



## **DISCUSIÓN DE LA NOCIÓN DE ENTENDIMIENTO COAGENTE<sup>1</sup>**

JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ

*Discussion about the notion of coagent intellect.*- This debate on the duality of the human intellect “ut co-actus” is an inexhaustible and fathomless topic, reserved for the transcension of human thought. It suggests that the transcendental human intellect is on par with the knowledge that God has of each person, subject to the duality that forms the understand and the be understood.

El objetivo de este artículo es aclarar, precisar y discutir el significado de la propuesta poliana de un trascendental personal al que denomina *intellectus ut co-actus*. Bien entendido que, aunque hablemos formalmente de discutir la propuesta de Polo, lo que aquí sostendremos está seguramente contenido en ella, aunque de una forma quizás imprecisa; de modo que la discusión tiene como fin la precisión y la aclaración. Y esta aclaración debe comenzar por la traducción de esa mencionada denominación latina, *intellectus ut co-actus*, al que aquí llamaremos entendimiento co-agente.

Es mi opinión que la noción de entendimiento coagente aparece en la antropología trascendental de Leonardo Polo como fruto de la conjunción de dos tesis:

- la afirmación de que la existencia personal, la de la persona humana, es dual, por lo que debe denominarse *co-existencia*;

---

1. Se publican en este trabajo, y con cierto mayor detalle, algunas ideas de las expuestas someramente en las *I Conversaciones de AEDOS sobre la antropología trascendental de Leonardo Polo* que se celebraron en Madrid el 17 de abril de 1999.



- y la propuesta de que la existencia personal es *trascendental*, y en esa medida convertible con otros trascendentales propios de ella. Ante todo, o inmediatamente convertible con la existencia, está la *libertad*: la persona es trascendentalmente libre. Y después, porque su conversión con la existencia personal no es inmediata sino que exigen que ésta se trueque en búsqueda, están la *intelec-ción* y la *donación volitiva*: la persona trascendentalmente entiende y ama.

De la aplicación de la dualidad existencial al intelecto trascendental surge la noción de entendimiento coagente. Por consiguiente, para examinar el sentido de esta noción debemos considerar esas dos tesis que la sustentan.

### La co-existencia humana

Y en primer lugar, la de que la existencia personal es dual, es co-existencia. Tesis que considero sumamente acertada, y la aportación más importante de la antropología trascendental de Leonardo Polo. El primer tomo dedicado a exponer esa antropología se ocupa de esta tesis en su segunda parte, para mí la más importante; siendo la primera sólo una presentación del planteamiento general, y su ajuste principalmente respecto de la filosofía tomista. La tercera parte del libro se ocupa de los trascendentales personales; ya virtualmente contenidos, como me hizo ver Tomás Melendo, en la doctrina clásica de las perfecciones puras del ser. Por tanto, al margen de decir que la libertad es una de ellas, la novedad del tratamiento poliano de los trascendentales personales es, precisamente, su estructura dual, a saber: co-existencia, libertad nativa y de destinación, *intellectus ut co-actus*, dar y aceptar.

En suma: hay que examinar la afirmación de que la existencia personal es dual, es co-existencia. Y a este respecto, en orden a nuestro asunto, me interesa señalar, ante todo, una posible ambigüedad. Porque bajo el nombre de dualidad se pueden entender, al menos, éstas dos composiciones distintas: o bien una *unidad dual*, es decir, una unidad *de* dos, o formada *a partir de* dos; o bien, en



cambio, una estricta dualidad, que lo es por haberse establecido una correspondencia entre dos distintos.

Ciertamente, si hay una correspondencia mutua entre dos distintos, ella misma constituirá alguna clase de unidad entre ellos; pero en tal caso hay que decir que prima la dualidad sobre la unidad establecida. Como ocurre por ejemplo en la amistad: que siendo cierta unidad, afectiva o de relación, entre dos personas, no es tal que se imponga sobre ellas y las absorba; sino que, justamente para que acontezca dicha amistad, es preciso que ambas personas subsistan distintas e independientes, y que mantengan entre sí algún tipo de relación o correspondencia. En cambio, el otro caso es el de una unidad dual; en la cual, y precisamente por ser dual, también hay dos distintos que la constituyen, o a partir de los cuales se forma; pero entonces hay que decir que prima la unidad sobre sus constituyentes, los cuales más bien se difuminan en ella. Como ocurre por ejemplo en la alimentación: para la que, además de un ser vivo, se requieren imprescindiblemente alimentos; pero la alimentación designa justamente su asimilación por el vivo que se alimenta, es decir, la unificación lograda. La alimentación es, pues, ejemplo de una unidad dual, mientras que la amistad lo es, más bien, de una correspondencia entre dos distintos.

De acuerdo con esta distinción, podemos atender en concreto a algunas de las dualidades que menciona Polo, para comprobar que parece que deben entenderse en el sentido apuntado de una unidad dual.

Por ejemplo, la dualidad cuerpo-alma<sup>2</sup> parece una unidad dual, tal y como nos lo sugiere el hilemorfismo tradicional; porque la sustancia viviente, o su naturaleza, prima sobre sus principios constitutivos. En otro caso, si cuerpo y alma fueran dos distintos y correspondientes, posición a la que yo personalmente podría inclinarme, su dualidad sería más bien considerada por la opinión general como un dualismo inaceptable. Convendría tal vez que D. Leonardo se definiera al respecto.

