



LOGOS DE LA PERSONA HUMANA COMO UNIFICACIÓN DEL INTELIGIR HABITUAL

Jorge Mario Posada

Si bien con nitidez compete carácter de logos, aunque sólo de índole lógica, a la unificación del inteligir objetual, sobre todo en las nociones matemáticas, a saber, números y funciones, que de acuerdo con su peculiar índole objetivada pueden versar, aunque apenas de manera hipotética, sobre cierto “cuasi-logos” de lo físico, cifrado en los distintos *número* y *función físicos* antes que mentales o ideales, ni lógicos, de acuerdo con los que unas *concausalidades* se distinguen de otras en vista de la distinta “proporción” —física— según la que en ellas *concurrer* las distintas causas físicas, mas nunca de manera constante, aun de esta suerte, *el logos de la persona humana* no se reduce al que, por referirse a la esencia extramental, puede llamarse *logos predicamental*, y que desde luego incluye el empleo de las nociones matemáticas como hipótesis sobre las *propiedades relacionales* de las distintas causas en las distintas concausalidades, pero que también incluye el de los hábitos y las operaciones que el hábito de ciencia involucra, y por los que de manera anhipotética se averigua esa condición concausal de la esencia física; y no se reduce el logos humano al predicamental ya que asimismo ha de unificar las “instancias” metódicas según las que se entienda el acto de ser del que esa esencia es *análisis real*, así como la plural, y no menos distinta, *manifestación* del ser personal humano, que es la esencia propia de éste.

En consecuencia, puesto que el logos humano unifica esas instancias intelectivas en cuanto que son dependientes del saber intrínseco al acto de ser personal, y que de modo más inmediato estriban en hábitos antes que en operaciones objetivantes, por eso, el estudio sobre el logos en atención a su carácter unificante del conocimiento humano se lleva aquí adelante, por un lado, a partir de lo averiguado en *El acceso al ser*, libro en el que por primera vez Leonardo Polo afronta esa condición del logos, y donde, a su vez, inicia la exposición del *método de abandono del límite mental* (ante todo en orden a la metafísica, de lo que trata a su vez en *El ser I. La existencia extramental*); pero, por otro lado, se estudia el logos no menos desde lo que Polo sienta en la *Antropología trascendental*, donde alude a las distintas *dualidades* que caracterizan los *trascendentales de la persona humana* como acto de ser al

extramental, también en cuanto que se “vierten” en calidad de esencia potencial del acto de ser personal, tanto como a los hábitos intelectuales superiores, con los que dichas dualidades se corresponden, y que, cabe sugerir, son los de inmediato concernientes a la unificación en la que el logos de la persona estriba, a saber, hábito de sabiduría, que se dualiza con el inteligir personal; hábito de los primeros principios, dual con el hábito de sindéresis como ápice de la intelección de nivel esencial, y que es a su vez dual según el mero inteligir y el inteligir inserto en el querer; y el hábito de ciencia, dual según la ciencia filosófica sobre lo físico en su propia condición extramental y la ciencia físico-matemática, que hipotetiza sobre la estructura relacional de las concausalidades.

Asimismo se tiene en cuenta lo que Polo sienta acerca de los hábitos intelectuales en el *Curso de teoría del conocimiento*, a pesar de que en esta obra el conocer se expone tan sólo en vista de su comienzo según la operación de abstraer, en la que, conjugándose el inteligir con el sentir, se *introduce*, de un lado, la índole limitada de la *presencia mental*, esto es, el restringirse del acto intelectual según *actualidad*, o como intelección objetivante, de acuerdo con la *constancia* y *mismidad* de la objetivación —e índole según la que, por lo demás, esta primera operación equivale a la *articulación presencial del tiempo*, de entrada del sensiblemente experimentado—; y operación intelectual que, de otro lado, “asume” la intencionalidad del sentir respecto del entorno físico, de modo que a partir de dicho comienzo abstractivo el inteligir humano avanza apenas al *encuentro* de la esencia extramental, o sólo en orden a la física filosófica.

Así pues, se propone que el logos de la persona unifica sobre todo los hábitos más altos del inteligir humano por *exclusivamente depender* y *descender* éstos del ser personal *desde* el hábito innato de sabiduría, *solidario* con la persona, e inherente a ella.

Los hábitos que de inmediato descienden desde el de sabiduría, y por eso “nativos”, o “nacientes” más bien que innatos, son, primero, el hábito de los primeros principios o de *intellectus*, cuyo tema es de entrada el ser extramental, aunque no sin la *vigencia* de éste respecto del Ser increado, del que con exclusividad depende, en lo que estriba, como primer principio, la causalidad trascendental; y, segundo, el hábito de sindéresis, a partir del que, al descender, *procede* desde el de sabiduría, potencial o dinámicamente, la esencia de la persona humana, en la que se asume, desde su generación, la vida natural orgánica individual recibida de los padres, el cuerpo humano.

Por su parte, aunque asimismo desciende desde el hábito de sabiduría, el hábito de ciencia no es nativo en la medida en que, a partir del de sindéresis y, cabe sugerir, no sin la repercusión sobre éste del de los primeros principios, a manera de “cima”, se sugiere también, reúne los hábitos adquiridos y las operaciones objetivantes mantenidas manifiestas por estos hábitos, y que de esa manera no se *conmensuran* con las objetivaciones correspondientes, según lo que, en virtud de tal

“prescisión”, por *pugna* o contraste de la manifestada índole limitada que según presencia como actualidad compete a esas operacioner, se *encuentra* la condición física concausal de la esencia extramental, sin iluminarla objetivamente. De ese modo, además, cabría tomar el hábito de ciencia como una modalidad de logos predicamental superior a la de las nociones matemáticas, pues unifica el plural conocimiento propiamente racional de la realidad física en su estricta condición extramental, al prescindir de objetivarla.

Pasando aquí por alto las indicaciones acerca del logos del inteligir objetivante, y de la condición lógica que, de modo puramente formal en las nociones matemáticas, a éste compete, así como las que atañen al peculiar trasunto lingüístico de las objetivaciones, se apuntan algunos rasgos del logos humano por unificar ante todo los hábitos intelectuales, que de manera más inmediata dependen y descienden de la persona como acto de ser, esto es, del acto radical o primero, pero de intrínseca dualidad según el carácter de *además*, y con el que se convierte, como trascendental suyo, el inteligir personal, al que de ese modo, es decir, en cuanto que el *además* estriba en una intrínseca *dualidad* “inescindiblemente” *solidaria de método y tema*, es “inherente” el hábito de sabiduría, y que por eso puede llamarse *núcleo del saber*.

1. Logos como unificación de los hábitos intelectuales superiores según su dependencia respecto del de sabiduría, solidario con el ser personal.

Por lo pronto, sólo en *El acceso al ser* directamente se ocupa Polo del logos no meramente objetual o propio de las lógicas y de las matemáticas, y que es el logos de la persona humana, cuando propone, aun si de manera introductoria, que la “*función*” *unificante* que compete al logos respecto del conocimiento se sigue de que las distintas instancias intelectivas del hombre con exclusividad proceden y dependen del ser personal, según lo que, quedan a la vez *innovadas* y *matizadas*, por ser elevadas al nivel del saber que se convierte con la persona, la que de ese modo las *torna suyas* o se las *apropia*.

En virtud de esa apropiación personal de las instancias intelectivas que se sigue de su unificación de acuerdo con el logos, cabe sugerir, esas instancias adoptan el *carácter de yo*, de acuerdo con el que cabe llamar “inteligir-yo” ^[37].

* * *

A su vez, en la *Antropología trascendental* se sienta que el saber humano, y más precisamente el hábito de sabiduría, es inherente al ser personal, o le es *solidario*, no sin más por ser el método congruente para conocerlo como tema, sino porque es método equivalente a *alcanzar* ese tema, esto es, la persona humana en tanto que acto de ser, como “otorgándosele” al alcanzarla, según lo que estriba en saber que

“alcanza como ser”, es decir, que alcanza, siéndolo, el ser persona; método que en modo alguno se separa de su tema, pues al alcanzarlo justamente se le otorga, sin presuponerlo, y sin ser por él presupuesto; o método “viniendo” a ser tema al ser alcanzado éste por aquél; método de saber, y a la par de ser, pues avanza siendo lo que sabe o sabiendo lo que es, y que, de esa manera, redundante en más ser, por lo que el ser, por así decir “reclama” entonces más saber, según lo que ser y saber, “redoblamamente” solidarios, son avance, acto o “actuosidad”, *intrínsecamente dual*, esto es, actividad desde luego primaria, o trascendental, pero más alta que principal, de acuerdo con lo que Polo llama *carácter de además*. En esa medida, en calidad de saber, el ser personal es no sólo *inacabable o inconsumable*, sino más aún *inagotable: además y además*, de modo que nunca alcanza a ser ni a “saberse” por completo, o definitivamente.

* * *

La intrínseca dualidad primaria y radical, según el carácter de *además*, del ser personal humano equivale a que éste es tema con el que el método es inescindiblemente solidario, y no tan sólo en lo intelectual, sino método y tema solidarios según el avance como ser; avance que, también por esa dualidad intrínseca en su condición de acto, o “avance”, equivale a libertad, de entrada, libertad con respecto a la principiación, justo en la medida en que de manera más alta depende del Origen idéntico mas careciendo de identidad y de originariedad, según lo que es *libertad nativa*, o “naciente”, es decir, filial, pero, no menos, capaz de *ratificarse* en su condición nativa y filial (o bien de atentar su rehusamiento), de acuerdo con un “orientarse” en cuanto al destino último, o *libertad de destinación*.

De donde por su intrínseca dualidad según el carácter de *además*, la persona humana como acto primario o radical, o acto de ser, se convierte con la libertad — libertad trascendental—, y de ese modo sobrepasa sin más la condición principal del ser y de la esencia extramentales o carentes de intelección.

Paralelamente, en virtud del saber o hábito de sabiduría como método inescindiblemente solidario con el ser humano como tema, según el *además*, y que así le es inherente, se alcanza desde luego la libertad, pero también, junto con el inteligir personal, los otros *trascendentales personales*, el *co-existir* como *inagotable apertura de intimidad*, y el amar donal, es decir, que estriba en dar y aceptar.

Debido a su condición intrínsecamente dual de acuerdo con el carácter de *además* los trascendentales antropológicos, siendo primarios, son distintos, más altos, que los que asimismo vigen respecto del ser principal, o trascendentales metafísicos.

