

TRASCENDENTALIDAD DEL CONOCER PERSONAL

JUAN FERNANDO SELLÉS

Universidad de Navarra

RESUMEN: Este artículo parte de la distinción real entre *acto de ser* y *esencia* en el hombre. Mantiene que la *persona* equivale al acto de ser, y que la *naturaleza* humana y la *esencia* humanas dependen de la persona. Sostiene que la persona humana se compone de perfecciones puras íntimas a las que llama *trascendentales*, de las cuales una es el *conocer personal* (intelecto agente), que se une y convierte con otras (*coexistencia*, *libertad* y *amar*). Indica que se alcanza ese conocer personal a través del *hábito de sabiduría* y cuál es el tema de este conocer personal, a saber, Dios.

PALABRAS CLAVE: acto de ser, esencia, persona, trascendentales, conocer personal, hábito de sabiduría.

The Transcendentality of Personal Knowledge

ABSTRACT: This article talks about the distinction between *actus essendi* and *essentia* in the human being. It contends that the human person is the act of being, and that *natura* and human *essentia* depend on the human person. It maintains that the human person is composed of pure and intimate perfections called «trascendentals», one of which is personal knowledge (*intellectus agens*) that can be united and converted with others (*coexistentia*, *liberty*, and *personal love*). It indicates that this personal knowledge is achieved through the *habit of wisdom*. It also indicates the theme of this personal knowledge, i.e., God.

KEY WORDS: act of being, *essentia*, person, transcendentals, personal knowledge, habit of wisdom.

1. PRECISIONES TERMINOLÓGICAS Y PROPEDEÚTICAS

Transcendental no tiene aquí el significado que le da la filosofía moderna (Kant, por ejemplo —cuyo sentido es lógico-trascendental—). Como es sabido, 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 Aquino¹. Con todo, el significado del término *transcendental* tampoco es aquí exclusivamente metafísico, porque el intelecto agente, tema de este trabajo, es una realidad antropológica, no metafísica, si es que la antropología es distinta realmente de la metafísica y también lo son sus temas². No obstante, el intelecto agente también es, como los temas que estudia la metafísica, *transfísico*. Aquí tenemos, por tanto, una primera caracterización del significado de *transcendental*, a saber, más allá de lo físico. Pero como los ámbitos de

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

² GILSON defendía esta tesis: «la antropología no puede deducirse de la metafísica», *Elementos de Filosofía Cristiana* (Rialp, Madrid, 1977), 261. Pero el tema está más rigurosamente expuesto en las siguientes publicaciones: POLO, L., *Antropología Trascendental* (Eunsa, Pamplona, 2.ª ed., 2003); PIÁ TARAZONA, S., *El hombre como ser dual* (Eunsa, Pamplona, 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?* (Universidad de La Sabana, Bogotá, 1999), 163-248.

realidades que trascienden lo físico son variados, esta descripción tampoco es suficiente.

Como es sabido, 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...). Pero la palabra *trascendental*, tal como en este lugar se usa, indica que la realidad estudiada trasciende lo físico no en el plano cosmológico, sino en el antropológico. El acto de ser personal ni es físico ni puede serlo. En consecuencia, la palabra *trascendental* referida al intelecto agente significa, desde luego, una perfección pura, sin mezcla de imperfección (de potencia). Pero se trata de una perfección pura 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).

Conocer personal indica conocer a nivel de *acto de ser*. Teniendo en cuenta la distinción real entre *acto de ser* y *esencia*, y referida ésta a la antropología³, en adelante se entiende por *persona* humana aquella realidad espiritual, novedosa e irrepetible que es superior a la *naturaleza* y a la *esencia* humanas, es decir, el *acto de ser* o *espíritu* humano. En cambio, si *naturaleza* indica «principio de operaciones», la naturaleza humana es el principio *remoto* de operaciones que se ejercen por las *potencias* o *facultades*, que son el principio *próximo* de tales actos. En efecto, la naturaleza humana es *común* al género humano y es corpórea (el cuerpo, las funciones vegetativas, las facultades sensibles, etc.). Por su parte, a lo distintivo del género humano que es incorpóreo (inteligencia y voluntad, en especial cuando éstas son perfeccionadas con hábitos y virtudes) se le puede denominar *esencia*. Es manifiesto que la persona o acto de ser humano no se reduce a la naturaleza humana, ni tampoco a la esencia humana.

