

ALLENDE EL LÍMITE  
Juan A. García González

**ALLENDE EL LÍMITE**

**Escritos sobre el abandono del límite mental  
propuesto por Leonardo Polo.**

Juan A. García González  
Monografías de *Miscelánea poliana* y el IEFLP, nº 5  
Bubok, Madrid 2011

ALLENDE EL LÍMITE  
Juan A. García González

© Autor: Juan A. García González  
© Monografías del *Miscelánea poliana* y el IEFLP, nº 5  
© Editor: Bubok Publishing S.L.  
ISBN: 978-84-9981-996-9

**SUMARIO:**

<b>I. DEL ABANDONO DEL LÍMITE A LA PERSONA QUE LO EJERCE:</b>	7
1. <i>La ontología en el conjunto del saber humano</i>	9
2. <i>El método de la ontología predicamental</i>	29
3. <i>La metafísica</i>	47
4. <i>De la metafísica a la persona</i>	63
<b>II. LOS TRASCENDENTALES PERSONALES:</b>	85
5. <i>La coexistencia humana</i>	87
6. <i>La libertad trascendental</i>	111
7. <i>El intelecto personal</i>	127

ALLENDE EL LÍMITE  
Juan A. García González

## PRÓLOGO

Presentamos aquí la edición conjunta de siete trabajos dedicados por mí a la filosofía de Leonardo Polo, y previamente publicados en distintos lugares.

Es el tercer libro de esta clase que publico: después de *Principio sin continuación* (Málaga 1998), dedicado a la metafísica de Polo, e *Y además* (San Sebastián 2008), dedicado a la antropología poliana. En este tercer libro se ofrece una visión global de la filosofía de Polo; que abarca ésas dos que son sus partes principales, y orienta la primera a la segunda.

La procedencia de los capítulos es la siguiente:

- el capítulo 1 fue publicado como prólogo (titulado *el hombre, el conocimiento humano y el universo físico*, pp. 13-37) del libro de Polo *El conocimiento del universo físico* (Eunsa, Pamplona 2008):
- el capítulo 2 fue publicado como un capítulo (titulado *la razón humana según Polo*, pp. 243-58) en el libro: GARCÍA-PADIAL (coords.): *Autotrascendimiento*. Univ. Málaga, Sevilla 2010;
- el capítulo 3 se corresponde con el artículo *La metafísica de Leonardo Polo* publicado en la revista *Intus legere*, Viña del mar [Chile] 4-2 (2010) 75-90; que fue reproducido también en *Miscelánea poliana*, IEFLP 34 (2011) 80-96:
- el capítulo 4 transcribe el artículo *La metafísica y el ser personal*, aparecido en *Metafísica y persona*, Málaga 4 (2010) 41-59;
- el capítulo 5 se corresponde con mi intervención el 26.IV.2009 en las XLVI *Reuniones filosóficas* de la universidad de Navarra, dedicadas al tema *metafísica y libertad*; fue publicada bajo el título *existencia personal y libertad* en el *Anuario filosófico*, Pamplona 42-2 (2009) 327-56;
- el 6º capítulo reproduce mi artículo *La libertad trascendental y la persona humana*, publicado por *Studia poliana*, Pamplona 13 (2011) 51-67;
- y el último capítulo recoge mi contribución titulada *El entendimiento humano según Leonardo Polo* (pp. 379-94) en el libro GONZÁLEZ-ZORROZA (eds.): *In umbra intelligentiae*. Eunsa, Pamplona 2011.

La finalidad de recoger estos escritos en el presente libro es, desde luego, evitar la dispersión de sus fuentes. Pensando en lo siguiente. Que la filosofía de Leonardo Polo no cuenta con la prestancia que en mi opinión se merece y en mi esperanza tendrá. Para cuando ello ocurra y se le dedique el estudio y la atención que requiere, deseo que estén disponibles mis aportaciones, por modestas que sean. A la misma

motivación obedece la bibliografía que se añade; en otro caso algo petulante, por incluir sólo mi obra sobre Polo.

Observando el contenido de este libro se aprecia un tratamiento, concedamos que relativamente suficiente, de la primera, la segunda y la tercera dimensiones del abandono del límite mental: la esencia y ser del universo, y el ser además de la persona humana. En cambio, falta la debida atención a la esencia de la persona humana, y al amar trascendental al que principalmente manifiesta. No hay otra excusa para esa laguna que el que, no pudiendo hacerse todo al mismo tiempo, primero se hacen unas cosas y luego otras, que de momento quedan pendientes.

**Iª parte:**

**DEL ABANDONO DEL LÍMITE A LA PERSONA QUE LO EJERCE**

ALLENDE EL LÍMITE  
Juan A. García González



## 1. LA ONTOLOGÍA EN EL CONJUNTO DEL SABER HUMANO

Polo utiliza en *El conocimiento del universo físico*<sup>1</sup> una suerte de retruécano que puede servir para introducirnos al tema del conocimiento humano del universo físico, a saber: el hombre puede conocer el universo físico, si y sólo si su conocimiento no tiene como único tema el universo físico<sup>2</sup>.

En detalle, por este simple motivo: que esa singular operación de la inteligencia humana que es la razón, con la que conocemos el universo físico, es imposible sin adquirir hábitos cognoscitivos que refuercen la potencia intelectual; pero estos hábitos son la manifestación de las operaciones, es decir, el conocimiento de los propios actos cognoscitivos; y los actos cognoscitivos no son físicos.

De manera que, para empezar, hay que ubicar el conocimiento del universo físico dentro del conjunto del saber humano.

### **1. La filosofía y el saber humano.**

Polo piensa que *los temas últimos de la sabiduría humana son dos: el fundamento del mundo y el destino*<sup>3</sup> humano. El hombre siempre se ha ocupado de esos dos temas; pero, antes de la filosofía, sólo de una manera práctica. Las modalidades prácticas del saber anteriores a la filosofía que registra Polo son: *la más antigua, la magia; después viene el mito, y luego la técnica, que es el antecedente estricto de la filosofía. La filosofía surge por diferenciación, puesto que se establece como la modalidad sapiencial teórica.*

Hasta aquí me parece que Polo mantiene una opinión que, en cuanto a sus términos generales, es comúnmente admitida por lo que hace a los orígenes históricos de la filosofía. Pero le añade dos consideraciones importantes.

- La primera es una analítica de la actividad teórica del hombre, que distingue la operación incoativa (la abstracción, según su denominación clásica), de las proscutivas, que son dos: la generalización o negación, y

---

<sup>1</sup> Eunsa, Pamplona 2008.

<sup>2</sup> Para responder a la pregunta sobre *¿cómo se conoce lo físico?* es preciso sentar que *no todo nuestro conocimiento es conocimiento de lo físico*. Así empieza el capítulo II de este libro.

<sup>3</sup> Resumo en este párrafo ideas, y repito expresiones literales, de POLO, L.: *Curso de teoría del conocimiento*, v. II. Eunsa, Pamplona 2006<sup>4</sup> [en adelante CTC2]; pp. 236-8.

la razón, cuyo centro es la afirmación; hay incluso una cuarta operación mental para unificar las dos prosectivas, que es una operación exclusivamente lógica: la matemática.

Por consiguiente, el comienzo de la filosofía no sólo implica la intervención de la actividad teórica humana, sino el progresivo despliegue de su plural dinámica. A mostrarlo ha dedicado Polo las páginas finales del segundo tomo del *Curso de teoría del conocimiento*<sup>4</sup>; en las que sostiene que *el estudio de los filósofos presocráticos proporciona la comprobación de la propuesta según la cual el pensar empieza en términos de conciencia y abstracción; y la generalización y la razón vienen después*<sup>5</sup>.

Llamo la atención sobre la novedad añadida por la interpretación poliana. La actividad teórica del hombre, que diferencia a la filosofía como forma de saber, no aparece en la historia de golpe; sino de una manera gradual, que llega a su madurez, epistemológicamente considerada, en el período ateniense.

- Pero, además y sobre todo, Polo ha señalado dimensiones extrateóricas del saber humano; porque la filosofía no se detiene en el pensamiento griego. Ellas ensanchan la distinción de su doble temática, fundamento y destino; que en otro caso tienden a confundirse.

**a)** Si la pluralidad de operaciones intelectuales constituye la actividad teórica del hombre, los actos intelectuales extrateóricos son los hábitos cognoscitivos, tanto adquiridos –que posibilitan el conocimiento de lo infrateórico- como, muy especialmente, los nativos, que son propiamente metateóricos.

Al estudio de éstos últimos dedica Polo la *Antropología trascendental*, por razón de que la sabiduría humana es el hábito nativo superior, que alcanza el ser de la persona humana. Por tanto es aquél hábito con el que el intelecto personal llega a saber sobre sí, o alcanza su propia transparencia en la solidaridad de su dimensión metódica con su dimensión temática.

Pero como esa solidaridad puede disociarse, en último término porque el intelecto personal y el hábito de sabiduría no se identifican, la sabiduría humana puede extenderse a otros temas no solidarios con ella; así nacen de la sabiduría los otros hábitos nativos de la persona: el de los primeros principios, con el que conocemos en su radicalidad la realidad

---

<sup>4</sup> Las que forman el último epígrafe del libro, y de la decimotercera lección, que se titula *El problema de la prosecución de la operatividad intelectual hasta Aristóteles*. CTC2, pp. 236-55.

<sup>5</sup> CTC2, p. 236.

extramental, y el de la *sindéresis*, con el que se conoce el yo en que se manifiesta cada persona<sup>6</sup>.

Con los hábitos adquiridos al razonar y con el nativo de los primeros principios que sucede al agotamiento de la razón, el saber humano se ocupa adecuadamente del fundamento del mundo; con la *sindéresis* y el hábito de *sabiduría*, el saber humano alcanza orientación acerca del destino personal. Pero así, la *sabiduría* humana se eleva por encima de la actividad teórica del hombre; a la que, por este motivo y en primera instancia, se denomina sólo *filo-sofía*.

La específica metodología poliana, el abandono del límite mental, es –a este respecto– una exposición del conocimiento habitual del hombre; y sus cuatro dimensiones enlazan con las cuatro vertientes del conocimiento habitual mencionadas (una adquirida y tres nativas). En esta medida, el método propuesto por Polo es una ampliación de la filosofía hacia formas extrateóricas del saber.

