



II. EL VIVIENTE HUMANO SEGÚN LEONARDO POLO

1. La inspiración aristotélica: el planteamiento cibernético.

Polo toma en consideración las aportaciones aristotélicas, comparte su interés por el estudio de los seres naturales, incluso desde una perspectiva diferente a la filosófica, y reconoce la importancia que tiene la exploración del ser vivo a través del conocimiento científico: "Aristóteles es profundamente científico, profundamente epistémico. Un aristotélico no tiene nunca miedo a la ciencia, ni la deja a un lado; la considera como una de las grandes hazañas del espíritu y además se mueve en ella sin desconfianzas, con dominio, con cierta facilidad"^[133].

En esa línea se desarrolla la filosofía poliana. Polo sostiene que "No se puede decir que haya un divorcio completo entre la ciencia y la filosofía, pues de los asuntos más profundos y básicos sólo puede hablarse dejando al margen lo que no es profundo, precisamente porque hacemos filosofía y o *sophia*. El camino de acercamiento a la verdad no se abriría si no se encontrara acceso a él desde lo que es más somero. La filosofía no sería nada si sólo fuese una ciencia de *noúmenos* y no considerase también los fenómenos. Dejar los fenómenos para la ciencia positiva en una situación de dualidad con la filosofía es, en rigor, consentir en matar a la filosofía"^[134].

Actualmente se requiere urgentemente de esa integración de ciencia y filosofía, ya que los asuntos que están en debate son decisivos para la vida humana y si no se plantean adecuadamente atentan contra la vida del ser humano. Hoy casi ningún asunto –no sólo económico, social, jurídico, educativo, sino también biológico, médico, o físico– se puede afrontar desde una sola perspectiva y con un solo método. Ciertamente la realidad siempre ha sido compleja, ya que presenta diversos aspectos y niveles, tanto más si se trata de un ser vivo; pero actualmente la complejidad se ha hecho mayor todavía, precisamente por el gran desarrollo de la ciencia y de la técnica.

En general, la vía cognoscitiva para hacer frente a la complejidad es la interdisciplinariedad, que requiere del concurso e integración de los diferentes métodos, como luego veremos en la unidad del saber. Si los conocimientos científicos avanzan y no hay una inspiración filosófica suficiente para iluminarlos, aquellos corren

el riesgo de quedar desasistidos, lo cual constituye un serio perjuicio para la ciencia, para la filosofía y para la sociedad.

Por otra parte, está la responsabilidad de los filósofos, a quienes les compete principalmente la interdisciplinariedad: "Hay que ampliar el área de intereses porque, si no, la ciencia se deslogifica en sentido profundo; una ciencia aislada, especializada, no tiene *logos*, pues su inclusión, su inserción en el ser humano, que es su autor, es imposible. Más aún, la ciencia aislada pretende dictaminar sobre el hombre y como son muchas e inconexas, su hegemonía descoyunta al ser humano, lo desintegra. La ciencia no puede dominar a su autor. (...) No se trata simplemente que la técnica esté sujeta a la ética (eso también). Hay algo más: la interdisciplinariedad tiene que tratar de poner en relación los hallazgos científicos con las cuestiones últimas"^[135].

En esa tarea, Polo trata de lograr un acercamiento a las ciencias. Respecto del planteamiento aristotélico del universo –dentro del cual se encuentra el ser vivo– pone de relieve la *teoría de las cuatro causas* y la observación de que no se es físico sin causa final. Sin entrar a detallar la física poliana, que merece un estudio aparte^[136], podemos destacar su advertencia de que sin las causas formal y eficiente se cae en un mecanicismo. El modelo *hylo-érgico* (causas material y eficiente) se restringe a una consideración del movimiento como efectividad de fuerzas que actúan sobre lo material.

Polo no descalifica totalmente el modelo *hylo-érgico*, sino que lo considera insuficiente. El quedarse sólo en aquel impide entender adecuadamente el universo. A veces también se pretende entender la vida desde dicho modelo, pero si el mecanicismo es reductivo respecto del conocimiento de todo el universo, tanto más lo será en lo que atañe a la vida.

Esto no quiere decir que no se reconozca que el mecanicismo de Newton –como a su modo el de Einstein– tenga su valor, pero no se puede reducir toda la física a ese planteamiento. Con el avance en la investigación de las ciencias físicas se ha ido imponiendo además la *causa formal*, especialmente en el estudio del viviente –la biogenética–; pero aún no se ha llegado a dar toda la importancia que tiene la otra gran causa, la *final*, que como se ha indicado, se ha entendido mal y se ha lanzado sobre ella un cúmulo de sospechas infundadas.

La consideración de la causa final es muy relevante tanto en lo que se refiere al universo como en lo que respecta al viviente. Ésta es –como dice Aristóteles– la causa ordenante, que une –integra– los elementos que constituyen el universo. Se pueden aprovechar esos aportes aristotélicos para tener en cuenta la finalidad del universo. De lo contrario, en un universo dejado al azar –sin fines–, aparece el abuso, su consiguiente destrucción y de la vida que hay en él.

La gran sombra del planteamiento científico del universo es el azar. A la pregunta de si tenemos un universo necesario^[137] dentro de una cantidad de universos posibles, la física moderna responde que primero hay posibles y después azar. En cambio, Polo toma en cuenta la observación aristotélica de que existe la causa final, que es

ordenante, y como el orden pertenece a la razón no se puede negar que haya una mente que esté dando sentido. Según Polo, el modelo cuatricausal es el gran reto para la física. Sin la causa final la física moderna se reduciría a un pensamiento basado en la combinatoria, comprometiendo su futuro.

Cuando la necesidad se empieza a mezclar con el azar, haciéndose equivalentes, se llega a una situación de perplejidad. La noción de caso único es intolerable para la inteligencia. Como es sabido, Ockham sostiene que si la realidad está constituida de casos únicos la mente no sabe que hacer, se detiene. La realidad empírica está dentro de la posibilidad, pero no hay determinismo sino que hay posibilidad por la causa final que es la causa ordenante.

Es de notar que en ese sentido se están dando señales de avance en el plano científico, lo cual es bastante esperanzador. Hoy se está imponiendo cada vez más el sistema llamado autodirigible. Dentro de ese planteamiento hay un acercamiento a la comprensión del ser vivo. Su marco es lo que hoy se conoce como la *teoría de sistemas*. Un *sistema* es un conjunto de elementos relacionados y con contenido propio. Esto exige una gran capacidad de síntesis, una fuerte concentración mental para encontrar lo común a entidades diferentes.

Pero hay que distinguir los sistemas *reales* de los *ideales* o conceptuales en que éstos sólo se basan en un conjunto organizado de definiciones, nombres, símbolos y otros instrumentos de pensamiento o comunicación. Un ejemplo de ello son las *matemáticas*, la *lógica formal*, la *nomenclatura binomial*, la notación musical, etc. En cambio, un sistema real hace referencia a seres naturales formados por partes organizadas que interactúan entre sí de manera que las propiedades del conjunto no pueden deducirse de una simple acumulación o sumatoria de las partes, sino que conllevan una dinámica basada en la retroalimentación, una reconfiguración, que no es meramente mecanicista.

Los sistemas reales intercambian con su entorno energía, materia, información. Hay una gran interacción de causas materiales, formales, eficientes y finales. Por ejemplo, en biología se puede apreciar que un sistema es un conjunto de órganos que unen sus funciones para lograr un objetivo común que es vital para un ser vivo. Una célula, cualquier ser vivo, el universo en su conjunto, son una muestra de sistemas naturales. También se puede distinguir sistemas humanos o sociales, una sociedad, la administración de un estado, un ejército, una empresa o incluso una **lengua**, que es un sistema conceptual complejo ya que en su aparición y evolución participan la biología y la cultura ^[139].

Polo considera –siguiendo a Aristóteles– que la vida es tiempo organizado. Funciona dentro de posibilidades anteriores de modo selectivo ^[139]. Tiene criterio de selección, procedimiento de mejora. Esto requiere un planteamiento sistémico. Precisamente el esfuerzo por estudiar el comportamiento de los sistemas reales es el que funda la *teoría de sistemas* y, más en general, aquella tendencia de la investigación actual conocida como *pensamiento sistémico* o sistémica, en cuyo marco

se encuentran disciplinas y teorías como la cibernética, la teoría de la información, la teoría de los juegos, la teoría del caos, etc.

Dentro de esa línea Polo centra atención en el modelo cibernético, por medio del cual se puede entender el dinamismo del alma, sus facultades y operaciones: “Hay varios modos de afrontar el problema de la relación de la cibernética con la filosofía; pero el más riguroso puede sacarse de la psicología de Aristóteles. Esta psicología es estrictamente cibernética. Y lo mismo se podría decir del tratamiento de lo orgánico relacionado con el alma, sus facultades, y las operaciones de éstas tal como Aristóteles las entiende”^[140].

Polo sostiene que la psicología aristotélica es estrictamente cibernética porque acierta a formular la actividad vital, lo que en palabras de Aristóteles es la *enérgeia*, también llamada *praxis* perfecta. Este tipo de movimiento se diferencia de la llamada *kinesis* que es un movimiento físico. Atendiendo a la física de estados, Polo distingue el estado de moción del estado de equilibrio: “Teniendo en cuenta los planteamientos de Jule se pueden distinguir dos nociones diferentes: el estado de moción y el estado de equilibrio. La diferencia entre estas dos nociones es central desde el punto de vista de la cibernética. No es lo mismo que algo se esté moviendo de acuerdo con sus componentes (por ejemplo, el movimiento browniano de las moléculas de un gas) que la consideración simplificada y, al mismo tiempo, holística, del sistema determinado por tres valores significativos: la temperatura, la presión y el volumen”^[141].

Esa distinción es clave para entender la dinámica de los seres vivos: “la distinción entre una moción y un estado estacionario es, por así decirlo, el umbral del planteamiento cibernético. Aquí ya se encuentra un primer paralelo con Aristóteles, que formula la noción de ser vivo con base en la distinción que acabo de señalar, pero teorizada con mayor profundidad. Por eso desde Aristóteles se puede perfeccionar la forma en que la termodinámica y la cibernética diferencian estas dos nociones. Según Aristóteles, se habla de estado de moción *kinesis* cuando una interrupción de ese estado da lugar a que éste fracase”^[142].

El movimiento *kinético* es el movimiento que si se interrumpe, se pierde la capacidad de conseguir el fin, porque es un proceso temporal cuyo fin sólo se logra al término de dicho movimiento. Al respecto es muy conocido el ejemplo que pone Aristóteles para ilustrar de qué tipo de movimiento se trata: la construcción de una casa. Sucede que mientras se está construyendo una casa ésta no se posee; por eso cuando se interrumpe ese proceso no llegamos a su fin (la obtención de la casa). Es un movimiento de tipo transitivo, cuya acción está en función de un resultado que se va a conseguir al final. Es el movimiento transitivo, que está enteramente volcado “hacia fuera” de él.

En cambio, como ya hemos visto, existe el movimiento *práxico*, inmanente: “Ahora bien, además de *kinesis*, es decir, además de movimiento cuya interrupción equivale a que el movimiento se frustre, existe otro estado que comparado

con *kinesis* no puede llamarse movimiento en el mismo sentido. A este último movimiento Aristóteles lo llama *praxis perfecta* o *enérgeia*. La *praxis* perfecta se caracteriza porque la interrupción en el tiempo no significa para ella una frustración o desaparición de una de sus partes; y ello por una razón decisiva que es la clave de la distinción entre una *praxis* en sentido estricto ¾una operación vital¾, y una *kinesis* ¾un movimiento físico¾. A saber, la *praxis* es estable, se dice perfecta, porque ya lo es, de manera que aunque si se interrumpe se le quita la posibilidad de alcanzar ulteriores perfecciones, no por ello se la frustra. Esto significa que la *praxis* es posesiva de modo inmanente de su fin. En cambio, en la *kinesis* el resultado, y por tanto la perfección de la *kinesis* misma, es exterior a ella; por ello si la *kinesis* se interrumpe el fin no se alcanza”^[143].

La operación vital es la operación *práxica*, inmanente, perfectiva, porque consigue su fin en el mismo ejercerse la operación. Es famosa la expresión de Aristóteles para ejemplificar lo que es dicho movimiento: "se ve y se tiene lo visto, se entiende y se ha entendido", al instante, sin que haya secuencia o proceso. Ésa es la índole de la operación vital. Se vive en la misma medida en que se capturan formas que a su vez van a hacer posibles nuevas retroalimentaciones y en ese sentido se habla de un equilibrio que no es simplemente la homeostasis, no es algo estático, sino que es un medio para "saltar" a otro estado.

