metódico/temática que el conocimiento establece no es la dualidad conocer/conocido, sino la dualidad entre el cognoscente (tema) y su conocerse (método).

Esta nueva dualidad, en mi opinión, es irreductible siempre; y, más que a establecer la simple unidad del acto cognoscitivo con su tema, mira a la identidad del existir supremo, que es también la suprema autognosis; pero, para serlo, exige internas relaciones cognoscitivas dentro de su ser: el cognoscente y su conocerse. De modo que *es compatible con la identidad o la simplicidad divina la oposición de relaciones: de relaciones subsistentes, por otra parte, pues son personas*¹⁴.

No es la dualidad cognoscente/conocido –entonces– la que hay que cuestionar, sino la dualidad cognoscente/conocerse. Esto no se le ocurrió a Aristóteles, porque más allá de la sustancia y su actividad no descubrió la distinción entre el ser creado y el increado, o entre el conocer creado y el increado. Y además, porque si no dispuso de la noción de persona, menos pudo pensar en la pluralidad de personas divinas.

¹⁴ *Presente y futuro*, 167.

8. SABIDURÍA HUMANA Y DIVINA

El cognoscente y su conocerse son distintos en el hombre, porque una cosa es el intelecto personal y otra su sabiduría, que no es más que un hábito innato, entitativo. De acuerdo con ello, dice Polo, el hombre –al conocerse– carece de réplica; su conocerse no es su ser cognoscente; dicho gráficamente: el yo pensado no piensa. Pero la carencia de réplica de la persona humana, según Polo, no es definitiva; y permite precisamente el acceso antropológico a Dios, que –con todo– excede el alcance de la sabiduría humana.

Porque puede pensarse que el cognoscente y su conocerse se identifican en la originaria identidad divina, que es también una identidad intelectual. El conocerse completamente –la perfecta autognosis– exige, entonces, la identidad entre el cognoscente y su conocerse, que es propia sólo de Dios. Una identidad en el ser, entre dos que ahora tendrán que ser subjetividades distintas: la de quien conoce y la de su conocerse; estas subjetividades, si han de incluirse en un solo ser que se conoce plenamente a sí mismo, sólo pueden ser internas relaciones reales dentro de ese ser autocognoscente.

Conocerse a sí mismo plenamente, con perfecta identidad, exige entonces la generación de un verbo personal, idéntico con el ser que lo genera; por lo tanto, dos personas: la generante y la generada. Cognoscente y conocerse son entonces Padre e Hijo; dos personas en un solo ser divino autocognoscente. La sabiduría divina, el Verbo de Dios, es Dios mismo: es el Hijo de Dios. Tal es la tesis tomista cuando intenta explicar la segunda persona de la Trinidad divina¹⁵. Un solo Dios con dos personas distintas: internas relaciones en su ser, la paternidad y la filiación, forjadas en la generación de su perfecta autognosis.

La persona en Dios no es sustancia, cuya pluralidad dividiría la unidad de su ser, sino relación subsistente: una sola esencia divina, con tres personas distintas.

9. LA TRINIDAD DE PERSONAS DIVINAS

Porque, análogamente al entender, sucede lo mismo con el amar; de la donación paterna y la aceptación filial procede la vida y el Espíritu: el amor, el don; que –en el caso de ser divino– es también perfecto, personal: una real relación

¹⁵ Cfr., concretamente, *Summa theologiae* I, q. 14 a. 2 corpus: *ipsa species intelligibilis est ipse intellectus divinus. Et sic (Deus) seipsum per seipsum intelligit*. Más ampliamente: *Summa theologiae* I, q. 30 a. 2 corpus; y en general: *Summa theologiae* I, qq. 27-43.

de procedencia –la expiración del Espíritu–, y no algo distinto del propio ser Dios. Aunque, en verdad, esta tercera persona divina nos resulta especialmente incomprensible: ya que “el hombre no puede conferir carácter personal al don; por eso la trascendencia de Dios se vislumbra en la línea de la subsistencia del don¹⁶. Con todo, no se puede negar que en Dios el don sea persona; aunque no sabemos cómo, puesto que nos trasciende”¹⁷.

La Trinidad divina, con todo, y aunque exceda a la inteligencia humana, no es un completo misterio.

Duns Scoto hablaba de la esencia divina y su productividad: hacia fuera, la creación; y hacia dentro, las tres Personas divinas, producciones espontáneas e indefinidas del ser infinito. Por su parte, Böhme fusionó esas dos dimensiones de la productividad divina. Y atribuyó a Dios un espontáneo proceso de autogénesis: que arranca de la nada originaria, un puro deseo que es la primera Persona divina; la cual –en un segundo momento, o como la segunda Persona– se va determinando e internamente distinguiendo: el Hijo incluye en sí la creación de los seres finitos; para finalmente lograr –en tercer lugar, o como la tercera persona– la reunificación final de todo, fruto del amor. Un modelo, por lo demás, que está como por detrás de la dialéctica hegeliana, ubicada en el espíritu absoluto: la idea en sí, fuera de sí y para sí.