**b)** Pero el abandono del límite mental es además una exhibición de la libertad personal, que se adscribe al saber ratificando su dimensión metódica, y extendiéndola *en búsqueda de temas*<sup>7</sup>.

Por eso la *sabiduría* metateórica a que aspira bien podría denominarse *eleuterosofía*; sin que dicha palabra designe nada misterioso o esotérico, que la aleje de la filosofía. Tampoco apelamos al ideal hegeliano, o husserliano, de transformar la filosofía –el amor a la *sabiduría*– en saber logrado, en ciencia estricta. Se trata tan sólo de añadir a la dimensión temática del saber su dimensión metódica, que es la libertad.

Al hacerlo, descubrimos un segundo motivo de la denominación *filo-sofía*: pues, desde la libertad personal, la filosofía primera se reduce a *uno de los modos de la sabiduría, no la sabiduría misma* [o a una modalidad sapiencial inferior a la *sabiduría* en cuanto que tal]. *Esta última distinción se contiene también implícitamente en la palabra filosofía, y posee un mayor alcance que el registrado en los tópicos tradicionales*<sup>8</sup>; la libertad trascendental es, precisamente, ese mayor alcance.

La correspondencia temática de las distintas dimensiones del método poliano conduce a la distinción real de esencia y ser, tanto en el

---

<sup>6</sup> Cfr., sobre lo dicho en este párrafo, POLO, L.: *Antropología trascendental*, v. I. Eunsa, Pamplona 1999 [en adelante ATI]; p.237.

<sup>7</sup> POLO, L.: *Antropología trascendental*, v. II. Eunsa, Pamplona 2003 [en adelante ATII]; p. 224.

<sup>8</sup> POLO, L.: *Hegel y el posthegelianismo*. Univ, Piura, Piura [Perú] 1985; apéndice, p. 411 [los corchetes son modificaciones introducidas en ese fragmento, también incluido en ATII, pp. 273-4].

universo como en la persona humana. La concausalidad completa es la esencia del universo, cuyo ser creado se advierte al distinguir los primeros principios sin maclarlos entre sí. Por su parte, el yo es el ápice de la esencia humana; cuyo ser creado (con sus propios trascendentales, entre los que se cuenta la libertad) se alcanza, según lo expresa Polo, como ser además.

**c)** Estas observaciones apuntan a la dualidad temática (ensanchada con la distinción metódico-temática) del saber humano: el fundamento y el destino.

En cuanto al fundamento, si Polo entiende que *el mito determina el fundamento como pasado*, mientras que *en la filosofía el fundamento asiste en presente*<sup>9</sup>; no es difícil sospechar que en sus más altas formas metalógicas, y por cuanto la libertad se extiende hasta él, el saber humano ha de abrir su temática al futuro: ya que la libertad personal es *la posesión del futuro que no lo desfuturiza*<sup>10</sup>. Por eso, no cabe formulación objetiva –actual, presente- de los primeros principios. Y así, de acuerdo con su conocimiento habitual, el principio de no contradicción es la persistencia, el después de la analítica esencial; y la identidad es, por originaria -por ingenerable-, insondable (e inabarcable).

La ampliación del saber, a las alturas metalógicas que su libertad comporta, repercute aún más en orden al destino humano. Ante todo, distinguiéndolo del fundamento; pues *no cabe esperar que el conocimiento del fundamento sea el alcanzamiento del destino humano*<sup>11</sup>. Al distinguirse del fundamento, se amplía el ámbito de búsqueda del destino personal, por descubrir la intimidad, la libertad y las más profundas dimensiones del espíritu; impidiendo, en todo caso, cualquier anticipación suya que tornara presente el futuro. La persona humana *no es, sino que más bien será*<sup>12</sup>.

El amor a la sabiduría (filosofía) es deseo de saber, esperanza de acto; y el acto pleno la *noesis noeseos*, según Aristóteles: la actualidad no intermitente, siempre actual, eterna. Pero la libertad respecto del saber, el saber libre (liberado de sí –metalógico-), puede orientarse a una sabiduría mayor: la del Verbo divino, que es a una -en identidad- saber y persona.

**d)** En cambio, el saber del hombre -tomado en toda su amplitud- no es idéntico con la persona humana, sino que la tiene a ella por sujeto; por

---

<sup>9</sup> CTC2, pp. 238-9.

<sup>10</sup> ATI, p. 230.

<sup>11</sup> POLO, L.: *Hegel y el posthegelianismo*, o. c., p. 411.

<sup>12</sup> ATI, p. 210.

eso, estas altas formas metateóricas de saber se atribuyen al intelecto personal, un trascendental antropológico.

En cambio, el sujeto de la actividad teórica, por ejercerse ésta mediante la pluralidad de operaciones y de los hábitos adquiridos con ellas, es la inteligencia, la potencia intelectual; que es uno de los dos miembros en que se desdobra el yo, el ápice de la esencia humana (ver-yo y querer-yo).

Al conocimiento ligado a la inteligencia como potencia esencial podemos denominarlo, no importa que vagamente, ciencia. Sin mayores precisiones la ciencia, ya para Platón en el *Teeteto*, es la obra propia de la inteligencia humana.

Según Polo, el intelecto personal es un trascendental propio de la persona, es decir, se convierte con el ser personal; en cambio, la inteligencia es una potencia de la esencia humana, que necesita del cuerpo -de la fantasía- para empezar a actuar, abstrayendo. Éste es el lugar de las ciencias.

El conocimiento del universo físico, aun siendo extralógico –pues encuentra lo infralógico- remite específicamente a la razón, y a los hábitos adquiridos por la inteligencia que la posibilitan; y ello porque también nace de la experiencia sensible, de la información captada del exterior a través de las facultades del organismo. Su objetivo es devolver los abstractos a su realidad extramental.

Por tanto, descendemos: desde la altura del saber humano, hasta la proximidad de la experiencia de nuestro mundo, y de las ciencias con que lo entendemos y aumentamos nuestro conocimiento acerca de él. Aun incorporado, el intelecto personal dispone del poder de encontrar: el creciente poder de la inteligencia a partir de la información que el organismo suministra.

## ***2. La ciencia y su fundamentación.***

De acuerdo con la analítica poliana de operaciones intelectuales, sugiero la siguiente clasificación de las ciencias:

- la operación incoativa de la inteligencia se corresponde aproximadamente con la experiencia humana, por cuanto ésta requiere la atención intelectual para ser asimilada; como solemos decir, de la experiencia nace la ciencia;
- con la generalización se corresponde todo el desarrollo del conocimiento humano que globalmente llamamos las ciencias empíricas o positivas; cuya demarcación obedece, por lo general, a criterios culturales o sociológicos;

- la razón se corresponde con la física filosófica, cuyo nombre más adecuado me parece ser el de ontología; cuando se abandona el límite mental en esta operación se logra el conocimiento racional de la realidad extramental, es decir, el conocimiento del universo físico;
- y finalmente, con la operación estrictamente lógica, que unifica nuestras objetivaciones racionales y las ideas generales, se corresponden las matemáticas.

Desde este marco general procede hacer las siguientes observaciones:

**a)** En este libro de que hablamos<sup>13</sup> Polo muestra su discrepancia con la teoría de Maritain, de origen aristotélico, que distingue las ciencias especulativas por su grado de abstracción; y según la cual la física sería la ciencia inferior (1º grado de abstracción, que considera al ente como móvil), después vendría la matemática (2º grado de abstracción, que considera al ente según su cantidad), y finalmente la metafísica, y acaso también la lógica (3º grado de abstracción, positiva: el ente en cuanto ente; o bien negativa: el ente en cuanto inteligible).

Porque, según Polo, si hay una operación incoativa y otras prosecretivas, entonces estará vinculada con la abstracción la primera, no las siguientes. Para ascender desde la operación incoativa a las otras, la inteligencia requiere su perfeccionamiento con hábitos; y los hábitos adquiridos no son abstractivos porque consisten en el conocimiento de la operación intelectual ejercida, y ésta no es sensible; proceden de una iluminación también, pero de una que no ilumina imágenes sensibles, sino actos intelectuales.

Con todo, opino que sí hay un paralelismo –que Polo reconoce parcialmente también en este libro- entre la distinción poliana de operaciones intelectuales y la teoría de la abstracción tomista, al menos tal y como la expone García López<sup>14</sup>. El abstracto inicial se asemeja a la abstracción del intelecto agente; la prosecución operativa a la del intelecto paciente, que sigue a la simple aprehensión: en concreto, la generalización a la abstracción total, y la razón a la formal.

**b)** Si comparamos la clasificación de las ciencias poliana con la tradicional jerarquía de las ciencias especulativas<sup>15</sup> (que, como digo, sitúa por debajo la física, después la matemática, y finalmente la metafísica; excepto para

---

<sup>13</sup> Capítulo II, 1: *El conocimiento superior a la abstracción*.

<sup>14</sup> Cfr. *Estudios de metafísica tomista*. Eunsa, Pamplona 1976; pp. 15-30.

<sup>15</sup> Polo trata este punto en este libro: en el capítulo I, 1, c: *El conocimiento de causas y las ciencias teóricas*.

Kant, que invierte el orden entre física y matemáticas, por considerar que éstas no tienen un fundamento racional, sino sensible –el espacio y el tiempo: geometría y aritmética–), habría que señalar lo siguiente.

Ante todo, que la metafísica es elevada por Polo al nivel del hábito de los primeros principios<sup>16</sup>. Es decir, que está por encima de la razón humana, a cuyo agotamiento sucede; pues a su término la razón siempre guarda un implícito. El fundamento, *como explícito de la última operación racional, es la guarda definitiva de lo implícito*<sup>17</sup>. La razón explícita en pugna; pero los primeros principios son superiores a la razón humana, y por eso con ellos no cabe pugnar para explicitarlos.

Y después, que la matemática es en cierto modo superior gnoseológicamente a la física, si de ésta se toma su consolidación objetiva; pero es inferior a ella, si la física se toma en cuanto operación explicitante. Al explicitar se encuentra la realidad infralógica; pero sólo desde la iluminación de la operación ejercida, y en pugna con ella. De aquí la superioridad de la explicitación sobre la matemática, y sobre toda otra dimensión lógica del conocimiento.