Por otro lado, si *esencia* denota perfección, la *esencia* humana deberá entenderse como la perfección de las dos facultades superiores humanas. Esa perfección se lleva a cabo mediante los *hábitos* adquiridos de la inteligencia y por las *virtudes* de la voluntad. Pero es claro que la persona humana tampoco se reduce a esas perfecciones o desarrollos de sus potencias espirituales. Pues bien, la tesis a defender en este trabajo estriba en que el *intelecto agente* o el *conocer personal*, dado que es nativamente activo, forma parte de 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.

Además de la precedente explicación semántica, hay que exponer algunas observaciones. En primer lugar, es pertinente tener en cuenta que si sólo 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 *mysterium simplicitatis*, como enseña la medieval. El hombre no sólo no es simple porque está compuesto de esencia y acto de ser, sino también porque tanto su esencia como su acto de ser son 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, etc.). Con todo, es más difícil descubrir la composición

³ Cfr. sobre este tema mi trabajo: «La distinción real acto de ser-esencia en antropología», en: *Estudios Filosóficos* (en prensa); cfr., asimismo: LOMBO, J. A., *La persona y su naturaleza: Tomás de Aquino y Leonardo Polo*: Anuario Filosófico 29 (1996) 2, 721-739.

interna del *acto de ser* personal, 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 trascendental.

Pero no, la distinción *interna* en el *acto de ser* humano no dará lugar a varias personas si entre todas esas distinciones íntimas conforman un único *co-acto*; 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 realidades que conforman la *esencia* humana no generan diversas esencias humanas sino una única. Ahora bien, ¿admite el acto de ser humano distinciones *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* y *tema*, es decir, entre conocer y conocido. Pero que lo más radical e importante en nosotros, la persona, fuese incognoscible supone 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 irreplicable de cada quién?

Ahora bien, si se alcanza a saber que somos personas, y que la realidad personal es superior a nuestras disposiciones, nuestro hacer, nuestras facultades, etc., ¿cómo se llega a conocer la realidad personal? La filosofía clásica propone como método de acceso al tema personal el *hábito de sabiduría*⁴, el saber acerca de uno mismo ante la totalidad de lo real, incluido Dios. La moderna, en cambio, alude al *conocimiento subjetivo*⁵. Seguramente se trata de dos modos distintos de denominar al mismo método cognoscitivo humano, que es directo (sin objeto pensado)⁶, experiencial (solidario con el ser personal). Con todo, 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 esa dualidad el método es inferior al tema; por eso el hábito de sabiduría sólo alcanza hasta cierto punto a la persona. Nos conocemos como personas, pero no enteramente. De otro modo, somos más de lo que alcanzamos a conocer de nuestro ser personal.

Sin embargo, ¿qué permite conocer este método de la íntima realidad personal? En primer lugar, que somos y que somos persona, es decir, que cada quién es, ante todo, un *acto de ser personal*. No obstante, es un acto de ser muy peculiar, porque no es en solitario sino que *co-existe*. *Coexistir* significa ser abierto en intimidad, o ser ampliado por dentro. También conocemos otras peculiaridades de ese acto de ser, a saber, que es *libre*, esto es, abierto hacia la trascendencia; que es *cognoscitivo* y *amante*. Pero si se alcanza la realidad personal, se abren una serie de interrogantes, de tanto interés como difíciles

⁴ Cfr. al respecto mis trabajos: *El origen y lugar del hábito de sabiduría. Su estudio según Tomás de Aquino*: Rivista Neoscolastica di Filosofia XCVI (2004) 1, 51-64; *El conocer más humano y su tema*. «Sapientia est de divinis» según Tomás de Aquino, Actas de Congreso Internacional Christian Humanism in the Third Millenium: The Perspective of Thomas Aquinas, 21-25 de septiembre de 2003, vol. I, pp. 690-701; *El hábito de sabiduría según Leonardo Polo*: Studia Poliana 6 (2001) 73-102.