De modo que el saber humano, al menos en cuanto que corresponde al hábito de sabiduría, comporta no meramente inteligir, sino también vivir según libertad, y por eso *co-existir*, o “*co-ser*”, según lo que se abre, ampliándose insondablemente, la

intimidad personal, y, sobre todo, amar, según el que, de acuerdo con el dar y el aceptar, la persona se vincula radicalmente con otras personas ^[38].

De esa manera el hábito de sabiduría equivale al *valor metódico* del carácter de *además*, mientras que los trascendentales personales a su *valor temático*; método y tema que son inescindiblemente solidarios, pues uno y otro son según el carácter de *además*.

* * *

Por tanto, Polo propone una antropología que cabe llamar “trascendental” a la vista de los trascendentales del ser que es la persona humana, distintos de los que asimismo son del ser que es el primer principio extramental, y compatibles con éstos (o, más aún, según los que se explican los llamados trascendentales “relativos”, la verdad y el bien).

De donde, aun si el tema central de esa antropología trascendental es el ser como libertad, de ninguna manera se trata de un planteamiento subjetivista ni idealista, pues se encuadra en la filosofía clásica de los trascendentales del ser, con respecto a la que justamente se propone una *ampliación*. De ahí que en modo alguno quepa confundir la persona con la idea de sujeto o de subjetividad trascendental en sentido ni gnoseológico-crítico ni ontológico-idealista.

Pero tampoco cabe asimilar esa propuesta a los desarrollos neoescolásticos de una filosofía trascendental de inspiración kantiana o heideggeriana, y más o menos compatible con nociones clásicas, ante todo desde la tradición escotista y, antes, aviceniana, por ejemplo, según la noción de *ens commune*.

En la aludida ampliación trascendental la condición trascendental se asigna al acto de ser, sí, mas no según la noción de *esse commune*, y excluyendo que pueda atribuirse altura trascendental a la noción de ente o a la de sustancia como entidad, pues implicarían una *extrapolación* de la índole limitada de la presencia mental, característica del inteligir objetivante; paralelamente, la trascendentalidad del ser excluye por completo cualquier univocidad, de modo que no cabe confundirla con la generalidad, ni con la universalidad ni siquiera según la analogía, lo que no impide el acceso a Dios desde las criaturas pero más bien de acuerdo con una “extrema” o *máxima distinción*, y de manera distinta según las distintas criaturas.

De esa suerte, a través de la antropología trascendental, la filosofía propone un elenco de nociones trascendentales del ser, así que asumibles en la teología de la fe, más amplio que el de la metafísica como filosofía primera de la sola principiación; se trata de una filosofía del ser, o de lo primero, y trascendental, que es no sólo principal, sino de condición dual en el propio nivel primario o radical.

* * *

A su vez, con la noción de dualidad en antropología trascendental se estudia no sólo el acto de ser humano, o la dualidad de nivel primario o radical, trascendental, equivalente a la persona, sino también las dualidades correspondientes a la esencia potencial que de ese acto de ser se distingue realmente, es decir, el dinamismo irrestrictamente enriquecible que depende y procede de dicho acto radical y primario, de acuerdo con el descenso o “*vertiente*” de los trascendentales personales desde el hábito innato de sabiduría; descenso cuyo *ápice* es el hábito nativo de *sindéresis*.

* * *

Por otra parte, puesto que en virtud de la inescindible solidaridad de método y tema, la persona humana, como acto radical de ser, estriba desde luego en saber, pero en saber que, al otorgarse al ser que alcanza, por eso “*metodiza*” o torna en método a su tema, aun cuando en método que carece de *encuentro* de su tema ulterior, al que tampoco alcanza, según lo que le compete *trocarse en búsqueda* inagotable de él, y en ese tema de su *plenitud*, es decir, trocarse en *buscar* ese tema y a la par en *buscarse* al buscar esa plenitud.

En cambio, el plural conocimiento intelectual que de acuerdo con el logos es unificado y no sólo apropiado al como en descenso proceder desde el saber personal que siendo solidario con la persona le permite trocarse en búsqueda, equivale a una irrestrictamente enriquecible pluralidad de encuentros de tema, tanto a través de la *suscitación* del jerárquico inteligir de nivel esencial a partir del hábito de *sindéresis* (dual, a su vez, según el inteligir solo —apropiado como “*inteligir-yo*” o *ver-yo*—, y el inteligir inserto en la voluntariedad —apropiado por la persona como *querer-yo*—), cuanto a través de la *advertencia* del primer principio real extramental, así como de la doble modalidad de inteligir la esencia potencial de ese primer principio, y que, por así decir, lo “*despliega*”: de un lado, la intelección objetivante que se inicia al abstraer, así como, de otro, la que abandona la objetualidad en virtud de que, mediante los hábitos, queda manifiesta la índole limitada de la presencia correspondiente a las objetivaciones de manera que, así, manifiesta, se contrasta o pugna con la plural y diversa co-principiación extramental, que de tal modo es inteligida sin ser iluminada ni, menos, objetivada, y que, por eso, es discernida en cuanto a su real distinción concausal, estrictamente física.

* * *

Asimismo, aparte de los dos hábitos intelectuales involucrados en el proceder plural y enriquecible del inteligir esencial, que desciende desde el de sabiduría y a partir del de *sindéresis*, y como entre la sabiduría y la *sindéresis*, sobreviene, no menos en dependencia de la persona, y también por cierto descenso desde la sabiduría, el hábito de los primeros principios, o de mera intelección (*intellectus ut habitus*), según

el que de entrada se advierte el ser extramental en calidad de “otro ser” –o ser puramente distinto– con respecto al ser intelectual, que es quien lo advierte.

A la par, y como cierto resultado o *repercusión* de este hábito, el de *intellectus*, sobre el de sindéresis, se suscita por lo pronto el inteligir inserto en el *querer-yo* en la medida en que estriba en ideación de “lo otro” *aportable* al ser creado en su esencia, pero también, cabe sugerir, el hábito de ciencia, que reúne, como en *balance*, y en su cima, el discernimiento de concausalidades en la esencia extramental.

Por lo demás, si no fueran unificados según el logos de la persona humana (a la par que personalmente asumidos de acuerdo con el “carácter de yo), los diversos tipos de conocimiento intelectual humano que dependen y descienden del ser personal desde el saber que le es inherente no serían elevados a la condición de sabiduría, es decir, no serían sapienciales. Lo que, con todo, no conlleva que el carácter mediacional del logos sea da algún modo reflexivo, a manera de recurso para recabar la identidad sin renunciar a la distinción real propia de la esencia humana; es más, el logos humano es “mediador” sin ser ni derivado ni segundo, y de ninguna manera reflexivo.

Ahora bien, sólo en la *Antropología trascendental* estudia Polo el descenso desde el hábito de sabiduría, que por alcanzar el inteligir personal otorgándosele es saber que se convierte con la persona como ser, tanto del hábito de sindéresis, cuanto incluso del de *intellectus*, así como del hábito de ciencia a partir de los otros dos; en *El acceso al ser* y en *El ser I* se refiere apenas a la advertencia de los primeros principios reales según la noción de hábito intelectual mediante cierta analogía, y noción a la que alude no más que por cierta concesión con el planteamiento tradicional. Es en el *Curso de teoría del conocimiento* donde se inicia el desarrollo heurístico de esa noción del aristotelismo, en vista, al menos, de los hábitos adquiridos ^[39].

De ese modo, a partir de lo averiguado en las obras mencionadas se puede sentir que el logos humano, el logos de la persona humana, estriba en la unificación de las instancias intelectivas en tanto que descienden del inteligir personal desde el hábito de sabiduría, de entrada las que proceden según el descenso o vertiente de los trascendentales personales a partir del hábito de sindéresis, que en esa medida son apropiadas por la persona; mas asimismo son unificados y en cierta medida apropiados los actos intelectuales cuyo tema es el ser extramental y su esencia.

* * *

En vista de que el descenso desde el hábito de sabiduría lo es del valor metódico del carácter de *además* en tanto que avance o acto intrínsecamente dual, ese descenso es también vertiente o *extensión* de la libertad personal. El descenso desde el hábito de sabiduría estriba entonces en *disponer*; el disponer es la libertad en el nivel de la esencia de la persona humana.

Y puesto que el logos humano equivale a la unificación apropiante, por parte de la persona, desde la sabiduría, comporta asimismo la unificación del disponer: de acuerdo con el logos la persona humana dispone unificadamente por lo pronto en el nivel de su esencia.

Como vertiente esencial de la libertad trascendental el disponer no se reduce a tener, ni a producir o usar, pues también equivale, entre otras actividades, a organizar, instituir, configurar. En tanto que libres, los actos intelectuales, así como los voluntarios, que también comportan intelección, son *modalidades dispositivas*, o “matizaciones” del disponer, unificadas por el logos de la persona humana.

Asimismo, en cuanto que el descenso procedente desde el hábito de sabiduría es no menos vertiente del co-existir cifrado en apertura de intimidad, equivale a *manifestar*. De donde el logos también unifica la plural manifestación de la persona humana, así como los *tipos de co-existencia*, a saber, con otras personas y con la realidad extramental.

Y en su condición como vertiente del amar trascendental, el descenso desde el hábito de sabiduría es el ofrecimiento de un don, de dones, o bien de entrada su aceptación (por lo pronto respecto de Dios). Desde donde cabe también sugerir que el logos es exigido para dotar de unidad al don personal humano, ofrecido y aceptado, es decir, para la unidad del amor.

Así pues, el logos de la persona humana unifica no sólo las instancias cognoscitivas en atención a su dependencia exclusiva con respecto al inteligir personal, sino, de manera más amplia, el descenso o vertiente, desde el hábito de sabiduría, de los otros trascendentales antropológicos distintos del inteligir personal, la libertad, la intimidad según el co-existir y el amar.

Al cabo, el logos de la persona humana equivale al disponer en la medida en que la libertad es la actividad del descenso que procede del ser personal desde la sabiduría, y actividad según la que entonces es unificada la plural vertiente de los otros trascendentales personales; y equivale en último término al disponer puesto que es, por así decir, la mediación entre la libertad trascendental y la libertad que desde ella procede. De ese modo el logos es la unidad de la vida de la luz, de la vivacidad de ese descenso, iluminante, de la luz sólo lúcida y luciente, que es el ser personal.