Tomás de Aquino nos ofrece otro modelo alternativo de entender las personas divinas; y, ante todo, la del Hijo. Pues pivota sobre la autognosis, incluyendo en ella la intersubjetividad: la autognosis perfecta y completa exige dualidad de personas en la unidad del ser divino; así se entiende la identidad divina entre el cognoscente personal y su personal conocerse.

De acuerdo con ello, en la perfecta autognosis de Dios, el cognoscente y su conocerse son esencialmente idénticos, y al tiempo distintos como reales y subsistentes relaciones: la paternidad y la filiación; Padre e Hijo son generante y generado. Y, análogamente, el amor entre ambos, la donación paterna aceptada por el Hijo, es fecunda, con una fecundidad perfecta: no la sola vida procedente del Espíritu, sino el Dios personal, Espíritu viviente que procede del Padre y del Hijo; otra real relación de procedencia –la expiración del Espíritu–, que no rompe la esencial unidad del ser divino.

Se puede objetar aquí que la Trinidad divina es asunto de la fe cristiana, y no de la teología filosófica. Y claro que la Trinidad divina, como la propia

¹⁶ *Antropología* I, 228, nota 49.

¹⁷ *Antropología* I, 223, nota 38.

existencia de Dios, son motivos centrales de la fe cristiana; pero no sólo objeto de esa fe, sino también verdades hasta cierto punto asequibles por la razón humana independientemente de ella.

10. INTELIGIBILIDAD DE LA TRINIDAD AL MARGEN DE LA FE

En una metafísica antigua, centrada en la naturaleza, es decir, en el ser del universo –o en el fundamento, como dice Polo–, pudiera pasar inadvertida la Trinidad divina. Porque tal vez el universo físico no nos informe suficientemente acerca de su Creador; pues el universo es un mero vestigio suyo.

Desde la existencia del universo, en efecto, se puede llegar a la existencia de Dios; y desde los trascendentales relativos que se fundan en aquélla, se pueden avizorar el saber y el amar divinos como atributos operativos, ejercidos al crear. Pero sólo los trascendentales personales permiten pasar del obrar divino a su ser; y pensar en relaciones subsistentes internas al ser divino. Las personas creadas son, por esto, algo más que un vestigio: son imágenes del Creador.

Por lo tanto, si procedemos a la ampliación trascendental propuesta por Polo, o en una filosofía del ser personal, no puede quedar oculta la triple personalidad del ser divino; sería un contrasentido. Pues *se trata de una teoría del ser personal; y eso es, ante todo, la antropología trascendental. También puede ser teología, pero antes es filosofía*¹⁸. Me parece, por tanto, que hay que sostener la índole, en alguna medida inteligible y no sólo fidedigna, de la Trinidad divina. El propio Tomás de Aquino, que declara que la Trinidad es un misterio de la fe, admite la posibilidad de explicarla mediante algunas nociones racionales¹⁹.

Por otro lado, siendo un misterio la Trinidad de Dios, no es mayor que el de la simplicísima unidad divina, que reúne de un modo inexplicable todas las perfecciones en su propia unidad, y sin ninguna clase de composición. En Dios, *la conversión de los trascendentales personales es en identidad; es el misterio de la simplicidad divina: de su unidad trinitaria o trinidad unitaria*²⁰.

Y es que la originaria identidad del existir es insondable por el hombre, del mismo modo que la intimidad del Origen es inabarcable por él. Dios trasciende enteramente al espíritu humano: hasta el punto de que, como lo pensó

¹⁸ *Presente y futuro del hombre*, 170.

¹⁹ Cfr. *Summa theologiae* I, q. 32 a. 2.

²⁰ *Antropología* I, 205, nota 5.

Scoto, su contemplación es una vida eterna, inacabable; porque Dios es infinito. Pero que el ser divino sea insondable e inabarcable por el hombre no quiere decir que sea ininteligible por él. Y, si el conocimiento de la Trinidad divina es muy limitado en esta vida, casi meramente nominal, y sólo se vislumbra desde la antropología; tampoco es exhaustivo el conocimiento que en esta vida tenemos de la existencia de Dios. Pues –según Tomás de Aquino²¹– conocemos que es verdad la proposición *Dios existe*; pero no la existencia divina por completo, pues el acto de ser de Dios –como es idéntico con su esencia– nos trasciende enteramente. Con todo, el hombre puede saber que existe Dios, e igualmente puede barruntar que en su interior son tres Personas distintas. No las conocerá enteramente (eso queda para la gloria), pero puede sospechar que Dios es trino.

Además, aquí no se apela a la fe en Jesucristo, y al dar crédito a cuanto nos reveló –algo que, por otro lado, me merece más aprecio que cualquier doctrina filosófica–; sino a la noción teórica de autognosis perfecta y a la de la perfecta fecundidad de la donación interpersonal. De acuerdo con estas ideas, y conforme con la formulación de aquellas nociones de que hablaba Tomás de Aquino, la doctrina de la Trinidad divina es una teoría muy razonable y convincente.