⁵ Es el caso de filósofos como KIERKEGARD, JASPERS, BUBER, MOUNIER y 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* (Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2001); PRINI, P., *Gabriel Marcel y la metodología de lo inverificable*, trad. por J. Flores de Prini y J. J. Ruiz (Miracle, Barcelona, 1963).

⁶ 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.

de responder: ¿esos rasgos capitales de la persona humana son trascendentales tal como los que describe la metafísica clásica? Y si son distintos de aquéllos, ¿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, ¿cuál es su jerarquía?, ¿cómo se aúnan o vinculan entre sí?, etc. A la par, si esas dualidades conforman una persona, ¿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

Vayamos a la primera cuestión: dado que los trascendentales personales no sólo son *transfísicos*, sino, por así decir, también *transnaturales* y *transesenciales*, ¿por qué no asimilarlos a alguno de los trascendentales metafísicos? Más en concreto, si el intelecto agente es transfísico y se lo hace equivaler 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 pasa por una ampliación del ámbito de lo trascendental⁷. 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 *intelecto agente* no se reduce a los actos de *ser* metafísicos, porque el primero es cognoscitivo y los otros no. No se puede asimilar a la *verdad*, porque ésta es un trascendental *relativo* al conocer; en cambio, el intelecto agente es conocer, no lo conocido. Además, la verdad sólo 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 intelecto agente tampoco se puede asimilar al *bien*, porque éste es un trascendental *relativo* al querer, pero no es misión del intelecto agente querer o dejar de hacerlo, sino conocer. Asimismo, no se justifica la equivalencia estricta del intelecto agente con el *ser*, puesto que el intelecto agente 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). Por lo demás, el intelecto agente 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—.

La tesis de que el intelecto agente sea el acto intelectual superior es netamente tomista⁸. Tomás de Aquino mantiene que sin intelecto agente el hombre no podría entender

⁷ «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* (Eunsa, Pamplona, 2.ª ed., 2003), 24.

⁸ Cfr. mi trabajo: *El entendimiento agente según Tomás de Aquino*: Revista Española de Filosofía Medieval 9 (2003) 105-124.

nada. Pero si del intelecto agente depende todo el conocimiento humano, también él se servirá de algún instrumento para conocer los trascendentales metafísicos: el ser, la verdad, el bien, etc.⁹. 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 aquéllos, 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, y no al revés. O si se quiere, para que la verdad sea trascendental, no sólo 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 sólo los trascendentales metafísicos, sino que en el hombre todo conocimiento debe arrancar del intelecto agente.

3. LUZ TRASPARENTE, AUSENCIA DE IDENTIDAD Y CARÁCTER DUAL

En los escritos usuales de *teoría del conocimiento* estamos acostumbrados a leer que el conocer humano es luz *iluminante*, tanto a nivel sensible como a nivel racional. Dejando ahora al margen la sensibilidad, recordemos que, en efecto, el conocimiento operativo racional (*operaciones inmanentes*), y también el propio de los *hábitos adquiridos*, es iluminante. Indudablemente, unos actos racionales conocen objetos pensados; otros, realidades físicas¹⁰. Los hábitos adquiridos, no obstante, conocen los actos u operaciones inmanentes¹¹. 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 la razón¹². Ciertamente, superior al conocer de la razón es el propio de los *hábitos innatos* (*sindéresis*, *primeros principios* y *sabiduría*), y el del *intelecto agente*¹³.

Todo conocer inferior al intelecto agente (salvo el de algún hábito innato como el hábito de los primeros principios y el de sabiduría) es iluminante, pues arroja luz sobre asuntos inferiores a sus propios actos, hábitos y potencias. En cambio, la luz del conocer personal no es iluminante, sino *transparente*, una «luz intrínsecamente atravesada de

⁹ Cfr. DE GARAY, J., *El sentido de los trascendentales*: Anuario Filosófico XXIX (1996) 2, 573-586; FALGUERAS, I., *Esbozo de una filosofía trascendental*, I (Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1996).

¹⁰ Cfr. mi libro: *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino* (Eunsa, Pamplona, 2.^a ed., 2000).

¹¹ Cfr. mis trabajos: *Los hábitos adquiridos* (Servicio de Publicaciones, Universidad de Navarra, Pamplona, 2000); *Los hábitos intelectuales según Polo*: Anuario Filosófico, XXIX (1996), 2, 1017-1036.