* * *

Con todo, el logos no es *réplica* de la persona humana; por lo pronto no del inteligir personal. Tampoco el logos es un acto intelectual que entienda el inteligir personal, menos aún, reflexivamente. Desde luego el inteligir personal, con mayor motivo que cualquier otro acto de inteligir comporta conciencia de inteligir, mas no como si ésta fuera un acto de inteligir distinto del inteligir inteligido, o como volviendo sobre éste, sino de acuerdo con la condición intrínsecamente dual de la actividad intelectual.

Luego el logos en modo alguno es un acto de inteligir que verse sobre la intelección desde la que desciende ni sobre los actos intelectuales que reúne, sino que equivale sin más a la reunión o unificación de éstos desde la sabiduría y en descenso del ser personal, del inteligir que se convierte con la persona, pero también y, sobre todo, de la libertad trascendental, por lo que es una unificación viva, activa, libre: de los hábitos intelectuales nativos, así como de los adquiridos, pero también de las operaciones objetivantes; y unifica estos actos intelectuales en tanto que son modalidades dispositivas dependientes de la libertad personal al descender desde el hábito de sabiduría, que se convierte con el valor metódico de la libertad trascendental.

Por tanto, en lo intelectual, el logos de la persona humana equivale ante todo a la libre y viviente unificación de los hábitos nativos de *intellectus* y de sindéresis (también según los actos intelectivos insertos en el *querer-yo*), tanto como del complejo hábito adquirido de ciencia, que a su vez procede del de sindéresis a la par que, por cierta repercusión, del de *intellectus*, y en cuanto que estos hábitos exclusivamente dependen del ser personal descendiendo desde el hábito innato de sabiduría.

2. Logos como unificación de las instancias cognoscitivas de acuerdo con la exclusiva dependencia respecto de la persona como núcleo del saber.

En *El acceso al ser* propone Polo, sobre todo en el capítulo tercero y último, el abandono de la limitación de la presencia, característica del inteligir objetivante, es decir, el abandono del límite mental como método para la filosofía, en orden a mostrar la congruencia metódico-temática por lo pronto de la metafísica, aunque también con el fin de ampliar la noción de trascendentalidad rebasando el ámbito solamente metafísico o de los primeros principios reales —siquiera del primer principio que es el ser extramental—, de acuerdo con los trascendentales del ser propios de la antropología, pues, por su condición libre, el ser humano sobrepasa sin más la principiación.

Pero, antes, en el capítulo primero de ese libro, y todavía sin explicar el abandono del límite ni tampoco de qué manera es viable un inteligir más alto que el intencional objetivado, Polo intercala un esbozo sobre teoría del conocimiento en el que se resalta la exclusiva dependencia de las instancias cognoscitivas intelectuales del hombre respecto de la libertad personal, que no de un principio o fundamento; dependencia por la que esas instancias son unificadas de acuerdo con el logos.

Las instancias cognoscitivas destacadas en *El acceso al ser* con miras a su unificación de acuerdo con el logos, por depender ellas exclusivamente de la libertad del saber, son, primero, la abstracción, también en cuanto que inseparable de la sensibilidad interna, y en la que se *introduce* el límite de la presencia mental según lo objetivado, de modo que ella se *determina directamente* al quedar “irrestrictamente

abierta” con respecto a la distinción real de su término de intencionalidad extramental; luego, las dos líneas a través de las que cabe *proseguir* el abstraer, el conocimiento negativo o *reflexión lógica*, equivalente a la generalización, que es apenas *consecutiva*, y la *función operativa*, que es la línea de estricta *prosecución* y, por eso, propiamente racional, es decir, en orden a conocer la realidad en tanto que principal; finalmente, el *intelecto (intellectus)* en cuanto que tematiza los principios reales primarios o últimos.

Y enseguida se alude al carácter unificante del logos respecto de esas instancias cognoscitivas en tanto que dependen y descienden exclusivamente del núcleo del saber, equiparable éste con la persona, que se convierte con la condición trascendental, es decir, primaria o radical, de la libertad humana, superior, por su parte, a la del ser principal.

De manera que se llama núcleo del saber al cognoscente o inteligente personal. Con todo, esa expresión, y la imagen que comporta, en modo alguno aluden a un soporte fijo o estable de la vida cognoscitiva del hombre, por ejemplo según la constancia de la idea de sujeto, pues más bien denotan que la actividad radical o primaria que es el vivir humano estriba en ser que, además, es saber, y, así, en ser que es por lo pronto acto de inteligir; según lo que justamente es viable la unificación, de acuerdo con el logos, de las distintas instancias cognoscitivas del hombre en virtud de la exclusiva dependencia de ellas respecto del ser personal en cuanto que con éste es convertible el saber. De donde cabe sugerir que al llamar núcleo del saber a la persona en cuanto que con ella se convierte el inteligir personal se involucra el hábito de sabiduría desde el que de inmediato descienden las indicadas instancias cognoscitivas.

Y, desde luego, el núcleo del saber como intelección personal primera o radical se convierte con los otros dos trascendentales antropológicos de los que se trata en la *Antropología trascendental*, la intimidad según el co-existir y el amar donal, no sólo con la libertad. En ese nivel primario y radical del vivir humano, la “actuosidad” propiamente dicha se corresponde con la libertad, según el carácter de *además*, que estriba en un “avance” intrínsecamente dual. El núcleo del saber es actioso como libertad, y en modo alguno como principio o como fundamento.

Así pues, con la condensada exposición sobre el conocer humano en el libro con el que introduce su propuesta filosófica, Polo pretende, a la par que mostrar la exclusiva dependencia de las instancias intelectivas respecto de un núcleo radical que es “actioso” como libertad, señalar, de un lado, que, por eso, el saber humano es inagotable, o irrestrictamente ampliable, mientras que, de otro, apunta a distinguir, primero, respecto de ese núcleo, las instancias de conocimiento que de él dependen y descienden, para también distinguir, luego, esas instancias entre sí y, por último, mostrar que se unifican de acuerdo con el logos en virtud de la dependencia de ellas respecto del núcleo “sapiencial”; dependencia exclusiva según la que son “elevadas” a *manifestación* o “expresión” del saber personal, en cuanto que la persona, al unificarlas, se las *apropia* o *torna suyas* ^[40].

* * *

Y de esa suerte se procede a indicar, inicialmente en relación con el inteligir, la manera como se amplía la consideración del ser en cuanto a su condición trascendental, ya que en vista del ser como libertad trascendental, que comporta intrínseca dualidad, se supera el ser como principio y, con mayor motivo, su versión lógica como fundamento, incluso según la moderna noción de subjetividad trascendental.

Porque al notar que la condición trascendental del ser se “expande” al tomar en cuenta la del ser equivalente a la persona humana en cuanto que más alta —de mayor amplitud intrínseca— que la condición trascendental del ser estudiado por la metafísica, es decir, en cuanto que cifrada en una primalidad o radicalidad superior a la principal, o que según su dualidad intrínseca la trasciende, en esa medida, se deja atrás la pretensión idealista de un “sujeto trascendental”, o que hubiese de ser trascendental apenas con respecto a la presunta totalidad de las determinaciones objetuales (también las que se vierten en obras a través de la razón práctica), pues se averigua que la persona humana como ser, y en tanto que es el núcleo del saber, se equipara con la libertad como actividad que desborda cualquier principiación por ser trascendental según el carácter de *además*, primario, sí, mas intrínsecamente dual.

En consecuencia, la libertad como condición trascendental de la persona según el carácter de *además* desde luego sobrepaja la primalidad que es principio extramental, pero, aún más, en modo alguno equivale a principiación, mucho menos, espontánea, ni siquiera si la espontaneidad se atribuye a la mente, pues incluso entonces conlleva la idea de principiación autoprincipiada, o de fundamento autofundamentante, esto es, de cierta reflexión.

La reflexión se vendría a reducir a cierta principiación eficiente que habiendo cesado en su ir hacia adelante, sería seguida por un volverse hacia atrás; pero tal noción es incompatible con la de acto como avance, que no admite retorno o regreso; por eso es no sólo inadmisibile en el ser principal sino, con mayor motivo, en el ser intrínsecamente dual.

Y de esa manera el conocimiento humano, al exclusivamente depender del núcleo del saber, es decir, de la persona, cuya condición primera o radical no se reduce a la de ningún principio, avanza en libertad, desde luego por superar la necesidad de la principiación, mas, al cabo, debido a que ese núcleo, del que el conocimiento depende, es un acto de ser radical y primariamente dual, por serlo según el carácter de *además*.

Por su parte, aun cuando en *El acceso al ser* sólo introductoriamente se alude al carácter de *además*, por lo pronto según la tercera dimensión de abandono del límite de la presencia mental, o en cuanto que el *además* es *además* que la presencia como actualidad, aun así, tal carácter, el de *además*, se equipara con la intrínseca dualidad del acto de ser que es la persona humana, según se indica en la *Antropología*

trascendental, donde, paralelamente, la tercera dimensión del abandono del límite se describe como *alcanzar el además* de acuerdo con el *desaferrarse* el saber —el hábito de sabiduría— respecto de la presencia mental en tanto que limitada.

* * *

Ahora bien, que el saber humano estriba en libertad, y no en despliegue principal, de entrada se muestra en que es inagotable o irrestrictamente ampliable, de modo que avanza a través de una ganancia o enriquecimiento que no sólo carece de término o final, y sin vuelta atrás, sino que, aún más, involucra su condición primaria o radical, puesto que de antemano en este nivel, el trascendental, es intrínsecamente dual.

En la *Antropología trascendental* la inagotabilidad del saber humano se tematiza, en el nivel primario o radical de la persona, con la noción de búsqueda, a la vista de que, como método, el hábito de sabiduría alcanza el inteligir personal, y se le otorga, éste, como tema, “se metodiza”, según lo que le compete trocarse en búsqueda de un tema ulterior que permita aclarar plenamente la propia condición del ser personal humano ^[41].

De esa suerte, el alcanzamiento, como tema, del ser de la persona humana en calidad de acto intelectual radical o primario, o inteligir personal, por parte del saber —o hábito de sabiduría—, como método, que entonces, al otorgarse a su tema en alcanzándolo, le es inherente, comporta que este tema se torna en método al que, en lugar de comportar encuentro, le compete el trueque en búsqueda de una plenitud temática de la que carece, y al *abrirse*, en tal medida *hacia adentro*, la intimidad del ser personal.