Hay, también, varias explicaciones teóricas de la Trinidad divina distintas de la tomista: al menos las mencionadas de Duns Scoto, Böhme o Hegel, la que Agustín de Hipona expone en su *De Trinitate*, y otras muchas. Escoger entre una u otra explicación es, evidentemente, algo distinto de creer en la Trinidad divina. Si se puede ser cristiano sin ser, por ejemplo, tomista –sin aceptar su explicación de la Trinidad, sino alguna otra en su lugar; o ninguna–, también se podrá lo inverso: ser tomista; y no por ser cristiano, o al margen de serlo.

Finalmente, la idea de que Dios es autocognoscente, *noesis noeseos*, se le ocurrió a Aristóteles, un pagano cuatro siglos anterior a Jesucristo. Si luego se entiende que la perfecta autognosis exige dos personas, relaciones subsistentes internas a ese ser autocognoscente (como la perfecta fecundidad del amar donal interpersonal exige además la expiración de una tercera Persona), entonces estamos ante el desarrollo teórico de unas ideas, y no ante la admisión de una creencia.

²¹ Cfr. *Summa theologiae* I, q. 3 a. 4 ad 2um. Y al respecto cfr. también LLANO, A.: *Metafísica y lenguaje*, Eunsa, Pamplona 1984, cap. III.

11. LA CARENCIA DE RÉPLICA DE LA PERSONA HUMANA

Y además este desarrollo es muy importante para el tema que nos ocupa. Porque de la exigencia de esa dualidad personal en la perfecta autognosis deriva la apreciación de que el entendimiento humano, como lo suele decir Polo, *carece de réplica* en su sabiduría; pues el saber sobre sí del espíritu humano no es nadie: no es más que un hábito noético. Más en general, el ser personal del hombre carece de réplica en cualquiera de las dimensiones de su actividad: en lugar de réplica tiene su esencia.

Por eso, la persona está a solas consigo misma: en esa soledad existencial que tan bien señaló la fenomenología de Wojtyła para reclamar la índole dialógica del ser humano²². Aunque, para Polo, la soledad de la persona humana no se funda en la individualidad física, ni en la singularidad social, sino que es una soledad trascendental: la interna carencia de réplica del acto del ser persona, del coexistir personal.

Réplica, esto es, *otro semejante* a uno mismo; según lo dice Polo²³, recogiendo las intenciones propias de voluntad e inteligencia. La sabiduría, como cualquier otro acto humano, noético o volitivo, esencial o personal, no es réplica del ser humano. La persona humana carece de réplica; en general, *persona creada significa que en su intimidad no es ninguna “otra” persona*²⁴.

Y, en cambio, el hombre demanda su réplica, porque una persona sola –dice Polo– es un absurdo; pues no sería coexistente: *no tiene sentido una persona única*²⁵. Al contrario de lo que dijo Sartre: la soledad definitiva de la persona es, para Polo, el infierno.

También por esto –porque una persona sola es la tragedia existencial– la Trinidad de Personas divinas es algo razonable, pensable al margen de la fe en Jesucristo. *La tesis que propongo es coherente con que Dios no sea unipersonal. Si Dios fuera una sola persona, la tragedia afectaría a Dios*²⁶.

La búsqueda de réplica es, entonces, la referencia intelectual del hombre a Dios; mejor: al Verbo divino. Porque una cosa es conocer la existencia de Dios, y otra alcanzar su intimidad, que es tripersonal²⁷.

²² Cfr. por ejemplo, JUAN PABLO II, *Varón y mujer*, Palabra, Madrid 2005, cap. V: “La soledad originaria.”

²³ Cfr. *Persona y libertad*, 253.

²⁴ L., POLO, “El descubrimiento de Dios desde el hombre”, en *Studia Poliana* 1 (1999), 23-4.

²⁵ *Presente y futuro*, 169.

²⁶ *Antropología*, 95, nota 96.

²⁷ Lo primero sin lo segundo (el hábito de los primeros principios, por encima de la sabiduría) parece quedar confinado por Polo al limbo; cfr. *Antropología* II, 299.

La réplica de la persona humana es esta intimidad divina: la Trinidad de Personas en su esencial unidad, o como idénticas que son en el ser; pero se predica del Hijo no como mera atribución²⁸, sino justamente como expresión de la misma intimidad de Dios: pues el Hijo es y conoce la verdad del Origen.

La advertencia de la identidad como un primer principio en metafísica (según la primera dimensión del abandono del límite mental) *apunta al Origen, es decir al Padre*; pero la búsqueda de la identidad intelectual en antropología (según la tercera dimensión del abandono de ese límite) *es la asimilación adverbial al Hijo*²⁹.