2. Cfr. *Antropología*, I, 176.



Otro ejemplo es el de la operación cognoscitiva intelectual<sup>3</sup>: la dualidad de la operación inmanente con su objeto es una unidad dual porque operación y objeto son dos distintos, sí, pero uno en acto; ya que *intellectus in actu et intellectum in actu sunt unum*, como afirman la tradición y la gnoseología poliana. Sostener que la operación y el objeto son dos distintos y correlativos sería una postura muy realista, y muy concorde con la detección del límite mental, pues desde esa posición estimo que se abren las dimensiones metafísicas de su abandono. El cual precisamente lo es porque margina la actividad unitaria que establece dicha correlación, y que justamente es el acto cognoscitivo, posesivo inmanentemente de su objeto. El acto cognoscitivo es entonces esa unidad dual, que se impone sobre la dualidad real que lo antecede.

En este sentido de una unidad dual, y no de una dualidad de correspondientes, parece que debe entenderse también la descripción del *co-existir* humano que hace Polo hablando del carácter de *además* propio de la existencia personal; pues dice:

*No se trata de que el acto de ser personal resida en una pluralidad de "co-existentes", sino de que persona humana —cada quién— significa co-existir, co-ser. La pluralidad de co-existentes se sigue de ello<sup>4</sup>.*

Pero más cierto entiendo lo inverso: que la co-existencia se sigue de la pluralidad de co-existentes; y que debe entenderse entonces como una dualidad de correspondientes mejor que como una unidad dual.

Y así, por ejemplo, y ésta es la cuestión, la estructura donal como dualidad que caracteriza el amar trascendental de la persona, más parece una correspondencia entre dos diversos, dar y aceptar, que la unidad formada por ellos; pues el binomio *dar y aceptar* exige alguien que de y alguien distinto que acepte, relación por lo

3. Cfr. *Antropología*, I, 171.

4. *Antropología*, I, 151.

demás reversible. Luego el amar resultante no es unitario sino tan sólo en el sentido de una correspondencia mutua; por eso Polo apela<sup>5</sup> a esa sentencia del Aquinate que rechaza el amor no correspondido<sup>6</sup>. En otro caso, si dar y aceptar formaran una unidad inmanente a la persona volente, no habríamos salido de la persona humana, y no la trascenderíamos realmente.

Lo cual ocurre muy especialmente en la dualidad del entendimiento coagente, que Polo establece para con su tema: que si se reduce a una unidad dual, como la de la operación cognoscitiva con su objeto, no salimos realmente de la persona humana, sino, a lo sumo, intencional o noéticamente; y entonces perdemos el ámbito realmente trascendental.

### Consecuencias de esta distinción para el intelecto coagente

Y es que el abandono del límite mental en antropología, particularmente en su dimensión existencial, es una precisa forma de autotrascenderse. En antropología el abandono del límite no se acomete desde el objeto entendido, sino desde la operación ejercida. Y más allá del propio ejercicio activo de la inteligencia, lo que obviamente está es el ejercicio activo de otra u otras inteligencias, y en particular de la suprema inteligencia divina; y ello incluso al margen de una eventual conjunción o correspondencia entre ellas.

Entendida así, esta forma de autotrascendimiento difiere de la agustiniana porque no se dirige tanto hacia la verdad primera, como hacia el primigenio entendimiento, o hacia el más intenso, activo y pleno entender. El autotrascendimiento agustiniano tiene un cariz platónico que ensalza la idea, la verdad. Frente al cual Aristóteles sentenció: *el entendimiento es el lugar de las ideas*<sup>7</sup>; y por eso el entender es más importante que lo entendido. Lo que se

5. Cfr. *Antropología*, I, 65 y 166.

6. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra Gentes*, III, cap. 151.

7. ARISTÓTELES, *De anima*, III, 4; 429 a 25.



corresponde precisamente con la propuesta ampliación de los trascendentales: no sólo la verdad es trascendental, sino también el acto del entendimiento.

En todo caso, este autotrascendimiento define de algún modo la índole estrictamente trascendental de la antropología. Porque ésta reclama, en definitiva, que el estudio del ser humano no se cierre o acabe en sí mismo, sino que conduzca de alguna manera a rebasar su propio tema de estudio, a trascender al propio hombre y dirigirse hacia Dios<sup>8</sup>. Si el hombre, también en cuanto que persona, es decir, en cuanto que ser intelectual, es criatura, es lógico que la antropología termine descubriéndolo, alcanzando así ese estatuto rigurosamente trascendental.

Esta cuestión es distinta, aunque no desvinculada, de esa otra cuestión poliana que afirma que la antropología y la metafísica son dos saberes diferentes, cada uno trascendental a su manera. Porque, aunque al hombre se lo considerara análogo al resto de los seres, una vez se formule el carácter trascendental de la metafísica, como ciencia global de todos ellos, se dirá por lo mismo que la antropología, en cuanto que cierta parte suya, tiene también una dimensión trascendental. Posición que me parece ser la de la filosofía escolástica cristiana, y particularmente la de la filosofía tomista.