En consecuencia, el ser personal humano estriba en libertad ante todo en vista de su inagotable “expansión” de amplitud íntima, según lo que, siendo de intrínseca dualidad, avanza “en profundidad”, o como ahondando su “hondura”. Y esta manera de ser primario o radical es desde luego más alta, o más “enérgica”, que como principiación, pero también más actuosa que cualquier dinamismo enriquecible o bien creciente, aun si intrínsecamente dual.

Por su parte, el enriquecimiento humano compete con propiedad al hábito de *sindéresis*, así como, englobados por éste, a los hábitos adquiridos, en virtud de los que cabe prosecución del inteligir objetivante inicial (mientras que el crecimiento a la naturaleza individual orgánica como *vida recibida* en la vida de nivel esencial de la persona humana y que se le *añade*); y, de otra manera puede decirse que se expande el hábito de los primeros principios o *intellectus* (justo en la medida en que no se aparta de su tema como persistir); a su vez, el hábito de ciencia se enriquece en calidad de cierto *resumen* o balance del inteligir habitual adquirido que no menos “acompaña” el “despliegue” de las concausalidades.

Por su parte, el crecimiento orgánico es una modalidad de coprincipiación física que, en rigor, compete tan sólo a las naturalezas o sustancias naturales, mas no a los movimientos y sustancias de nivel ínfimo, de acuerdo con un dinamismo que no es intrínsecamente dual, sino tan sólo principal, co-principal. En cuanto que en la esencia humana es recibida una naturaleza orgánica individual, el crecimiento orgánico puede ser asumido por el irrestricto enriquecimiento que parte de la sindéresis.

Con todo, los términos empleados al distinguir el crecimiento como principiación, característico de las naturalezas, y el enriquecimiento según el dinamismo intrínsecamente dual que, a partir del hábito de sindéresis, desde el de sabiduría, compete a la esencia humana, así como, más todavía, la ampliación en la que estriba el carácter de *además*, y según la que el saber personal es inagotable, no dejan de ser aproximados.

* * *

Por otra parte, si bien la inagotabilidad del saber humano —inherente éste al ser personal— se corresponde con un alto modo de *carecer* de identidad o simplicidad, tanto como de plenitud y de originariedad, no conlleva *falta* alguna, porque equivale a ampliable apertura a más saber —con lo que a más ser, a ser *además*—. En virtud precisamente de tal inclausurable apertura a más, el saber personal se cifra no tanto en encuentro cuanto en búsqueda —en la que libremente le compete trocarse—, pero sin que por eso venga a confundirse con la vaguedad de la perplejidad.

Por su parte, la perplejidad irrumpe no tanto por una confusión en los métodos intelectivos —en lo que más bien estriba el error—, cuanto por el intento de alcanzar la plenitud del saber a través de una precipitada unificación de las distintas instancias intelectivas, por lo que, según esa pretensión de totalizar los “recursos” metódicos, se clausura la posibilidad de avanzar en el saber, de saber más. En esa medida, se pretende alcanzar la identidad “forzando” el logos humano, que no admite totalización, ni es ajeno a la dependencia de aquello que por el es unificado respecto del acto de ser personal, y que en la pretensión de saber total es pasada por alto ^[42].

Desde tal perspectiva, el esbozo de teoría del conocimiento en *El acceso al ser* sirve para criticar la propuesta sobre la evidencia objetiva como pretendido fundamento o principio —indistintamente tomados— del conocimiento, con la que en el racionalismo, a partir de Descartes y Espinosa, sin éxito se pretende controlar la perplejidad en la que reiteradamente incide el filosofar a lo largo de su historia; y para indicar que con tal propuesta se desatiende por lo pronto el carácter viviente, según la libertad, y así personal, del núcleo del saber, al sustituirlo con la noción de sujeto, inseparable, por lo demás, de la de objeto, bajo la pretensión de fundamentar el saber en una plena evidencia objetual; se ignora entonces la condición que a ese núcleo compete como avance o “actuosidad” libre por cuanto que, siendo intrínsecamente dual, se amplía en intimidad, mientras que a la par se empobrece el creciente

dinamismo, o virtualidad, asimismo libre, que del núcleo del saber procede según distintas modalidades intelectivas de nivel esencial ^[43].

Pues también depende de la libertad, y es por ende no menos inacabable e inagotable, y en rigor irrestrictamente enriquecible, el descenso desde la sabiduría personal de acuerdo con su proceder como encuentro de temas, ante todo a través de la *suscitación* de un dinámico o potencial enriquecimiento según la plural iluminación esencial (y al que según el *querer-yo* ha de ser *constituido*).

* * *

Por consiguiente, el inmediato propósito del esbozo de teoría del conocimiento en *El acceso al ser*, donde se estudia la unificación del inteligir humano de acuerdo con el logos, es, de un lado, evitar que, al pasar por alto la exclusiva dependencia de las distintas instancias cognoscitivas con respecto al viviente personal, se trunque el avance, primario y radical, pero dual, o en libertad, del núcleo del saber, y, de otra, que, debido a la pretensión de totalizar el saber humano, se frustre la condición de inagotable que le es propia, según la que, en y desde su núcleo, queda abierto a más saber; en esa medida se evita que, consecuentemente, se restrinja el dinamismo irrestrictamente enriquecible del plural conocimiento que en descenso depende del núcleo del saber.

Por tanto, para continuar la filosofía después del racionalismo y del consiguiente idealismo, afrontando la perplejidad que ni uno ni otro consiguen por entero disipar (en la Heidegger embarranca y frente a la que la fenomenología, cabe sugerir, por mantener la noción de sujeto sucumbe al menos en lo concerniente a la presunta “intersubjetividad”), antes que sumirse en procesos indefinidamente reiterables como según la hermeneútica y el análisis lógico-lingüístico, o la deconstrucción, es preciso admitir que desde luego el saber humano es dependiente, mas no respecto de principio alguno, tampoco si éste se equipara con la evidencia de lo objetivado, y ni siquiera cuando se pretende enmarcar y totalizar esa evidencia objetual según la noción de sujeto, que entonces pasa a ocupar el lugar del fundamento; el saber es dependiente, sí, pero de acuerdo con una actividad que es intrínsecamente dual, de modo que puede ampliarse sin agotamiento, sobre todo en lo íntimo y hondo de su condición primera o radical, esto es, como ser.

Y se nota que el conocimiento humano es dependiente, mas no de principio alguno, pues de antemano, ya según el inteligir objetivante, comporta la pura independencia con respecto a la principiación trascendental, que, en cuanto que extramental, resulta insuficiente para dar razón, por lo pronto, de la índole presencial, aun si limitada, de las objetivaciones intelectuales, es decir, de su constancia y mismidad, y, con mayor motivo, del inagotable *más* inherente al saber humano incluso como ser, esto es, en su condición primaria y trascendental ^[44].

En *El acceso al ser* la pura independencia de la presencia mental limitada con respecto al principio trascendental es destacada por cuanto que según ella lo objetivado se *exime* de ser y es meramente intencional al quedar eximido de ser principiado y de principiar, por lo que en la misma medida es, por así decir, “a-rreal”, al menos con respecto a la realidad según ella tematizada, a la que, consiguientemente, *suple*, y de la que se *separa* ^[45].

De donde la exención de lo inteligido según la presencia mental limitada, o en tanto que objetivado, equivale a una *separación real* de la actividad intelectual respecto de lo real principal, entrevista por Aristóteles, y que en modo alguno puede explicarse desde la realidad extramental, pues precisamente tal separación no admite ser principiaada.

Con todo, el separarse eximiéndose respecto de la realidad, es decir, de la actuosidad o del dinamismo de su tema, y supliéndolos, con exclusividad corresponde al inteligir objetivante, no a los niveles intelectivos superiores en tanto que asimismo cifrados en *coincidencia* del “avance” o acto, esto es, en método de intrínseca dualidad, pero coincidentes no sin más respecto de su culminación, como el acto perfecto, equiparable con la presencia mental limitada, por lo que ni quedan detenidos o retenidos ni se mantienen constantes, de manera que pueden “acompañar” el avance que es su tema, “acordándose” así, o concordando, con él. A éstos actos intelectivos o métodos corresponde si no separación, desde luego *inmixti*ón con respecto a su tema, incluso si, como el *además*, se otorga el método al tema en alcanzándolo, o bien si, al suscitarlo como iluminación esencial, lo *engloban* y de esa suerte lo “guardan” junto con otros como a la vista.

Por su parte, en la medida en que de acuerdo con el carácter de *además* el inteligir personal “asciende”, mucho más si se trueca en busca de la plenitud temática de la que carece, es por completo separado con respecto a esa plenitud, mientras a la par inmixto respecto de los temas que en descenso desde el hábito de sabiduría, es decir, desde el método que, al alcanzar el inteligir personal, se le otorga, encuentra, de un lado según la advertencia del ser extramental y de otro según la iluminación esencial que de él procede. Dicha inmixtión equivale a la libertad trascendental del inteligir personal, que, en el inagotable buscar en el que le compete trocarse, de ninguna manera admite, al descender desde la sabiduría, quedar sujeta ni siquiera por el encuentro de temas.

Y de esa suerte la libertad como inmixtión del inteligir desde el saber personal descende procediendo en el nivel de la esencia, con lo que por depender directamente del de sabiduría, el hábito de *sindéresis* es inmixto respecto de las luces iluminantes que a partir de él son suscitadas, aun si las engloba o guarda; y tampoco se mezclan los hábitos adquiridos respecto de las operaciones objetivantes que manifiestan ^[46].

Al cabo, la inmixtión de los actos intelectuales superiores respecto de los inferiores es *indicio* de la libertad trascendental que se convierte con el núcleo del

saber; y lo es también la exención de las objetivaciones intelectuales respecto del principiar extramental. Según lo que, en definitiva, el saber humano, incluso el inteligir objetivante, tan sólo depende de la libertad personal, la que, por lo demás, es un señalado depender, filial, respecto de Dios; depender filial que la persona humana ratifica según el trocarse como núcleo del saber en inagotable búsqueda.

* * *

Asimismo, al sentar que el conocimiento intelectual humano, siendo dependiente, lo es respecto no de ningún principio o fundamento, sino exclusivamente de la libertad con la que el saber inherente al ser personal se convierte, se nota que para superar la perplejidad tampoco es suficiente —ni, menos, necesario— absolutizar el fundamento a través de la presunta totalización de la evidencia objetual ^[47], al cabo en virtud de la idea de sistema, y como despliegue —ni siquiera de sola índole lógica— de un supuesto sujeto trascendental, en último término reducido a una voluntariedad pretendidamente espontánea ^[48].