Porque la metafísica apunta a la paternidad *ad extra* de Dios, que se distingue de las criaturas como ser originario; en cambio, *el conocimiento de la verdad del Origen*, de su paternidad *ad intra*, de acuerdo con la cual es –en la plenitud de su sentido– el ser originario, *es lo propio del Hijo de Dios*³⁰. Por eso la advertencia del Origen se distingue de la coexistencia con su intimidad; que requiere el carácter personal: sobrante, insistente, propio del ser *además*³¹.

La asimilación adverbial al Hijo, entonces, es lo propio del carácter de *además* de la persona humana; que –en Polo– tiene estos tres sentidos vinculados:

- ante todo, el ser personal es *además* de la operación intelectual, es decir, del límite mental;
- y luego, el ser personal es *además* del Hijo de Dios, el adverbio del Verbo divino³².
- El tercer sentido del *además* es el que Polo atribuye al intelecto personal como tema interno al método (*además del además*³³); y, paralelamente, al valor temático de la libertad trascendental (*además del además*, o *además y además*³⁴). Justo el sentido mediador entre los dos sentidos anteriores.

En suma, el carácter de *además* establece la dualidad que hace del ser personal un coexistente: primero, la dualidad del ser –del coexistir personal– frente a la operación; después, la dualidad interna (metódico/temática) al coexistir personal; y finalmente, la dualidad de la coexistencia humana con Dios.

²⁸ Cfr. *Antropología* I, 216, nota 26.

²⁹ *Antropología* I, 214.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Cfr. *Ibidem*.

³² Son los dos sentidos del *además* distinguidos por Polo en *Presente y futuro*, 184 y *Antropología* I, 214.

³³ Cfr. *Antropología* I, 197.

³⁴ Cfr. *Antropología* I, 236.

12. LA BÚSQUEDA DE RÉPLICA EN EL VERBO PERSONAL DIVINO

Se puede decir, como lo sugirió Aristóteles, que *todos los hombres desean por naturaleza el saber*³⁵, y lo buscan. Y también se puede hablar, como lo hizo la tradición, de un deseo natural de ver a Dios: *nos fecisti ad te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*³⁶. Porque en todos los seres rige la que el Estagirita llamó *esperanza de acto*, es decir: todos los seres aspiran por naturaleza a asimilarse a Dios –el acto puro, el *ipsum esse*– en la medida de su capacidad. Pero aquí lo que se dice –más exactamente– es que la persona humana es un coexistente; y que, estando interiormente sola, busca la réplica con quien coexistir.

Precisamente por ello, la búsqueda de la réplica por parte del hombre no es necesaria, ya que la persona es un ser libre. Justamente, una de las descripciones que Polo formula de la libertad trascendental de la persona humana es la de *inclusión atópica en el ámbito de la máxima amplitud*. Pero es la intimidad divina la que ensancha el ámbito de la actividad de la persona hasta hacerlo máximo, y así a su libertad trascendental. “Coexistir –dice Polo– es la amplitud interior del acto de ser humano. Desde ella Dios se atisba como la máxima amplitud. Por tanto, cabe describir la coexistencia humana como inclusión atópica en la máxima amplitud. Esta descripción es una designación que propongo de la libertad trascendental humana³⁷. Porque la libertad trascendental es inclusión atópica en Dios, anima la búsqueda de réplica que corre a cargo de los otros trascendentales personales”³⁸.

El Verbo personal de Dios es, entonces, –y por antonomasia– la réplica que el hombre busca libremente desde su originaria soledad; y a la que apela su índole coexistencial. Sin este destino, la búsqueda de réplica no tendría orientación. “Sin duda, dice Polo, la generación del Hijo es un misterio, ante el cual ‘*mens deficit*’. Sin embargo, la carencia de réplica proporciona una orientación, que se activa libremente en búsqueda”³⁹.

La búsqueda intelectual tiene orientación; porque la carencia de réplica de la persona humana, dice también Polo, no es definitiva. Ya que existe la réplica; es decir, existe una persona que es la réplica de un ser cognoscente, de un ser

³⁵ *Metafísica* I, 1; 980 a 1.

³⁶ AGUSTÍN DE HIPONA *Confesiones* I, 1.

³⁷ *Antropología* I, 92, nota 94.

³⁸ *Antropología* I, 244-5.

³⁹ *Antropología* I, 215.

personal: es el Hijo de Dios, el Verbo personal divino. Y entonces, como existe esa réplica, el hombre puede buscarla; es decir, puede prescindir de su propia sabiduría y buscar la sabiduría divina, que es una sabiduría viviente, personal.

El intelecto personal humano es, entonces, un tema que se mantiene aun prescindiendo de su valor metódico, aun deponiendo su propia sabiduría. “Se trata, por expresarlo así –dice Polo–, de un intercambio: en vez del valor metódico del carácter de además, la ordenación del intelecto al tema que le trasciende”⁴⁰.

En cualquier caso, la sabiduría humana cede ante la búsqueda del Verbo personal divino; pero no alcanza su posesión: que excede el saber humano, pues ha de sustituirlo. Por eso, dice Polo que, llegados a este punto, el abandono del límite mental *no da más de sí*⁴¹.