Finalmente, Polo suele hablar de las ciencias medias, o de las ciencias en la medida en que echan mano de la matemática. Si la matemática es la ciencia superior dentro del ámbito lógico, la matematización de las ciencias indicará un progreso, que por otro lado la historia moderna y contemporánea parece verificar<sup>18</sup>.

**c)** La razón humana tiene, en efecto, una doble dimensión: en cuanto que explicita los principios reales, y en cuanto consolida en objetos lógicos esa explicitación.

En este mismo libro, Polo atiende al posible conocimiento lógico de la realidad física<sup>19</sup>, para concluir su índole humana, que eleva a su altura lo físico, y su aspectualidad objetiva; con ella se corresponde la denominación de cosa, cuya validez para designar lo extramental (como realidad conocida sólo intencionalmente) Polo aclara también en este libro<sup>20</sup>. Pero el auténtico valor epistemológico de la razón no está en su dimensión lógica, sino en su dimensión explicitante.

---

<sup>16</sup> Este libro trata de ello en el capítulo III, 5: *Principios predicamentales y primeros principios*.

<sup>17</sup> CTC42, p. 386.

<sup>18</sup> Heidegger ha señalado que la diferencia básica entre la ciencia antigua y moderna, más que su proximidad con la experiencia, es la matemática. Cfr. *La pregunta por la cosa* (trad. Alfa Argentina, Buenos Aires 1975), en particular cuando Heidegger investiga *el fondo histórico sobre el que descansa la Crítica de la razón pura de Kant*.

<sup>19</sup> Capítulo III, 2: *Conocimiento lógico de lo físico*.

<sup>20</sup> Capítulo I, 1, a: *La noción de cosa. Algunas referencias históricas*.

A ella corresponde el conocimiento del universo físico. A la otra, a la consolidación de los objetos lógicos de la razón, pertenece más bien la cosmología; proclive a una que Polo llama metafísica prematura: pues, cuando las consolidaciones objetivas de la razón *no versan sobre las ideas generales y se extrapolan, aparece lo que suelo llamar metafísica prematura*<sup>21</sup>.

Porque, con una toma de posición que diríamos muy moderna, Polo cree que el sentido propio de la objetivación racional es aclarar las ideas generales<sup>22</sup>, es decir, posibilitar la matematización de nuestro conocimiento acerca del mundo; en cambio, la explicitación racional permite el conocimiento del universo físico.

*De acuerdo con ello, el planteamiento propuesto [por Polo] resuelve la metafísica prematura, es decir la extrapolación de las compensaciones racionales, en una comprensión congruente de lo matemático (reconociendo, a la vez, que la metafísica prematura es una tendencia inevitable en un filósofo realista si rehúsa abandonar el límite mental*<sup>23</sup>; es decir, si no reconoce la dimensión explicitante de la razón).

Interesa, en todo caso, distinguir ambas trayectorias: una –la vía lógica– avanza desde la experiencia para incrementar nuestro conocimiento, de acuerdo con el progreso de las operaciones intelectuales; otra –la explicitación racional– retrocede desde la experiencia a sus prioridades extramentales. La poliana distinción de dos líneas procesativas a partir de la abstracción tiene este sentido: discernir lo físico y extramental de lo lógico y mental; una cosa es lo que el hombre puede pensar a partir de la experiencia, y otra la realidad que la antecede y sobre la que aquélla se basa.

**d)** La dimensión explicitante de la razón equivale al abandono del límite mental en su segunda dimensión; la cual requiere del conocimiento de las operaciones ejercidas, pues sin detectar el límite mal podrá abandonarse; dicho conocimiento son los hábitos adquiridos.

Con todo, *la manifestación habitual [de la operación] no equivale a detectar la presencia mental como límite, pero ilumina la liberación de la conmensuración [de la operación] con el objeto (...) y así permite la extensión de la libertad de acuerdo con la cual el límite se detecta y se abandona*<sup>24</sup>.

---

<sup>21</sup> CTC41, p. 371.

<sup>22</sup> Cfr. CTC41, p. 57 ss.

<sup>23</sup> CTC42, p. 217.

<sup>24</sup> ATII, p. 69, nt 85.



**e)** Para toda la tradición, y también para Polo, la razón humana consta de tres fases que son el concepto, el juicio y el raciocinio, que Polo denomina fundamentación.

El abstracto guarda implícitos sus principios reales, o en el abstracto están implicados realmente sus principios; porque la información la recibe el hombre a través de su organismo, que es físicamente inmutado desde el exterior. La razón aspira a devolver el abstracto a su realidad extramental.

Pero lo hace de un modo peculiar, o siguiendo una dirección que no es lineal. Porque los explícitos de la primera fase de la razón -el concepto- no emiten información; en consecuencia no son sensibles, y por tanto no están directamente implícitos en los abstractos (se abstrae de la sensibilidad). No son sensibles, pero sí concebibles.

En el apéndice de este libro Polo rechaza la griega asociación de lo físico con lo sensible (hay más realidad física que la que el organismo humano es capaz de sentir), en parte también porque la física matemática de hoy se configura bien al margen de la sensibilidad; pero, sobre todo, por la razón antedicha. El concepto es una fase cognoscitiva con valor propio, no sólo por conversión a la fantasía.

Con todo, la explicitación conceptual es imprescindible para explicitar con la segunda fase de la razón -el juicio- los implícitos que el abstracto guarda; los cuales, puesto que explican lo abstracto, sí han de haber enviado información captada por el hombre: bien por su sensibilidad, o por los aparatos que construimos para mejorar nuestra observación.

Finalmente, la tercera operación racional explícita, con ciertas limitaciones, el fundamento. El adecuado conocimiento del fundamento, en cambio, compete al hábito de los primeros principios (pues el fundamento no se adscribe exclusivamente a un solo primer principio).

Con estos preliminares, estamos en condiciones ya de considerar en qué sentido el conocimiento del universo físico que el hombre logra con su razón es fundamento de su pensamiento: la fundamentación de la ciencia. Lo es, en la medida en que la razón funda todo el conocimiento intelectual. El ejercicio de la razón explícita los principios reales en los que se basa el entero conocimiento de la inteligencia humana; pues, como estamos diciendo, la inteligencia depende en su inicio de la información que el organismo suministra. Es entonces el universo el que actúa sobre el hombre, y así empieza el despliegue de nuestro conocimiento, que encuentra en la realidad extramental de las causas su base y justificación.

Pero la fundamentación de la ciencia tiene el sentido de asegurar su validez, asentándola en los principios predicamentales; para, una vez

fundada, dejarla desplegarse con cierta autonomía en orden a mejorar nuestra experiencia y conocimiento del mundo. El conocimiento del universo físico, no compete, por tanto, con la ciencia, ni la substituye; ni es su misión integrar o unificar el conocimiento científico, aunque sin duda permita orientarse acerca de él. Sólo urge su ejercicio cuando, por uno u otro motivo, el hombre se desorienta ante los descubrimientos científicos; entonces, procede encontrar su fundamentación; para, una vez asegurado nuestro conocimiento, incrementar nuestras experiencias y relanzar su avance.

El lenguaje humano no es un fenómeno mágico ni misterioso. Sabemos que se basa en la respiración, en la vibración de las cuerdas vocales de la glotis al expirar el aire, y en la conformación de su salida que conseguimos con partes del aparato fonador como la lengua, los dientes y labios, etc. Cuando se pierde o deteriora funcionalmente el habla, es oportuno acudir al logopeda. Pero su tarea poco tiene que ver con el discurso; porque una cosa es la emisión de voces o su significado, y otra lo que hemos de decir si queremos decir algo. El lenguaje tiene explicación: una base física, y unos significados adscritos a las voces; pero otra cosa es el contenido de lo que decimos, en qué momento y a quién.

Pues de una manera análoga, la fundamentación del conocimiento asegura la base de nuestra ciencia; un tanto al margen de qué es lo que sepamos sobre el mundo. Una vez sentada la base de nuestro conocimiento, entonces lo conveniente es ejercerlo: incorporar nuevas experiencias, pensar mejores correlaciones entre ellas –como aquéllas tablas de presencias, ausencias y grados que preconizaba Bacon-, y contar y calcular, a fin de conocer mejor nuestro mundo. Sólo cuando perdemos pie, cuando lo que pensamos o averiguamos nos desconcierta, entonces se acude a la ontología, y se repone la actividad filosófica buscando fundamentación.

Tal parece ser lo que ocurrió cuando la fundamentación griega de los conocimientos humanos, en torno a aquella astronomía geocéntrica, se vino abajo en el renacimiento. Hoy quizá hemos logrado otra ordenación de nuestros conocimientos más que basada en el espacio, estructurada sobre el tiempo. Cosmogénesis a partir del big-bang, formación de los astros, del sol y de la tierra; aparición y evolución de la vida hasta los primates, a las que se añaden la prehistoria e historia humanas. Pero la teoría de la ciencia atravesó una crisis de fundamentos en el siglo veinte, quizás aún no resuelta; a la que puede orientar la doctrina poliana sobre el universo físico.

De manera que aquella secuencia ideada por Comte según la cual el conocimiento humano evolucionaba de su fase teológica a la metafísica para finalmente alcanzar su estadio positivo en las ciencias, es

globalmente falsa; como la propuesta de dejar a la ciencia caminar ya a su antojo, libre de problemáticas metafísicas. Más bien sucede que cuando la información que obtenemos del universo no la sabemos integrar, ni desplegar, entonces acudimos a la filosofía, a la física filosófica; en cambio, cuando adquirimos nuevas experiencias o ideamos nuevas teorías que resultan inmediatamente satisfactorias, entonces nos olvidamos de la ontología, de la filosofía toda; se producen así *intervalos entre la visión filosófica del universo y su reposición, intervalos en los que se ha intentado entender el universo con elementos inferiores a los filosóficos*<sup>25</sup>.

### **3. El universo físico.**

En correspondencia con el expuesto sentido gnoseológico de la fundamentación de la ciencia, que permite la autonomía de ésta en su desarrollo, quiero distinguir ahora dos perspectivas en la doctrina poliana acerca del universo físico. Una acoge la información de que el hombre dispone, otra la devuelve a su estatuto extramental; una cosa es poseer abstractos, formalmente determinados, y otra encontrar sus realidad principal; pero son dos extremos diversos. En paralelo, la causa formal física tiene un doble juego: en tanto que análisis esencial del acto de ser, y en cuanto que concausal con la causa final.