De cualquier manera entiendo que aquello a lo que aboca el abandono del límite en la antropología trascendental tiene que ser una dualidad de dos eventualmente correspondientes mejor que una unidad dual, como la de la operación cognoscitiva y su objeto por ejemplo.

Afirmar entonces que al intelecto trascendental de la persona le corresponde un *tema inagotable, inabarcable*, y por otra parte

---

8. Por esta razón el autotrascendimiento del que aquí hablamos no es *un método* que medie entre *lo que somos dotacionalmente* y *lo que podemos y debemos ser* (IGNACIO FALGUERAS, *Hombre y destino*, Eunsa, Pamplona, 1998, 185); es decir, no es *la unidad propia del hombre como crecimiento imparabile de la propia esencia y ser* (*id.*, 129). Porque lo nuclear del autotrascendimiento, y para que lo sea, no es el hombre, sino dejarlo atrás: lo importante para el autotrascendimiento es Dios y no el hombre.



*reservado*<sup>9</sup> pues estrictamente trasciende al método, es tan sólo una manera de señalar que no puede haber un acto cognoscitivo que no sea tal, es decir, que no alcance algún conocimiento; pues en otro caso, más que de un acto cognoscitivo hablaríamos de un *primer principio del conocimiento, y se incurriría en simetría, quedando inédita la ampliación de los trascendentales*<sup>10</sup>. Pero, en cambio, formula algo para mí inexacto, y la precisión que quiero plantearle en estas páginas a D. Leonardo: el intelecto coagente del hombre no puede dualizarse con un tema, sino con otro intelecto.

La denominación de *tema inabarcable* para designar, como término dual para con el entendimiento coagente, a la identidad intelectual, o a Dios como ser intelectual, me parece más bien inadecuada<sup>11</sup>: tanto por no ser una denominación de persona sino de cosa (el asunto sobre el que la intelección versa), como por pivotar sobre el intelecto humano, no completamente trascendido (pues es la intelección personal la que versa sobre ese tema o asunto). Insisto en este último punto: la dualidad del ser personal humano comporta su heterorreferencia; y en consecuencia la antropología sólo puede ser realmente trascendental cuando no pivota ya sobre el hombre, sino que se abre a Dios como a su dualidad correspondiente: aquí está, a mi juicio, la co-existencia. Y así entendida resulta obvio que el entendimiento trascendental no puede ser coagente él solo, y también que serlo no depende sólo de él.

Por tanto, hay otra dualidad más radical que la del entendimiento con su tema, y al mismo tiempo más propiamente trascendental: la dualidad de entender y ser entendido. Los cuales son una dualidad en el sentido mencionado de dos mutuamente correspondientes, y no en el sentido de que se constituya cierta unidad entre

9. Cfr. *Antropología*, I, 212.

10. Cfr. *Antropología*, I, 225.

11. En este sentido, aún me parece peor la alusión a Dios como *ámbito máximamente amplio* en la descripción de la libertad trascendental como *inclusión atópica en él* (cfr. *Antropología*, I, 241). Los términos *tema* y *ámbito* son impersonales, lo que resulta por completo impropio en una antropología trascendental.



ellos. Y esto aunque ciertamente se constituya; porque la copulativa que vincula el entender con el ser entendido alude a la comunicación entre dos inteligencias, la cual es cierta perfección del conocimiento. Pero es que la comunicación es paradigmáticamente dual; y ni siquiera en el caso de que se logre una perfecta comunicación entre ellas, ni en el caso de que cada intelecto conozca al otro como conociéndole, la mutua unidad establecida produce una fusión de ambos entendimientos, sino que siguen siendo siempre dos inteligencias separadas, distintas y mutuamente correspondientes. Aquí está, a mi juicio, el entendimiento coagente.

Cierto que el intelecto trascendental humano si se ejerce conoce, y a alguien conoce; pero no es ésta la dualidad más alta, porque no es lo importante la inteligibilidad de Dios, sino su intelectualidad, su índole personal. La dualidad del intelecto trascendental humano es el inteligir divino, por el cual es conocido. No sólo conocer a Dios, sino también ser conocido por él: conocer y ser conocido, escondiendo esa y *griega* la mutua comunicación. Pero entonces, más que del tema del entendimiento coagente hay que hablar de que el intelecto trascendental humano se corresponde con el conocimiento *de* Dios, siendo este genitivo subjetivo; y precisamente por esto, esa correspondencia trasciende al método por el que la inteligencia alcanza a conocer su ser, y por eso cabe hablar de trueque, orientación y búsqueda.

Pero el conocimiento divino no es el conocimiento humano; y aunque la expresión *conocer como soy conocido*<sup>12</sup> lo incluya, en mi opinión lo hace pivotando sobre el conocimiento humano, no del todo transcendido. En cambio, la fórmula *conocer y ser conocido* expresa mejor la correspondencia y la dualidad del entendimiento coagente. El planteamiento poliano se apoya en que el hombre sólo puede conocer a Dios si Dios le conoce: *el conocimiento por parte de Dios de la persona humana es imprescindible para que la persona humana conozca a Dios*<sup>13</sup>; lo cual es cierto, pero pivota

12. Cfr. SAN PABLO, *I Corintios*, 13, 12; expresión reiteradamente usada por POLO en *Antropología*, I, (y justificada en la página 226).