Y es que, como Dios es el ser perfectamente autocognoscente, sólo Dios conoce a Dios; pues sólo el Verbo personal de Dios es idéntico con el cognoscente que lo genera al conocerse.

La búsqueda de la réplica es –entonces– libre; pero alcanzarla no está –de suyo– en manos del hombre, pues excede su sabiduría, ya que justamente la réplica viene a sustituirla.

Pero entonces, podríamos pensar que es vana la búsqueda de réplica por parte del hombre, pues la desproporción entre el hombre y el Verbo personal de Dios es total. El intelecto humano, él solo, es incapaz de alcanzar su tema⁴²: el abandono del límite –como decimos– no da más de sí.

13. ESPERANZA EN LA FUTURA POSESIÓN DE LA RÉPLICA

Hay, no obstante, dos observaciones que consignar:

- a) La primera es que el hombre, como criatura personal, cuenta de su parte con el mismo Creador. Tomás de Aquino afirmó⁴³ que, aunque en la naturaleza humana no haya ningún principio por el que el hombre sea capaz de conquistar su felicidad suprema, no por eso es una naturaleza vana o frustrada; porque el hombre, con su libertad, puede convertirse a Dios

⁴⁰ *Antropología* I, 212.

⁴¹ *Antropología* I, 11 ó 212.

⁴² La fe cristiana remedia este problema; pues Jesucristo es el hijo de Dios encarnado: la sabiduría divina puesta al alcance del hombre.

⁴³ Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q. 5 a. 5 ad 1um.

para que le haga máximamente feliz; y lo que se consigue mediante los amigos, es como si lo consigue uno mismo. Y Dios es incluso algo más que un amigo: es creador y padre de la persona humana; de manera que sí: se puede pedir a Dios que conceda al hombre la réplica que busca.

b) Y la segunda es que la orientación del intelecto personal a su tema trascendente es sólo posible con la mediación del amar interpersonal, el último de los trascendentales antropológicos.

Porque la estructura del amar trascendental, es decir, del amar interpersonal y con sentido donal, es ésta: el dar aceptado es fecundo; y esa fecundidad es la efusividad del bien propia de la persona.

Los neoplatónicos decían que *bonum est diffusivum sui*⁴⁴, pero se referían más al bien natural –ontológico– que al personal; pues en ese lema se omite la precisa consideración de cómo se difunde el bien, especialmente entre las personas. Y es que el bien se difunde por la liberalidad, por la efusividad de las personas: capaces de dar un don, de aceptarlo y de dar otro en correspondencia. El bien no se difunde solo, o de suyo, sino que se expande cuando las personas lo reciben y lo dan, lo otorgan y lo intercambian. “En su sentido más propio el otorgamiento es libre: más que difusivo es efusivo; la efusión alude a dar, a regalar”⁴⁵.

De acuerdo con esto, puede pensarse que el propio ser personal es un don divino; que el hombre al aceptar torna fecundo, y devuelve dando lo que en su mano está: justamente, sus obras. Porque, como el dar humano no es personal –no es otra persona–, el hombre necesita constituir los dones que aportar; y éste es el sentido específico de su obrar esencial: *operari sequitur esse*.

Pero, asimismo, puede pensarse después que los dones humanos con que correspondemos cuando aceptamos nuestro ser creado, pueden ser –a su vez– aceptados por el Creador; y que, entonces, su fecundidad sólo está medida por el amor y la generosidad divinos, llegando hasta la misma donación de Dios a la persona humana.

Contando, siempre, que en medio de esta secuencia están los dones humanos, y su aceptación por parte de Dios; porque, como “el hombre no puede conferir carácter personal al don, Dios ha de ratificar los dones humanos;

⁴⁴ Cfr. DIONISIO PSEUDO-AREOPAGITA *De Divinis nominibus* IV. Cfr. también RAMOS, A., “La causalidad del bien en santo Tomás”, en *Anuario Filosófico* 44-1 (2011), 111-27.

⁴⁵ *Antropología* I, 95.

por eso se habla de juicio divino⁴⁶. La consumación de la aceptación divina es el juicio: el juicio divino es el desciframiento del don humano en tanto que Dios declara la coherencia de ese don con el dar personal⁴⁷.

De manera que está en manos de Dios, tras el juicio sobre la vida de la persona humana, conceder al hombre la réplica que busca y pide, y de ese modo elevarlo hasta sí.

De acuerdo con esto, dice Polo: “¿cómo es el acto creador de la persona humana? Es donal, misericordiosamente; porque, si bien un yo humano es inferior a Dios, lo es de tal manera que en el mismo acto creador está el requerimiento de que el yo humano se levante hasta él⁴⁸. De modo que el hombre puede aspirar –dado el amor de Dios y su infinita generosidad– a la posesión de la réplica que busca.