- Por una parte la causa formal es directamente analítica del ser, de la persistencia extramental, y ello sin óbice a su concausalidad, ante todo con la eficiencia: a la variable conservación de la diferencia efectiva entre materia y fin que le corresponde. Por analítica del ser, *la flexibilidad de la causa formal permite una matizada distinción del espectáculo del mundo*<sup>26</sup>.

Si toda *la pluralidad causal es analítica respecto del acto de ser no contradictorio*, la causa formal tiene un papel privilegiado, de acuerdo con el adagio clásico *forma dat esse*. Por ello, la causa formal es muy especialmente *la analítica en cuanto que tal, es decir, el modo de la donación del ser de acuerdo con una diferencia interna*<sup>27</sup>. La causa formal, en suma, es *el análisis de la persistencia precisamente considerado*<sup>28</sup>.

Pero su valor causal, su realidad efectiva, remite a las demás causas; y en particular a la final, cuya diferencia interna constituye.

---

<sup>25</sup> POLO, L.: *Introducción a la filosofía*. Eunsa, Pamplona 1995; p. 110.

<sup>26</sup> POLO, L.: *La cuestión de la esencia extramental*. "Anuario filosófico" 4 (1971) 308. En este artículo Polo presenta una visión esquemática y primeriza de la coimplicación causal.

<sup>27</sup> CTC41, p. 409.

<sup>28</sup> CTC42, p. 379.

De manera que hay que distinguir la dependencia que la causa formal tiene respecto del acto de ser, como causa analítica, de su dependencia respecto de la causa final, en concausalidad con las otras causas<sup>29</sup>.

Ello repercute en la singular noción poliana de nota física; que a su vez incide en la diferencia entre el movimiento circular, que explica los elementos físicos, y la propagación de la luz, que posibilita las sustancias naturales y vivas. Son los grandes niveles en que Polo divide el universo físico.

Las notas físicas son causas formales mínimas: *el sentido más pobre y primitivo de la causa formal, porque no dependen sólo de la persistencia, sino de la causa final*<sup>30</sup>. Permiten la ordenación de los elementos físicos, al desgranarse efectivamente y plasmarse en la materia. E integran, desde ellos, los compuestos y vivos; cuyas formas, en cambio, *excluyen la dependencia de la causa final, y por eso confinan las notas en la causa material*<sup>31</sup>.

En suma, las notas físicas *no se constituyen por ser la diferencia interna de causas formales, sino por su dependencia del fin. De ahí que, en cuanto que constituídas por notas, las causas formales pueden ser distintas de las que ocurren, porque cualesquiera que sean son capaces de cumplir el orden*<sup>32</sup>.

De manera que al conocer el universo físico explicitamos el orden y su cumplimiento; pero la forma de cumplirlo, las diferentes formas de hacerlo, exigen una analítica directa del ser. La razón humana no es deductiva, ni lo físico necesario; sólo a la causa final corresponde la necesidad física<sup>33</sup>.

- Con todo, el grueso de la doctrina poliana sobre el universo físico tiende a esclarecer el estatuto físico de la información. A este respecto, dicha doctrina se caracteriza por su complejidad, expresión de la dificultad de entender lo que no es lógico. Resulta, por consiguiente, muy difícil resumirla en unos breves párrafos.

Pero el mismo Polo en este libro<sup>34</sup> establece en el universo físico tres niveles de concausalidad, que ayudan a formarse una visión global del

---

<sup>29</sup> Cfr. CTC42, p. 226, nt 76.

<sup>30</sup> CTC42, p. 379.

<sup>31</sup> CTC42, p. 380.

<sup>32</sup> CTC42, p. 234, nt 86.

<sup>33</sup> En este libro, al tratar de *El sentido de las cuatro causas*, Polo trata de la necesidad del fin.

<sup>34</sup> Capítulo II, 3, a: *Estudio global de las concausalidades: sustancia, naturaleza, esencia*.

mismo. Glosando nociones clásicas, que a veces se entienden como equivalentes, Polo distingue sustancia, naturaleza y esencia.

La sustancia es, ante todo, el compuesto hilemórfico, por tanto una bicausalidad; la eficiencia entonces le resultará extrínseca<sup>35</sup>. Primero sustancias, y después movimientos continuos que las generan transformando unas en otras; finalmente, el movimiento discontinuo, como causa de esos otros movimientos. Encuentra Polo aquí el estatuto físico de la forma circular. Son los explícitos conceptuales y su implícito manifiesto: el conocimiento de los elementos físicos. Como éstos son sustancias sin accidentes, son tales –taleidades los llama Polo-, no cuántos, ni cuáles. Su unidad es la universalidad: *unum in multis* no simultáneos.

La naturaleza, en cambio, es principio interno de movimiento, luego pide eficiencia intrínseca. Hablamos, por tanto, de tricausalidades: las de los seres compuestos -mixtos- y las de los vivientes. Las sustancias tricausales son potenciales como los universales; pero su réplica son los accidentes, no los muchos del uno universal y sus transformaciones. Porque ya no son meras sustancias elementales, ajustadamente hilemórficas, sino categorías: *multi in uno*, dirá Polo para contrastar con el universal. La ordenación al fin en ellas ya no es extrínseca; pues la forma circular mira ahora al fin, o se vuelve hacia él: concausa con él, o no es un mero efecto suyo, y se propaga. Ello permite la composición formal. Desarrolla entonces Polo una física de la luz<sup>36</sup> como condición para que ocurran sustancias categoriales. La explicitación de dichas sustancias corresponde al juicio; su unidad, la analogía.

Finalmente, la esencia es la consideración conjunta de las cuatro causas. La perfección de las naturalezas físicas es su ordenación al fin, su integración en el universo. La unidad del universo es el orden. Las sustancias elementales y sus movimientos, así como las categoriales y sus naturalezas (todo ello concausalidades parciales), son efectos intracósmicos: el universo físico es la concausalidad cuádruple completa.

El universo en su conjunto es suficiente, acabado, perfecto como para ser. La esencia se contradistingue del acto de ser. El ser no corresponde a las sustancias y naturalezas por separado, sino al universo entero; las causas son sólo principios predicamentales, el ser en cambio es el principio primero. Por eso su explicitación, insuficiente sin el hábito de los primeros principios, sigue al hábito judicativo. La proposición *ocurre un universo*, designa la esencia extramental; su ser no se termina de conocer

---

<sup>35</sup> A *La explicitación conceptual*, primero de materia y forma, y luego de la eficiencia extrínseca, dedica Polo los apartados c y d del capítulo I, 2 de este libro.

<sup>36</sup> De ella, Polo no habla casi en este libro. Pero es propio de la luz la propagación, la comunicación formal.

con la razón, porque es superior a ella. Los principios predicamentales están coordinados con las operaciones intelectuales; pero el primer principio no remite a la inteligencia humana, sino a una pluralidad en la que todos ellos son primeros principios entre sí. Porque no hay exclusivamente un primer principio, sino varios. La índole creada del universo no se advierte sin distinguirlos: el ser del universo es principio de no contradicción y de causalidad trascendental, pero el principio de identidad es originario.

En suma, he querido esbozar, brevemente, estas correlaciones aproximadas:

- sustancia-bicausalidad-universalidad-circunferencia-concepto,
- naturaleza-tricausalidad-analogía-luz-juicio
- y esencia-tetra-causalidad-orden-universo-fundamento.

De la doctrina poliana del universo físico me parece muy sobresaliente su recuperación del sentido físico de la forma circular y de la luz, esos dos grandes niveles apuntados que vienen a corresponderse con el concepto y el juicio.

Porque la circunferencia ya fue definida formalmente por Heráclito; y su juego en la cosmología antigua, en el modo de órbitas y ciclos, es muy patente. En pensadores modernos hay también algún aprovechamiento de la forma circular (en *ciclos-paideia*, denomina Hegel a la exposición de su saber absoluto), pero no en estrictos términos físicos; desde la revolución copernicana la forma circular perdió su vigencia en la explicación de lo físico. Recuperar para el universo físico el movimiento circular es un mérito poliano; muy trabajoso, y al mismo tiempo clave.

Polo confiesa en este libro<sup>37</sup> haber dedicado *tres o cuatro años a pensar si se podía conservar la noción de movimiento circular aristotélica*. Y lo cierto es que las lecciones tercera y cuarta del tomo cuarto de su *Curso de teoría del conocimiento* constituyen una profunda rectificación de esa noción. Rectificación que permite a Polo conectar circunferencia y luz; o pasar de la analogía implícita, a la explícita en la propagación y comunicación formal. De modo que todo el avance desde los explícitos conceptuales hasta el juicio procede de la investigación poliana acerca de la forma circular.

Por su parte, la comprensión de la luz como capaz de efectos formales aparece también en el pensamiento griego, quizá desde la *República* de Platón; y hay importantes desarrollos medievales, como el de Grosseteste, que proponen una metafísica de la luz para entender la

---

<sup>37</sup> En el último apartado del segundo capítulo, *El movimiento circular*.

unidad de lo real. Hegel también hablaba de la luz como idealidad material; pero la luz se ha utilizado más en gnoseología que en física. Utilizarla como medio para comprender la composición formal de los seres naturales y vivos, la conexión de sustancia y accidentes, es mérito poliano.

Pues aún más meritorio entiendo que es conectar ambos cuerpos doctrinales, y proponer que la luz es la circunferencia no como mero efecto del fin, sino como concausa con él. La analogía como unidad implícita de los universales equívocos; que, al serles comunicada, se explicita y da lugar a las categorías. Esta conexión no tiene, que yo sepa, precedentes históricos.

Y viene a sentar una doble potencialidad en el universo físico. La forma circular es potencia que ordena los universales causando los movimientos continuos, como la luz es potencia que ordena las categorías -las sustancias tricausales- en su réplica en las naturalezas; por eso distingue Polo el estatuto primario de la luz, como pura propagación, de sus estatutos secundarios: la luz estante en las sustancias categoriales y la emitida en las naturalezas. Con la diferencia respecto de la forma circular de que ésta es efecto del fin, mediadora para ordenar las taleidades, pura posibilidad formal; mientras que la luz física en su estatuto primario es una forma que se comunica y propaga; forma que no sólo depende del fin, sino del ser. En consecuencia, las sustancias naturales y los vivientes tampoco dependen exclusivamente del fin, sino que concausan con él.