Así, frente a la propuesta racionalista e idealista, Polo sostiene que

«un conocimiento intelectual cuya plenitud se lograra en el plano objetivo [según la evidencia]; superando la exigencia de conversión sensible; como respuesta a la pregunta fundamental; trayendo a la vista la totalidad trascendental, y dotándolo de nervio lógico-sistemático, sería un conocimiento *de nadie*. La necesidad de no olvidar lo que, con un término vago [o, al cabo, atendido al conocimiento objetual], se llama sujeto del conocimiento es la observación más importante que se puede dirigir [a esa propuesta filosófica]» ^[49].

Aunque, en rigor, tampoco la idea de sujeto es suficiente, pues por corresponderse con la de objeto carece de carácter estrictamente personal.

En cambio, al resaltar la exclusiva dependencia de las distintas instancias del inteligir humano respecto del núcleo del saber, y en atención a la correspondencia de éste con la libertad trascendental que se convierte con la persona, se evita confundir dicha libertad personal con la noción de sujeto, correlativa con una pretendida totalizante unificación objetual de carácter, al cabo, lógico, y a partir de la evidencia elevada a la condición de fundamento, indistinguida a su vez respecto de la principiación trascendental.

Si el fundamento es “situado” o “colocado” en un sujeto pretendidamente trascendental de acuerdo, por lo pronto, con la totalización lógica de la evidencia objetiva (o, más adelante, con un presunto horizonte de “dación” de sentido, o de interpretación), se *simetriza* el planteamiento de la filosofía griega, en el que el saber humano se entiende como dependiente respecto de la principiación cósmica o, a lo sumo, del inteligir que la rige y, en últimas, como dependiente de un principio trascendental que “absorbe” al hombre y lo “diluye” en su presunta totalidad. De

modo que la filosofía moderna no amplía tal planteamiento del orden trascendental, sino que simplemente cambia la “locación” del principio, bajo la pretensión de involucrar entera la realidad.

De suerte que la noción de núcleo del saber, arbitrada en *El acceso al ser* y en la *Antropología trascendental* desarrollada según la de inteligir convertible con la persona para caracterizar el cognoscente personal humano con miras a salvaguardar su libertad, esto es, sin equiparar su condición primaria o radical con la de lo principal, tampoco se alcanza si se atribuye esa condición, con carácter de presunto fundamento, al cabo en un ámbito tan sólo objetual y de índole lógica, a la subjetividad ^[50].

Al ser confundido el núcleo del saber con la subjetividad como principio o — desde una perspectiva meramente lógica, no siempre notada— como fundamento, la libertad es reducida a autoprincipiación según espontaneidad, idea ésta que en modo alguno escapa a la necesidad sino a lo sumo a la predeterminación y que, por lo demás, presupone cierta indiferencia primaria ^[51].

Por eso, en último término, mientras la filosofía griega atribuye el *lógos* a la *phúsis*, de modo que sería “apersonal”, a su vez la filosofía moderna racionalista e idealista “despersonaliza” el *logos*, a la par que pretende absolutizarlo —y además en su nivel lógico—, simetrizando con él la noción griega de principio, de suerte que la idea de absoluto no se despegue de la índole monista del fundamento presuntamente trascendental.

* * *

En definitiva, puesto que el inteligir humano, ya en el nivel ínfimo, el objetivante, es independiente de la principiación (e incluso al determinarse directamente), aquello desde donde más bien procede y depende la entera actividad intelectual del hombre según sus distintas “dimensiones” o instancias, y por lo que le cabe ser elevada a saber personal, es no algún principio, ni, menos, la equiparación del principiar con el fundamento, ni siquiera entendido como sujeto, sino justamente la libertad personal, que, en rigor, es trascendental, es decir, radical o primaria: acto de ser, sí, pero superior al principal en tanto que de intrínseca dualidad solidaria, y equivalente, en el orden trascendental, a la persona como «núcleo *posesorio*» del saber, o que, aún más que poseer ese saber, con él se convierte, de modo que desborda tanto cualquier objetualidad cuanto la idea de subjetividad, en virtud del inagotable “redoblar” del carácter de *además*, y de su redundar por lo pronto en lo intelectual, por cierto en su propio nivel, si asciende en búsqueda del más alto tema, pero también al descender al encuentro de temas inferiores, según lo que suscita por lo pronto su propio enriquecimiento como intelección en el nivel esencial ^[52].

Además, puesto que el saber humano depende con exclusividad de la persona como su núcleo, y en tanto que éste es convertible con la libertad trascendental, se

resalta la inagotabilidad que le compete no sólo a través de la pluralidad de alternativas de intelección que, a su vez, de acuerdo con el logos dependen de ese núcleo, sino incluso *en él*, ya que precisamente se equipara el núcleo del saber con la libertad, mientras a la par se descubre que el logos humano tampoco se reduce a lógica, ni siquiera en su presunta totalización. Por lo que tanto la noción de núcleo del saber cuanto la de logos valen para de un lado salvaguardar la libertad de la persona cognoscente respecto de la necesidad correspondiente a la principialidad y, sobre todo, para alzar entera a la persona humana, y en modo alguno sin su esencia, hasta la búsqueda en la que le compete libremente trocarse.

A la vista de la inagotabilidad del saber humano, o de su irrestricta ampliabilidad en descenso, ni el saber en tanto que se convierte con la persona, ni las instancias cognoscitivas que de él dependen, también al ser unificadas de acuerdo con el logos personal, pueden tener, o ser, término ni tope. Y de esa manera se elude la perplejidad, al menos en lo que ésta conlleva de suspensión o freno del avance intelectual.

* * *

Ahora bien, para no permitir que por desatender la persona humana en su condición radical o primaria como núcleo del saber, y que se convierte con la libertad trascendental, se trunque la inagotable apertura del vivir intelectual a más saber, hace falta no sólo entender el ser personal como superior al ser principial, sino también distinguirlo, en calidad de núcleo sapiencial, respecto de las distintas instancias intelectivas que de él en descenso dependen, mas sin que ese saber primario o radical, o que se convierte con el ser personal, las principie, es decir, sin equipararlo con una supuesta subjetividad fundamental.

Según lo que, a la vez, con miras a tornar accesible la distinción del núcleo personal del saber respecto de las instancias intelectivas de él dependientes, es menester tanto distinguir entre sí esas instancias intelectivas cuanto sentar su unificación, mas no como en el racionalismo y el idealismo, esto es, no mediante una lógica pretendidamente trascendental, o sin presumir que esa unidad las abarque o, menos, las totalice, y sin que la unificación se equipare con una de tales instancias entre las otras, evitando de ese modo que el dinamismo de alguna sea menoscabado por la prevalencia de cualquiera de las demás o de su presunta totalización sistemática.

Y de ahí la propuesta de *El acceso al ser* acerca del logos como reunión, viviente y libre, de las modalidades del inteligir humano por éstas exclusivamente depender del núcleo del saber personal, convertible con la libertad como acto primario, o radical, superior al principial.

Correlativamente, lo propio del logos de la persona humana se pone en claro sólo cuando respecto del núcleo del saber se distinguen las modalidades intelectivas

que de él dependen, y cuando a su vez se las distingue entre sí, mientras, en virtud de tal dependencia exclusiva, son unificadas sin anularse, y sin confusión, así como sin perder la peculiar actuosidad, incluso cuando dinámica o potencial, de su condición libre, mientras a la par se elude pretender una identidad con la que se correspondería una lógica postulada como trascendental.

De esa manera el logos humano equivale, antes que a un acto intelectual distinto de los que unifica, y que hubiera de principiarlos o fundamentarlos, o que los abarcara o totalizara, más bien a la unificación, sin eliminar su distinción, de esos actos de inteligir de acuerdo con su exclusivo proceder libre desde el núcleo del saber, y de modo que entonces son libres desde luego al no derivar de ninguna principialidad, mas también al no quedar como circundados —ni sujetos— por una supuesta y extrapolada subjetividad que recortara el inacabamiento intrínseco que les compete precisamente al proceder en libertad.

Y es en esa medida, por lo demás, como se resalta que el logos humano trasciende con respecto a cualquier racionalidad cifrada apenas en algún tipo de lógica, incluso si se trata de una lógica de fundamentación (pues desde luego no si de mera coherencia parcial).

3. Logos como unificación apropiante del inteligir habitual.

De acuerdo con el cometido unificante del logos respecto del plural conocimiento intelectual humano en virtud de que éste depende exclusivamente de la libertad personal, dicho conocimiento es asimismo *apropiado* por cada persona, que así lo *torna suyo*; y es elevado al carácter de saber personal, pues el saber, por lo pronto el hábito de sabiduría, es inescindiblemente solidario con la persona al alcanzarla otorgándosele, según el carácter de *además*.

Lo peculiar del logos de la persona humana es la unificación del conocimiento intelectual por depender de la libertad personal. Mas en vista de tal unificación ese conocimiento es a la par apropiado por la persona como saber suyo.

A su vez, la apropiación, por parte de la persona humana, del conocimiento como saber equivale, antes que al logos, que concierne a la unificación de las instancias cognoscitivas, al yo, según el carácter de *conocer-yo*. Y de esa manera el logos humano se corresponde con el “carácter de yo”: es la *unificación apropiante* del conocimiento, mientras que el yo su *apropiación unificada*.

Comoquiera que sea, se trata de un asunto relevante en el estudio del conocimiento humano porque de acuerdo con la unificación apropiante que es el logos se da cabida a una comprensión, por así decir, “sinóptica” de las distintas instancias cognoscitivas del hombre, elevadas a sabiduría, aunque sin encerrarlas bajo ninguna totalización, lo que malograría la inagotabilidad del saber, que se debe a la ampliable apertura a más característica del inteligir humano en tanto que se convierte con la persona como acto de ser que es libertad según el carácter de *además*.

Asimismo, al ser por la persona unificadas de acuerdo con el logos y apropiadas según el carácter de yo, esas instancias intelectivas son matizadas e innovadas en orden a la *destinación* personal, de entrada a la búsqueda en la compete que se trueque el inteligir en tal nivel superior; de ese modo cabe decir que son dotadas de “sentido”, según la orientación de ese vivir personal.