Para volver a la dinámica de sistemas, el movimiento vital conlleva un sistema de retroalimentación que, basándose en una gran memoria, puede "seleccionar" entre una serie de posibilidades una de ellas y lanzarse al futuro. Es un sistema autodirigible, y lo es porque tiene la particularidad de dirigirse por una línea de posibilidades propias, por ejemplo, de acuerdo con el criterio de equilibrio que, bien entendido, puede ser un criterio de aproximación al planteamiento de la física de Aristóteles^[144].

De acuerdo con Aristóteles, Polo sostiene que el universo es una realidad final, de orden, y la efectividad es causa del movimiento del mundo, pero no es el mundo. La característica de la posibilidad es que quede capturada. En el universo se da la captura de una posibilidad por una forma. Si a lo material y a la eficiencia se une la forma y la finalidad, estamos dentro de un modelo *hylo-mórfico-érgico-télico*. Es el aporte aristotélico: la advertencia de que no hay que olvidar que las cuatro causas van muy unidas^[145].

Así, no cabe una concepción materialista del universo. Si la eficiencia va de la mano con la causa formal se hace posible una nueva estructura: la captura de una posibilidad es *captura de tiempo*. El tiempo es posibilidad, en cuanto capturado y puesto a disposición de una hiperestructura. La posibilidad capturada puede jugar en física de muchos modos siempre que se abra a más posibilidades. A partir de una primera posibilidad se da una segunda, y entonces el movimiento se orienta a un término u otro. De esta manera el movimiento se direccioniza según una línea de probabilidad –un posible entre varios posibles–. Esa primera y segunda determinación exige una redeterminación que, en definitiva, será integrada por la causa final.

A veces se pretende ver la dinámica del universo y la del ser vivo como un simple movimiento de fuerzas que inciden en la materia, pero si el estado A y B no están configurados en relación, si cada uno de los estados está aislado, entonces se rompe el sistema, el cual se hace de modo arbitrario. En ese planteamiento, teóricamente hay una consideración de la ruptura de la continuidad temporal, el tiempo no es continuo. En ese caso no hay conservación de tiempo. Hay un proceso de aniquilación y vuelta a empezar. Eso comporta una destrucción de energía, una pluralidad de configuraciones en dispersión.

Sin embargo, un ser vivo no puede funcionar así. Según el planteamiento aristotélico, el hombre es un ser físico en que la relación de la forma con el fin es determinada. El alma es una forma que guarda relación para con un fin o para consigo misma en clave de crecimiento. Como hemos visto en el capítulo anterior el alma es un principio *morfo-ergo-télico* cuya exigencia propia es la de crecer. Cuando se trata del alma humana ese crecimiento es irrestricto, su capacidad de re-configuraciones es muy intensa; por ejemplo, puede aprender sin límites, también el ser humano es capaz de abrir nuevas líneas temporales y cerrar otras, como veremos en la segunda parte de este escrito.

Aún en los animales, que tienen un crecimiento limitado, se da una memoria interna sorprendente. En ellos se puede ver una vinculación entre la causa eficiente y la causa formal. Ya desde su misma constitución orgánica se da la captura de una posibilidad en orden a un fin. Entonces surge la especialización del ser vivo. Un alma organiza vitalmente las posibilidades capturadas. Esa organización de las posibilidades comporta una cierta "elección": se toman unas y se dejan otras.

Es lo que ocurre con el embrión humano. Un gran investigador y fundador de la citogenética clínica afirmaba respecto del comienzo del ser humano: "Sabemos con certeza que el lazo que une padres e hijos es siempre material, puesto que es del encuentro de dos células, el óvulo de la madre y el espermatozoide del padre, de donde saldrá el nuevo ser. Pero también sabemos con la misma certeza que ninguna molécula, ningún átomo constitutivo de la célula original tiene la menor oportunidad de ser transmitida tal cual a la generación siguiente. Evidentemente lo que se transmite no es la materia, sino una modificación de ésta o más exactamente una forma"^[146].

En los últimos tiempos, gracias a las investigaciones sobre el código genético, se puede ver que la vida del viviente no es igual que la de cualquier ente material inerte. Posee una cierta "individualidad" gracias a ese proceso selectivo, posee una causa formal en continua apropiación de una posibilidad sin romper su unidad, su movimiento es tiempo ordenado. Si esto sucede en un viviente en general, lo es de manera maravillosa en el viviente humano.

Es el proceso de retroalimentación con una gran memoria y destinado a crecer. Así, siguiendo a Aristóteles, Polo considera que crecer es el más puro modo de vida que tiene un cuerpo organizado. ¿Qué pasaría si no se conserva el pasado? Que no es

posible la vida. La memoria es la organización normal del tiempo pasado, hace alusión a un pasado poseído.

Las pautas de crecimiento son configuraciones determinadas y ordenadas. En la medida en que el sistema se adapte, se domine, se hiperformaliza. Esta hiperformalización supone la adquisición de nuevas posibilidades. En el hombre esa dinámica se da desde las operaciones más elementales hasta las cognoscitivas de más alto nivel. La misma nutrición supone el librar las posibilidades por la propia eficacia. Aquí es el viviente el que ofrece la explosión y es capaz de adquirir una nueva forma, sin corromperse pero corrompiendo esa forma anterior (metabolismo).

En lo que respecta al conocimiento éste siempre se ha considerado como un movimiento. El conocimiento es inmanente pero no inmanentista. La inmanencia intelectual es la posesión de formas en relación a otras formas. No se abre sólo a posibilidades sino a formas: la captura de posibilidades supone la captura de unas formas. Eso es el conocimiento para todo aristotélico. La captura de formas viene exigido por una estructura antropomórfica. La estructura impresa es la forma de una facultad. Es lo que se da cuando hay una resistencia a la corrupción. En el embrión humano esa resistencia es muy fuerte^[147].

En suma, dentro del planteamiento aristotélico, y siguiendo el planteamiento sistémico, en el universo se dan varios niveles: en primer lugar están los entes físicos, luego están los entes físicos con memoria fija (los animales) y tercero, entes físicos con memoria que aprende (los seres humanos), capaces de conocer su finalidad y de llevarla a cabo libremente. Polo –siguiendo a Aristóteles– llama a los primeros "sistemas cerrados", a los segundos "sistemas abiertos" (estables, pero no aprenden) y a los de más alto nivel "sistemas libres"^[148].

Como se puede ver, este planteamiento es de un gran dinamismo^[149], no cabe el mecanicismo en los seres vivos, aunque sí se puedan distinguir diferentes niveles de existencia y de vida, como se ha señalado. A continuación, en lo que toca al viviente humano nos detendremos más en el planteamiento poliano de la realidad del *alma* humana, en la que se prosigue la investigación partiendo de la inspiración aristotélica.

2. La aportación tomista: el planteamiento creacionista.

El planteamiento aristotélico de la vida como actividad inmanente nos pone en el medio de la cibernética, un dinamismo de una gran retroalimentación, que en el viviente viene signado por el crecimiento. En las entrañas de esa formulación es donde Polo asentará su planteamiento de las dualidades humanas. Así, a través de un movimiento inmanente, en un proceso de retroalimentación continua que atiende a una estructura óptica, se da una gran apertura, un gran proceso de crecimiento.

Sin embargo, aunque Aristóteles ha puesto de relieve la índole de la actividad vital, a pesar de que ha evitado el mecanicismo poniendo de relieve las causas formal y especialmente la final; no obstante su gran aportación al desvelar qué es una

operación inmanente y en que consiste el crecimiento del viviente, no aleja del todo el riesgo de caer en un biologicismo o de considerar al ser humano como un ser intracósmico, intramundano. ¿Cómo sortear el obstáculo? El universo y el viviente aristotélico es un mundo extraordinariamente dinámico, muy ordenado, que apela a una razón, a una Inteligencia, pero no es suficiente.

Como se ha señalado, Polo trata de buscar en los clásicos sus grandes averiguaciones para continuarlas. Esto no sólo obedece al deseo de no caer en el prurito de ser original, lo cual Polo trata de evitar, sino que es de estricta justicia. Se trata de recuperar esos aportes para continuarlos, ya que a la vez que se reconoce sus contribuciones, al mismo tiempo se señala sus limitaciones, y así se puede seguir adelante.

En Aristóteles es relevante su descubrimiento del acto, pero como vimos en el capítulo anterior, al final es un acto “detenido”, incluso el acto operativo, con toda la vitalidad y dinamismo que conlleva está radicado en la sustancia aristotélica. Incluso cuando se lee la *Metafísica* con detenimiento es posible notar la búsqueda reiterada de niveles más altos de actividad por parte de Aristóteles, con lo cual queda justificado que la *Metafísica* sea, como dice Aristóteles, “la ciencia que se busca”.

Cuatro siglos antes de Cristo, Aristóteles no contaba con la noción de *acto de ser*. Por ello donde Polo ve cumplida la búsqueda aristotélica es con el hallazgo tomista de la distinción real *esencia-acto de ser*, en la cual se da el planteamiento filosófico de la creación. Lo que Polo toma de Tomás de Aquino es dicho planteamiento creacionista, en el que se considera que el *esse* o acto de ser divino –el Ser por excelencia– es el que otorga el *esse* a las criaturas: “Yo considero, hace mucho tiempo, que la cumbre de la filosofía históricamente fue alcanzada cuando se encontró la noción de acto de ser”^[150].

Como es sabido, la creación es espléndida, pues Dios no crea cualquier cosa, sino que crea *actos*. Tanto la *primera* criatura que es el *universo*, como la *segunda* criatura que es el *ser humano* son *actos de ser*, que al estar unidos a su esencia –tanto la esencia del universo como la del ser humano–, nos adentran en grandes niveles de actividad, ya que la esencia recibe todo su dinamismo del acto de ser.

Así pues, dentro de ese planteamiento, las criaturas no son términos pasivos, sino que Dios, al crearlas, las dota de actividad propia: “Las criaturas son naturalezas porque Dios, al hacerlas, las hace activas; no las hizo y después les añadió una actividad desde Él. Al hacerlas, por el mismo título de hacerlas ser, las hizo principio de actividad. Todo lo que existe es acto está operando. En todas las cosas hay un afán de continua mejora; pero no es una continuación inerte, sino según un ejercicio. El actuar sigue al ser. Nada en la creación está conservado en celofán. La criatura alberga e incoa un dinamismo profundo en su ser”^[151].

Una de las acepciones tomistas de la *esencia* –en su opúsculo *El ente y la esencia*– es la de *naturaleza*, el ser principio de operaciones. La esencia, además de ser

entendida como *quidditas* –que alude a la definición de lo que una cosa es–, y de *forma* –lo abstracto de lo concreto– también significa naturaleza.

Como ya hemos señalado, el ser de Aristóteles no es el sentido primordial del *acto de ser* tal como es entendido por Tomás de Aquino. Eso está en gran parte en relación con el hecho de que la metafísica de Aristóteles no es creacionista. Aristóteles no sabe lo que es la creación; en cambio, la distinción *esencia-acto de ser* es solidaria de la noción de creación, ya que en Dios esa distinción no se da, pero sí en las criaturas. El acto de ser de Dios no se distingue de la esencia divina; en cambio, en las criaturas la esencia creada se distingue del acto de ser.

Tomás de Aquino da al “*esse*” o *ser* un sentido completamente nuevo, distinguiéndolo de los otros. Explica que “el ser se dice triplemente. De un modo se dice ser a la misma *quiddidad* o naturaleza del ente. Así, por ejemplo, se dice que la definición es la oración que significa lo que es el ser; la definición es, pues, la *quiddidad* de la cosa. De otro modo se dice ser al mismo acto de la esencia; como al vivir, que es propio de los entes vivos, es acto del alma, no acto segundo, que es operación, sino acto primero. Del tercer modo, se dice ser a lo que significa la verdad de composición en las proposiciones, según que ‘es’ se dice cópula; y, según esto, está en la inteligencia componente y dividente cuanto complemento de sí, pero se funda en el ser de la cosa, que es el acto de la esencia”^[152].

El ser es para Tomás de Aquino «el acto de la esencia». La esencia se constituye en su misma esencialidad por el ser que la entifica: “El ser es la actualidad de toda forma o naturaleza, pues no se significa la bondad o humanidad en acto, sino en cuanto significamos el ser. Así, pues, es preciso que el mismo ser sea comparado con la esencia, que, por esto es algo distinto de ella, como el acto a la potencia”^[153].