En otra ocasión he dicho que la tesis que sustenta la doctrina poliana del universo físico es que el fin del universo es ser conocido por el hombre<sup>38</sup>. La cuestión ahora es cómo es ello posible. El movimiento circular como forma efecto del fin, y la luz como forma que además concausa con él, son la respuesta básica a esa cuestión. Una cosa es el fin, poseído por la operación cognoscitiva, y otra el orden hacia el fin, su valor causal. Para la ordenación de las causas físicas, al fin o entre sí, se requieren esas formas: la circunferencia y la luz.

El movimiento circular es efecto del fin; y Polo ha indicado que *en física de causas el llamado big-bang se reduce al movimiento circular*<sup>39</sup>. La propagación de la luz *amplía la medida de la intervención de la causa final*, y dota de una *deriva creciente* a su diferenciación interna, al cumplimiento formal del orden<sup>40</sup>. Propagación y deriva creciente de la finalidad me parecen una formulación concausal de la moderna teoría de la evolución, una mejor comprensión de la evolución temporal del universo y la vida.

---

<sup>38</sup> Cfr. *La causalidad extramental*, prólogo a POLO, L.: *El orden predicamental*, o. c., p. 7.

<sup>39</sup> CTC42, p. 379.

<sup>40</sup> Cfr. CTC42, p. 357.

Finalmente, la segunda dimensión del abandono del límite mental que la razón humana consigue al explicitar, permite la reducción de las categorías a las causas, que Aristóteles había sugerido al apuntar que hay que terminar por entender la sustancia como causa<sup>41</sup>. Así reúne Polo, es otro mérito de su doctrina sobre el universo físico, los dos cuerpos doctrinales que la tradición nos había legado como ontología predicamental: la etiología y la tabla categorial. Los conceptos son universales, diría prepredicamentales; y explican la materia primera del universo, pues no de otro modo que materialmente puede principiar aquello que no emite información. Y las categorías que, reducidas a causas, admite Polo son cuatro: la sustancia como potencia de causa; y los tres accidentes que conforman su ordenación en la naturaleza: la cantidad como causa material, la cualidad como causa formal, y la relación como causa eficiente. La inhesión de las categorías impide entenderlas como géneros supremos comunicables. Precisamente la luz, entendida como propagación, es la explicitación de la analogía física, la comunicación formal; sin ésta no cabría la recepción de la especie impresa en la que el conocimiento se asienta. La ordenación de la sustancia en su naturaleza explica, además, el individuo físico, de otra forma que como caso particular de un género común.

#### **4. El hombre y el cosmos.**

La compatibilidad entre el hombre y el cosmos es tanta como profunda, y se muestra en distintos niveles.

El primero es la operación intelectual, descrita por Aristóteles como la simultaneidad del presente con su perfecto<sup>42</sup>: se piensa y se ha pensado ya; la operación intelectual es acto perfecto, operación inmanente y no movimiento transitivo; porque se conmensura con su objeto de entrada, sin proceso constituyente. El conjunto de objetos que tiene el hombre ante sí es el mundo en el que está. El hombre es un ser que no está en el mundo sólo físicamente ubicado, sino presenciándolo según su operación intelectual.

El segundo nivel es la coordinación entre los principios predicamentales y las operaciones cognoscitivas. Para ejercer la razón, el hombre ha de manifestar su propio ejercicio cognoscitivo, y contrastarlo con sus implícitos para hacer explícitas las causas reales. El conocimiento del universo está, pues, coordinado con el conocimiento habitual de la inteligencia, que es su crecimiento esencial. La esencia humana es acorde

---

<sup>41</sup> Cfr. *Metafísica* VII, 17; 1041 b 8.

<sup>42</sup> Cfr. *Metafísica* IX, 7; 1048 b 18-37.



con la esencia del universo<sup>43</sup>. Este acuerdo invalida el naturalismo: pues sin adquirir hábitos, sin perfeccionar su naturaleza elevándola a esencia de un ser personal, el hombre no descubre lo que el universo es. Sin saber de sí, manifestando su ejercicio intelectual, el hombre se encuentra perdido en el mundo, entre la diversidad de sus conocimientos. De esa falta de personalización procede el naturalismo.

El nivel más alto de compatibilidad corresponde al hábito de los primeros principios, que sucede al agotamiento de la razón. Porque entre la esencia humana y el ser extramental no hay acuerdo, ni pugna posible, por ser éste superior a aquélla. Pero, en cambio, el ser del universo no es superior a la persona, y por eso se conoce con un hábito nativo suyo: el de los primeros principios. Dicho hábito *equivale a la coexistencia de la persona humana con el ser como principio*<sup>44</sup>. El encuentro de los primeros principios es existencial; y superior a la potencia intelectual, pues corresponde al intelecto personal. En términos antropológicos, más que gnoseológicos, Polo lo adscribe a la generosidad de la persona; porque con ese hábito se olvida de sí, y da –presta su atención– sin demandar aceptación.

De manera que el hombre coexiste con el ser extramental, su esencia es acorde con la esencia física, y finalmente obtiene la verdad del universo con su operación intelectual. Pero todo ello no agota la compatibilidad entre el universo y el hombre. Porque los trascendentales metafísicos, junto al ser y la verdad, incluyen el bien; y porque además de la inteligencia está la voluntad humana.

Ello dirige nuestra atención a la técnica, un especial tipo de coexistencia práctica del hombre con el cosmos. Porque los objetos de nuestro mundo no son sólo naturales, sino que hay otros culturales; y porque el hombre además de teoría ejerce otras acciones.

La técnica, en efecto, depende de la ciencia, de nuestro conocimiento del mundo, como la acción práctica depende del saber; el intenso desarrollo reciente de la tecnología ha acentuado esa dependencia.

Pero hay que completar este punto de vista, porque la técnica es algo más que la ciencia; ya que el objeto pensado es arreal, está exento de realidad física, mientras que el producto técnico no. Si el conocimiento humano eleva lo físico a lógico, la técnica lo eleva aún más hasta tornarlo humano; pues la acción productiva continúa la naturaleza con el artificio: algo extramental, pero enteramente humano (lo lógico aún tiene un

---

<sup>43</sup> Es el tema del tercer capítulo de este libro: *El logos predicamental*.

<sup>44</sup> CTC42, p. 423.

fundamento extramental, que lo artificial en cuanto que tal no). Lo técnico no es físico, sino estrictamente humano.

Apuntaré algunas indicaciones para tematizar específicamente lo técnico:

**a)** El objeto técnico no es la presencionalización de una anterioridad real; sino la invención de una posibilidad factiva, la proyección al futuro de un pasado recibido, heredado, de suyo no adscrito a la realidad. Son dos modos de tener algo delante –*obiectum*– heterogéneos; y que, en mi opinión, Heidegger confunde al ontologizar la historia con la noción de *Ereignis*. Pero la historia está desfundada<sup>45</sup>; a diferencia de lo extramental, que es fundamental.

**b)** De suyo, la técnica remite a la voluntad y acción humanas, y a la situación del hombre, más incluso que al conocimiento; porque, aunque derivado de él, no es éste sino aquéllas las que realmente la explican. El desarrollo tecnológico muestra nuestros intereses, y nuestra situación histórica, aún más que nuestro conocimiento; porque el hombre –que no actúa sin saber hacerlo– no obra, humanamente, sin querer hacerlo, o sin poder hacerlo.

**c)** Según su conocimiento el hombre está en el mundo, ante él. Pero según su acción práctica el hombre está en la historia; y éste segundo estar es superior al primero en muchos sentidos, y de otra clase. La historia tiene una repercusión, por modesta o bien culminar que se entienda, cosmológica. Pero, sobre todo, la historia añade al mundo una intrínseca limitación a la convivencia común de todo el género humano, puesto que estriba en la diferencia de generaciones<sup>46</sup>.

Salvada la supremacía de la coexistencia humana con la realidad extramental que compete al hábito de los primeros principios, si en el orden de la esencia humana la voluntad es superior a la inteligencia, entonces la compatibilidad del hombre y el universo alcanza su expresión esencial más elevada en la acción práctica y la técnica.

La técnica continúa, perfecciona la esencia del universo. Por cuanto la técnica humana no está absuelta de la ética, el hombre es el

---

<sup>45</sup> *El fundamento no tiene valor trascendental respecto de la historia misma, la cual es una situación dependiente de la libertad.* POLO, L.: *Hegel y el posthegelianismo*, o. c., p. 408.

<sup>46</sup> La historia como sucesión de generaciones es, con todo, una noción imperfecta; porque la generación es natural. Por penoso que resulte, lo histórico es más bien la sucesión de defunciones

*perfeccionador perfectible, como dice Polo en este libro<sup>47</sup>. La coexistencia con el ser del universo material estriba en el hábito de los primeros principios, el cual es superior a la esencia del hombre (...). En cambio, en orden a la esencia del universo, el hombre según su propia esencia se describe como el perfeccionador que se perfecciona: es el ámbito de la praxis técnico-productiva<sup>48</sup>.*

La sobredimensión actual de la técnica, aunque acaso parcialmente alejada de su orientación ética, encierra en cambio un indicio positivo: la indisimulable superioridad cosmológica de la acción práctica humana. En atención a esta superioridad de la acción práctica del hombre, como modo de relación suya con el universo, cabe sugerir que *el alma [humana] es la esencialización del acto de ser del universo, es decir, de la persistencia; por eso, a través de la acción se perfecciona la esencia física<sup>49</sup>.*

Esta es una profunda idea de Polo, cuya exposición en este libro entiendo que es sólo indicativa, introductoria e imprecisa; pues aquí se afirma lo siguiente<sup>50</sup>: *¿qué entiendo por esencialización del acto de ser extramental? Pues (...) su intelección con el hábito de los primeros principios. Pero eso hay que ampliarlo; porque a continuación Polo añade: la esencialización del acto de ser es su conocimiento, es decir, es su correspondencia en el hombre. Lo que hay de correspondiente en el hombre al acto de ser del universo, siendo el hombre un acto de ser personal, es una esencialización del acto de ser del universo. Pero, entonces, la correspondencia humana con el acto de ser del universo no tiene por qué ser sólo cognoscitiva; y así, en la *Antropología trascendental* Polo propone claramente, y justifica razonadamente, una correspondencia más ajustada: no es el hábito intelectual innato, sino una repercusión suya en la esencia humana, la acción voluntaria, la que esencializa el ser del universo; como el acto de ser del universo no es capaz de corresponder, quererlo significa esencializarlo<sup>51</sup>.*

Y ésta es la explicación de ello que ofrece Polo: *he descrito la persistencia como comienzo que ni cesa ni es seguido, el acto cuyo indicio temporal es el después. Ese acto no es subsistente, y por eso puede ser esencializado (...) como comienzo que por proceder sigue como constituir en corriente. El indicio temporal es neto y permite esta precisión. Querer-yo no se distingue de un antes, sino de otro acto que es ver-yo<sup>52</sup>.* Esencializar el ser del universo compete a la acción voluntaria, porque sólo

---

<sup>47</sup> Capítulo I, 2.