Tomás de Aquino afirma⁴⁹ que las personas divinas pueden ser “de alguien” o en cuanto a su origen (como el Hijo lo es del Padre) o en cuanto que son poseídas por alguien. Esta posesión es como la de los hábitos, en cuanto que de ellos podemos usar y disfrutar libremente. Y de este modo es como los seres espirituales pueden poseer a las personas divinas, para libremente conocer y amar a Dios. Pero a esta posesión no pueden llegar por su propia virtud, sino que les es dada desde arriba. Y de esta manera compete a las personas divinas ser dadas y ser un don.

14. LA CULMINACIÓN DE LA AUTOGNOSIS

En la posesión por la persona humana del Verbo personal divino, recibido donalmente, culminará el ascenso en la autognosis propio del intelecto personal.

Si la transparencia del intelecto cuando sabe de sí era ya una cierta culminación del autoconocimiento propio, no es en cambio suficiente para el ser *además* de la persona; que no reposa en su búsqueda hasta asimilarse al Verbo personal divino cuyo adverbio es, o frustrarse trágicamente en la soledad existencial: desconociéndose definitivamente a sí mismo, e ignorando y anulando el valor de sus obras.

El Verbo personal divino es, entonces, la culminación definitiva, y al mismo tiempo inacabable, de la autognosis; porque si Dios no reconoce al hombre, el hombre no puede entenderse a sí mismo en términos absolutos:

⁴⁶ *Ibid.*, 228, nota 49.

⁴⁷ *Ibid.*, 221.

⁴⁸ *Persona y libertad*, 254.

⁴⁹ Cfr. *Summa theologiae* I, q. 38 a. 1 corpus.

- ante todo porque, si en el proceso de interiorización para la autognosis, el hombre vislumbra una sabiduría superior a la propia, aspirará lógicamente a conocerse como es conocido por esa sabiduría suprema;
- también porque, como “Dios hace ser al cognoscente humano, sólo el conocer a Dios abre el conocer humano a su realidad. Para que el hombre se conozca, es preciso que exista como conocido y no al revés”⁵⁰;
- y, finalmente, por lo dicho acerca de los dones humanos y su indigencia, que reclama la ratificación divina.

En suma, dice Polo, “la demostración de la existencia de Dios en antropología se expresa de esta manera: si Dios no conociera al hombre, no cabría hablar de intelecto humano como *co-actus*, como coexistente. Esta es una implicación de la distinción real: el hombre no puede conocerse por sí, porque en él el conocer como ser equivale a la persona, y la persona humana como *co-actus* o coexistencia no es realmente idéntica⁵¹. De manera que sin conocer a Dios, la persona creada no se conoce; pero ese conocerse le es dado por Dios según la elevación del ‘*lumen gloriae*’”⁵².

Dijimos que a todo entendimiento corresponde conocerse; que todo conocimiento comporta dualidad; y que la dualidad entre el cognoscente y su conocerse es siempre irreductible. Ahora tenemos ya los tres tipos posibles de esa dualidad en el autoconocimiento propio:

- el intelecto personal humano y su sabiduría, su saber de sí;
- el Origen y su Verbo personal: dos personas distintas, pero idénticas en la unidad del ser divino;
- y el intelecto personal humano al que se otorga la posesión del Verbo divino en sustitución de la propia sabiduría; para implementarla, y también para la plenitud de su autognosis.

Todo intelecto es, en verdad, se-cognoscente; pero puede serlo de esta triple manera.

⁵⁰ Apuntes de Polo en la *Antropología trascendental de 1972*, aún inédita.

⁵¹ *Antropología I*, 128.

⁵² *Ibid.*, 226, nota 42.

15. BALANCE: LA IMAGEN DE DIOS EN LA PERSONA HUMANA

El acceso a Dios desde la antropología, siendo el hombre un ser personal, con su propia interioridad, es el acceso a la intimidad divina. Los trascendentales personales –la coexistencia, la libertad, el entendimiento y el amor–, que son las perfecciones puras del espíritu, sustentan una teología filosófica positiva que, por vía de eminencia, nos permite acceder, si quiera incipientemente, a esa divina intimidad.

Según la filosofía clásica, en Dios los trascendentales “se apropian” de este modo: el ente pertenece a la esencia; lo uno, a la Persona del Padre; lo verdadero, a la Persona del Hijo; y lo bueno, a la Persona del Espíritu Santo⁵³. Esta apropiación se justifica, se precisa y hace más patente desde la ampliación trascendental; es decir, si consideramos los trascendentales personales correspondientes: el coexistir, el entender y el amar, que son figura de la Trinidad divina⁵⁴; y también si consideramos su unidad, que distingue a la criatura del Creador. Por esto, insiste Polo, el acceso antropológico a Dios parte de los trascendentales personales⁵⁵.