Según Forment, gran conocedor de la filosofía de Tomás de Aquino, “la caracterización de Santo Tomás del ser como acto es completamente inédita. Ciertamente se basa en la doctrina del acto de Aristóteles, pero implica una profunda modificación de la misma. Se comprende la esencia no sólo como acto esencial, sino también como potencia o capacidad con respecto al ser, el cual es así su acto, un acto no constitutivo de la esencia sino del ente. Esta relación potencial-actual entre la esencia y el ser no tiene un significado idéntico a la potencia y acto aristotélicos, porque no se toma con un sentido unívoco sino análogo. La esencia y el ser no se relacionan igual que la materia y la forma, ni la substancia y los accidentes, porque los dos constitutivos del ente no sólo son diferentes, sino que además pertenecen a un orden distinto”^[154].

Forment comentará al respecto que “el ser es la primera actualidad, que fundamenta y constituye a todos los demás actos. Dirá, por ello, el Aquinate que: “El ser está en lo más profundo de todo, puesto que es lo formal respecto de todo lo que está en las cosas”^[155]. El ser es lo más íntimo del ente. “El ser es lo más íntimo de cada cosa, que por él sea determinada”^[156]. El ser es lo más formal respecto a todo.

“Aquello que es lo más formal de todo es el mismo ser”^[157]. El ser es la forma de las formas”^[158].

Polo recoge las aportaciones de Aristóteles y Tomás de Aquino: la actividad vital y la distinción real de esencia-acto de ser, tratando de proseguirlas. Según sus propias declaraciones, su investigación filosófica no es sino un continuo “insistir en hallazgos capitales de Aristóteles y de pensadores medievales, especialmente Tomás de Aquino, hasta lograr depurarlos de componentes lógicos y poner de relieve su carácter realista más estricto”^[159]. Este carácter realista es el que Polo intentará llevar adelante.

En la distinción real, aunque la esencia es potencia y el ser acto, van muy unidos, de manera que la esencia vista como naturaleza dinámica, como principio de operaciones, es de gran actividad: “La actividad de las criaturas implica una dimensión potencial. Sólo se comprende su actividad como un ir a más, como un tratar de alcanzar algún término superior al punto de partida. La actividad en el orden creado es un paso –usando terminología de Aristóteles– de potencia a acto. Así pues, las criaturas están siempre tendiendo. El valor profundo de la tendencia proviene de que a las criaturas les pertenece en propio la actividad: se sale de toda situación estática no porque se bamabolean, sino porque van a más. Desde este punto de vista cabe vislumbrar en el universo, al menos de derecho un enorme proceso de perfeccionamiento. Esta visión majestuosa está obtenida desde Dios: puesto que el acercarse a Él significa actividad, la actividad misma tiene que ser un pasar a una situación más perfecta”^[160].

Evidentemente, dicho proceso puede frustrarse. En la creación lo inferior (el universo) depende de lo superior (el ser humano). Los seres humanos son los que intervienen libremente en el universo y no siempre lo perfeccionan. Es el riesgo de la libertad. Polo ha descrito al ser humano como “el perfeccionador perfectible”, pues es lo que el hombre está llamado a ser, aunque no siempre sea así. Una excepción lo ofrece el problema ecológico, muy agudo actualmente, porque el ser humano es capaz de destruir su propio habitat natural. Sin embargo, junto a ello se está imponiendo cada vez la importancia de la biodiversidad, por ejemplo en la conservación de la pesca marina, en los alimentos orgánicos. Por ese mismo camino van otras áreas de la producción y de industria, a nivel mundial, que atienden a esa valoración que se está dando a todo lo relacionado con la vida –en definitiva también la vida humana depende de la vida de diversas especies en el planeta– y que trataremos en la segunda parte.

Dentro del planteamiento creacionista de Polo está su propuesta de la *Antropología rascendental*: “Antropología trascendental... propuesta. ¿Qué es lo que se propone? Lo que se propone es enfocar el tema del hombre de una manera distinta a como ha sido enfocado por la filosofía clásica, entendiendo por tal la que arranca de los griegos y se continúa en la Edad Media. En ella se entiende, o se enfoca, el tema del hombre de un modo propiamente no trascendental, sin excluir empero que haya algunas posibles pistas, o algunas indicaciones de las que uno podría arrancar, como

ayudas o antecedentes. Y sin embargo, el perfil completo, el perfil definitivo que en esa tradición tiene la antropología es algo heredado de los griegos que los medievales no supieron superar. Y es que según esa antropología, el hombre propiamente es objeto de filosofías segundas. La antropología es una filosofía segunda, pero de ninguna manera una filosofía primera; la filosofía primera es la metafísica, que es, justamente por ello, a la que le corresponde ocuparse de los trascendentales. El hombre, en todo caso, sería un ser abierto a los trascendentales, pero él mismo no sería trascendental, o no habría trascendentales humanos. El hombre es simplemente un ente; un ente de gran categoría, pero no pasa de ser un ente entre los entes. Con todo, la postura medieval no es exactamente lo mismo que la postura griega, porque en la filosofía griega la subordinación del hombre al universo es mucho más intensa que en la filosofía medieval cristiana. Ya saben ustedes que Aristóteles consideró que también en el universo había elementos intelectuales, como las esferas y el primer motor, o los primeros motores; al introducir en el universo un elemento así, el hombre se subordina a él, participa de él. La filosofía cristiana intenta superar el paganismo de Aristóteles; pero a pesar de ese intento, sigue habiendo de todas maneras muchos elementos de aquel intracósmismo antiguo, es decir, sigue prevaleciendo una interpretación intracósmica del hombre”^[161].

Con el cristianismo nos vino la noción de *persona*, como ser diferente al ser del universo. La persona es, según Polo, trascendental; es *intimidad, intelecto, amor, libertad*; por eso es radicalmente *co-existente*: “¿Tiene sentido hablar de un ser personal, un ser libre, inteligente y amante, aislado? Un ser libre es una persona; se le puede llamar también sujeto, pero como la noción de persona es anterior conviene utilizarla. Y ¿cabe una persona única?”^[162]. Evidentemente no, porque al ser sujeto donal está referida siempre a otra persona. La persona no se tiene como réplica ella misma, ni su esencia, sino que su término de destinación es otra persona, de manera que una persona única es un absurdo y sería trágico. La persona es de una gran apertura, no está, digámoslo así, cerrada en sí misma, sino radicalmente abierta.

3. El planteamiento poliano de la unidad de la vida humana.

Como se ha visto, Polo, siguiendo a Aristóteles, prefiere el *método sistémico*, destacando la unidad de la vida humana. Por esto sostiene que no se pueden tratar aspectos del ser humano analítica o aisladamente, porque él es unitario *a priori*, no como resultado: “Está claro que en el hombre todo es relevante y que el método analítico no funciona. La verdad del hombre no es un resultado, un mosaico de piezas, no es artificial: el hombre es unitario *a priori*. El estudio analítico del ser humano y de su dinamismo no es lo más apropiado”^[163].

El *método sistémico* es adecuado para acometer el estudio de la *complejidad*, en especial la del ser humano: “El ser humano, insistimos, está compuesto de muchas dimensiones, casi todas ellas dinámicas; está sumamente interrelacionado hacia fuera

y por dentro. A diferencia de lo que ocurre con otros sistemas, en los cuales, si se modifica alguna de sus variables, a las restantes no les pasa nada (incluso teóricamente pueden omitirse), en el caso del hombre ocurre todo lo contrario. No es acertado tratar al hombre sólo analíticamente; si se enfoca así, se abren paso resultados imprevisibles, pues el ser humano no es analítico, sino sistémico u orgánico. El hombre no es una máquina. Una máquina puede ser tratada analíticamente – montarla y desmontarla–; el ser humano no. Una máquina es analizable, consta de muchas piezas que funcionan en coordinación, pero también pueden funcionar unas y dejar de funcionar otras. Además, se construyen y se despiezan”^[164].

Así pues, lo más adecuado es no tratar por separado algún aspecto o facultad de la vida humana, sin atender al conjunto, es decir que se puede ver la pluralidad de los rasgos humanos pero para entender cómo se relacionan entre sí: “Vistas las limitaciones del método analítico, si no somos capaces de entender al hombre en toda su complejidad, el único método que tenemos para estudiarlo sería tratar de sentar la pluralidad de los rasgos humanos (lo cual de momento sería analítico), y ver después cómo se relacionan. Si entendemos cómo se relacionan, logramos una comprensión que en terminología aristotélica se llama *epagógica* y en terminología moderna cabría llamar planteamiento sistémico”^[165].

Pero, además de la complejidad, está la *unidad* del ser humano que no se puede ver bien con el método analítico: “El gran tema del hombre es su unidad. Se puede estudiar analíticamente al hombre (si no, no habría medicina), pero así no se lo estudia realmente en toda su plenitud (un hígado analíticamente considerado, separado del cuerpo, no es un hígado vivo; un hígado en el cuerpo no es jamás un hígado separado). Lo característico de la verdad del hombre es fundamental. El hombre es antes una unidad que algo susceptible de análisis: es antes uno que diferente. Las diferencias en el hombre son internas, tanto si consideramos al hombre somática como anímica y espiritualmente. Un punto no tiene ni puede tener intimidad; el hombre es antes intimidad que análisis. Los postmodernos dicen que el hombre es hacia afuera. Pero con ello niegan la evidencia, porque es evidente que tiene un dentro. Además tenemos pruebas de la interioridad humana que ni Derrida puede negar: los sentimientos no son exterioridades. No se puede tener una idea clara y distinta del sentimiento, porque es bastante confuso desde el punto de vista analítico. La antropología tiene que plantearse el problema de la unidad, que es a la vez el problema del fundamento, pero no analíticamente. La antropología se plantea el problema de la unidad radical. Si no lo hace, no hay tal antropología”^[166].

Siendo que la vida es radicalmente una, nos podemos preguntar: ¿cómo entender la unidad de la vida sin caer en la unicidad, es decir sin retenerla o detenerla? Pretender estabilizar o detener la vida para estudiarla es una tarea bastante complicada. La historia de la filosofía nos ha legado la imagen de Heráclito desconsolado al no poder detener intelectualmente a la realidad que es radicalmente cambiante, la cual no es igual en un segundo que en el siguiente, como la corriente de

un río que no es nunca la misma y que no podemos asirla, de manera que si no podemos bañarnos dos veces en el mismo río, porque si se detiene el agua, ya no sería tal, sino que se habría solidificado, así también no se puede pretender “detener” la realidad para conocerla; no lo logramos.

Algo parecido podría ocurrir con el conocimiento de la vida. A veces se ha recurrido a la representación de la vida como si fuera las aguas de un río. ¿Cómo asir la vida? Todavía más, siendo que lo propio de la vida es la unidad, ¿cómo entender esta unidad? El tratamiento de la unidad de la vida humana es bastante arduo. En realidad, gran parte de la problematicidad de la filosofía se debe a que hay que tratar continuamente que no se introduzca la unicidad: “En este asunto de la unidad, yo no creo que haya acabado de verlo –eso sería una última palabra–, sino que más bien he despejado un poco la cuestión: uno no puede significar *monon*. Y eso es lo que estaba subyaciendo y hacía insoluble el secular problema de lo uno y lo múltiple. Se intentó alguna solución, como hablar de analogía, o hablar de *koinonía*, etc.; pero siempre tenía algo como de solución lógica, o de una solución arbitrada *ad casum*. Ya que había que hacer compatible la pluralidad y la unidad, pues se acudía a una cierta compatibilidad. Pero no: lo que hay que decir es que la ampliación del trascendental elimina la confusión entre uno y único, o entre uno y todo. O con otras palabras: si vamos a avanzar, avanzaremos en la misma medida en que dejemos, en que abandonemos –yo lo digo así–, la noción de unicidad. En suma, la unicidad es lo peculiar del conocimiento objetivo. Aristóteles lo dice así: sólo se conoce lo uno^[167], cuando se conoce se conoce lo mismo que se conoce; esto es verdad si se conoce objetivamente. Por lo tanto, para deshacer la confusión, o para destacar el trascendental uno sin confundirlo con el *monon*, con lo único, tenemos que ser capaces de ir más allá del objeto, del pensamiento o del conocimiento objetivo; puesto que el conocimiento objetivo es justamente el conocimiento de lo mismo”^[168].