* * *

Por su parte, la inagotabilidad, o irrestricta ampliabilidad, de la plural intelección del hombre, inclausurablemente abierta a más, por depender y descender del saber personal, o en cuanto que vivificada por la libertad, se muestra y, aun, se “experimenta” en el inteligir que avanza mediante hábitos, ya que éstos de distinta manera sobrepasan la limitación correspondiente a la peculiar índole presencial de las operaciones objetivantes, esto es, la constancia y la mismidad de lo objetivamente inteligido.

Por lo pronto, los hábitos adquiridos posibilitan matizar e innovar ascendentemente el inteligir operativo u objetual en la medida en que comportan cierta unificación de su pluralidad, y son, así, ya cierto logos.

Sin embargo, Polo estudia los hábitos intelectuales no en *El acceso al ser*, ni siquiera si, antes de exponer el método de abandono del límite mental, apela al carácter unificante del logos humano; lo hace apenas a partir del *Curso de teoría del conocimiento*, al llevar adelante una exégesis heurística —y además rectificadora— de nociones aristotélicas que no tomaba en cuenta en la primera exposición de su propuesta filosófica, sobre todo, la de acto perfecto, que en este *Curso* equipara con la limitada presencia mental de la intelección operativa u objetivante, lo que permite entender el hábito intelectual como un acto distinto, más alto y de mayor amplitud temática, que el de objetivar, así como reconducir la noción de intelecto agente al nivel del inteligir personal convertible con el acto de ser humano o, en tanto que iluminación del conocimiento sensible, a la sindéresis en tanto que procedente desde la sabiduría ^[53].

A partir de donde el logos de la persona humana desde luego no se restringe a la plural unificación del inteligir objetivante, nítida en las objetivaciones matemáticas, pero asimismo en los hábitos adquiridos, que posibilitan el ascenso jerárquico en las operaciones objetivantes, pues de manera más inmediata unifica los hábitos no sólo adquiridos, sino en particular los más altos, que directamente dependen del ser personal, y que por eso pueden entenderse si no como innatos, mejor, como nativos.

Los hábitos intelectuales superiores, de entrada aquél cuyo tema es el propio viviente que es la persona humana, el de sabiduría, y que le es por así decir inherente; o bien el que tematiza la vida personal en el nivel esencial, el de sindéresis, junto con el más alto de *intellectus*, cuyo tema es el ser como principiación primera extramental, esos hábitos superiores, son en teoría del conocimiento todavía más pertinentes que

los adquiridos, estudiados en el *Curso de teoría del conocimiento*, mientras que, a su vez, son en su cima unificables sin disolución, no menos que con las operaciones correspondientes cuando no pierden su manifestación habitual, que se unifican mediante el hábito de ciencia. Pero, aun así, tan sólo en la *Antropología trascendental* trata Polo sobre esos hábitos, al igual que sobre su distinción y compatibilidad; en *El acceso al ser* y *El ser I* se ocupa de la advertencia de los primeros principios según el *intellectus*, aunque en estos libros, valga insistir, apenas mediante cierta acomodación analógica de la noción de hábito ^[54].

De ahí que para sentar que el logos humano es ante todo la unificación del inteligir habitual se precise no sin más de lo averiguado sobre el logos en *El acceso al ser*, y ni siquiera de lo que en el *Curso de teoría del conocimiento* sobre los hábitos en calidad de actos intelectivos que “rebasan” las operaciones objetivantes sino, sobre todo, las indicaciones de la *Antropología trascendental* acerca de los hábitos que dependen más directa e inmediatamente del acto de ser humano desde el hábito de sabiduría, solidario con el ser personal.

Porque únicamente en esta última obra se afronta, de un lado, la equivalencia del núcleo del saber y la persona con carácter de acto intelectual radical o primario, tema al que es inherente su método solidario, el hábito de sabiduría, así como, de otro lado, el descenso de la intelección personal desde este hábito, según la advertencia del ser extramental, que compete al hábito de los primeros principios, y según la iluminación que, a partir del hábito de sindéresis, y en calidad de irrestrictamente enriquecimiento intelectual, es *suscitada* como mera intelección en el nivel de la esencia humana o, a la par *constituida* como actuación voluntaria; y sin lo que no se entendería la unificación, de acuerdo con el logos, de tales hábitos por descender desde el de sabiduría y depender de ese modo del inteligir personal.

En consecuencia, el logos de la persona humana unifica los hábitos intelectuales más altos por con exclusividad depender éstos del ser personal al descender desde el hábito de sabiduría, es decir, por unificar desde luego el plural inteligir enriquecible que a partir del hábito de sindéresis se corresponde con la esencia humana, y por unificarlo también con la intelección del ser extramental como uno de los primeros principios, a la par con la de la esencia realmente distinta de él; actos intelectivos, a su vez, que pueden equipararse con cierto inteligir cuasi-habitual.

De donde el estudio del logos personal, a partir de las pertinentes indicaciones de *El acceso al ser* en las páginas acerca de las distinciones en torno al conocer humano, puede servir de engarce con la antropología trascendental, no menos que con la metafísica, de lo averiguado en el *Curso de teoría del conocimiento*, que de esa manera es además completado ^[55].

* * *

Así pues, de acuerdo con el logos de la persona humana se unifican, desde el hábito de sabiduría, solidario con la luz o transparencia sólo lúcida y luciente que es el inteligir personal, el hábito de sindéresis, que es el *ápice* de la plural iluminación esencial dependiente y procedente de la persona desde su saber inherente, y el hábito de intelecto o de los primeros principios, así como el de ciencia —filosófica—, por más que en rigor estos dos últimos estriban no en luz iluminante, sino en *pura distinción*, o bien en discernimiento por *pugna* o “contraste” de la índole peculiar, limitada, de la ínfima luz que desciende desde el hábito de sabiduría, respecto de la realidad carente de luz, o que no es intrínsecamente dual al avanzar, sino tan sólo principal.

Con lo que el logos equivale en el hombre a la vital y libre reunión o “recolección” del plural inteligir dependiente como en descenso desde el hábito innato de sabiduría, y por la que desde este hábito se unifican tanto los hábitos nativos de sindéresis y de los primeros principios, cuanto, bajo el de sindéresis, el hábito de ciencia, equiparable a su vez con la reunión de los hábitos intelectuales adquiridos y de las operaciones objetivantes que, si se mantienen manifiestas desde los hábitos, permiten *explicitar* concausalidades; y se unifica también bajo el hábito de sindéresis la reunión de los actos intelectuales operativos cuando se conmensuran con objetivaciones, conectadas entonces de acuerdo con los distintos tipos de lógicas, de modo neto según las nociones matemáticas.

Por su parte, el hábito de ciencia es complejo en cuanto que abarca los hábitos y las operaciones de la prosecución propiamente racional del inteligir iniciado al abstraer, cuando estas operaciones, manifestadas por los hábitos, se contrastan, explicitándolas, con las distintas concausalidades que sin consumación integran la esencia extramental. En cambio, la ciencia físico-matemática carece de la unidad de un hábito intelectual, pues se diversifica indefinidamente de acuerdo con diferentes “paradigmas” o estructuras matemáticas presuntamente globales y por lo común sólo postuladas.

Con todo, asimismo de acuerdo con el logos, y bajo el hábito de sindéresis, hasta cierto punto cabe unificar el hábito de ciencia, que tiene carácter de *balance* de la física filosófica, con la pluralidad de planteamientos de física matemática, sin mengua de la distinción entre los dos tipos de ciencia teórica acerca de la realidad extramental, pero sentando su compatibilidad, y por más que resulte inviable una definitiva unificación de las “teorías” físico-matemáticas.

* * *

De otro lado, aun si en la sucinta exposición sobre teoría del conocimiento del primer capítulo de *El acceso al ser* todavía no se consideran las distintas instancias del inteligir según hábitos, superior al objetivante, ni, mucho menos, que con ellas se corresponden las distintas dimensiones del abandono del límite mental —de las que se trata sólo en el último capítulo del libro—, sí se señala, en cambio, que tanto

el *intellectus*, cognoscitivo del ser principal primero, cuanto el logos, al unificar el *intellectus* con otras instancias cognoscitivas, son de condición “extraobjetual”, es decir, en modo alguno cifrados en determinaciones objetivadas.

Por eso, en cuanto que unifica los hábitos, y ya que éstos comportan un inteligir extraobjetual, el logos de la persona humana equivale a una reunión de inteligidos más alta que cualquier lógica discursiva entre objetivaciones conectivas; aparte de que, a la vez, el logos unifica las lógicas, sin ser él una lógica, de manera que le compete carácter no sólo supraobjetual sino incluso “metalógico”.

En definitiva, por ser de condición tanto supraobjetual cuanto metalógica, el logos de la persona humana desde luego unifica el plural inteligir objetivante y su asimismo plural conectividad lógica, pero de inmediato más bien le compete unificar tanto la intelección que avanza según los distintos hábitos adquiridos, recogidos en su cima bajo el de ciencia cuanto, con mayor motivo, la que avanza según los hábitos nativos en la medida en que estriban en cierto descenso desde el hábito innato de sabiduría, a saber, el de los primeros principios, o *intellectus*, y el de sindéresis, cuyo logro intelectual en modo alguno se reduce a objetivaciones.

* * *

Además, debido a que el logos de la persona humana concierne a la unificación sobre todo de los hábitos intelectuales de mayor altura, pues en descenso dependen directamente del hábito de sabiduría en cuanto que es solidario con el ser personal, y en vista de que las distintas dimensiones del abandono del límite mental, o abandono de la objetualidad de la intelección humana, se corresponden con esos distintos tipos de inteligir habitual, más alto que el objetivamente intencional, por eso, el logos asimismo unifica, de manera peculiar, esas distintas dimensiones de dicho método filosófico plural.

En esa medida, las indicaciones de *El acceso al ser* acerca de la dependencia exclusiva e inmediata, con respecto al núcleo del saber, de las instancias cognoscitivas cuya unificación es el logos, son pertinentes incluso cuando se estudian las distintas dimensiones del abandono del límite, y más todavía al tener en cuenta los hábitos intelectuales con los que estas dimensiones metódicas se corresponden.

4. Logos como unificación de las dimensiones del abandono del límite mental en su correspondencia con tipos distintos de intelección habitual.

En *El acceso al ser*, publicado apenas en 1964 aun si recoge averiguaciones de los primeros años de la década anterior, Polo introduce su propuesta filosófica mostrando que cabe *detectar* la índole limitada de la presencia mental, es decir, el límite mental o límite del inteligir humano, *en condiciones tales que se torne posible su plural*

abandono de acuerdo con las distintas dimensiones por las que cabe conducir ese método.