¹² Cfr. al respecto mi trabajo: *La sindéresis o razón natural como la apertura cognoscitiva de la persona humana a su propia naturaleza. Una propuesta desde Tomás de Aquino*: Revista Española de Filosofía Medieval 10 (2003) 321-333. Cfr. asimismo: MOLINA, F., *La sindéresis* (Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999); *Sindéresis y conciencia moral*: Anuario Filosófico 29 (1996) 2, 773-785; *El yo y la sindéresis*: Studia Poliana 3 (2001) 35-60.

¹³ Cfr. mi libro: *Curso breve de teoría del conocimiento* (Universidad de La Sabana, Bogotá, 1998).

luz»¹⁴. 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 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 cognoscitivo al que alcanza. Pero conocer por el hábito al acto de ser y, consecuentemente, al intelecto agente o conocer personal, no es todavía conocer el *tema* propio del conocer personal, pues si el intelecto agente es cognoscitivo, un conocer no puede carecer de tema. El tema del hábito (el intelecto agente) es distinto y superior al propio hábito, pero no ajeno a él; por eso lo alcanza. En cambio, el tema del intelecto agente, es superior e inalcanzable por el hábito de sabiduría.

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. En efecto, no podrá ser nada inferior a él¹⁵. 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 inmatrimales, 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 del intelecto agente, sencillamente porque es contradictoria en todo nivel cognoscitivo. En efecto, a nivel de operaciones inmanentes 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 a nivel de intelecto agente 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 el intelecto agente se llega a conocer 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 intelecto agente hay que erradicar la *autoiluminación*, porque el iluminar versa siempre sobre lo heterogéneo e inferior, mientras que a la transparencia no hace falta iluminarla. El intelecto agente no es un foco, sino diafanidad, limpidez. Con todo, no siempre somos conscientes de que nuestro ser es activamente cognoscitivo. Que los somos parece estar fuera de toda duda, porque si nativamente no fuéramos acto cognoscitivo, 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,

¹⁴ POLO, L., *Antropología trascendental*, vol. I, *La persona humana* (Eunsa, Pamplona, 2.^a ed., 2003), 216. Cfr. sobre este tema mi libro: *El conocer personal. Estudio del intelecto agente según Leonardo Polo* (Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2003).

¹⁵ 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.

no puede ser estimulada (activada) por nada físico. Con todo, no somos conscientes desde el inicio de que somos una luz personal transparente, sino sólo a partir de un momento determinado de nuestra vida, a saber, cuando el intelecto agente activa el hábito de sabiduría.

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 *método* cognoscitivo, y el miembro superior, el intelecto agente, es *tema* conocido. Pero es claro que el intelecto agente sólo será tema para dicho método, no para sí mismo. Ahora bien, si el intelecto agente es intelecto, es decir, cognoscitivo, y es agente, esto es, activo, no podrá carecer de *tema*, porque un conocer sin tema conocido es absurdo.

En efecto, el corazón de cada hombre admite dualidades¹⁶. De manera que el hecho de que haya un acto intelectual superior no nos permite hablar todavía 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 éstas, es decir, cuál es el tema que trasciende a éstas o respecto de qué acto de ser 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, primero se debe abordar cuáles son los trascendentales personales y cómo se vinculan entre sí.

4. EL CONOCER PERSONAL Y LOS TRASCENDENTALES PERSONALES INFERIORES

Somos conocer, aunque no sólo. El hombre es un ser dual, no únicamente porque sea un compuesto de alma y cuerpo, como aseguraban los pensadores clásicos grecolatinos, ni sólo porque exista en él una distinción real entre acto de ser y esencia, como recuerdan algunos pensadores medievales cristianos, como se ha visto más arriba. El hombre es, ante todo, un ser dual porque el *acto de ser* personal humano está conformado por dualidades *intra-trascendentales*, inseparables entre sí, pero irreductibles una a otra, por ser distintas en índole y según superioridad o inferioridad¹⁷.