<sup>48</sup> ATI, p. 207.

<sup>49</sup> ATII, p. 229.

<sup>50</sup> Capítulo III, 5.

<sup>51</sup> ATII, p. 137, nt 75.

<sup>52</sup> ATII, p. 229.

*cabe esencializar la persistencia si la actividad libre no sufre menoscabo; y, en cambio, los actos intelectuales esenciales no la esencializan porque son prioridades fijas<sup>53</sup>, actos no constituídos por el yo.*

El sentido humano de la técnica, si su acción práctica está en la cima de la correspondencia entre el hombre y el cosmos, tiene una justificación antropológica precisa: el hombre necesita completar en su esencia la estructura donal de su amar personal. Esta justificación resalta la dignidad de la acción práctica del hombre, del dominio humano del cosmos, dejando al margen la prepotencia del voluntarismo, y mitigando la arbitraria hegemonía de un actuar humano espontáneo y despótico. La acción humana sobre el universo no es autónoma, porque demanda la aceptación de su autor, que ha de juzgar sobre la historia.

Hecha esta precisión, hay que observar el sentido ascendente que la noción de esencialización del ser sugiere. De acuerdo con ella, *el alma de Cristo sería la esencialización de la persona humana<sup>54</sup>*; porque, como la persona de Cristo no es humana, sino divina, *para que ello no comporte una disminución de su humanidad, sugiero la noción de esencialización del ser<sup>55</sup>*. Y después, si el hombre esencializa el ser fundamental, y Cristo el ser personal humano, como *en Dios ser y esencia son idénticos, podría describirse esta identidad, a título indicativo, como esencialización absoluta y sin resquicios del ser<sup>56</sup>*. Se formula así una jerarquización de lo real que traduce la sentencia paulina: *todas las cosas son vuestras, vosotros de Cristo y Cristo de Dios<sup>57</sup>*.

---

<sup>53</sup> ATII, p. 236.

<sup>54</sup> ATII, nt 293.

<sup>55</sup> ATII, p. 299.

<sup>56</sup> POLO, L.: *Ética e historia*, inédito.

<sup>57</sup> I Corintios 3, 22-3.

## 2. EL MÉTODO DE LA ONTOLOGÍA PREDICAMENTAL

En este trabajo pretendo resumir y glosar, con la intención de aclarar, la teoría poliana de la razón.

Con este término no designa don Leonardo Polo la entera inteligencia humana, sino una de las dos operaciones suyas que propone como proscutivas a la inicial abstracción –a la que llama operación incoativa–; y que son la negación y la razón. La razón es, entonces, la tercera operación de la inteligencia; y se ejerce en tres fases, tradicionalmente denominadas concepto, juicio y raciocinio.

### 1. La razón según Polo

Polo entiende que la negación de las diferencias entre los abstractos permite obtener ideas generales: es la segunda operación intelectual; esas ideas aprovechan, aunque sólo sea parcialmente, la información abstraída. Pero al razonar sobre los abstractos no prescindimos de alguna de sus diferencias, sino que explicitamos una peculiar, la que guardan implícita, a saber: la diferencia entre su índole abstracta y su realidad extramental, que es causal. El abstracto implica la actividad física sobre el hombre; y la razón torna explícita esa actuación causal. La razón es entonces el método para conocer progresivamente las causas extramentales: la bicausalidad hilemórfica, las tricausalidades dinámicas, la causa final, etc.

Hay entonces como dos caminos desde la inicial información abstracta<sup>58</sup>: o seguimos pensando desde ella, negativamente, y suscitamos así ideas con las cuales ampliar nuestro conocimiento; o bien retrocedemos desde ella hacia lo previo, hacia sus prioridades: intentando encontrar sus causas y principios, para afirmar así su realidad extramental; de este modo se devuelve lo abstracto a la realidad. Ésta segunda alternativa es la razón. Que, por salir del orden ideal y encontrar la realidad extramental, es superior a la negación.

Con todo, hay en la razón humana cierta ambivalencia. Porque, si la razón consolida objetiva, idealmente, sus logros, entonces permite una operación intelectual aún superior, que es la matemática, como una cuarta operación intelectual: la cual es entendida por Polo como la unificación objetiva de las dos operaciones proscutivas de la inteligencia, negación y

---

<sup>58</sup> Cfr. POLO, L.: "Indicaciones acerca de la distinción entre generalización y razón". En ALVIRA, R. (coord.): *Razón y libertad*. Rialp, Madrid 1990; pp. 87-91.

razón. Sólo si evita aquella consolidación lógica, y prescinde de toda objetivación para encontrar lo extramental, la razón escapa de la unificación matemática y cumple rigurosamente su cometido: el conocimiento racional de la realidad.

Y en esa medida la operación racional es, para Polo, asimilable con la segunda dimensión del abandono del límite mental, esa metodología que ha propuesto para la filosofía; concretamente, permite la segunda dimensión de esa metodología, la dirigida a conocer la esencia extramental: la del universo físico.

Sin embargo, la razón es un descubrimiento de la filosofía griega, pues el alumbramiento del concepto se debe a Sócrates, y la inicial doctrina sobre el juicio, en parte a Platón, y –sobre todo- a Aristóteles, como la teoría del silogismo; en cambio, el abandono del límite mental es una propuesta de Polo. Por tanto, la asimilación entre ambos –que da lugar a la ambivalencia señalada- es indicativa de que Polo interpreta de un peculiar modo la razón humana; motivo por el que conviene sacar esa interpretación a la luz y aclararla.

Por lo demás, el tema de la razón (las causas y su conjunción, que hace de lo físico un universo) es sumamente complejo, porque es físico y no lógico: es el ámbito de las diferencias frente al de la unidad del pensamiento. Ello justifica el tamaño y complicación del tomo cuarto del *Curso de teoría del conocimiento*, en el que Polo examina la razón humana<sup>59</sup>; obra que puede completarse además con otro voluminoso libro suyo: *El conocimiento del universo físico*<sup>60</sup>. La magnitud del intento poliano ante la peculiaridad y complejidad de la temática racional aconseja también que procedamos a una visión sinóptica del tratamiento poliano de la razón, para mostrar su sentido y alcance de una manera global. Y al tiempo explica que este trabajo haya de comenzar con esta serie de preliminares que lo enmarcan.

## ***2. El conocimiento racional de la realidad***

La razón humana conoce el universo físico; a este conocimiento lo denomina Polo el *conocimiento racional de la realidad*; a mí me parece que es la ontología predicamental. Sea como fuere, hay que precisar el

---

<sup>59</sup> Publicado (Eunsa, Pamplona) inicialmente en dos partes (1994 y 1996), de 420 páginas cada una. La edición conjunta de ambas (Eunsa, Pamplona) apareció en 2004, ocupando 679 pp.

<sup>60</sup> Eunsa, Pamplona 2008; 457 pp. Cfr. también POSADA, J. M.: *La física de causas en Leonardo Polo*. Eunsa, Pamplona 1996; 487 pp. Y VANNEY, C.: *Principios reales y conocimiento matemático. La propuesta epistemológica de Leonardo Polo*. Eunsa, Pamplona 2008; 386 pp.

sentido de esa expresión; y hay que precisarlo en sus dos miembros: conocimiento **racional**, y conocimiento **de la realidad**.

**a)** El conocimiento **racional** de la realidad deja al margen, pero respeta, el conocimiento intencional de la misma<sup>61</sup>: el que se consigue con las otras operaciones intelectuales; inicialmente la abstracción, pero sobre todo la negación, y también la matemática.

La razón consigue el conocimiento racional de la realidad porque abandona el límite mental según una de las dimensiones en que dicho abandono es posible. Pero detectar un límite en la mente del hombre, que grava las otras operaciones intelectuales, no significa rechazar o despreciar el conocimiento que con él y con ellas se obtiene. Por el contrario, la presencia del mundo ante el hombre, y el desarrollo de las ciencias con el que ampliamos nuestro conocimiento acerca de él, son rigurosamente verdaderos. El límite de nuestro conocimiento intencional, la presencia mental, permite la manifestación del ser ante la inteligencia humana; más bien consiste en ello: es el soporte de la misma intencionalidad. Y esa manifestación intencional de lo real es uno de los significados de la verdad: su sentido fenomenológico; quizás el sentido más inmediato de la verdad.

Por tanto, el conocimiento racional de la realidad es compatible con la verdad del conocimiento intencional. Tan compatible que, en su consideración conjunta, el conocimiento racional de la realidad proporciona el fundamento de la verdad de nuestro conocimiento intencional. Precisamente la razón culmina con una tercera operación –el raciocinio hemos dicho- a la que Polo llama así: fundamentación. Porque la causalidad extramental del universo es la que funda la experiencia en que se basa la ciencia humana, y asegura así su verdad.

**b)** La razón es la operación intelectual que conoce el universo físico. Por tanto, cuando hablamos del conocimiento racional **de la realidad**, no nos referimos a toda ella, sino sólo a la realidad física<sup>62</sup>; la que ha actuado sobre nuestra sensibilidad, actuación a partir de la cual hemos abstraído.