De la investigación filosófica que puede llevarse a cabo según el método del abandono del límite, cuyo proyecto aparece en *El acceso al ser*, inicialmente se desarrolló tan sólo la primera parte, publicada en 1966 bajo el título de *El ser I. La existencia extramental*. Con todo, el tomo IV del *Curso de teoría del conocimiento*, concluido treinta años más tarde, hace las veces de *El ser II*, sobre la esencia extramental, mientras que los dos tomos de *Antropología trascendental*, de 1999 y 2003, valen por *El ser III* y *IV*, respectivamente, pues tratan acerca del ser y la esencia humanos ^[56].

Esos cuatro núcleos temáticos, congruentes con las cuatro *dimensiones* del método de abandono del límite mental, son a su vez el tema de los hábitos superiores de la intelección humana, por lo que, con éstos, correlativamente, se corresponden tales dimensiones metódicas, sin ser ellas, no obstante, equivalentes a los hábitos, pues más bien estriban en cierto acceso a los temas del inteligir habitual “apoyándose” en el objetual, o, más propiamente, en la detección de la índole limitada de éste, y de modo que se pueda sobrepasar la constancia y mismidad de las objetivaciones, pero, por así decir, sin perder cierta referencia a ellas.

Así pues, con los cuatro hábitos intelectuales superiores mencionados en la tradición aristotélica, en tanto que métodos, y con sus distintos temas, se corresponden las dimensiones del abandono del límite mental, cuyos temas son, a la par, el asunto de la obra central de Polo sobre el ser: el ser extramental, tema inmediato del hábito de los primeros principios o *intellectus*, al que se accede en filosofía desde la primera dimensión del abandono del límite; la esencia física como *análisis real*, según concausalidades, de la principiación primera extramental, tema del hábito de ciencia, accesible desde la segunda dimensión de ese abandono, mientras que el ser que es la persona humana, tema del hábito innato de sabiduría, y su esencia, del de *sindéresis*, que se estudian respectivamente desde la tercera y la cuarta dimensiones de ese método filosófico.

Al cabo, las distintas dimensiones del abandono del límite mental se corresponden con los hábitos intelectuales más altos en la medida en que a través de ellas resulta asequible un acceso filosófico —y, por eso, disciplinar, científico— a los temas congruentes con la plural intelección habitual en la medida en que sobrepasa la constancia y mismidad de la objetivante.

* * *

Por otra parte, aunque en el esbozo sobre las distinciones del conocimiento humano en el primer capítulo de *El acceso al ser* se trata sobre la unificación, de acuerdo con el *logos*, de las instancias cognoscitivas humanas por depender exclusivamente del núcleo del saber, con todo, no se desarrolla el tema del *logos*

después de haber aclarado, en el último capítulo del libro, la índole del método filosófico cifrado en la detección del límite mental y en su consiguiente abandono plural.

Mas en vista de que la exposición del método de abandono del límite mental permite importantes discernimientos en torno al conocimiento, sobre todo al tener en cuenta la correspondencia de las distintas dimensiones de ese método con la plural intelección mediante hábitos, con base en tales discernimientos cabe complementar lo averiguado en *El acceso al ser* sobre el logos en tanto que unifica las instancias cognoscitivas del hombre según su dependencia con respecto al ser personal, y sobre la matización con la que en esa medida las innova.

Y es en esa línea como de entrada se sienta que el logos unifica el inteligir supraobjetivante, que es el habitual; pero, además, ya que el inteligir mediante hábitos sobrepasa el cifrado en objetivaciones, según lo que las dimensiones del abandono del límite se correlacionan con los hábitos intelectuales innatos o nativos, y no sólo con el de los primeros principios, cabe, paralelamente, atender a la unificación, de acuerdo con el logos, no sólo de esos hábitos sino incluso de las distintas dimensiones del abandono de la índole limitadamente presencial característica de la intelección objetual.

* * *

Por cuanto que la unificación de los hábitos intelectuales de acuerdo con el logos de la persona humana se sigue de que, al proceder desde el de sabiduría, dependen exclusivamente de la libertad personal, también la peculiar unificación de las distintas dimensiones del abandono del límite correlativas a esos hábitos se lleva adelante en virtud de que ellas son libres, es decir, de que sólo libremente se abandona la presencia mental limitada, por lo que tal abandono depende asimismo del ser personal desde el hábito de sabiduría como método que alcanza, y de manera intrínseca a ella, la libertad trascendental.

En esa medida, la unificación, de acuerdo con el logos, de las distintas dimensiones del abandono del límite mental abarca incluso a la tercera, que se corresponde con el hábito de sabiduría, pues el “desprenderse” o *desaferrarse* respecto de la índole presencial restringida del inteligir objetivante que a esta dimensión metódica compete, es unificado, tanto como el de las otras, según su libre depender de la persona al proceder desde el propio hábito sapiencial.

Y es así como el abandono de la intelección objetual en orden al hábito de sabiduría, no menos que en orden a los otros hábitos, depende, a través de aquel hábito, de la libertad personal. Por decirlo así, el abandono del límite mental se sigue de un “empleo” libre del hábito sapiencial en orden a este propio hábito tanto como a los demás.

Según la tercera dimensión del abandono del límite, en virtud del desaferrarse respecto de la presencia mental cuando es limitada, se alcanza el carácter de *además*, que se convierte con el ser personal humano, por lo que el *además* es *además* de entrada con respecto al límite de la presencia mental; y ese desaferrarse respecto del límite presencial a su vez se corresponde con el hábito de sabiduría como método, desde luego intelectual, pero ante todo como “método de ser” en atención a su solidaridad con el ser personal, que asimismo se convierte con la libertad trascendental como radical “actuosidad” o avance intrínsecamente dual, superior a la principialidad.

Y puesto que esa tercera dimensión del abandono del límite exige cierto *punto de partida* en la índole limitada de la presencia, aun si sólo para desaferrarse respecto de ella, y de modo que involucra un “descenso” desde el hábito de sabiduría hasta dicha limitación presencial, por eso, incluso tal dimensión del método de abandonar el límite, según la que en filosofía se accede congruentemente al tema de aquel hábito, es también unificada de acuerdo con el logos de la persona humana.

De esa manera, aun siendo el logos inferior a la sabiduría personal, y dependiendo de ella, unifica, junto con las demás dimensiones de dicho método, no menos la equivalente al acceso filosófico a la temática del hábito sapiencial.

Es más, la tercera dimensión del abandono del límite mental incluso en alguna medida depende también del hábito de *sindéresis*, pues el descenso hasta la limitación de la presencia mental objetivada requiere que la inicial operación objetivante, en la que se *introduce* la presencia según su límite, sea suscitada a partir de la *sindéresis*.

En definitiva, debido a que las cuatro dimensiones del abandono del límite de la presencia mental humana dependen de la persona como libertad, es decir, por ser viables tan sólo a través de una señalada “intervención” de la libertad personal, y precisamente a través del hábito de sabiduría, compete al logos unificar incluso la dimensión de ese método correspondiente a este hábito, solidario con la persona como acto de ser.

* * *

Desde donde cabe sugerir que el logos de la persona humana equivale a lo que Polo llama “*metalógica*” de la libertad; y el logos es esa metalógica por lo pronto al unificar las dimensiones del abandono del límite, pero también al unificar los hábitos con los que éstas se corresponden, que son supraobjetuales y supralógicos ^[57].

Además, por cuanto que el inteligir personal humano, al trocarse en inagotable búsqueda de la inalcanzable plenitud temática del carácter de *además*, carece del encuentro del tema que busca, y en esa medida desciende enriqueciéndose irrestrictamente al encuentro de temas en virtud de los hábitos inferiores a la sabiduría en calidad de métodos congruentes, por eso, el logos unifica estos hábitos sin postular ninguna lógica, es decir, sin que la unificación sea constante y según

mismidad, o, mucho menos, sin presumir totalizar el inteligir habitual bajo la pretensión, además reflexiva, de identidad.

Por lo demás, sólo de esa manera, a saber, en tanto que el logos puede equipararse con una metalógica de la libertad sin pretensión de identidad, sería viable en antropología cierto correlato de la lógica trascendental postulada por la filosofía moderna, pues, por depender inmediatamente de la amplitud trascendental de la persona, el logos trasciende con respecto a las instancias o métodos intelectivos que unifica, los que, de otro lado, sin él, o sin unificarse en exclusiva dependencia respecto del ser personal, en rigor no serían posibles.

Pero tal metalógica de la libertad equiparable con el logos en modo alguno comporta identidad, pues concierne a la libertad personal sólo en su descenso desde el nivel trascendental hasta el de los *tipos de co-existencia*, a saber, con las otras personas y con la realidad extramental, así como hasta el nivel de la esencia de la persona humana, en el que, a través de la sindéresis, unifica en el nivel esencial la *vertiente* de los trascendentales antropológicos en tanto que conducidos por la libertad, equivalente entonces a *disponer*.

En esa medida el logos humano no coincide con la persona; ni es su réplica, aunque torne posible que el plural conocimiento dependiente de ella sea *expresión* del ser personal.

* * *

Al cabo, de acuerdo con el logos como metalógica de la libertad personal se unifica, junto con el inteligir esencial que parte de la sindéresis, asimismo la plural intelección involucrada en el plural *co-existir con*: con el ser extramental, con las otras personas humanas —si bien tan sólo a través de su “interesencialidad” (mejor que intersubjetividad)— y con la esencia cósmica, tanto en lo meramente teórico —según la física filosófica— como en lo, además, técnico o, mejor, tecnológico, según la física matemática.

Es más, de alguna manera el logos puede ser incluso involucrado, como “hacia arriba”, en la búsqueda inagotable en la que compete trocarse a la persona humana como acto primario de inteligir, y que, en definitiva, es búsqueda de Dios ^[58].

^[37]. Polo habla de *ver-yo*, valiéndose de una comparación con el ver sensitivo que de ordinario no atraviesa la superficie de los cuerpos opacos coloreados, sino apenas las de los más o menos diáfanos. De ese modo, cabe sugerir, señala que en descenso desde la sabiduría a partir de la sindéresis el *inteligir-yo* atiende más que nada al inteligir objetivante aun si, de acuerdo con los hábitos adquiridos desoculta o manifiesta las operaciones de objetivar en tanto que según ellas el inteligir es limitado como presencia mental según mera actualidad.