La persona humana está constituida, al menos¹⁸, por cuatro distinciones reales *intra-*

¹⁶ Cfr. PIÁ TARAZONA, S., *Sobre las dualidades intelectuales superiores*: Studia Poliana 3 (2001) 145-165.

¹⁷ 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.

¹⁸ De los trascendentales personales se dice que «al menos» existen éstos 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.

personales: la *coexistencia-con*, la *libertad*, el *conocer* y el *amar*¹⁹. *Coexistencia* indica que la persona es más que ser, pues coexiste, o existe acompañándose y acompañando. *Libertad* indica apertura personal a la realidad irrestricta, también a personas distintas. *Conocer* a nivel de ser significa que cada persona es luz, sentido, significado, etc., aún sin ejercer ninguna operación cognoscitiva sensible, racional, etc. *Amar* denota que la persona humana es, ya inicialmente, pura donación, ofrecimiento y aceptación. 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 distintos²⁰. 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 no es cognoscitiva, que el conocer no puede carecer de tema conocido. 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 se puede considerar como 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. 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 él²¹.

La conversión de los trascendentales personales humanos no puede ser según la *identidad*, porque esa conversión es divina²², no humana. 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. Pero 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*)²³, 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 la inteligencia. El intelecto agente también se convierte con la *libertad*, con su omnimoda apertura, a la que añade que esa apertura es 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 donante que 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

¹⁹ Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental* (I). *La persona humana* (Eunsa, Pamplona, 2.ª ed., 2003).

²⁰ Cfr. PIÁ TARAZONA, S., *El hombre como ser dual* (Eunsa, Pamplona, 2001).

²¹ 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.

²² GARCÍA-VALDECASAS, M., *La plenitud de identidad real*: Anuario Filosófico 29 (1996) 2, 615-625.

²³ Cfr. GARCÍA, J. A., *Discusión de la noción de entendimiento co-agente*: Studia Poliana 2 (2000) 51-71.

de envejecer. Toda persona es una novedad, la única realidad radicalmente nueva. Con todo, en rigor, sólo es nueva respecto de la persona humana una persona *eterna*, que sea susceptible, además, no sólo 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, 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 restringida. Por otra, que el intelecto personal sea separado denota precisamente esa apertura a la totalidad de lo real. La similitud entre ambos radicales es clara. La omnimoda apertura cognoscitiva que presenta el intelecto agente denota precisamente libertad. Libertad equivale a *ser libremente*²⁴. 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*. La libertad personal humana se expande y requiere la existencia de una Libertad irrestricta que la acepte irrestrictamente, pero no la busca. La libertad personal humana lo es respecto de un norte al que está orientada, pero que desconoce y no navega hacia él²⁵. 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 no debe prescindir de esa apertura posthistórica. La libertad trascendental humana tiene dos miembros, el inferior, al que se puede llamar *libertad nativa*, aquélla con que toda persona humana inicia su andadura, y el superior, al que se puede denominar *libertad de futuro* o de *fin*. 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 conocer uno no se libera. De aquí se echa de ver que la libertad está a la espera. Pero esperar a nivel personal 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*; no se trata de *tener fe*, sino *ser fe*. 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 su tema personal en la presente situación de tal manera que esa correspondencia provoque en ellos una *elevación*. Sin embargo, este tema será preciso estudiarlo más detenidamente en un plano estrictamente teológico.

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 que sea ignorante o

²⁴ También se puede adverbializar el conocer y el amar personal. Así, el conocer personal es *ser cognoscentemente*, y el amar personal es *ser amantemente*.

²⁵ La libertad personal también se convierte con el amar personal. En rigor, con todos los trascendentales. La libertad en su pureza, 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 Dios. A Dios no se le ama por necesidad ni por interés, sino con libertad; es más, con toda la carga de la libertad personal, pues sólo 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.