Caemos en la unicidad porque nos quedamos en el planteamiento objetivo. Para estudiar al ser humano nos hace falta un planteamiento sistémico que pueda hacer frente a su complejidad, pero tratando de superar el límite de la objetividad, lo cual es bastante difícil, porque nos movemos entre objetivaciones. Pero si no tratamos de alzar la mirada, nos perdemos dimensiones de profunda actividad y horizontes de inmenso sentido. Según Polo, dicho método sistémico puede llevarse a cabo tratando de articular u organizar las diferentes dualidades existentes en el ser humano, que son muy diversas: “Por ejemplo, acto de ser y esencia; cuerpo y alma; voluntad e inteligencia; interioridad y exterioridad, operación y objeto, hábito y operación, hábitos innatos y hábitos adquiridos, sociedad e individuo, hombre y mujer...”^[169].

Así, la complejidad del ser humano le ha llevado a Polo a afirmar que lo propio del hombre es el número *dos*. En cambio, lo propio de Dios es la *identidad*. En Él no existe la complejidad, pero en la criatura no se da esa simplicidad. En el hombre, la primera *dualidad* –la que le afecta trascendentalmente– es la de *acto de ser-esencia*. Como ya señalamos, el planteamiento poliano es netamente creacionista. En

el *Esse* divino la esencia es idéntica al Ser. En cambio, en las criaturas hay *distinción real acto de ser-esencia*, ya que el acto de ser le es otorgado por el Acto de ser divino: “La esencia es inferior al acto de ser. Esa inferioridad se formula diciendo que la esencia es potencia. La esencia es la potencia del acto de ser, siendo distinta de él. Y esto es precisamente lo que permite distinguir a Dios de la criatura o a la criatura de Dios. En Dios no hay *distintio realis*, o bien porque la esencia y el ser son idénticos; o bien porque ni siquiera tiene mucho sentido hablar de esencia en Dios, sino que la esencia es El. Dios es el *Ipsum Esse*, el mismo ser”^[170].

En este planteamiento es posible ver una diferencia muy importante con respecto a Aristóteles. La esencia está en acto para Aristóteles, pero está en acto *enteléquico*. Se ve enseguida que eso cierra completamente la posibilidad de considerar al acto como distinto de la esencia. No hay un acto distinto de la esencia que sea el acto de ser: “El acto de ser como distinto de la esencia eso en Aristóteles no está; esto incluso lo dice literalmente: no podemos decir *es*, sino decimos *lo que es*. *Es* no lo podemos separar de *lo que es*. Esa separación ni siquiera tiene sentido lógico para él y mucho menos sentido real. Si decimos *es*, entonces decimos *algo es*; pero *algo* es derivación de la noción de *ousía*, de la noción de forma o de causa formal. Son las esencias las que son y el ser es ser de las esencias o es inseparable de las esencias. Bueno, esto quiere decir, a mi modo de ver también, que hay que modificar la noción de esencia. No es lo mismo esencia *ut entelécheia* que esencia como potencia de acto del ser; porque si es potencia del acto de ser, entonces es potencia; en cambio si es *entelécheia*, entonces no es potencia sino acto, aunque en otro sentido. Lo cual equivale a decir que Aristóteles no descubrió ese otro sentido del acto que llamamos acto de ser”^[171].

En la criatura el acto de ser se distingue de su esencia en cuanto que aquel es recibido, la esencia no “es” el acto de ser idénticamente. Como ya vimos en el planteamiento aristotélico, la forma aristotélica no es idéntica activamente y se detiene en la constitución de la sustancia. Así, aunque es muy significativa la entusiasta expresión aristotélica de que vivir es ser, lo cierto es que no llegó a concebir el acto de ser divino ni el creado. La distinción real esencia del hombre-acto de ser personal nos sitúa en una *antropología trascendental*, que es superior al planteamiento aristotélico, con lo cual aunque parte de Aristóteles, no se queda en él. Según Polo: “no es lo mismo una antropología que considere al hombre como ser anímico-corpóreo, que una antropología que resalte la primordialidad radical de la persona. Porque la *persona* añade a la *naturaleza humana* la dimensión efusiva, aportante. Por ser el hombre una persona, no está sujeto a las leyes de la naturaleza, sino que sobresale por encima de ellas, y goza de una libertad radical. Por eso, su presencia en el mundo es inventiva. El hombre saca de sí, da de sí, aporta; a esto lo hemos llamado *manifestación*”^[172].

A partir de la dualidad *esse-essentia* se pueden distinguir varias *dualidades*, tanto por el lado del acto de ser como también en lo que toca más propiamente a la esencia.

De esta manera la complejidad humana se puede organizar según esas dualidades, que se dan tanto en el plano esencial como en el trascendental. Es lo que lleva a Polo a señalar que una de las claves de la antropología es precisamente esa característica humana llamada *dualidad*: “Una de las claves de la antropología reside, a mi modo de ver, en una nota característica del ser humano que llamaré *dualidad*. Trataré de establecer el alcance de esta noción, y su razón de ser, a partir de dos consideraciones, que enunciaré a continuación: La primera es que el hombre no es una realidad simple, sino compleja. Tal complejidad se organiza al enfocarla con el criterio de dualidad. Cuerpo y alma, voluntad e inteligencia, interioridad y medio externo, sujeto y objeto, individuo y sociedad... son algunas dimensiones en las que se puede apreciar la dualidad”^[173].

Polo insiste que la dualidad radical es la del acto de ser personal y la esencia del hombre. Pero ni la persona ni la esencia son estáticas; es más, su dinámica tiene sentido ascendente. La persona, que equivale al acto de ser, es superior a la esencia, pero aquella a su vez depende, en definitiva, de las personas divinas. En la esencia también existen varias dualidades que guardan ese mismo criterio de superioridad y subordinación. De esta manera, no sólo nos podemos librar de la suposición, de la fijeza de cada uno de los términos de la dualidad, porque las vemos no sólo en un respecto mutuo, sino abriéndose a una dualidad nueva; sino porque al hacerlo evitamos el planteamiento de la unidad en términos de unicidad.

El integrar no es unificar en el sentido de totalidad, las dualidades nos salvan del uno, del monismo: “Una segunda consideración acerca de la dualidad es que lo más profundo del hombre es la *persona*, y el ser personal es incompatible con el monismo. Una persona única sería una desgracia absoluta, porque estaría condenada a carecer de réplica; por otro lado, una persona no puede tener como réplica más que a otra persona. Al atender a la persona humana aparece una doble dualidad. Por un lado, en cada hombre la persona se dobla con su naturaleza, y no siendo la naturaleza la réplica de la persona, la réplica ha de buscarse en otra. Más aún: las dualidades distintas de las que acabo de indicar son justamente de orden natural y se deben entender en sentido ascendente. A su vez, dicha ascensión significa no sólo que las diversas dualidades son de distinto nivel, sino que, por lo común, uno de los miembros de cada dualidad es superior al otro por lo que no se agota en un respecto mutuo y se abre a una dualidad nueva. Precisamente por eso, la cuestión del uno o de la identidad no se debe plantear de inmediato. El uno es menos prematuro en metafísica que en antropología”^[174].

Como podemos observar, con la propuesta poliana se puede superar el planteamiento aristotélico que, como habíamos advertido, no podía evitar toparse con los límites de la actualidad. De acuerdo con el planteamiento creacionista nuestra existencia se describe como un acto de ser que es personal, porque cada quien es término de una iniciativa divina creadora, amorosa. Ese acto de ser es dual con la esencia humana.

Así pues, el *método dual*^[175] es uno de los procedimientos para organizar la complejidad y riqueza de la esencia y el acto de ser humano. Una característica central de este método, es que al ejercerlo se trata de superar el conocimiento objetivo^[176], es decir, que ninguno de los miembros de la dualidad se da por supuesto, no se consideran estáticos, ni aislados uno del otro.

Al escapar de la fijeza de la actualidad, de la suposición del objeto conocido, podemos ver las dualidades humanas en su gran dinamismo y, además, en sentido ascendente. La dualidad humana radical, que es la esencia y el acto de ser, no se puede advertir bien desde la objetivación. Tenemos que tratar de ver a la esencia en dependencia estrecha del acto de ser personal. Éste se puede llamar también *intimidad, coexistencia, intelecto, amor, libertad* –son los trascendentales del ser personal–. Ese acto de ser, visto así, no es fijo, y lanza la vida hacia delante: “Dentro del planteamiento creacionista, partiendo de la distinción real entre *esencia* y *acto de ser*, la esencia humana es vista como dependiente del acto de ser personal. Los griegos no llegaron a estudiar al hombre como *acto de ser*, este acto es distinto al acto actual de Aristóteles que es fijo, ya que es un acto superior, que está lanzado hacia delante”^[177].

Si la actividad de la esencia se entiende en dependencia con el acto de ser personal, esa actividad está llamada a ser creciente, según éste lo sea. Como ya hemos indicado, en definitiva, la dependencia del acto de ser creado es dependiente del Acto de ser Creador. Evidentemente, podemos desintensificar esa dependencia, como cuando buscamos la réplica de nuestro ser personal en uno mismo, en las cosas, o en otras criaturas, eso afecta a la propia dinámica vital. Estamos llamados a esa unión, a ese crecimiento. Como se puede ver, con esto tenemos que habiéndosele tomado la palabra a Aristóteles sobre el crecimiento humano, se le da su debido cumplimiento. El crecimiento irrestricto, en definitiva, se da en el plano del *esse* personal, que es *coexistencia*, es decir que se abre a otra persona (por lo que Polo la llama *además*, es decir, en cuanto que no hay persona única, una persona sola sería una gran tragedia para el ser humano).

Si ejercemos un control de la atención para no suponer ni al acto de ser ni a la esencia, si no dejamos de considerar la esencia en unidad dual con el acto de ser personal, podemos ver que la vida es la actividad de la esencia que depende del acto de ser personal, que es coexistencia libre: “al depender de la co-existencia, la manifestación esencial está por así decirlo, atravesada por la libertad. Esta extensión de la libertad es la actividad de la esencia. Por eso la esencia es vida y su vivir es inmortal”^[178]. De ahí que, a diferencia de Aristóteles, que sostenía que la vida es ser, para Polo la vida está es del nivel de la esencia^[179], pero, bien entendida, pues ésta está estrechamente unida al acto de ser.

Es importante insistir en que según el planteamiento poliano, se precisa no objetivar la esencia, por lo cual, tenemos que tratar de no suponerla. Uno de los frutos de ver en estrecha unidad el acto de ser personal y la esencia humana es que ésta se

ve como manifestación de su dependencia con la coexistencia personal, también como iluminación respecto del intelecto personal, como aportación en cuanto al amar y aceptar donal y disposición atendiendo a la extensión de la libertad personal a la esencia: “En tanto que la esencia depende de los trascendentales personales, la palabra *manifestar* indica su depender de la co-existencia, y equivale a *iluminar* que significa su depender del intelecto personal, a *aportar* que señala la dependencia respecto del amar y del aceptar donal, y a *disponer* que expresa la extensión a la esencia de la libertad trascendental”^[180].

Gracias a estas dualidades, vistas de modo ascendente o descendente, en sus mutuas relaciones, en dependencia unas de otras, etc., nos podemos alejar de la objetivación intencional o unicidad del objeto pensado. De no hacerlo se produce el consecuente aislamiento de los miembros de esa dualidad, y se introduce el dualismo. Por tanto, tenemos que tratar de abordarlas no de modo separado, sino en dependencia jerárquica, de manera que hay un término superior de la dualidad que subordina a otro inferior; a su vez aquel término superior es inferior respecto a otra dualidad más alta, y así progresivamente.

En esto se puede ver una diferencia entre la esencia del universo y la esencia humana: “la esencia física es el análisis del acto de ser como persistencia; dicha esencia consta de cuatro causas, que lo son *ad invicem*. En cambio, la esencia del hombre no es concausal. En ella se habla de dualidades que, como se ha visto, van más allá de la noción *ad invicem*. La concausalidad comporta el respecto recíproco de las causas. En cambio, las dualidades son respecto superior, en que uno de sus miembros pasa a ser miembro de una dualidad más alta. La dualidad del yo no es concausal. Asimismo, el querer-yo es superior al ver-yo porque es constituyente de actos. Pero tampoco esa constitución es causal”^[181].

En suma, podría considerarse el *método dual* para tratar los trascendentales personales y también el *método sistémico dual* para tratar las realidades que constituyen la esencia humana. Siendo que nosotros trataremos de la vida que está en la esencia humana, si tenemos en cuenta la observación poliana de que el método se conmensura con su tema, podemos ver que al tema de la esencia humana le corresponde el método sistémico dual. Ahí podemos ver el carácter abierto de dicho método: “el método sistémico no es ni una operación ni un hábito; tiene carácter abierto y, seguramente, corre a cargo del ver-yo”^[182].