13. Cfr. *Antropología*, I, 128.



sobre el hombre. Aquí se subraya en cambio la superioridad divina: es más alto que Dios conozca al hombre, y mejor que lo conozca como cognoscente de sí.

Por otro lado, la dualidad que forman el conocer y el ser conocido se distingue del solo reconocimiento ajeno en que incluye, al menos, la cooperación, la reciprocidad de la acción. Y en particular se distingue de la formulación hegeliana de tal reconocimiento en que para Hegel es un momento de la autoconciencia transitorio y negativo, desventurado, por cuanto impide la autonomía e independencia de la conciencia; mientras que aquí sugerimos más bien lo contrario: que la autoconciencia se ordena al reconocimiento ajeno, y es inferior a él; o que el conocer exige y demanda el ser conocido: máxime en el ámbito trascendental, o cuando nos remitimos al conocimiento divino.

Además hay una razón considerable para esta precisión. Que si, de acuerdo con la observación aristotélica que hemos indicado, es más importante el entender que lo entendido, al final Dios no puede aparecer como inteligible, sino como inteligente. En cambio, Polo parece decaer del espíritu aristotélico cuando termina por conceder que *la superioridad del acto sobre su tema no se conserva en los niveles más altos de la intelección*<sup>14</sup>. Pero sí se conserva en los niveles más altos de la intelección si en ellos Dios es acto más aún que tema.

O, dicho con otras palabras: no es lo más elevado que el hombre conozca a Dios, sino que Dios conozca al hombre. Argumentativamente, porque Dios es muchísimo más que el hombre; y en consecuencia, cualquier acto de la inteligencia humana, incluido el conocer a Dios, es inferior a cualquier acto de la inteligencia divina, en particular aquél por el que conoce al hombre; máxime si contamos con la simplicidad de Dios. Es verdaderamente muy notable que el hombre sea *capax Dei*, esto es lo agustiniano; pero lo absolutamente sobresaliente es que Dios como ser cognoscente

14. Cfr. *Antropología*, I, 175, nota 37.



se ocupe del hombre, es decir, que sea providente (y, más aún, que tenga misericordia de él).

Y no es óbice el sostener que el destino de la persona humana es sobrenatural; porque eso es completamente cierto, sin siquiera apelar al orden de lo revelado. Desde la propia naturaleza del hombre, y por lo mismo desde su propio ser personal, es inalcanzable una meta que no depende de él ni de su naturaleza, sino de otras personas, y propiamente de Dios. Ya que ser conocido, de suyo<sup>15</sup>, no depende del hombre; y, sin embargo, el hombre exige ser conocido por Dios. Hasta el punto de que podría pensarse que en eso se diferencian las personas de las cosas: en que para éstas ser conocidas es una denominación extrínseca, mientras que para aquéllas es algo intrínseco y definitivo.

Por todo lo cual me parece mejor la expresión clásica que afirma como fin último del hombre no el conocer como somos conocidos, sino el ver a Dios cara a cara, o el ver la faz de Dios. Porque hay que hacer notar, parafraseando a Levinas, que el rostro no es la cara, sino en el cara a cara; es decir, en la correspondencia mutua, en el cruce de miradas: conocer y ser conocido.

Y aludo deliberadamente a Levinas también por este otro motivo. Que el punto de partida de la meditación poliana es la detección del límite mental, o una particular atención a la operación cognoscitiva intelectual; bien entendido: a la propia. Dado ese punto de partida aquello que se corresponde con el intelecto trascendental humano excede al método, es decir, lo alcanzable a partir de la propia operación cognoscitiva, o abandonando el límite. De acuerdo con ello se habla de *reserva* del tema del intelecto coagente, de *orientación* y de *búsqueda*, y de que *no es imprescindible sostener que la búsqueda posea un valor metódico*<sup>16</sup>. Pero la filosofía de Levinas arranca de otro punto de partida: de la fenomenología del rostro humano; la cual podría interpretarse como una expe-

15. Cfr., no obstante, la inteligente actitud al respecto de TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 5, a. 5 ad 1.

16. Cfr. *Antropología*, I, 215.



riencia no de la propia actividad cognoscitiva, sino de la actividad cognoscitiva ajena, de la mirada del otro vista cara a cara, y de la correspondencia entre el ver y el ser visto. Precisamente esta experiencia, realmente innegable y a la que atiende preferentemente el pensamiento dialógico contemporáneo, permite sugerir que el intelecto trascendental más que dualizarse con un tema, se dualiza con otro intelecto (*dia-logos*).