Aunque el hombre no puede –en esta vida– conocer a Dios tal y como es en sí mismo, sino que sólo llega a conocerle a partir de las criaturas; cuando se parte de la criatura personal, se mejora el conocimiento del Creador: puesto que esa criatura es imagen suya; “*essentia animae pertinet ad imaginem prout representat divinam essentiam secundum ea quae sunt propria intellectualis naturae, non autem secundum condiciones consequentes ens in commune*”⁵⁶.

Hay aquí una distinción entre la antropología trascendental poliana y el pensamiento agustiniano acerca de la imagen de la Trinidad en el hombre⁵⁷. Ya

⁵³ *Ibid.*, 44.

⁵⁴ Juan Fernando Sellés, por extremar la correspondencia entre los trascendentales personales y los metafísicos –quizá con alguna simetría entre ambos–, ha llegado a cuestionar la libertad trascendental del hombre (cfr. “La correspondencia entre los trascendentales personales y los metafísicos según Polo”, en VV. AA.: *La antropología trascendental de Leonardo Polo. II Conversaciones*, Unión Editorial, Madrid 2009, 127-52). Estimo que es mejor la correspondencia de los trascendentales personales con la trinidad divina: el coexistir, el entender y el amar como imagen del Padre, el Hijo y el Espíritu. Y, como Dios es trinitario, resta que, “considerada estrictamente como trascendental la libertad es un tema que no remite a otro tema, salvo por conversión con los otros trascendentales”. *Antropología I*, 234). Pero que la libertad como tema no remita a otro tema, no autoriza a cuestionarla; porque, también como tema, la libertad *ratifica* su valor metódico (*Antropología I*, 237). La dualidad de la libertad -nativa y de destinación- marca la amplitud interior del acto de ser humano, del coexistir personal.

⁵⁵ Cfr. en particular “El descubrimiento de Dios desde el hombre”, *op. cit.*, 11-24.

⁵⁶ TOMÁS DE AQUINO *Summa theologiae* I, q. 93 a. 9 ad 2um.

⁵⁷ Cfr. *De Trinitate* XIV, 12; ML 42, 1048.

que –para Polo– la memoria, como apelación a los principios (su anamnesis) remite a la advertencia metafísica del Origen; que no está referida al alma⁵⁸, sino abierta hacia fuera: a la realidad extramental. Mientras que la coexistencia personal remite –como hemos dicho– a la intimidad de Dios, en la que el Origen se muestra propiamente como es, y se distingue –como ingénito– de las otras Personas divinas.

Pero, sobre todo, la imagen de la Trinidad en el ser personal humano es compatible con una notable diferencia. Que “en el acto de ser originario los trascendentales son idénticos, la más alta forma de unidad (aunque si no se alcanzan los trascendentales antropológicos, esta tesis no se puede sentar por completo”⁵⁹). Pero, en el ser personal humano, los trascendentales se unifican sólo por conversión entre ellos; esta conversión es, justamente, el acceso antropológico a Dios.

En efecto, la carencia de réplica corresponde, propiamente –ya que, en el realismo, el ser es siempre lo primero–, al coexistir personal; cuya inmediata actividad es la libertad trascendental: *la posesión de un futuro no desfuturizable*. Se abre así la interioridad humana, con la amplitud que Polo llama apertura interior de la persona.

Pero la persona humana se abre después hacia dentro, profundiza en su interior hacia la máxima amplitud; y la libertad se comunica al intelecto personal, que entonces busca la réplica de que carece. Y después al amar trascendental; que, como es interpersonal, acepta, da y espera la aceptación divina. De ésta última depende que el hombre llegue a poseer, recibida como un don, la réplica que busca.

* * *

El problema del planteamiento poliano, o el añadido que demanda, es éste: que la plenitud del ser personal, cuando coexista con su Creador y se secundarice respecto del Verbo personal –pues es su adverbio–, deja al margen la esencia de la persona humana, y su naturaleza⁶⁰; pues acontece en el plano del ser

⁵⁸ *Antropología* II, 234.

⁵⁹ *Antropología* 205, nota 7. Sobre la identidad de los trascendentales divinos (incondicionales los llama) cfr. FALGUERAS, I., *Esbozo de una filosofía trascendental (I)*, Universidad de Navarra, Pamplona 1996.

⁶⁰ De nuevo la fe cristiana resuelve este problema: porque Jesucristo –el verbo personal– se ha encarnado: ha asumido la humana naturaleza.

personal y sus trascendentales. Y ello porque las criaturas se asemejan a Dios en su existencia más que en su esencia (*Deus non est esse essenziale sed causale rerum creaturarum*⁶¹). Por eso, Polo termina por sugerir⁶² que la esencia humana también habrá de ser finalmente elevada al plano de la persona.

16. CONCLUSIÓN: DIOS COMO SER TRIPERSONAL

La intimidad divina es tripersonal.

Aunque los grandes tratadistas de la teología filosófica de todos los tiempos⁶³ han sostenido que el hombre puede llegar a conocer con su razón que Dios es persona, por su sabiduría y bondad; sin embargo, es algo impreciso decirlo así. Porque *no conviene hablar de la personalidad divina, sino de Personas divinas*⁶⁴; ya que Dios no es una sola persona sino tres, que son relaciones subsistentes en la unidad del ser divino.