4. La actividad suscitante y constituyente: la sindéresis.

Según Leonardo Polo, el núcleo de la esencia humana es la *sindéresis*, que también es dual, es decir, que es tanto el ver-yo como el querer-yo. La sindéresis es una luz englobante de la esencia, una iluminación de las dualidades humanas, pero eso conlleva el que la sindéresis es una actividad doble, suscitante de los actos de la inteligencia y constituyente de los de la voluntad. Para que esta aportación de Polo no

parezca abrupta, partiremos del planteamiento aristotélico, desde el cual se considera que lo propio de la vida es crecer, es decir, que es optimable.

Polo destaca la importancia del planteamiento aristotélico que considera que el ser vivo capta formas nuevas y las incorpora a su vida de manera que su finalidad es crecer en un continuo intercambio con la realidad externa: "La vida para los vivientes es ser'. Ésta es la sentencia más importante de la biología filosófica. Si para los vivientes vivir es ser, para el órgano ser órgano es vivir, y como lo orgánico vive a través de intercambios, de influjos externos que incluso él mismo suscita, ésta es la característica primaria del cuerpo vivo"^[183].

Ahí se puede ver la dualidad de lo orgánico con su respectiva operación. Algo parecido se puede encontrar en Aristóteles para quien se da muy unido el sujeto con el verbo: ente-es. En realidad esto está muy dentro de la filosofía griega, en la que esa dupla está puesta de relieve: agua-aguar, viviente-vivir, etc.

Aparte del nivel lógico, en el plano real, la operación se puede ver en dualidad con la estructura óptica a la que modifica. Por otro lado éste es en rigor el significado de la vida en movimiento: "La expresión 'La vida está en el movimiento' significa que el viviente logra no ser destruido por el influjo, por los efectos que lo físico produce en él. Ello implica que ha de revisarse la noción de efecto en el caso de la vida: el viviente consigue integrar, se instala como viviente en los influjos asimilándolos. (...). La vida orgánica no es la independencia total; al contrario, vive recibiendo: pero sólo es vida si lo que recibe lo convierte en ella misma. Por tanto en rigor no lo recibe; más bien se lo apropia, pero no para guardarlo, sino para vivir, vive en esa medida precisamente"^[184].

Es lo que ocurre con las operaciones inmanentes. Es la dualidad instaurada en el mismo proceso de retroalimentación y de crecimiento. Como ya hemos visto, sólo hay crecimiento si hay forma intrínsecamente poseída. Los actos vitales más propios de un viviente son los inmanentes, *práxis*, actos que poseen su fin en sí mismos: "Al contrario de lo que ocurre con los movimientos transitivos, los movimientos vitales se caracterizan porque tienen fin: *télos*, no *péras*. Tener fin quiere decir tenerlo ya, poseerlo. Por eso el fin está en pretérito perfecto cuando se trata de *práxis*. "Se ve y se tiene lo visto": Se tiene ya lo visto. Por tanto la actividad vital llamada teoría que es la máxima, la *práxis* por excelencia, de ninguna manera y en ningún momento es un dinamismo en busca de su término. Es un acto *-enérgεια-* perfecto: en cuanto se ejerce ya está en su fin. Cuando pienso, tengo lo pensado. No voy por lo pensado sino que lo tengo"^[185].

Según Polo, la genialidad aristotélica apunta a lo óptico-estructural como no siendo únicamente óptico, y a la actividad como no siendo únicamente un mero dinamismo, por lo cual la vida se abre a un crecimiento: "He descrito el crecimiento así: el hacer suyo perfeccionante que es peculiar de la unidad. La unidad no hace suyo absorbiendo (lo que no es crecer), porque no es vacía a priori. *Vita in motu* significa, en definitiva crecer. El crecimiento tiene lugar en diversos ámbitos y de muchas maneras"^[186]. Con esta sugerencia de la actividad inmanente se puede ver un esbozo

de la actividad de la sindéresis como suscitante y constituyente, ya que como veremos luego, para Polo, la vida aspira a más vida, o sea, es una vida ascendente.

a. La constitución de la vida humana: la vida recibida y la vida añadida.

Según Polo, la esencia humana es eminentemente activa, *manifestativa*. Al estar unida a la libertad personal, la esencia se manifiesta en primer lugar en cuanto refuerzo vital. Es el proceso de constitución del ser humano. En él los padres aportan los constitutivos materiales, las células materna y paterna con sus 23 cromosomas cada una.

Es lo que Polo llama "vida recibida", la cual se dualiza con la "vida añadida", es decir, que una vez que se constituye el embrión humano éste se dedica a vivir, a añadir vida, en eso consiste el refuerzo vital: "¿Cómo la esencia manifestativa es considerada como refuerzo vital? Entonces tenemos que verla como un continuo brotar del refuerzo vital, que en su nivel esencial más básico surge, como hemos visto, a partir de una *vida recibida* -a través de los padres- y de la *vida añadida* por la propia alma, que refuerza la vida recibida por los padres, constituyendo un ser humano diferente al de los padres"^[187].

La vida recibida conlleva un gran proceso de *hiperformalización*. Éste se da desde el embrión humano hasta la madurez: "el hombre es optimable precisamente porque su energía ya está formalizada, y por tanto, lo ulterior es una hiperformalización del principio, una forma más alta: un hábito (...) Para los aristotélicos, insisto, el hombre es fundamentalmente un ser optimable. Tendrá todas las quiebras que se quiera y que no se niegan. Pero es menester verlo desde el punto de vista de su capacidad de perfección"^[188].

Así, la filosofía de Leonardo Polo cuenta con el aporte de los filósofos clásicos que, unidos a los avances científicos, pueden ser bastante esclarecedores. Una de esas averiguaciones es precisamente lo relacionado con la dinámica de la vida. Como hemos señalado, Polo pone de relieve que en el dinamismo vital "se apunta a la actividad como no siendo únicamente un dinamismo, y a lo óntico estructural como no siendo únicamente óntico –"vita in motu" es la formulación aristotélica correspondiente–. En esta dualidad se observa la dimensión de complementariedad y también de inagotabilidad"^[189].

Además, en las dualidades –como aquella del dinamismo vital y la estructura óntica– Polo advierte una *jerarquía*, y su consiguiente subordinación: "Según el profesor Polo, el carácter dual del ser humano requiere entenderlo según una jerarquía, ya que uno de los términos de la dualidad es inferior y el otro es superior, pero esa dependencia (por ejemplo la del cuerpo respecto del alma) no se puede conocer objetivamente, "estáticamente", sino que se requiere un *método dual*. Según este planteamiento, se trata de un dinamismo que se puede ver en sentido ascendente, de manera que si atendemos a las dualidades, ninguno de sus miembros se estudia ni se entiende solo, aislado del otro. Si se procede de esta manera tenemos

que el viviente no tiene obturado el camino sino que éste está abierto; está lanzado a crecer, a desarrollarse a través del tiempo"^[190].

Dentro del planteamiento de *hiperformalización* de la vida como optimable, está la consideración poliana de que la vida es "tiempo organizado". Como ya hemos visto, funciona dentro de posibilidades anteriores de modo selectivo. Esto se ve muy bien en lo que en biología se denomina *epigénesis*, que es el proceso de *desarrollo* de un individuo, a través del cual su estructura se diferencia y hace más compleja. Esto sucede especialmente durante el proceso de crecimiento inicial en que el cigoto desarrolla una compleja estructura celular y orgánica. Así pues, el crecimiento de los organismos pluricelulares, o más en concreto, de nuestro propio cuerpo, coincide, en una primera fase, con lo que se llama *embriogénesis*.

Una vez que el óvulo ha sido fecundado, se realiza un proceso de *segmentación* que consiste en una serie de divisiones celulares del cigoto. Las células resultantes de dicha división se denominan blastómeros y forman una masa compacta llamada mórula, a partir de la cual se forma la blástula y posteriormente la gástrula. A continuación, el embrión se diferencia en tres capas germinales: ectodermo, endodermo y mesodermo. La gastrulación tiene por objeto la formación de dichas capas del embrión que son fundamentales, porque a partir de ellas se va a dar el proceso de organogénesis (fase que va desde la tercera a la octava semana de vida), que es el conjunto de cambios que permiten que las capas embrionarias ectodermo, endodermo y mesodermo se transformen en las siguientes semanas en los diferentes órganos cuyos esbozos quedarán conformados antes del tercer mes de gestación.

En la organogénesis existen varios factores que surgen del tejido embrionario. Del ectodermo, se deriva la piel, del endodermo el endotelio y el mesotelio; del mesodermo se deriva los órganos del aparato digestivo y del respiratorio. Lo maravilloso de este proceso es la "sintonización" que tiene cada individuo para irse adaptando progresivamente al medio. Esto sólo es posible por las capacidades contenidas en su código genético. En su significación abstracta, el código genético es una estructura, una forma, con valor regulador de procesos vitales.

Así la vida humana puede verse desde su inicio como tiempo organizado, en una dualidad de viviente-operación que se da de tal manera que es lo que marca su ritmo de crecimiento. Siguiendo a Aristóteles, Polo considera que el alma es una forma eficiente que guarda relación para con un fin. Hay una vinculación: causa eficiente-causa formal en la que se da la captura de una posibilidad en orden a un fin, que a su vez se dualiza con otra operación, que a su vez conlleva la captura de otra posibilidad atendiendo a un nuevo fin y así sucesivamente.

Eso es lo que sucede en la embriogénesis y organogénesis. Un alma, como causa formal, eficiente y final, organiza las posibilidades capturadas, de manera que hace que el tiempo juegue a favor del viviente. Crecer es el más puro modo de vida que tiene un cuerpo organizado. Aprovechar el tiempo para crecer es la mejor manera de vivir para un ser que tiene una dimensión corpórea y temporal. Las pautas de

crecimiento son configuraciones fijas. En la medida en que el sistema se adapte, se domine, se hiperformaliza. La hiperformalización conlleva la adquisición de nuevas posibilidades. La memoria del viviente es lo que organiza el tiempo pasado.

Es lo que sucede a través del proceso de fecundación y unos siete días después a partir de la implantación. Un resumen sencillo de ese proceso es narrado por el Profesor L  j  une: "esta primera célula que se divide activamente, este primer conjunto en incesante organización, esta pequeña mórula que va a alojarse a la pared uterina,   es ya un ser humano distinto de su madre? No solamente su individualidad genética está perfectamente establecida, como hemos visto ya, sino que -cosa casi increíble- el minúsculo embrión al sexto o séptimo día de su vida, con nada más que un milímetro y medio de longitud es ya capaz de presidir su propio destino. Es él y sólo él quien por un mensaje químico estimula el funcionamiento del cuerpo amarillo del ovario y suspende el ciclo menstrual de la madre. Obliga así a su madre a mantenerle su protección (...). A los quince días de retraso de la regla, es decir a la edad real de un mes puesto que la fecundación no puede tener lugar sino el decimoquinto día del ciclo, el ser humano mide cuatro milímetros y medio. Su corazón minúsculo late ya desde hace una semana. Sus brazos, sus piernas, su cabeza, su cerebro están esbozados".

"A los sesenta días, es decir, a los dos meses de edad, -sigue L  j  une- o un mes y medio tras el retraso de la regla, mide alrededor de tres centímetros de la cabeza a las posaderas. Cabría, plegado, en una cáscara de nuez. Dentro de una mano cerrada será invisible y ese puño cerrado lo aplastaría por inadvertencia sin darse cuenta de ello. Pero abrid la mano y vedlo casi acabado: manos, pies, cabeza, órganos, cerebro. Todo est   en su sitio y sólo tiene que desarrollarse. Miradlo más de cerca: se podría leer incluso en la palma de su mano y echarle la buenaventura. Contempladlo más cerca aún; con un microscopio ordinario, y distinguir  is sus huellas digitales. Est   todo lo necesario para hacer su carnet de identidad. El sexo parece aún mal definido, pero fijémonos de cerca en la glándula genital: ha evolucionado ya como un testículo si es un muchacho o como un ovario si es una niña".

"El increíble Pulgarcito, el hombre más pequeño que el dedo pulgar, -explica L  j  une- existe realmente: no el de la leyenda, sino el que cada uno de nosotros hemos sido. Pero,   funciona ya el sistema nervioso a los dos meses? Desde luego: si se le roza el labio superior con un cabello mueve los brazos, el cuerpo y la cabeza en un movimiento de huida. A los tres meses cuando un cabello toca su labio superior vuelve la cabeza, bizquea, frunce las cejas, cierra los puños, aprieta los labios, después sonríe, abre la boca y se consuela tomando un trago de líquido amniótico. A veces nada vigorosamente abraza en su globo amniótico y da la vuelta en un segundo".