---

<sup>61</sup> Cfr. POLO, L.: *Curso de teoría del conocimiento*, v. IV, 2ª parte. Eunsa, Pamplona 1996; lección 5ª, apartado 1: "El conocimiento intencional de la realidad. Su rango y alcance"; pp. 129-51.

<sup>62</sup> Por existir una diversidad de realidades, el conocimiento humano no puede tratar sólo de lo físico; incluso para lograr nuestro conocimiento de lo físico, se requiere que conozcamos algo más que lo físico (al menos lo intelectual, que se contradistingue de lo físico). Cfr. sobre este punto POLO, L.: *El conocimiento del universo físico*. Eunsa, Pamplona 2008; pp. 141-9.

La razón explica el abstracto, lo devuelve a la realidad. Pero no todo nuestro conocimiento procede de la abstracción, porque no nos hemos informado mediante ella de todas las realidades que llegamos a conocer. El hombre conoce su propia voluntad y la entera realidad de su espíritu de una manera no abstractiva; y conoce a los demás principalmente por lo que dicen de sí mismos; y conoce otras realidades, de las que no tiene experiencia, a través de lo que le informan los demás mediante el lenguaje; y también puede asentir a la revelación divina. El fundamento de estos conocimientos no es tanto la experiencia propia y la abstracción, cuanto, pongamos por caso, la introspección o el testimonio ajeno. Por eso no es con la razón con la que conocemos esas otras realidades, sino que mediante la razón sólo conocemos ésta: el universo físico; la realidad que actúa sobre nuestra sensibilidad proporcionándonos información tal que somos capaces de abstraerla, y luego de -razonando sobre ella- entenderla.

Con todo, lo físico no es equivalente con lo sensible; puede haber en el universo realidades infrasensibles y suprasensibles. Pero llegaremos a conocerlas a partir de la información abstracta, que requiere previa inmutación sensible. Razonando para justificar esa información, podremos encontrar realidades insensibles; porque el universo físico no es enteramente sensible. Pero sí que es la explicación completa de lo sensible, a partir de lo cual abstraemos; y, por tanto, es el fundamento de nuestro conocimiento abstractivo.

Los seres del universo actúan sobre el hombre, que toma así noticia acerca de ellos. Por esto el hombre puede razonar a partir de la noticia recibida, y llegar así a entender a esos seres que son el fundamento de su información. Éste y no otro es el conocimiento racional de la realidad.

El tema de la razón, la realidad que la razón encuentra, es, por tanto, el universo físico, al que Polo denomina la esencia extramental. Por esta razón: la realidad física es el fundamento de la verdad de nuestro conocimiento porque es un universo; como tal es una esencia: algo acabado y perfecto (la perfección de las naturalezas) como para existir, suficiente para ello.

### ***3. Física y lógica***

Conviene ahora tratar de otra cuestión preliminar. Se trata de lo siguiente: que la razón humana no es un conocimiento que incorpore nuevos datos, o se mueva en ese orden de la adquisición de informaciones; sino que, a partir de la noticia abstraída, y razonando desde ella, encuentra sus principios reales, los que la explican. Se cumple



entonces paradigmáticamente en la razón aquella sentencia de Juan de santo Tomás: *intellectus non intelligit nisi trahendo res ad se, et intra se considerando, non extra se inspiciendo*<sup>63</sup>. Por la propia virtualidad de la razón es el hombre capaz de inferir los principios reales de la noticia abstracta. El mismo término *concepción*, que designa el primer acto de la razón, expresa muy bien esa gestación interior en que todo el razonar consiste; y que es una invención: tanto un descubrir como un inventar. Y es así, razonando, como el hombre encuentra la realidad de lo físico.

Pero entonces se podría objetar que los razonamientos humanos son mera, o reductivamente, lógicos: el desarrollo de una virtualidad interior sin alcance extramental; o al que se le atribuye uno supuesto y antropomórfico: como cuando Hegel decía que *todo lo racional es real, y todo lo real racional*. No es cierta esta equivalencia, y menos con el sentido que Hegel la formuló. Pero sí es cierto que la realidad física, aunque no sea lógica, es inteligible; y que el hombre, razonando desde lo abstracto, puede encontrar la inteligibilidad extramental, extraideal, de lo físico.

Con todo, a la objeción planteada debe responderse taxativamente distinguiendo lo físico de lo lógico. Porque, para Polo, en la razón acontece una pugna entre ambos<sup>64</sup>: la razón procede estableciendo un contraste entre lo ideal y lo físico; y, sólo mediante ese contraste, descubre los principios que fundan nuestro conocimiento, y devuelve el abstracto a su realidad extramental.

A su vez, esa pugna y contraste exigen hábitos intelectuales –que son el conocimiento o manifestación de las operaciones intelectuales ejercidas-: porque piden conocer la idealidad del propio *logos*, la presencia mental, con la que contrastar la causalidad física.

Por este motivo Polo asocia la razón humana con la segunda dimensión de su abandono del límite mental. Porque si el hombre no se cuida especialmente de mantener esa pugna, o no procura especialmente establecer ese contraste para avanzar en el conocimiento racional; si no lo hace, entonces la superioridad del *logos* humano sobre lo físico es tal que la batalla está ganada de antemano: el hombre compensa la pugna y consolida lógicamente los hallazgos de la razón, perdiendo así el conocimiento racional de la realidad.

---

<sup>63</sup> *Cursus theologicus*, disp. 32, art. 5º, 11.

<sup>64</sup> Cfr. sobre esta pugna POLO, L.: *Curso de teoría del conocimiento*, v. IV, 1ª parte. Eunsa, Pamplona 1994; lección 1ª, apartado 1: “Las nociones de pugna y de compensación”; pp. 1-35.

Se produce entonces una logificación de la razón, que es bastante común; el libro de Maritain *El orden de los conceptos*<sup>65</sup> es un ejemplo de ello: un buen libro, pero de lógica. La universalidad como propiedad de conceptos y términos por referencia a los particulares de la experiencia sensible, el juicio como conexión predicativa entre conceptos, el raciocinio y sus figuras para conectar los juicios, etc.; todo esto es la lógica de la razón, pero no su ejercicio para conocer la realidad. El conocimiento racional de la realidad no es lógico, porque el universo es una realidad infralógica; entre otros factores, es potencial y no actual como el pensamiento.

Y, con todo y con eso, la razón es una dinámica de la inteligencia humana que puede inferir por sí misma, desde la noticia abstracta, la realidad que explica esa información: retrotrayéndola a sus principios, o explicitando lo que en ella estaba implícito; pero no vinculándola con otros datos que la aclaren desde fuera, o que nos lleven a conocer algo distinto de ella. Ciertamente que el universo no es necesario; y que, por tanto, su conocimiento tampoco es deductivo. Pero la realidad física, con sus posibilidades y contingencias, sí es inteligible por la razón humana; arduamente inteligible, de acuerdo con la pugna mencionada, pero inteligible al fin y al cabo.

Y sucede también que el pensamiento humano es muy superior a lo físico; y que, si no se esfuerza por pugnar, si no adopta metódicamente esa tarea –tal que ejerza la segunda dimensión del abandono del límite–, entonces vence la pugna de inmediato: conoce directamente su entorno, amplía su conocimiento del mundo, y después lo habita. El conocimiento intencional de la realidad, que –como dice Polo– es sólo aspectual, e inferior al racional, permite en cambio y favorece la vida práctica del hombre.

#### **4. La crisis de la razón**

Luego es fácil para el hombre –y le resulta práctico– perder el valor explicitante de la razón, que exige esa pugna con lo físico de que hablamos; y entonces logificarla: consolidar objetivamente sus descubrimientos, y así vincularlos con las ideas generales del pensamiento haciendo matemáticas. Insisto, de nuevo, en la ambivalencia de la razón humana. Ello es un motivo que explica, en parte, el predominio actual de la ciencia matematizada –un conocimiento por lo demás muy útil–, con cierto olvido de la realidad extramental.

---

<sup>65</sup> Club de lectores, Buenos Aires 1963 (traducción española de *Elements de philosophie II: L'ordre des concepts*).

Paralelamente, el fundamento de nuestro conocimiento puede ser un tema que al hombre interese más bien poco; porque en cierto modo lo importante es conocer, y extender cada vez más nuestros conocimientos: la ciencia es, en este sentido, la obra maestra del pensamiento humano. Cuando el conocimiento intencional es pacífico y fecundo (pues en otro caso se produce una crisis en los fundamentos de la ciencia, o un cambio de sus paradigmas), entonces puede ocurrir que el hombre se olvide del fundamento, no lo haga tema de su consideración, y no busque el conocimiento racional de la realidad.

Además, al hombre, y comprensiblemente, le interesan más las realidades humanas que el universo físico. Y del universo físico le interesan quizá más su verdad y utilidad subsiguiente que su realidad causal. Estos intereses no son deshonestos; y explican también, en otra parte, el escaso conocimiento de la realidad física que tiene el hombre de hoy.

Tenemos entonces que al hombre le resulta fácil pensar, establecer su lógica y olvidarse del universo físico; que la temática física es además muy acotada y estrecha: sólo causas y principios; y por último que, acaso por eso, puede tener escaso interés para el hombre, al que suele mover más su vida práctica.

Percibir por estos factores un desvarío de la ciencia y la técnica, que se olvidan del ser; lo que además conduciría a una existencia inauténtica y anónima de la persona humana, como ha denunciado Heidegger en *Ser y tiempo*<sup>66</sup>, me parece, con todo, un dictamen excesivo y poco fino: sin las matizaciones epistemológicas que hay que hacer para precisar la cuestión, y con cierta desconfianza hacia el ser humano y su superioridad sobre el universo.

Porque es cierto que sin física la metafísica pierde pie, y que sin las causas o principios predicamentales difícilmente entenderemos los primeros principios; y es cierto, sobre todo, que si no se acepta que la realidad es inteligible, se reduce a pura facticidad, y entonces estamos abocados al positivismo.

Pero, sin embargo, podemos ser más comprensivos con la crisis de la razón (del conocimiento racional de la realidad, y de la metafísica): si vislumbramos en ella su declinar ante un ejercicio intelectual más amplio; su ceder ante un requerimiento: la ampliación de la filosofía hacia una antropología trascendental<sup>67</sup>. Ya que tan cierto como todo aquello que hemos señalado es que lo propio del hombre, como ser personal, es el espíritu y su libre obrar; y que el universo físico es un reducido ámbito

---

<sup>66</sup> Traducción española en FCE, Madrid 1982.