“Dios en cuanto personal ¿puede ser unipersonal? Es evidente que la metafísica no puede plantearlo; a lo sumo llega a decir que Dios es la identidad por encima del uno como único, pero no puede decir más. Pero desde el punto de vista de la antropología, que nos descubre el ser personal, un Dios unipersonal sería un Dios condenado a la soledad; un teísmo trágico, como el del Dionisos nietzscheano”.

“Otra cosa es que esto lo podamos terminar de entender; desde luego, no: es un misterio, el de la santísima Trinidad; pero, en todo caso, desde donde podemos entrever esto es desde la antropología trascendental. Si no establecemos la noción de persona, y no la establecemos como intrínsecamente coexistencial, no podemos abrirnos al tema de la(s) persona(s) divina(s). Dios puede ser primer principio, pero de ahí no se conoce que sea persona; se averigua en consideración al ser humano”⁶⁵.

La sabiduría y bondad de Dios, entonces, no son sólo atributos operativos, referibles al ser divino cuando actúa *ad extra*; sino que han de elevarse hasta considerarlas perfecciones *ad intra* del ser divino: internas a su ser, entitativas. Y que, por su plenitud, establecen relaciones reales en ese ser, sin romper su esencial unidad; y que así son personas.

⁶¹ *La persona humana*, 235 (parece referirse a *De potentia* q. 3 a. 5 ad 1um).

⁶² Cfr. *Antropología* II, 299.

⁶³ Cfr., por ejemplo, GONZÁLEZ, A. L., *Teología natural*, Pamplona, Eunsa, 1985, 245 ss.

⁶⁴ *Presente y futuro*, 167.

⁶⁵ POLO, L., “Planteamiento de la antropología trascendental”, en I. FALGUERAS, - J.A. GARCÍA (coords.), *Antropología y trascendencia*, Málaga, Universidad de Málaga, 2008, 28.

La ampliación de la filosofía en atención al ser personal, es decir, considerando los trascendentales personales, permite esta mejora en la idea de Dios (“desde luego, la persona es un tema teológico, pero –a mi modo de ver– el estudio del hombre como ser personal pertenece también a la filosofía”⁶⁶), que permite la noción de relación subsistente que el conocimiento y el amor divinos reclaman en tanto que engendran y expiran en el interior de Dios.

Con esta base se afirma que el acceso a Dios desde la persona humana conduce entonces a vislumbrar, a entrever, la distinción de las personas divinas; o establecerla nominalmente. Ésta es, en mi opinión, la consecuencia derivada de la antropología trascendental de Polo; y hay textos sobrados para pensarlo así. Pues, aunque “la santísima Trinidad es misterio revelado”⁶⁷, “que el Padre lo sea del Hijo es un misterio que, hasta cierto punto, se puede barruntar”⁶⁸.

Y, más claramente: “una indicación de que el sentido personal del ser no se puede asimilar al ser como fundamento está en que en otro caso sería imposible hablar de personas divinas, pues ¿cómo se hace compatible la unidad y la trinidad en Dios? Si la unidad y la trinidad tuvieran el mismo sentido, se tendría a mi entender una contradicción”⁶⁹.

* * *

Entre los discípulos de Polo hay cierta discusión sobre si la filosofía del maestro lo es estrictamente, o se mezcla con la teología de la fe. Rafael Corazón parece ser quien más destaca el carácter rigurosamente filosófico del pensamiento de Polo⁷⁰; mientras que Ignacio Falgueras es, tal vez, quien lo ve más cercano a la teología cristiana: como un obsequio que la razón recibe de la fe⁷¹.

Me parece que esta divergencia se diluye con lo dicho en este trabajo: la índole propiamente filosófica del pensamiento de Polo, siempre que se tenga en cuenta la ampliación trascendental y el acercamiento de la inteligencia humana a la noticia de la Trinidad divina.

⁶⁶ *Presente y futuro*, 165.

⁶⁷ *Ibid.*, 190.

⁶⁸ *Antropología I*, 137.

⁶⁹ *Presente y futuro*, 166.

⁷⁰ Cf. CORAZÓN, R., “Antropología trascendental y antropología teológica”, en J.A. GARCÍA –J.J. PADIAL (coords.), *Autotrascendimiento*, op. cit., 277-99.

⁷¹ “Fruto de un don proveniente de la fe revelada: La congruencia y el abandono del límite”, en *Studia poliana*, 8 (2006) 257.

Así lo dice Polo: “en metafísica, el primer principio de identidad se advierte como Origen; en antropología se descubre que el Origen es Persona. Dicho de otro modo, no se trata de ir más allá de la distinción real de ser y esencia, sino de entenderla mejor ampliándola al ser personal humano (y ascendiendo desde él al misterio del ser personal divino)”⁷².

⁷² *Antropología* I, 144.