Por otro lado, la mirada del otro tiene como un anticipo en el espejo, pues en él comprobamos la imagen que le vamos a dar. Pero la imagen es más el resultado que la misma acción que exige el ser visto por otro, aunque dependa de ella. Con todo, precisamente esta dependencia nos autoriza un pequeño elogio de la vanidad femenina, capaz de sacrificar el ver en aras del ser vista. La diferencia entre vacuidad y plenitud está en el aforo del teatro, en los espectadores; y desde este punto de vista nada hay mejor para la actuación humana que contar con un espectador divino. Al hombre le conviene cuidar su imagen ante Dios: en ello le va, como hemos dicho, su ser personal. El término *persona* procede del uso de máscaras en el teatro<sup>17</sup>; y, como dijo el Cusano, el nombre *Dios (theos)* significa a quien todo lo ve<sup>18</sup>, el supremo espectador. Por esto hemos dicho que ser conocidas es, para las personas, una denominación intrínseca y constitutiva.

### La doctrina poliana sobre el intelecto trascendental

Vamos a examinar ahora la segunda tesis en la que se sustenta la noción poliana del intelecto coagente; o sea, vamos a observar ahora lo que Polo dice acerca del intelecto trascendental para ver si es compatible con la puntualización que le acabamos de formular:

17. Cfr. JACINTO CHOZA, *Manual de antropología filosófica*, Rialp, Madrid 1988, 405.

18. Cfr. NICOLÁS DE CUSA, *De visione Dei*, c. I, n° 6 según la edición de ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ, Eunsa, Pamplona 1994, 64.



que el entendimiento coagente no se dualiza con un tema sino con otro intelecto, con el intelecto divino.

Y, ante todo, este fragmento que es el que considero nuclearmente correcto:

*El conocimiento por parte de Dios de la persona humana es imprescindible para que la persona humana conozca a Dios y, por tanto, supera al que la persona alcanza de sí por sí. La demostración de la existencia de Dios en antropología se expresa de esta manera: si Dios no conociera al hombre no habría hablar de entendimiento humano como co-actus. Esto 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 co-existencia no es realmente idéntica<sup>19</sup>.*

Pues bien, haré notar que esta reflexión, aun siendo cierta, está centrada en el hombre, ya que pretende registrar la limitación de la humana sabiduría: por eso establece la siguiente jerarquía, que se inicia en el insuficiente conocimiento de sí misma que alcanza la persona humana, sobre el que se encuentra el conocimiento de ella que tiene Dios, imprescindible para que, a su vez, ella conozca a Dios; sólo en este entrelazamiento ascendente el intelecto personal es coagente.

*Conocer como soy conocido* significa entonces conocerme como soy conocido, pues Dios es quien propiamente me conoce; y al llegar el hombre a conocerse así también conocerá a Dios, pues sin ver a Dios nadie puede conocerse de aquella manera. Por eso habla Polo de *la comunicación de un tema doble*<sup>20</sup> en el acto cognoscitivo superior del hombre: Dios y el intelecto personal humano; *la persona conoce a Dios en tanto que conoce como Dios la conoce*<sup>21</sup>. Llanamente dicho, si Dios me reconoce, entonces me

19. *Antropología*, I, 128.

20. Cfr. *Antropología*, I, 226.

21. Cfr. *Antropología*, I, 226.



comunica lo que piensa de mí, o su juicio acerca de mí, y cómo es él; y mediante esa doble comunicación el hombre se conoce y conoce a Dios. Pero esta dualidad temática, en mi opinión, se puede justificar aún mejor; ahora lo veremos.

Conforme con esta centralidad del hombre, que sólo al final y por mediación del conocimiento divino se conoce (*sin conocer a Dios, la persona creada no se conoce*<sup>22</sup>), está la propuesta poliana de que la inteligencia humana *se busca*. Privado de su valor metódico el carácter de *además* de la persona humana no se anula, sino que mantiene un valor temático; y en orden a su tema el intelecto personal no se alcanza, sino que se busca<sup>23</sup>.

Pero esta manera de pensar, o esta formulación, corre el peligro, a mi ver, de no abandonar la pretensión de sí con que el propio Polo ha caracterizado la antropología moderna<sup>24</sup>, y que la ha forzado a constituirse en simetría con la antigua metafísica, desvirtuando finalmente el sentido de la libertad personal.

Desde lo que venimos observando, lo que hay que discutir al respecto es si el conocer humano no apela tanto a conocerse cuanto a ser conocido; y no precisamente como un medio para lo primero, para ejercerse mejor o lograrse, sino manteniéndose en dualidad irreductible respecto de ello, es decir, respecto de sí: es la dualidad entre conocer y ser conocido. O, con otras palabras: el reconocimiento divino es necesario y suficiente en sí mismo, y no sólo un medio imprescindible para el autoconocimiento; de esta manera se desplaza la centralidad del planteamiento desde el hombre hasta Dios, y así se asegura la dualidad de la co-existencia humana.

Precisamente, si la persona humana carece de identidad no es algo culminar el conocerse y es más elevado el reconocimiento divino, que entiendo necesario y satisfactorio en sí mismo. En la idea de buscarse late, en cambio, un solapado activismo, de acuer-

22. Cfr. *Antropología*, I, 226, nota 42.

23. Cfr. *Antropología*, I, 212-3.

24. Cfr. *Antropología*, I, 14-5.



do con el cual no se renuncia por completo al sí mismo del yo humano. Lo cual, por cierto, comporta opacidad, porque no hay mayor transparencia que el ser perfectamente traslúcido a la mirada ajena.