"A los cuatro meses -concluye L  j  une- se agita tan vivamente que su madre nota los movimientos. Gracias a la casi falta de peso de su cápsula de astronauta da numerosas volteretas, hazaña que le costará años volver a realizar al aire libre. A los cinco meses agarra firmemente el bastoncillo que se pone en su mano y comienza a chuparse el dedo esperando su liberación. Es verdad que la mayor parte de los niños

no nacen hasta los nueve meses. Pero el más precoz de ellos, que se haya desarrollado luego perfectamente, no tenía más que cinco meses de edad real en el momento de abandonar el abrigo materno"^[191].

Es el maravilloso despliegue de la vida humana. Así pues, Polo considera el carácter dual de la esencia humana, poniendo de relieve cómo la *vida recibida*, a través de los padres, se dualiza con la *vida añadida* que es la individual, propia, del alma de cada ser humano, que refuerza la anterior y empieza a desplegarse desde el mismo proceso de la embriogénesis. A veces se llega a decir que esa nueva vida es parte del cuerpo de la madre –como si fuera su bazo, o su apéndice–, del que ella se puede desprender voluntariamente. Pero abortar, según Polo, es matar un proyecto^[192], que en este caso es una vida humana individual, independiente, de un ser que está aprovechando el tiempo para crecer y no hay derecho a interrumpirlo.

En el crecimiento humano la eficiencia va de la mano con la causa formal. Entonces se hace posible una nueva estructura. Es lo que Polo identificaba en la dualidad dinamismo vital (operación)-estructura óptica, tomada del planteamiento aristotélico. La captura de una posibilidad es para ponerla al servicio, es captura de tiempo: el tiempo es posibilidad, en cuanto capturado y puesto a disposición de una hiperestructura.

Sucede que el código genético funciona como una causa formal, que no está sólo al principio. Es una causa formal que configura todo el proceso. La biogénesis contiene un orden. Una embriogénesis supone una reduplicación con especialización, con diferenciación 1NA- 2NA-. Si el código genético no tuviera orden se emplearía entero. Entonces no saldría ningún organismo. Por lo tanto, es menester una instancia causal que ordene, que controle el modo como se ejerce la información.

Se trata de una línea formal y temporal ordenada respecto de otras. Es notable el proceso de hiperformalización que ahí se da. Es como si una línea estuviese enterada de lo que hacen las otras; por eso, hay una división de tareas. La reduplicación se diferencia y lo hace en coordinación, como si el orden –la causa final– midiera la “cantidad” de forma que se une a lo otro. El crecimiento conlleva más *telos* que la reproducción. Ésta en sí misma es crecimiento imperfecto. La causa final del organismo es en definitiva la que lleva adelante el crecimiento: “El primero es el crecimiento de los organismos pluricelulares, o más en concreto, de nuestro propio cuerpo. Coincide, en una primera fase, con lo que se llama embriogénesis. Aceptaremos que este crecimiento presupone el llamado código genético. En su significación abstracta, el código genético es una estructura, una forma, con valor regulador de procesos vitales, función que desempeña especialmente duplicándose. Con este orden de consideraciones nos ha familiarizado no sólo la biología, sino también la teoría de la información. Sin embargo, es Aristóteles el primero que formuló este tema con su famosa, y a veces olvidada por los biólogos, noción de causa formal”^[193].

En este sentido está también la diferencia entre reproducción y crecimiento, en cuanto que éste es más propio del viviente: “Aristóteles nos proporciona una vía para

la comprensión del crecimiento orgánico. La encontramos en el sentido que concede a la distinción entre reproducción y crecimiento. Ambos son funciones propias de las naturalezas vivientes, pero considerados en absoluto, el crecimiento es todavía más propio del viviente que la reproducción; dicho de otro modo, son más altas las naturalezas en las que crecer es no sólo la condición necesaria de la reproducción (la cual está al servicio de la especie) sino su fin y culminación”^[194].

El crecimiento, a diferencia de la reproducción, es como una génesis mantenida: “El crecimiento conserva el significado de la reproducción, pero, a la vez, le añade la diferenciación; sólo así una duplicación es compatible con la unidad del individuo viviente. En la simple reproducción, la forma se duplica; pero si el crecimiento la asume, acontece una génesis mantenida. En el mantenimiento de la génesis, la reproducción se hace diferencial. En consecuencia, el crecimiento no está regido sólo por el código genético (la forma presente), sino que lo controla”^[195].

El crecimiento orgánico es como una división especializada que corre a cargo de la forma: “Entendida desde el crecimiento, la constitución orgánica pluricelular es una *hiperformalización* –es decir una forma superior– vigente respecto de las informaciones genéticas, que logra coordinarlas y unificarlas en un nivel más complicado. La hiperformalización actúa respecto de la pluralidad de los códigos genéticos de todas las células: esta totalidad implica una relación mutua, de acuerdo con la cual cada código se modifica como si tuviera en cuenta las modificaciones de los otros. La plural y unitaria modificación tiene, desde luego, un valor de información, pero trasciende la presente en la célula como su reforma coordinada. No sé si la biología actual es capaz de abordar teóricamente esta ingente organización del tiempo, pero esto no es ahora del caso”^[196].

Con todo, el crecimiento lleva el signo del perfeccionamiento. Por eso, a diferencia de la esencia del universo cuya perfección le es extrínseca, le viene dada por la causa final que ordena; en cambio, en la esencia del hombre la causa final está dentro de él –el alma es causa formal, eficiente y final– por lo que el perfeccionamiento corre a cargo de sí mismo, aunque evidentemente tome del exterior elementos para ese proceso.

En el crecimiento orgánico se ve como el alma al unificar perfecciona al organismo en clave de crecimiento: “Aunque el crecimiento orgánico sea el mínimo, lo es en sentido propio. Por eso nos proporciona el esquema de la noción y era oportuno tratar de él. Hay crecimiento siempre que una forma, una estructura, una organización estrictamente *unitaria* actúa sobre otras formas de modo tal que ella se mantiene al actualizar lo que estas últimas tienen de virtual. Actualizar equivale a perfeccionar. Mantener una unidad perfeccionante, en tanto que perfecciona efectivamente, es mucho más que durar y mucho más que progresar, o alcanzar a seguir siendo: es elevar, pues la unidad es lo más alto. El hacer suyo perfeccionante de la unidad es el crecimiento”^[197].

b. La sindéresis como refuerzo vital.

Según Polo, para estudiar cualquier aspecto o dimensión humana, se precisa hacerlo desde la consideración de sus dualidades: “El estudio de cualquier dimensión humana siempre debe hacerse desde dos dualidades (...). Por ese motivo, se rechaza un estudio unívoco o unilateral de cualquier dimensión humana, ya que ‘de acuerdo con la jerarquía de las dualidades no cabe descenso sin ascenso’”^[198].

Como ya hemos señalado, el ápice de la esencia humana es la *sindéresis*, esa luz iluminante, constituyente y suscitante de la vida humana. Pero a su vez, la *sindéresis* hay que verla tratando de no objetivarla, sino tratando de captar su intensa actividad, la de sus dos dimensiones: *ver-yo* y *querer-yo*: “Según su abrirse a la verdad y al bien, el ápice de la esencia humana es la dualidad *ver-yo* y *querer-yo*”^[199].

Nuevamente, Polo toma un hallazgo filosófico clásico, en este caso de San Jerónimo, que fue más tarde comentado por Tomás de Aquino, y trata de proseguirlo. El Aquinate sostiene que la *sindéresis* es un *hábito innato*, con lo cual es importante proceder a hacer una aclaración. Polo considera que los actos de conocimiento son básicamente dos: las *operaciones inmanentes* cognoscitivas y los *hábitos*. Ésos últimos son superiores a las operaciones, porque en ellas se conocen objetos (presencias mentales), mientras que en los hábitos se conocen actos. Pero por encima de los hábitos adquiridos están los hábitos innatos.

Siguiendo la tradición clásica, Polo considera que son tres los hábitos innatos: *hábito de la sindéresis*, *hábito de los primeros principios* y *hábito de la sabiduría*; pero los entiende de una manera un tanto distinta de cómo han sido formulados hasta ahora, porque no considera que sean potenciales sino actos, por depender del *intelecto agente*, que Polo también toma de Aristóteles pero que lo eleva al nivel trascendental, personal, al *acto de ser* de la persona.

Con el hábito de la *sindéresis* se conoce la esencia humana; con el de los primeros principios, el acto de ser del universo y con el de la sabiduría, el acto de ser personal. Sin entrar a realizar un tratado sobre los hábitos^[200], ni el hábito del de los primeros principios metafísicos, ni el de hábito de la sabiduría, se conoce la esencia humana^[201]. En cambio, con la *sindéresis* no se trata de alcanzar ningún acto de ser –ni del universo ni de la persona–, sino que es una luz englobante de la esencia del hombre, que ilumina la naturaleza humana, empezando por la inteligencia y la voluntad. Aquí, la *sindéresis* es un hábito que al revés de los anteriores no descarta la presencia mental, ya que al iluminar las diferentes facultades, conoce también las respectivas operaciones. Por otra parte, ya hemos señalado que Polo no rechaza la presencia mental, aunque reconozca que la objetivación es inferior al hábito. La presencia mental, la objetivación, es parte importante de nuestra vida. Además, sin ella se diluiría la manifestación de la esencia del hombre. La presencia mental salvaguarda la distinción entre esencia del hombre y la esencia extramental.

Sin embargo, el hábito de la *sindéresis* aunque ilumina la inteligencia y la voluntad –facultades operativas– no es una presencia mental. Para Polo tal presencia

es objetivante, es decir presenta o forma objetos pensados, mientras que la sindéresis manifiesta las potencias de la inteligencia y la voluntad, las activa, las desarrolla, suscita hábitos y virtudes en ellas. Además, al iluminar la inteligencia y la voluntad puede traspasar la presencia mental, y llegar hasta las operaciones sensitivas del hombre. El *ver-yo* llega hasta la sensibilidad.

Las operaciones mentales no saturan a la inteligencia. Por eso la verdad que conoce la inteligencia no es la verdad trascendental. En efecto, para alcanzar la verdad sin restricción se requiere conocer la realidad sin restricción. Se precisa, por tanto, del hábito de los primeros principios, que es un conocer superior a la inteligencia. Por su parte, el *querer-yo*, sí alcanza a tener una relación con el bien sin restricción, es decir, trascendental, porque la voluntad no sólo está abierta a los bienes mediales, sino también al bien último. Con todo, la intención de bien no es suficiente para la persona, sino que ha de ser respaldada por el amor en el plano trascendental. En suma, “conviene indicar sin dilación que la inteligencia no es una relación trascendental con la verdad, pues sus operaciones no la saturan. En cambio, la voluntad es relación trascendental con el bien. De aquí que los hábitos innatos superiores a la esencia sean intelectuales: completan el respecto esencial a la verdad. La distinción entre trascendentales personales y metafísicos se perfila mejor al sostener que el respecto al bien es esencial”^[202].

Esto se encuentra en el meollo mismo del planteamiento de la antropología de Polo referida a la *esencia* humana, e invita a ir más allá de la presencia mental, lo cual no quiere decir que la desconozca, sino que trata de superarla para avanzar en conocimiento de la esencia humana, y también constituye una gran ayuda para distinguir la esencia humana de la esencia del universo físico, cuya confusión ha llevado a grandes errores en la filosofía moderna, por ejemplo, a lo que R. Spaeman ha resumido como la antropomorfización de la naturaleza y la naturalización del *anthropos*: “Si la antropología trascendental no es sólo el anuncio de una temática, sino también un método, un modo de desarrollar la ampliación del trascendental, la clave del desarrollo de este planteamiento está en el tratamiento, bajo cierto enfoque, de la unicidad. La unicidad —así se describe en el tomo segundo de mi *Curso de teoría del conocimiento*— es precisamente la presencia mental. Y ¿qué es la presencia mental? La consideración de la operación mental. Y eso —también se dice allí— es el *límite mental*. Pues bien, el método de acuerdo con el cual se puede hablar de metafísica y de antropología sin mutuas sustituciones o incompatibilidades es *el abandono del límite mental*. Abandonar el límite mental es justamente el método a través del cual se puede estudiar el ser del hombre sin incompatibilidad con el ser del universo”^[203].