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 transcendental; que no son personales por tanto, es decir, de «amoríos» que tocan 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 a 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 radical suyo: el conocimiento y el amor hacia los demás. El conocer personal tiene que ser coexistente y libre. Pero añade sobre aquéllos el sentido personal. Añade el ser abierto *cognoscentemente*. 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 su vez, el amor personal no puede ser sino coexistente, libre y con sentido personal. Dos dimensiones del amar personal son *dar* y *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 seamos. 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 *transcendente*. La apertura está incoada en cierto modo 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 sólo 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. Efectivamente, siempre nos queda más carga de libertad que la que empleamos en un 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— que es absurda²⁶, pues ¿para qué tanta carga de libertad si no la puedo saturar 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 debe ser *personal*, es decir, una persona que pueda dar a conocer enteramente a la persona humana su propio sentido per-

²⁶ SARTRE admite —COMO MARCEL— que «la persona no es más que su libertad», *Les temps modernes*, 1945, 17; pero añade que ésta 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 (Herder, Barcelona, 1995), 491. Cfr., asimismo, SARTRE, J. P., *L'Être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique* (Gallimard, Paris, 39.^a ed., 1968), 558-559.

sonal. Si mi buscar es cognoscitivo, lo buscado es, desde luego, *Verdad* o *Sentido* respecto del intelecto personal humano. Pero si es acto (verbo, no nombre) es más que Verdad o Sentido, pues es *Conocer*, un *Llamar*. 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 pérdida del propio sentido personal, el no saber quién se es y quién se está llamado a ser. En suma, se trata no sólo de la pérdida del sentido de la vida (natural), sino de la pérdida del sentido del *ser personal*. En rigor, en esa tesisura no se sabe quién se es. 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 su 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 parece claramente despersonalizante. Por ello, a los que acepten 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, la plenificación de la búsqueda es la *revelación* completa por parte de Dios del verdadero nombre²⁷ personal humano. Obviamente, no se trata de que cada hombre busque a Dios por fuera, sino *en* su intimidad; y que lo busque *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 *segundo* respecto de Dios. 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 *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* no solo prescinde de Dios, sino que conlleva también la negación u oscurecimiento del propio sentido personal. A su vez, el *agnosticismo*, es pérdida de Dios porque previamente no se acepta ser búsqueda; es 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 *responsable*. La actitud de aceptar o rechazar libremente a Dios en la intimidad humana no es una actitud directamente *ética*, porque la ética se enclava en las acciones o manifestaciones humanas de la *naturaleza* y *esencia* del hombre, sino que tal actitud es directamente *antropológica*, 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 Goëthe e indicar que en el principio (en la intimidad) no es la acción, pero sí el *acto*, y que al final será el *co-acto-con el Acto* o, por el contrario, 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* (inteligencia y voluntad) y a su *naturaleza* (su cuerpo y las

²⁷ A ello responde esa frase de la 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», *Apocalipsis*, 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», en: *Creo en la vida eterna* (Palabra, Madrid, 2000), 224.

funciones y facultades orgánicas)²⁸. Con todo, el resultado de ese juego personal repercute y se manifiesta en su esencia y en su naturaleza.

7. EL TEMA DEL CONOCER PERSONAL ES FUTURO

Según se ha indicado, a un acto intelectual no le puede faltar un *tema* (verbal, actuo-so), porque un conocer sin conocer nada no es tal. Pero si el entendimiento agente no está 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, como se ha propuesto, es Dios. 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 *amante* 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 intelecto agente notamos que la persona humana está, por así decir, diseñada nativamente para ser conocida. De tal manera que sin serlo no sería. De modo que a nivel cognoscitivo personal descubrimos que el hombre está hecho para Dios, lo cual «comporta en términos intelectuales una dualización directa del intelecto humano con el divino, aunque no de modo pleno»²⁹. 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 quién³⁰, 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 aceptación, aprecio, consideración, miramiento, andarse con contemplaciones, etc. Lo cual apunta seguramente a la unión entre el intelecto agente 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. El conocer está hecho, desde luego, para ser conocido, pero si es personal, el que sea conocido depende de que acepte ser conocido, pues si no acepta el ser conocido no se es conocido. 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 transcendentales descritos son radicales personales, y por tanto, suficientemente distintos realmente entre sí, pero su vinculación nativa y subordinación libre de los demás 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 co-

²⁸ 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 sólo a nivel de *acto de ser personal*. Sólo 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.

²⁹ PIÁ TARAZONA, S., *op. cit.*, 402.

³⁰ 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.

existencialmente; o de menos a más, un ser que coexiste libremente para buscar el amor; 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 éste, en *entrega y aceptación* con el amar.