Además, al afirmar que la inteligencia humana se busca, corremos el peligro de introducir una ambigüedad respecto a la inidentidad de la persona creada. Dicha ambigüedad aparece en el planteamiento poliano en la noción de *réplica*. Si la carencia de réplica caracteriza a la persona humana en cuanto que criatura, pues equivale a su inidentidad como ser intelectual, afirmar que dicha carencia *no puede ser definitiva*<sup>25</sup>, y que *se busca la réplica de que se carece*<sup>26</sup>, parecería apuntar a una divinización del hombre incluso panteísta, en la que el Verbo divino fuera su réplica, puesto que es la réplica que el hombre busca.

Y, ciertamente, el conocer humano apela al conocer divino, es decir, al Hijo de Dios: *el hábito de los primeros principios apunta al Origen, es decir, al Padre*; en cambio, el hábito de sabiduría *es la asimilación adverbial al Hijo*<sup>27</sup>. Pero eso no significa que, estrictamente hablando, la réplica del hombre sea el Hijo de Dios; pues el hombre siempre será una criatura carente de réplica. Para evitar esta malinterpretación, no basta decir que *la persona que es simpliciter réplica es réplica del Padre*<sup>28</sup>, sino que hay que insistir en que el hombre carece de réplica; y si, justo porque carece de ella, la busca en quien la es, entonces la persona humana ya no *se* busca, sino que busca una réplica que no es la suya, o que sólo en otro sentido puede decirse suya. Repito: el hombre jamás dejará de ser criatura, inidéntica y carente de réplica: porque el verbo humano es generante, y jamás será engendrado<sup>29</sup>. Por ser conocido, y dada la comunicación, el conocer humano puede ampliarse, pro-

25. Cfr. *Antropología*, I, 225.

26. Cfr. *Antropología*, I, 215.

27. Cfr. *Antropología*, I, 214.

28. Cfr. *Antropología*, I, 216, nota 24.

29. Cfr. al respecto TOMÁS DE AQUINO, *De natura verbi intellectus*, c. I, 277.



fundizarse o renovarse; pero no dejará de ser creado, ni de demandar la correspondencia divina, sin la cual no cabe: pues el entendimiento trascendental humano es coagente. La asimilación al Hijo de Dios consiste precisamente en esa ininterrumpida referencia a la correspondencia divina; esto es, en la índole dual de la coexistencia humana, es decir, en su carencia de réplica.

### Más allá de la idea de que la inteligencia se busca

Esta discrepancia que venimos glosando en punto a la dualidad del entendimiento coagente, si se dualiza con un tema o con otro entendimiento, es en cierto modo de matiz, o de explicitar algo implícito; pero comporta, a mi juicio, una pequeña diferencia en el planteamiento de la identidad intelectual, que expondré a continuación. Si, como venimos diciendo a partir de una observación del Estagirita, el entender es superior a lo entendido, entonces cabe llevar a Aristóteles más allá de sí mismo, y extraer la siguiente consecuencia, de corte hegeliano pues nos recuerda el mensaje de fondo de la *Fenomenología del espíritu*: que la inteligencia aspira siempre a entenderse más que a entender algo, por elevado que esto sea.

Y digo más allá de Aristóteles porque creo que la diferencia entre la *noésis noéseos noésis* aristotélica y la tomista generación del Verbo divino estriba precisamente en este punto. Ya que Aristóteles todavía razona argumentando que la mayor inteligencia es la que entiende el máximo inteligible, y por eso se entiende a sí misma<sup>30</sup>; mientras que el Aquinate mantiene decididamente la superioridad del entender sobre lo inteligible, y por eso exige un entender que se entienda a sí mismo en su carácter activo: un entender que engendre la réplica de su entender. Es decir, la identidad entre Dios y su Verbo, o entre el Padre y el Hijo.

30. Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII, 9, 1074 b 28-35.



Ahora bien, si la identidad intelectual se plantea entre los términos *el entender* y *lo entendido*, entonces, y de acuerdo con Aristóteles proseguido por Tomás de Aquino, la superioridad del entender es neta, y la inteligencia humana se busca, y exige del conocimiento de Dios para alcanzarse. Pero este enfoque de la identidad intelectual podría ser acusado de antropomórfico, porque es principalmente en el hombre donde se distinguen el entender y lo entendido.

De ahí la denunciada centralidad del hombre en la doctrina poliana acerca del intelecto coagente. Que quizás cupiera justificar alegando el que se trata precisamente de *antropología*; pero aquí ya hemos dicho que la antropología sólo es trascendental si descubre la heterorreferencia del hombre, o que el hombre no se comprende por sí sólo, aislado; eso es lo que implica la afirmación de que su ser es co-existencia y dualidad. En cambio, tal centralidad del hombre plantea un conflicto interno que hay ahora que concretar: el peligro de ocluir la trascendencia a que la antropología aspira, por centrarse en la inteligencia humana, la cual se busca a sí misma. Hay que ajustar el acceso a Dios que demanda la índole creatural de nuestra inteligencia, con la búsqueda de sí que también demanda en cuanto que inteligencia. El conocerme como soy conocido es la solución poliana a este conflicto.