La primera dimensión del abandono del límite mental se da con el hábito de los primeros principios, que conoce los *actos de ser* reales extramentales; la segunda, con los hábitos adquiridos de la inteligencia, en especial el de ciencia, que conoce la *esencia* del universo o tetracausalidad física; la tercera, con el hábito de la sabiduría,

que conoce los trascendentales personales que conforman el *acto de ser* de la persona humana; la cuarta, con la *sindéresis*, que conoce la *esencia* humana: “La cuarta dimensión del abandono del límite mental investiga la esencia humana que manifiesta a la persona, es decir, la vida como manifestación del viviente (dicha investigación parte del darse cuenta de la presencia y sube hasta los temas más altos animada por la libertad). La vida aspira a más vida; dicha aspiración depende del carácter de *además*. Para no suponer la vida se precisa no suponer el viviente, ni la vida respecto de su aspirar a más vida, a crecer”^[204].

Polo, en el caso del hombre, llama viviente a la persona o acto de ser, y llama vida a la vida biológica y manifestativa del hombre. “Al sentar la distinción real del viviente y la vida, se sostiene que la vida es del viviente en cuanto que refuerza la vida recibida; sin refuerzo no cabe hablar de manifestación. Por tanto, lo propiamente manifestativo es el refuerzo: la orientación de la vida por el futuro no desfuturizado, según la cual se describe como vida que aspira y apela”^[205].

En definitiva, la *sindéresis* es el refuerzo vital: “Lo que tradicionalmente se llama alma espiritual –inmortal– se entiende aquí como la manifestación esencial humana, que va desde la *sindéresis* hasta las potencias inmateriales y la expresión piscosomática. Tomás de Aquino sostiene que la realidad del alma se conoce habitualmente. Como es claro, ese hábito es innato, y aquí es equiparado a la *sindéresis*. Desde la *sindéresis* se entiende el alma como refuerzo vital”^[206].

La iluminación global de la *sindéresis* es un refuerzo global, de manera que la vida es inspiradora: “El refuerzo vital es capaz de inspirarse en la vida recibida. Esa inspiración no significa precisamente comprender la vida corpórea, sino reforzarla (Dios no se inspira en la vida porque es Originariamente viviente). La *sindéresis* se describe como inspiración global y, por tanto, como manifestación y refuerzo globales (Si no tuviera sentido global, la expresión ‘inspirarse en la vida’ no sería válida. Desde aquí se puede distinguir la *sindéresis* del hábito de los primeros principios, que es una advertencia pero no una inspiración. Por eso se afirmó que dicho hábito equivale a la generosidad de la persona. La *sindéresis* se distingue de la generosidad en tanto que es el ápice de la inspiración vital. Paralelamente, los primeros principios son actos de ser extramentales, independientes de la persona humana, mientras que el vivir depende del viviente. En suma, la inspiración propia de la *sindéresis* comporta aspiración porque es superior a la vida recibida. En cambio, los primeros principios son más altos que el hábito intelectual, el cual accede a ellos plegándose a su superioridad). No cabe que la inspiración sea unilateral, o sin refuerzo. Por tanto, debe cifrarse en la inclusión de la inteligencia y la voluntad en el cuerpo”^[207].

La vida en cuanto aspira a más es valorante: “La vida como esencia depende del viviente y es vida como refuerzo que se inspira, y aspira a más. El refuerzo comporta manifestación de acuerdo con una orientación creciente. Por eso la vida reforzada no se puede separar de la valoración: vivir más no es indiferente. En este sentido, la vida esencial se inspira: la valoración y la inspiración son inseparables. De acuerdo con esto

se abre la distinción entre vida valorante y vida valorada. La vida es valorada en tanto que nunca es bastante”^[208].

Según Polo, sin vida en qué inspirarse la inteligencia y la voluntad no actúan: “La capacidad de inspirarse en la vida recibida aspirando a más pone de relieve el carácter creciente de la esencia humana. Sin olvidar que la inspiración que aspira es propia de la vida espiritual, se ha de señalar que sin vida en que inspirarse, las potencias espirituales no actúan (Por ejemplo, la *sindéresis* ilumina los fantasmas: iluminarlos equivale a inspirarse en ellos. De acuerdo con eso se dice que la inteligencia es potencia pasiva). La noción de potencia pasiva señala la humildad de la vida valorante, es decir, del refuerzo vital. De aquí que la inteligencia y la voluntad empiecen a operar en determinada edad. La unión del alma con el cuerpo se entiende como inspiración valorativa: el alma es vida añadida (Una manera de aproximarse a este asunto puede verse en Plessner y en Zubiri. Para Plessner la debilidad de los instintos humanos da lugar a que la inteligencia se haga cargo de la conducción de la vida. Para Zubiri, la hiperformalización del cerebro del hombre exige la intervención de la inteligencia”^[209].

De esta manera, al ver el alma como refuerzo vital, en esa dualidad se puede entender la relación del cuerpo y alma humanos de una manera diferente al planteamiento *sustancialista*: “La recepción apropiante de la vida recibida corre a cargo de la vida añadida, y por ser global, no sólo de las operaciones de la inteligencia y de los actos voluntarios sino de la *sindéresis*. La recepción del cuerpo es un hábito innato, de manera que la referencia del alma al cuerpo no es la de un acto primero, y menos aún la de una causa formal. Asimismo, no estimo acertado sostener que el alma humana separada del cuerpo sea una sustancia incompleta, pues un hábito innato es realmente superior a una sustancia (Por correr a cargo de un hábito innato es posible la posesión corpórea, es decir la técnica)”^[210].

Dicha relación del alma con el cuerpo lleva a ver la muerte de una manera distinta, ya que es un asunto bastante serio: “La vinculación del alma con el cuerpo es muy estrecha, precisamente porque el alma es vida añadida a la vida recibida. Solamente reforzándola o añadiéndose a ella, el alma recibe la vida que viene de los padres (Por eso la muerte es un asunto serio, y no un mero evento accidental)”^[211].

Polo considera que el primer miembro de la *sindéresis*, el *ver-yo*, en cuanto iluminante abarca las operaciones intelectuales, con lo cual iluminan el límite mental: “La manifestación de la persona humana es el proseguir del hábito innato llamado *sindéresis*; pues ese proseguir se realiza de acuerdo con lo que llamo *ver-yo* y *querer-yo*. El primer miembro de ese hábito –*ver-yo*– abarca o engloba lo que ilumina, ante todo, el límite mental, o sea, las operaciones intelectuales”^[212].

Las dualidades en sentido ascendente abarcan la sensibilidad, las operaciones sensibles son duales con sus operaciones, y éstas con sus objetos. A su vez, los objetos de la sensibilidad son asumidos por las operaciones intelectuales. En general, una facultad es más perfecta en la medida en que la forma natural de la facultad “*sobre*” respecto de su función de informar, es decir, que la noción poliana de *sobrante*

formal es muy importante en el planteamiento de las diferentes dualidades. Las facultades como principios de operaciones tienen una índole formal que no se agota en su información de los órganos correspondientes, sino que su forma “sobra” en cuanto que está abierta a otras posibilidades mayores.

En la dualidad *ver-yo* y *querer-yo* el término superior es el *querer-yo*, y se diferencian en que uno no es constituyente y el otro sí: “Con el carácter de *además* – tercera dimensión del abandono del límite mental– se alcanza la persona –la coexistencia–, y los trascendentales personales. La persona considerada hacia la esencia, es decir en tanto que la esencia depende de ella, se designa como *yo*. El *yo* es una dualidad: por una parte *ver-yo*^[213]; por otra parte *querer-yo*. La distinción estriba en que en el primer caso el *yo* no es constituyente, y en el segundo sí. Según dicha distinción el *yo* no es un trascendental (“hacia” la esencia equivale al ápice de la esencia, y la esencia del hombre no es trascendental)”^[214].

A partir del *ver-yo* se iluminan los temas que suscita en vía descendente y ascendente: “La luz iluminante que es *ver-yo* es superior a los temas que suscita en cascada^[215]. Esa cascada es descendente hasta la inteligencia, y ascendente en tanto que suscita actos, los cuales también son luces iluminantes; el grado mínimo de iluminación corresponde al objeto intencional, el cual ilumina lo que ya no es una iluminación. Con otras palabras, el límite de la iluminación es iluminante, pero su término intencional no lo es. De esta manera se logra otra descripción del *límite mental*, de acuerdo con la cual la presencia mental se describe como *guarda de la iluminación*, es decir, de la manifestación esencial^[216].”

Tomás de Aquino sostiene que la *sindéresis* permanece aún en el hombre más corrupto, efectivamente, si fuera lo contrario desaparecería su alma. También sobre “la *razón natural* declara Tomás de Aquino que es la instancia que conoce las virtudes morales, aún en el caso de la persona que carece de ellas; y esto, hasta tal punto que establece el fin de éstas. De modo que, si las virtudes morales tienen como sujeto a la voluntad, la *razón natural* debe conocer el *fin* de la voluntad. Pero difícilmente conocerá el fin de la voluntad sin conocer a esta potencia, pues es claro que ésta facultad no es otra cosa es una *relación real* al fin último; es decir, la voluntad es una *relación trascendental* al fin último (“relación de la voluntad al fin último”). Esta relación es tal que “el respecto de la relación depende del término al que pertenece la relación”. Pero el fin de la voluntad en último término es Dios. De manera que se puede hablar de la “relación de la voluntad a Dios”. Así que, si la *razón natural* o *sindéresis* empuja a la voluntad al fin, en última instancia la empuja a adaptarse a Dios”^[217].

La *sindéresis* al conocer la voluntad, no sólo está abierta al bien o fin último, sino también a los bienes *mediales*. Por lo cual la *sindéresis* tiene su vigencia en la *acción práctica*. A veces se ha entendido la *sindéresis* como el principio que atiende a la vida práctica y que consiste en el mandato de “hacer el bien y evitar el mal”. Polo sostiene que de manera especial consiste en una llamada: “¡haz el bien!”, que es lo mismo que decir “¡crece!”, es la exigencia de todo crecimiento irrestricto que lleva a no detenerse

jamás. Así lo propio de la sindéresis en la vida práctica es fomentar los hábitos, lo que se suele llamar las virtudes cardinales. Las cuales, según Polo están conexas, de tal manera que más que de virtudes habla de vida virtuosa. En esa línea, el crecimiento esencial se abre a un futuro cada vez mayor, por lo que a semejanza del nivel trascendental, a su modo, en el nivel esencial el ser humano se abre a un futuro no desfuturizado.

Como se puede apreciar, si la sindéresis, ápice de la *esencia* humana desarrolla progresivamente la inteligencia con hábitos y la voluntad con virtudes, estamos ante una antropología de la *esencia* humana muy esperanzada. Por su parte, como los trascendentales personales, que conforman el *acto de ser* de la persona humana, tampoco pueden culminar desde sí, sino que están abiertos co-existencialmente a Dios, también son susceptibles de elevación por parte de él, y en consecuencia, la antropología trascendental de la intimidad, tal como la muestra Polo, es asimismo, tremendamente esperanzada.

^[133] POLO, L., *PF*, 27.

^[134] POLO, L., *Introducción a la filosofía* (en adelante: *IF*), EUNSA, Pamplona, 1992.

^[135] “Filosofar hoy” Entrevista de Juan Cruz Cruz. En *Anuario Filosófico*, 25 (1992) 27-51. En este sentido está también su consideración de la misión actual de la Universidad: Cfr. Conferencia “Libertas Trascendentales”, en las XXX Reuniones Filosóficas en la Universidad de Navarra, marzo 1993. Publicada en *Anuario Filosófico*, 26 (1993) 703-716: “Todos los que hemos buscado el cauce de nuestra actividad en la Universidad hemos de afrontar la tarea de unificar los saberes, las ciencias humanas. Hoy se suele emplear la palabra interdisciplinariedad. El futuro de la universidad depende de su aportación a la solución de los problemas que plantea la incomunicación de los especialistas. ¿Estamos en condiciones de hacerlo?...”. También, cfr. “La institución universitaria”, Conferencia en la Universidad de Piura, agosto de 1993.

^[136] Cfr. POLO, L., *El conocimiento del universo físico*, Introducción de J.A. García, Pamplona, Eunsa, 2008. Cfr. sobre la física poliana: POSADA, J.M., *La física de causas en Leonardo Polo*, Pamplona, Eunsa, 1999; VANNEY, C., *Principios reales y conocimiento matemático: la propuesta epistemológica de Leonardo Polo*, Pamplona, Eunsa, 2008.

^[137] La necesidad no es lo mismo que determinismo. La necesidad puede atender a la causa final que ordena “después”, no “antes” –como sostiene el determinismo– apelando a las causas iniciales del universo.