Si la réplica del conocer personal faltase definitivamente, la persona quedaría sin saber su verdadero ser, su verdadero nombre, esto es, su sentido personal completo. 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 completo, 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.

8. EL TEMA DEL INTELECTO AGENTE

De lo que precede se sigue que al intelecto agente 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 iluminable. Además, si el intelecto agente equivale al conocer *personal* humano, su tema deberá ser un acto de ser intelectual también *personal*, pero que dé razón del sentido del intelecto personal humano. Se ha propuesto que el tema del conocer personal humano es Dios como conocer personal que conoce nuestro sentido o verdad personal, es decir, nuestro intelecto agente.

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, la Luz divina que desvelará enteramente al conocer personal humano, superior por tanto a él, deberá designarse respecto del intelecto personal como «Luz en la luz», lo cual redundará, sin duda, en una *elevación* de la luz del propio intelecto humano. O mejor, la clave de la descripción del intelecto agente humano, tanto en la presente situación como en la vida futura, debe ser «luz en la Luz»³¹, o siguiendo el modo de decir de Eckhart, el «adverbio referido al Verbo»³². Un adverbio carece de sentido sin un verbo, como un hombre sin Dios.

³¹ 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».

³² «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*, I, 226, nota 40. Cfr. también, del mismo autor, *Presente y futuro del hombre* (Madrid, Rialp, 1993), 184.

Con todo, es claro que esa 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 alcanza por su propia virtud cognoscitiva, y eso delata su *límite ontológico*. Por eso, 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, 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 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.

El hombre mientras vive 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 para dejar paso a un cauce seco. O también, el hombre no está diseñado para consumarse 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 intelecto agente tiene un carácter *futurizante*³³. En consecuencia, aunque libremente quepa agostamiento o desánimo en la búsqueda, no cabe consumación en ella, porque el tema que se busca no es humano, sino trascendente al ser humano³⁴.

9. LA APERTURA AL FUTURO METAHISTÓRICO

Si bien se mira, lo que precede es una alusión al futuro transtemporal. La libertad sin futuro es inexplicable. Pero 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 éstos radicales son superiores a aquélla. 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 definitiva 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 trascendido 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— *fe*, y, a la par, más que amar, es *caridad*, esto es, un amar que busca la consumación, la entera aceptación en el futuro.

De este modo se ve que la persona humana está creada para ser *futurizada*, no para *futurizarse* (y menos para autorrealizarse). Pero 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 princi-

³³ Cfr. mi trabajo *El carácter futurizante del intelecto agente*, en *Futurizar el presente*, Universidad de Málaga, 2003, pp. 303-328.

³⁴ 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 prescindir de Dios, o no lo tiene suficientemente en cuenta en su recorrido, peca forzosamente de indigencia en teoría del conocimiento.

palmente del futuro, pues sin la aceptación de éste la *futurización* no puede culminar, puesto que el futuro trasciende por entero a la persona humana, 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 certeza, fe. Pero tanto la esperanza como la fe, si son *sobrenaturales*, son donación de Dios a una persona humana, si ésta los acepta como dones. Pero 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 caridad³⁵, que es la elevación sobrenatural de ese amar personal.

Si los trascendentales personales, más que una *demonstración*, son una *mostración* de la *existencia* de Dios, también lo serán, en parte, de la *esencia* divina. 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 debe acaecer 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 deben ser Cognoscente y Conocido, pero no sólo eso, sino Cognoscente que conozca eternamente al Conocido, y Conocido que responda cognoscitivamente al Cognoscente de modo completo y desde la eternidad. Si la estructura del amor personal humano es dar y aceptar, es claro que ambos reclaman el don, pues no cabe dar y aceptar sin dones (obras son amores...). El dar y el aceptar en cada uno de nosotros no conforman dos personas; uno es superior a otro. Además, el don es inferior al dar y al aceptar. En cambio, en Dios dar, aceptar y don deben ser del mismo nivel, pero no deben conformar una única persona divina sino tres, pues esos tres son *realmente* distintos.

Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
jfselles@unav.es

JUAN FERNANDO SELLÉS

[Artículo aprobado para publicación en octubre de 2005]

³⁵ 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.