En cambio se puede perfeccionar el planteamiento para evitar ese conflicto de otro modo. Fecundando la precedente alusión a Levinas podemos profundizar más en la identidad intelectual para alcanzar a entenderla en otros términos. Si el entender en identidad genera su réplica, no sólo por ello se entiende perfectamente a sí mismo en su carácter activo, sino que simultáneamente esa inteligencia es completamente entendida; no sólo conoce, *se conoce*, sino que además es conocida, y es conocida *por otro*. Cabe pensar que a la inteligencia compete, y por igual, no sólo el entender sino también el ser entendida. Precisamente porque el entender es superior a lo entendido, la identidad intelectual se describe como entenderse; pero una inteligencia que se entiende completa y perfectamente, por lo mismo es perfecta y completamente entendida.



Cabe pensar entonces que el acto de la inteligencia no es reductivamente uno, sino doble: el de entender y aquél por el que es entendido. En términos de acto, o de suyo, entender es simultáneamente ser entendido. Si nos parecen dos cosas distintas es porque eso no ocurre en el hombre; y si eso no ocurre en el hombre, si el hombre no por conocer es conocido, tal déficit se debe a la inidentidad humana, a la finitud de su entendimiento. Pero cabe pensar que en términos absolutos entender es simultáneamente ser entendido; lo cual parece lógico, y la absoluta transparencia, porque lo extraño es más bien la opacidad de quien da luz.

Por consiguiente, no se trata tan sólo de aquello que reza el conocido comentario de Foucault a *Las Meninas* de Velázquez: que la subjetividad, en cuanto que constituyente, no se puede representar objetivamente. La misma idea que, por su parte, Polo suele glosar diciendo que *el yo pensado no piensa*. Se trata más bien de que el yo pensante no por serlo es pensado por otro; el hombre no por conocer es conocido: el saber y la fama, o el reconocimiento ajeno, son, para los humanos, dos cosas distintas.

Pero en Dios sí hay una identidad entre el conocimiento *de* Dios con genitivo subjetivo, y el conocimiento *de* Dios con genitivo objetivo; o entre el conocimiento de Dios en el sentido del conocimiento que Dios tiene, y el conocimiento de Dios en el sentido de que Dios es conocido en ese conocimiento. Porque si Dios se conoce en identidad, *eo ipso*, es conocido. Y aquí sí que hay una dualidad irreductible; porque ser conocido es distinto que conocer, aunque ambos sean idénticos en el entendimiento que al entender es simultáneamente entendido.

Esta mejora en el planteamiento de la identidad intelectual se enuncia así: no la identidad entre el entender y lo entendido, sino la identidad entre entender y ser entendido. *Ser entendido* se distingue de *lo entendido* en que no es meramente un término pasivo e inerte, del orden de los objetos, sino que exige un ejercicio activo y personal, en tanto que remite al ámbito de un sujeto inteligente. Y la ventaja de esta propuesta es que establece, de entrada, la dualidad o binariedad del conocimiento de Dios: porque así como lo



entendido remite al entender que lo entiende, el ser entendido remite al ser inteligente por el que es entendido.

De acuerdo con esto, la identidad intelectual no consiste sólo en entenderse plenamente (uno a sí mismo), sino más bien en que al entender le sea consustancial el ser entendido (por otro). Y de aquí el que una inteligencia sola sea imposible, imposibilidad que no afecta sólo al hombre<sup>31</sup>. En este punto contacta el llamado pensamiento dialógico con la teoría clásica del supremo inteligir, entendida del modo dicho. La inclusión de la alteridad personal, o de la intersubjetividad, en la identidad intelectual es la profundización en su comprensión que atiende a la sugerencia levinasiana, y que al tiempo apunta la necesidad de la voluntad, de la apertura a la alteridad, en tal identidad.

Pero entonces se debe sustituir la noción de búsqueda de sí por, al menos, la de búsqueda del reconocimiento ajeno, y en concreto del divino. De acuerdo con ella, decimos que el entendimiento coagente no se dualiza con un tema (ni doble ni simple), sino con otro entendimiento: entender y ser entendido. No tanto conocer como soy conocido, cuanto conocer y ser conocido; y, por ende, conocer que soy conocido, y cómo soy conocido, y también muchas otras cosas más.

### **Balance sobre el abandono del límite y lo que está más allá de él: la transparencia personal y el tema a ella reservado**

La metodología poliana del abandono del límite mental, en su tercera dimensión, tiene a mi ver un rendimiento neto en gnoseología: alcanzar la propia transparencia; es el conocimiento habitual del propio ser intelectual, de la propia existencia personal: la formulación de la sabiduría humana como un hábito innato de la persona.

---

31. Con todo, la pluralidad de seres de la especie humana constituye un cierto paliativo de la soledad constitutiva del hombre, aunque no la dualidad última a que su ser personal apela.



A la existencia personal se la describe, en orden al límite mental, con el carácter de *además*. Este carácter permite alcanzar la solidaridad metódico-temática que corresponde al ser intelectual de la persona humana. Porque el carácter de *además* tiene una dimensión metódica estrictamente solidaria con su dimensión temática: el método es el tema, o *es interno al tema*, y el tema es el método, o tira de él, y así *está dentro del método*<sup>32</sup>. Aquí está la transparencia, es decir, la luz en la luz, o la luz *cuyo interior es luz*<sup>33</sup>. *La transparencia creada se describe como limpidez; y la limpidez es el a través de la transparencia, es decir, la luz atravesada de luz*<sup>34</sup>. Por lo demás, la luz en la luz no es la luz *iluminante* de nuestras operaciones y hábitos cognoscitivos<sup>35</sup>; ni mucho menos es la luz *de* la luz, el *lumen de lumine* con que describimos la luz increada del Verbo divino<sup>36</sup>.