^[138] POLO, L. “La cibernética como lógica de la vida”, *Studia Poliana* (2000). Nota n. 5: “La teoría de sistemas se aplica sobre todo en ecología y en sociología. A mi entender, han de evitarse dos posturas extremas. Primero: suponer que cualquier sistema es autosuficiente. Segundo: no admitir los sistemas reales. El primer error conduce a no percibir la diferencia esencial entre tipos de sistemas; por ejemplo, *sistemas* homeostáticos o *cerrados* ¼que no aprenden¼, los *sistemas abiertos* ¼que mejoran al interactuar con otros¼, y los *libres* ¼que son los estrictamente cibernéticos: susceptibles de aprendizaje positivo o negativo¼. La omisión de estas distinciones explica el segundo error, el cual surge precisamente de la univocidad con que se usa la noción de sistema, lo que lleva también a considerar la homeostasis, que es el sistema más pobre, como cumbre de la teoría”.

^[139] Polo considera que la mejor manera de no gastar el tiempo es aprovechándolo en crecer y dado que el crecimiento humano es irrestricto, siempre podemos aprovechar el tiempo: “Considerar que uno ha

hecho, ha progresado, o ha crecido lo suficiente; y decir ya me puedo echar a dormir, ahora ya no tengo nada que hacer, tengo tiempo sobrante, es detenerse. Porque entonces ¿qué hago con el tiempo?, ¿qué puede hacerse con el tiempo si no se crece? Pues no se puede hacer más que una cosa: divertirse, o aburrirse que es la antítesis. O entrar en un proceso de modas, que es una manera de intentar evitar el aburrimiento: la forma que adquiere el afán de divertirse cuando se ve amenazado por el aburrimiento; eso es vivir a la moda. Pero no se puede vivir así: el hombre no puede vivir más que creciendo; no cabe el descanso” Conferencia “La esencia del hombre” en Universidad de Málaga, 24, XI, 1994.

^[140] *Ibid.*

^[141] *Ibid.*

^[142] *Ibid.*

^[143] *Ibid.*

^[144] El criterio de equilibrio hay que entenderlo no según el modelo hyló-érgico porque entonces estamos en un movimiento físico-mecánico distinto del vital, sino dentro de la operación práxica. Si planteamos el equilibrio en el modelo hylóérgico se llega al azar. Así, en la física de continuos se puede plantear la siguiente pregunta: ¿qué sucede si se produce una pérdida de continuidad? que una configuración primera es eliminada por la configuración siguiente. Entonces no hay memoria en tal sistema. Aplicando esto a la física tenemos una línea determinada que carece de después. Es lo que se llama azar.

^[145] Polo sostiene que con la física de causas –tetracausalidad– Aristóteles creó el estatuto de las ciencias físicas.

^[146] LEJEUNE, J., “Discurso ante la Academia de Ciencias Morales y Políticas de Francia”. Publicado en sitio web: www.arvo.net Incluso en la génesis del primer ser humano se da un criterio selectivo: “Parece incluso que algunos «hallazgos» evolutivos no resultan de una modificación progresiva de las instrucciones –como las variantes de un manuscrito con el correr de los años y en la medida de los errores sucesivos de los copistas–, sino como una *puesta en orden* de instrucciones muy antiguas, a las que una nueva sintaxis viniera a conferir una significación muy distinta. Como si del jardín de las raíces griegas artificiosamente ordenadas, un poeta inspirado hiciera surgir un día los cantos de *La Odisea*” *Idem*.

^[147] Es lo que se ha dado a conocer con el tema del aborto. La vida se opone a la muerte. Precisamente por ello la naturaleza humana no está hecha para el mal, para el dolor. De ahí que cuando éste acaece, la primera pregunta que aflora a la mente y a los labios del sujeto doliente es justamente ¿Por qué? Se reclama un conocimiento, la posesión de una verdad (que es **formal**) para poder seguir viviendo. Es el gran tema del sentido del dolor y de la vida.

^[148] POLO, L., “La cibernética como lógica de la vida”, ed. cit., nota n. 5.

^[149] También aquí se abre una gran oportunidad de diálogo con la antropología moderna que pretende ser bastante dinámica. Cabe tomar la palabra a los modernos y mostrarles una vía coherente con esa dinamicidad. Superar la filosofía moderna, teniendo en cuenta sus propios postulados, es una tarea posible desde la Filosofía de Polo. Uno de esos caminos para ir más allá de la filosofía moderna es solucionar el problema de la dinamicidad del ser humano.

^[150] POLO, L., *La esencia humana, Cuadernos de Anuario Filosófico, SEUNSA, 2006*.

^[151] POLO, L., “La voluntad como tendencia espiritual. Introducción al tema de la libertad”, 1

^[152] *In I Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1, ad 1.

^[153] *STh.*, I, q. 3, a. 4 co.

^[154] FORMENT, E., *Comentario a De ente et essentia*, Pamplona, EUNSA, 2003, 75.

^[155] *STh.*, I, q. 8, a. 1 co.

^[156] *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 4, co.

^[157] *STh.*, I, q. 7, a. 1, co.

^[158] FORMENT, *op.cit.*, 75.

^[159] POLO, L., *CTC.*, IV-1, Prólogo, X.

^[160] POLO, L., “La voluntad como tendencia espiritual”, ed. cit., 1

^[164] POLO, L., *Antropología trascendental*, dictada el 24.XI.1994 en el salón de grados de la facultad de psicopedagogía de la Universidad de Málaga.

^[165] *Ibid.*.

^[166] POLO, L., *QH*, 19.

^[167] POLO, L., *Antropología de la acción directiva*, (en adelante: AAD), AEDOS, Madrid, 1997: "No digo que el análisis esté de más; el hombre tiene que recurrir a él porque de entrada no tiene una comprensión total. Platón propone lo que él llama la visión sinóptica; lo mismo dice Aristóteles: un hombre muy inteligente entiende muchas cosas con una sola idea. En definitiva, la pluralización de ideas es señal de limitación cognoscitiva; la multiplicación de ideas comporta la necesidad de recurrir al análisis. Tomás de Aquino hace la misma observación (también Fichte y Hegel). Sinopsis significa visión global. Eso no quiere decir que Platón no utilice el análisis; de entrada lo tenemos que utilizar, pero luego hemos de lograr lo que Platón llama la *koinonía*, es decir, entender cómo tienen que ver unas ideas con otras. A veces *koinonía* se traduce por participación, pero mejor sería traducirla por comunicación: las ideas se comunican, son coherentes entre sí; el que encuentra la coherencia entre las ideas logra una visión más amplia. En definitiva, para estudiar el ser humano es menester el método sistémico, el ver las partes de manera unitaria o, como dice Fichte, con un solo golpe de vista".

^[168] POLO, L., *AAD.*, 20.

^[169] POLO, L., *QH*, Cap 2, 20.

^[170] Cfr. *De anima*, 425 b 27; *Metafísica* 1037 b 25; *Parva naturalia* 447 b 18.

^[171] POLO, L., "La antropología trascendental", Conferencia dictada el 24.XI.1994 en el salón de grados de la facultad de psicopedagogía de la Universidad de Málaga

^[172] *Antropología*, I, Pamplona, Eunsa, 2000, 164.

^[173] *Ibid.*

^[174] *Ibid.*

^[175] *Ética*, 90. Lo propio de la *naturaleza humana* es el *tener*, en cambio lo más peculiar del ser humano es *dar*, y esto se da en el nivel del acto de ser personal. Cfr. *Sobre la existencia*, 131. Asimismo, se puede acudir a: J. J. PADIAL, *La antropología del tener según Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 100, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000.

^[176] POLO, L., "La coexistencia del hombre", en *El hombre: inmanencia y trascendencia*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1991; v. I, 33.

^[177] *Ibid.*

^[178] Acerca de este método se puede sobreabundar consultando el libro de S. PIÁ, *El hombre como ser dual*, Pamplona, Eunsa, 2001.

^[179] Esto es, conocimiento según objeto intencional poseído por el acto de conocer u operación inmanente. Con este intento de superar el límite que impone la presencia del objeto conocido, se toma distancia tanto de Aristóteles como de la Filosofía Moderna.

^[180] CASTILLO, G., *La actividad vital humana temporal*, EUNSA, Pamplona, 2001, 54.

^[181] POLO, L., *Antropología II*, Pamplona, Eunsa, 2003, 15.

^[182] CASTILLO, G., "Vita viventibus est essentia", *Studia Poliana*, (2002).

^[183] *Antropología Trascendental II*, ed. cit., 11.

^[184] POLO, L., *Antropología I*, 179.

^[185] *Antropología I*, 189.

^[186] POLO, L., *CTC I*, 205.

^[187] *Ibid.*

^[188] *Presente y Futuro*, 119.

^[189] *Curso de Teoría IV-1*, 249.

^[190] CASTILLO, G., *La actividad vital humana temporal*, ed. cit., 106.

^[191] *Presente y futuro*, 99-100.

^[192] POLO, L., "La coexistencia del hombre", ed. cit., 35.

^[193] CASTILLO, Genara, *op. Cit.*, p. 34

^[191] LEJEUNE, J., op. cit.

^[192] POLO, L., “Comentarios a la encíclica *Mulieris Dignitatem*”, Conferencia ofrecida en la Universidad de Piura, agosto, 1992.

^[193] POLO, L., *La persona humana y su crecimiento*, EUNSA, Pamplona, 1996, 106-7.

^[194] *Ibid.*, 107.

^[195] *Ibid.*, 108.

^[196] *Ibid.*

^[197] POLO, L., *La persona humana y su crecimiento*, ed. cit., 108.

^[198] POLO, L., *Antropología, I*, 185.

^[199] *Ibid.*, 11.

^[200] Al respecto se pueden consultar los libros del J.F. SELLÉS: *Hábitos y virtud*, Pamplona, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998; *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, Pamplona, EUNSA 2008, *Curso breve de teoría del conocimiento*, Bogotá La Sabana, 1988, *Antropología para inconformes*, Madrid, Rialp, 2ª ed. 2007.

^[201] Sí es importante tener en cuenta que con el hábito de los primeros principios se da la primera dimensión del *abandono del límite mental*, en el que se prescinde de la presencia mental al declararla insuficiente para advertir el ser extramental. Algo parecido ocurre con el hábito de la sabiduría, en que se trata de superar dicho límite para alcanzar el ser personal.

^[202] POLO, L., *Antropología II*, 11-12, nota n. 3.

^[203] POLO, L., “Sobre las cuatro dimensiones del abandono del límite mental”, *Presente y futuro del hombre*, Madrid, Rialp, 1993, 162-4, 178-89, 194-5.

^[204] POLO, L., *Antropología II*, 15.

^[205] *Ibid.*

^[206] *Ibid.*

^[207] POLO, L., *Antropología, II*, 15.

^[208] POLO, L., *Antropología, II*, 15-16: “La distinción entre vida valorante y vida valorada permite una exégesis de la noción de valor discrepante de la de Nietzsche: la vida recibida trata de mantenerse y, por tanto, valora tanto que reclama sus fueros. En cambio, la vida valorante, al inspirarse en la vida valorada, dispone de ella y, por tanto, es libre: vale más, pero no se limita a seguir viviendo, sino que aspira a más”.

^[209] POLO, L., *Antropología, II*, 16.

^[210] *Ibid.*

^[211] POLO, L., *Antropología, II*, 17.

^[212] POLO, L., *Antropología, II*, 18.

^[213] El intellectus ut co-actus en cuanto que repercute en los actos intelectuales inferiores a él, se llama ver. Con otras palabras, hacia abajo la persona ve (yo); hacia arriba es transparencia. Vinculado al yo, el ver no significa nada distinto de él, en virtud de su carácter iluminante. Por eso es acertado llamar a la luz iluminante continuación de la transparencia hacia abajo. Según el planteamiento que propongo, el intellectus ut co-actus es un trascendental personal y, por consiguiente, no es un principio ni principia, pues la persona se distingue del ser principal. Sin embargo, no es inconveniente hablar de luz iluminante, si se entiende como ver-yo inferior al intellectus ut co-actus.

^[214] POLO, L., *Antropología, I*, 177.

^[215] En suma, los actos intelectuales esenciales –operaciones, hábitos adquiridos y hábito innato de sindéresis– son superiores a su tema. En cambio, el hábito de los primeros principios, el hábito de sabiduría y el intelecto personal son inferiores a su tema. Atendiendo a lo se acaba de decir, quedan justificadas y ordenadas las cuatro dimensiones del abandono del límite mental.

^[216] Por eso la vida que depende de la persona se añade a la vida recibida de los padres. La inteligencia es una potencia espiritual no recibida de los padres, sino suscitada por ver-yo.

^[247] SELLÉS, J.F., “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.