No obstante, además de según el *ver-yo* a partir de la sindéresis cabría atender intelectivamente según el *mirar-yo* en cuanto que, por ejemplo según el desocultamiento de las operaciones objetivantes se intelige “más allá” de las objetivaciones, bien sea tomándolas como símbolos respecto de los hábitos

intelectuales superiores, libres de objetivación, o bien conduciendo el método de abandono del límite mental. Por decirlo así, el *ver-yo* conlleva la detención de la iluminación de nivel esencial, mientras que el *mirar-yo* equivale a, sin dejar de iluminar, atravesar esa detención de la luz iluminante o a “pasar” como a su través, a través de la objetivación, de manera que, por así decir, se compruebe que ésta no es el término de la intelección, sino que estriba, por más que detenida, en luz, esto es, que la objetivación es trasparente. Es, al cabo, la manera de evitar la suposición y la consiguiente extrapolación de las objetivaciones.

A su vez, el *inteligir-yo* involucraría incluso el inteligir según el hábito de los primeros principios que se abstiene de iluminar su tema, el primer principio extramental, así que carente de luz, de transparencia, y que por eso es incluso inobjetivable.

[38]. La dualidad intrínseca del amar como trascendental personal es, por así decir, anhelada, pues el hombre carece del ser amado en su propia intimidad. Sólo Dios es Amar, de Amante y de Amado, pero sin carencia de Amor en la intimidad de su ser uno.

[39]. Al respecto son pertinentes las dos conclusiones de la Lección séptima del último tomo del *Curso de teoría del conocimiento*.

[40]. Por lo demás, con la plural averiguación en torno a la dependencia de las distintas instancias cognoscitivas con respecto al núcleo del saber pueden corresponderse los axiomas que Polo propone en el *Curso de teoría del conocimiento*, como sigue: el inacabamiento del saber con el axioma de la “infinitud”, el D; el logos con el de la unificación, el C; la distinción irreductible de las instancias cognoscitivas con el de la jerarquía, el B, y la dependencia de ellas con respecto al núcleo del saber como libertad con el axioma del acto, el A.

[41]. El inacabamiento del saber, o la búsqueda, pueden compararse con cierto “deseo” de saber y, por eso, con un deseo propio en exclusiva del hombre, superior a cualquier dinamismo tendencial. De esa manera, con la noción de inacabamiento glosa Polo en *El acceso al ser* la aristotélica de “deseo natural” de saber: «*pántes ánthropoi toû eidénai orégontai phúsei*» (*Metafísica* I 1, 980a 22).

El viviente personal humano nunca alcanza la plenitud con su propio conocimiento, ya que siempre puede conocer más: «el deseo de saber no se apaga nunca y permanece siempre en dependencia del núcleo [del saber]» (p. 52); este “deseo” no depende de ningún principio, ni admite que las distintas instancias cognoscitivas arriben a algún término, por lo que equivale al inacabamiento del saber.

Ahora bien, el intrínseco inacabarse de la sabiduría humana, en rigor más que cifrarse en un deseo, puede compararse con cierto anhelo o “sed” de saber, si bien inherente al saber logrado, que nunca falta: en modo alguno puede el hombre carecer de saber, ni de anhelo de saber más; dejaría de ser humano.

[42]. Cabe sugerir que, después del idealismo, en filosofía se recae en la perplejidad no sin más por el cientificismo o el esteticismo, ni tan sólo por el escepticismo de la filosofía postmoderna a partir de Nietzsche, sino más bien desde la pretensión de superar, o bien de eliminar, la teoría, cuando el filosofar se reduce a pragmatismo, desde luego marxista, pero asimismo según la hermeneútica a partir de Heidegger, así como según el neo-nominalismo prevalente en la filosofía analítica; y se recae entonces en perplejidad no menos porque la validez metódica restringida de esos dos últimos planteamientos es inextensible a la ineludible unificación de las instancias intelectivas desde el saber personal y “dentro” de él, es decir, al logos de la persona humana, también porque de esa manera éste viene reducido, de acuerdo con el “giro lingüístico”, a uso del lenguaje.

[43]. Cf. *El acceso al ser*, pp. 50-51.

[44]. El inteligir objetivante ni siquiera depende del conocimiento sensible. Polo muestra que la “concreción” de la objetualidad abstracta, de acuerdo con el conocimiento sensible iluminado, es tan sólo una determinación “conversiva” de la directa determinación del objeto abstracto, pero que no lo supedita con respecto al sentir, puesto que equivale a una “retracción” a la iluminación de lo sentido a partir de la sindéresis (cf. *Curso de teoría del conocimiento* II, Lección 12, n. 3).

[45]. Cf. *El acceso al ser*, p. 318.

[46]. También de esa manera se aclara por qué la persona no es *constituyente* —ni constitutiva— del inteligir que de ella desciende desde la sabiduría, a no ser al introducir lo inteligido, según el querer, a manera de *intención en la actuación*. De acuerdo con ese “introducir” la intención en la actuación, según la voluntariedad “interviene” la persona, ya que sólo en virtud de un “diseño” personal, o al menos “beneplácito”, puede la luz iluminante del bien guiar la actividad, dirigirla hacia ese bien, que entonces es intentado.

En ese sentido, la razón práctica no es inmixta a la manera de la intelección teórica, mientras que, paralelamente, la persona como libertad se *compromete* en la volición, mas no en el mera inteligir, que, no obstante, puede ser asumido por el amar no menos que la voluntariedad.

[47]. En el racionalismo, se presume que, para ponerse en marcha el pensamiento, mediante la noción de evidencia cabe superar o reducir la absoluta separación entre la *ratio cognoscendi* y la *ratio essendi*, que había sido decretada, en el nominalismo y, antes, en el planteamiento de Escoto, a partir de la comprensión de lo inteligido como cierta obra mentalmente producida (*ficta*): si la *ratio cognoscendi* es evidente, será a la par *ratio essendi*.

Con todo, de esa manera no se recupera la verdad del inteligir en tanto que intencional, ni siquiera cuando lo inteligido sí que se separa de lo real al cifrarse en objetivación (que es constante y misma, y nada en la realidad es retenido según esa índole), pues el *fundamentum inconcussum* de la evidencia, que al cabo corresponde al lucir iluminante que son las objetivaciones, también a la vista de su constancia y mismidad, se equipara con una representación de índole especular, que aparece de suyo, es decir, con independencia respecto de la realidad peculiar de la propia actividad intelectual, o que pasa por alto el carácter luciente e iluminante del inteligir. De otra parte, se omite no menos el inteligir habitual en tanto que superior al objetivante.

[48]. Cf. *El acceso al ser*, p. 51.

[49]. *Ibid.*, p. 53.

[50]. Cf. *Ibid.*, pp. 48-49.

[51]. Pero tampoco basta el intento de desligar el viviente humano respecto de la noción de principio y de la de fundamento apelando a la idea de principio sin principio o fundamento sin fundamento, es decir, “abismo”, pues tal idea no excluye la espontaneidad. El carácter primario y radical y, por eso, trascendental del ser como libertad es más alto que el principal.

[52]. Cf. *El acceso al ser*, pp. 48-49.

[53]. Por eso los tres primeros tomos del *Curso de teoría del conocimiento*, donde Polo acude a las nociones aristotélicas —según su versión medieval—, que inicialmente había descartado en vista de que el acto es reducido sin más a actualidad, sirven como cierta preparación para comprender la propuesta de *El acceso al ser*, en el que ese plural método de abandono del límite mental, con su congruente temática, es expuesto con drástica independencia respecto de la filosofía clásica.

En los primeros libros Polo critica la primacía que en el aristotelismo se ha solido conceder a la noción de sustancia, entendida como actualidad primera de lo real, pues en ella se pierde, al descubrirla, la “actuosidad” del acto, ya que se *extrapola* la índole constante y misma de la objetualidad, esto es, la índole limitada de la presencia mental o de la iluminación. En cambio, en el *Curso de teoría del conocimiento* se recogen nociones de Aristóteles, sobre todo la de acto perfecto, irreductible a la de sustancia, y, más aún, la de hábito, pero como acto superior al perfecto.

[54]. Cf. *El acceso al ser*, p. 56.

[55]. En el *Curso de teoría del conocimiento* Polo explica el conocimiento intelectual humano partiendo del inicio abstractivo de éste, en cuanto que se convierte sobre el conocimiento sensible, según lo que cabe desarrollar una física filosófica en relación con la metafísica; mas no parte del conocimiento concomitante con ese inicio, que es la *conciencia*, cifrada en intelección, no reflexiva, de que se inteligir, desde donde sería asequible la antropología (de hecho en la primera redacción de la *Antropología trascendental*, de 1972, Polo parte de la noción de conciencia, aunque admite que ese enfoque debe ser revisado).

Cabe sugerir que, entendida de ese modo, como intelección, no reflexiva, de que se entiende, se ha de admitir la conciencia tanto en calidad de peculiar operación objetivante (de la que sí se trata en el tomo segundo del *Curso de teoría del conocimiento*), cuanto de hábito adquirido, distinguible a su vez del hábito abstractivo y de los ulteriores, el conceptual y el de ciencia, pues acompaña las operaciones objetivantes cualesquiera, con carácter de noticia, desde luego supraobjetual, de que se entiende objetivamente, o en conmensuración con dichas operaciones; y también, con mayor motivo, se ha de admitir conciencia en los niveles más altos del entender habitual, el de *sindéresis* y el de *sabiduría*.

[56]. Polo dejó sin publicar la *Antropología trascendental* redactada en 1972, basada en los apuntes de su investigación acerca de la distinción real de esencia y acto de ser, culminada en la primera mitad de la década de 1950, a partir de la que había elaborado *El acceso al ser* y *El ser I*.

[57]. Polo alude a la noción de *metalógica* de la libertad en el tomo segundo de la *Antropología trascendental*, aunque no señala la equiparación de ella, que aquí se sugiere, con el *logos* de la persona humana.

[58]. El involucrarse del *logos* en el buscarse la persona humana al buscar la plenitud temática, y al que lanza el carácter de *además*, se corresponde con la oración, de manera paralela a como la elevación del carácter de *yo* en esa búsqueda personal equivale a la adoración, es decir, a *adorar-yo*, según lo que asimismo la oración es *orar-yo*. A su vez, el sacrificio estribaría ante todo en la orante entrega y sumisión del *yo*, más que nada en cuanto que se humilla contrito.