La idea de alcanzar la propia transparencia ya es, en mi opinión, una sobresaliente formulación de la sabiduría del hombre sobre sí mismo, particularmente si la comparamos con la propuesta neoplatónica de una *reditio in seipsum reditione completa*, o con la pretensión idealista de la autoconciencia absoluta, en la que se logra la identidad sujeto-objeto. Porque la primera confunde la operación con el objeto, en tanto que la *reditio* pretende una auto-claración objetiva de sí misma, como reflexión que se propone completa y exhaustiva. Y la segunda postula una identidad terminal e inalcanzable, que de hecho también reduce la subjetividad a la totalidad objetiva.

Frente a ambas posiciones, la solidaridad metódico-temática del ser intelectual del hombre, o el alcanzar su propia transparencia, es el fruto estricto de la metodología poliana en su tercera dimensión. Pero en cambio, el tema reservado al intelecto trascen-

---

32. Cfr. *Antropología*, I, 197.

33. Cfr. *Antropología*, I, 197, nota 63.

34. Cfr. *Antropología*, I, 216.

35. Cfr. *Antropología*, I, 198.

36. Cfr. *Antropología*, I, 197, nota 63.

dental, o el valor temático que el carácter de *además* conserva aun privado de su valor metódico, *no es una dimensión del método propuesto, ni se alcanza con él*<sup>37</sup>. Porque el intelecto coagente se dualiza no sólo con el hábito de sabiduría, como tema suyo accesible al abandonar el límite; sino que se dualiza también con su tema propio, pero ahora sin alcanzarlo, sino ordenándose y orientándose en su busca<sup>38</sup>. De este modo se comprende el trueque del alcanzar por la búsqueda (que no por el buscarse, como hemos dicho).

Pero entonces, ¿de dónde sale que *se busca una réplica*, y que tal réplica es *la transparencia del Hijo de Dios*<sup>39</sup>? A eso no se llega estrictamente desde la metodología poliana; y eso es lo que aquí denunciamos, y hemos intentado precisar escuchando la sugerencia de Levinas y del contemporáneo pensamiento dialógico.

Y así, de acuerdo con lo que venimos diciendo en estas páginas, más allá del alcanzar la propia transparencia lo que parece lógico es buscar el ser transparente para otro, y no sólo para uno mismo. Si el hombre alcanza su propia transparencia, eso significa que es transparente... para sí mismo; pero ¿lo es para alguien más? La limpidez se ha definido como la luz (y añadido: propia) atravesada de luz (propia). Pues en tanto que propia, se puede entender ordenada a ser traslúcida a la mirada ajena. Y en eso consiste, a mi ver, la transparencia máxima: la del entender que al entender *eo ipso* es entendido por otro. Por eso, a ella se orienta el hombre, o eso es lo que el hombre busca: no sólo conocer, sino además ser conocido.

Naturalmente que al hombre le es posible alcanzar su propia transparencia; el carácter de *además* de la persona humana es metodológicamente fecundo en tal sentido. Pero no es lo mismo ser transparente para uno mismo que serlo para otro. Y es distinto buscar la transparencia de otra persona, aunque sea la de la persona divina del Hijo, que ser transparente para otra persona. Si el cono-

37. Cfr. *Antropología*, I, 212.

38. Cfr. *Antropología*, I, 213.

39. Cfr. *Antropología*, I, 216.



cer apela al ser conocido, la dualidad del entendimiento coagente no pide orientarse hacia la transparencia de Dios, sino más bien orientarse a ser transparente ante su mirada<sup>40</sup>.

Con todo, agrada oír que el Hijo de Dios es la réplica del hombre, porque en algún sentido eso es cierto. No, como ya dijimos, en sentido estricto: porque el hombre como criatura que es, carece y siempre carecerá de réplica; el cielo no exige panteísmo. Tampoco, como ahora decimos, porque el hombre busque otra transparencia superior a la suya, pues el hombre lo que busca es más bien el ser transparente a los ojos de Dios. Sino porque ser conocido por Dios, que es lo más alto, equivale a conocer a Dios; ésa es la dualidad del intelecto coagente: conocer y ser conocido. Pero entonces el hombre se asimila al Hijo en cuanto que es engendrado por el Padre, y no aisladamente o por separado; o en cuanto que es realmente hijo de Dios por la gracia, lo cual ciertamente forma parte del misterio de Cristo.

Juan A. García González  
 Departamento de Filosofía  
 Universidad de Málaga  
 Campus de Teatinos s/n  
 29071 Málaga (Spain)

e-mail: jagarciago@uma.es

40. *Sólo Dios puede iluminar la transparencia personal humana*: JUAN FERNANDO SELLÉS, *Hábitos y virtud (III)*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, n° 67, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998, 106.