<sup>67</sup> Cfr. POLO, L.: *Antropología trascendental I: la persona humana*. Eunsa, Pamplona 1999; pp. 81-148: "Tres tesis acerca de la ampliación trascendental".

para él; y que el destino de la persona humana trasciende por ello el entero universo; y que la libertad incluye al hombre en ámbitos cada vez más amplios, y a la postre en el ámbito de la máxima amplitud: sólo Dios es el referente de la persona humana.

Con todo y con eso, precisamente porque el conocimiento racional de la realidad exige un esfuerzo metódico, un contraste y una pugna entre lo lógico y lo físico, la crisis de la razón no se reduce sólo al olvido del fundamento, sino que se agrava por cuanto el hombre no manifiesta sus propios actos cognoscitivos, no ejerce sus hábitos intelectuales, y así desconoce la realidad del propio espíritu. Toma entonces por realidades en sí sus propias objetivaciones –como si no las hubiera suscitado él!-, y se incluye groseramente entre ellas (el evolucionismo es un ejemplo), como en un ámbito más amplio que el de los principios. El objetivismo resultante (ignorante de la realidad inmaterial del espíritu) es el verdadero peligro de la crisis de la razón, por su corto alcance antropológico: no por empobrecimiento de la metafísica, sino por atrofia de la antropología.

Hechas estas aclaraciones preliminares, pasemos ya a considerar metódica y temáticamente la razón humana, según la entiende Polo.

### **5. Los actos de la razón**

Los actos propios de la dinámica racional del hombre son las tres operaciones clásicas: concepto, juicio y raciocinio; a las que, dado el enfoque poliano, podríamos denominar así: concepción, afirmación y fundamentación. De las tres, son nucleares en Polo concepto y juicio; y en cambio es de menor rango el raciocinio; en cierto modo, un juicio mediato<sup>68</sup>.

La débil apreciación poliana del razonamiento se debe a que la fundamentación, la explicitación final del fundamento, guarda definitivamente implícito el ser<sup>69</sup>, al que no puede explicitar. El fundamento es un conocimiento imperfecto del ser como principio primero: imperfecto porque no hay un solo primer principio fundante. E imperfecto también porque encontrar el ser como fundamento del conocer es descubrirlo sólo como relativo al conocer, es decir, demasiado

---

<sup>68</sup> En sus primeros escritos (es obvio que luego cambió) Polo decía: *El juicio puede ser mediato o inmediato. Cuando el juicio es inmediato (...) entonces ya no hace falta ninguna operación más (...) Pero cuando no puede ser así (...) cuando el juicio se establece a través de otro, entonces se dice que se lleva a cabo una tercera operación que es el raciocinio.* POLO, L.: *Lecciones de psicología clásica.* Eunsa, Pamplona 2009; p. 230.

<sup>69</sup> *En la explicitación racionante lo implícito se guarda definitivamente.* POLO, L.: *El acceso al ser.* Universidad de Navarra, Pamplona 1964; p. 131.

vinculado a su esencia, que es lo físico como un universo, lo causal ordenado. Pero el descubrimiento del fundamento así entendido quizá no permite acceder con rigor al ser enteramente como él mismo es; es decir, en cuanto que distinto de su esencia: porque es más relativo a su creador, que a ella o al conocer humano.

La distinción real de esencia y ser marca los límites de la razón humana, que sólo conoce adecuadamente la esencia del universo. La intelección adecuada del ser extramental exige el hábito innato de los primeros principios, que es superior a la dinámica racional; y que permite advertir la pluralidad de los primeros principios, en virtud de la cual distinguimos –y enlazamos– el ser del universo y el ser originario del creador. La creación no es un tema físico, sino, con toda propiedad, metafísico.

Entre medio de las tres operaciones racionales mencionadas están además los hábitos adquiridos, los cuales permiten pasar de una a otra: cualificando a la potencia intelectual para hacerlo. Son: el hábito conceptual, que permite el juicio; y el hábito judicativo, que permite el raciocinio.

El hábito demostrativo es problemático<sup>70</sup>. Inicialmente, Polo lo rechaza; porque, como hemos dicho, la razón guarda definitivamente un implícito, que ni manifiesta, ni puede explicitar: el ser del universo; la razón humana no puede pugnar con él: porque es superior a ella, ya que remite a Dios creador. El hábito demostrativo es sustituido entonces, según Polo, por el hábito de los primeros principios; en paralelo al insuficiente conocimiento de ellos que la razón alcanza al fundar. La noción de fundamento, según Polo, comporta una *macla* de la pluralidad de los primeros principios.

Pero después, cuando Polo trata de la cuarta dimensión del abandono del límite mental –que se detiene en el conocimiento de la esencia del hombre–, admite el valor simbólico de los axiomas lógicos: una cifra del ser extramental<sup>71</sup>; y dicho valor requiere del hábito demostrativo.

Esta divergencia se corresponde con el doble modo como los actos de la razón (en este caso, el tercero, el de la fundamentación) pueden ser iluminados por el entendimiento, y conocidos habitualmente: bien prescindiendo de sus objetos, para explicitar las causas extramentales

---

<sup>70</sup> Sobre este problema ha escrito SELLES, J. Fdo.: *Los actos intelectuales que permiten conocer la realidad física*. Estudio introductorio a POLO, L.: *El conocimiento racional de la realidad*. Universidad de Navarra, Pamplona 2004; pp. 37 ss: “La fundamentación y el hábito de los axiomas lógicos”.

<sup>71</sup> Son *símbolos de los actos de ser de la divinidad y del acto de ser creado distinto realmente de la esencia física*. POLO, L.: *Nietzsche como pensador de dualidades*. Eunsa, Pamplona 2005; p. 225.

(segunda dimensión del abandono del límite); o bien a una con ellos, que entonces adquieren un valor simbólico (cuarta dimensión de ese abandono).

Quizá los actos de la tercera operación racional sólo se manifiesten a una con su objeto, como actos humanos que son; y por ello hay axiomas lógicos, de carácter simbólico. Pero no puedan conocerse separados de sus objetos, en pugna con principios extramentales; porque la razón humana no puede pugnar con el ser; y por eso no hay explicitación del último implícito de la razón, o no cabe conocimiento racional de los primeros principios en su diversidad.

### ***6. El proceso de explicitación de lo implícito***

En todo caso, esta pluralidad de actos y hábitos adquiridos de la razón permiten, no obstante, una visión unitaria del proceder racional: la razón es la progresiva explicitación de lo implícito en el abstracto. Como explicitación progresiva, la razón es mucho más continua, compleja y prolija que la secuencia enunciada de esos tres actos y dos hábitos que integran su dinámica.

Las nociones de explícito e implícito fueron aplicadas al juicio por la lógica medieval. Se entendía que el predicado es la explicación del sujeto, el cual a su vez contenía implícitos los predicados. Esta manera de ver (que inmediatamente suscita, tal y como fue percibida en la filosofía moderna, la discusión entre lo analítico y lo sintético) quizá se deba a la suposición del sujeto del juicio propia de la lógica antigua, precisamente paliada, o mitigada, con la atribución de los predicados; y a la correlativa doctrina según la cual la predicación atribuye los accidentes a la sustancia.

Pienso que Polo no dice exactamente eso; sino más bien que el abstracto guarda una diferencia implícita, que vamos haciendo explícita progresivamente con la razón. Por tanto, todas las fases de la razón (conceptos, juicios y razonamientos) son explicitantes; y al tiempo guardan implícitos, que se explicitarán en las fases siguientes, excepto el último.

Particularmente en el juicio deben explicitarse tanto el sujeto, que deja así de estar supuesto (el abandono del límite es el abandono de la suposición), como el predicado: la sustancia y los accidentes; por tanto, habrá dos tipos de explícitos judicativos, como veremos. Y, de todas las maneras, Polo concede también que se pueden predicar accidentes de accidentes, como en la definición kantiana de la recta se atribuye una cantidad a una cualidad: la distancia más corta a la rectitud. Esto se debe

a la curiosa interpretación poliana de la inhesión, casi como una categoría propia<sup>72</sup>; hablaremos de ello.

En todo caso, como explicitación progresiva, la razón comienza con la causa formal; porque parte de la información sensible, de una forma abstraída. Y después descubre la causa material, con lo que explica las sustancias hilemórficas elementales; encuentra después la causa eficiente requerida para los movimientos de transformación entre los elementos; y luego, el movimiento circular que causa esas transformaciones. Y la luz como propagación de la forma circular en concausalidad con el fin; descubre después la captación de la luz por las sustancias compuestas (que Polo llama luz estante); y la emisión de esa luz en los accidentes que integran sus naturalezas, una réplica y manifestación de las sustancias; para encontrar finalmente la unidad de las naturalezas en el universo. Toda una compleja temática, a su vez llena de flexiones y matices: articulaciones bicausales, tricausalidades y la tetracausalidad; sustancias, naturalezas y el universo; los entes físicos y la esencia extramental.

El problema que plantea esta visión progresiva y unitaria del proceder racional es justamente la precisa distinción entre sus momentos: aquellos tres actos y dos hábitos que hemos mencionado.

Y en primer lugar debemos distinguir entre la concepción y la afirmación; o, temáticamente, entre los universales y las categorías.

## ***7. Concepto y juicio***

La distinción inicial entre la concepción y la afirmación es ésta: que se conciben aquellas realidades físicas de las que no tenemos noticia, porque son incapaces de enviarnos información. En cambio, se afirman aquellas realidades que hemos percibido y abstraído, porque nos han comunicado información suya. El hombre ha de encontrar también, y sobre todo, la realidad extramental de estas sustancias categoriales y de sus naturalezas, y eso exige el despliegue de la razón; pero esa realidad no es ya meramente concebida, sino explícitamente afirmada. De este modo se distinguen las dos más importantes fases del proceder racional.

Los universales, en efecto, son presensibles; aunque no sensibles, sí concebibles por el hombre. Son incapaces de emitir información porque son elementales: tan átomos, con formas tan mínimas (taleidades las

---

<sup>72</sup> *La inhesión es, a su vez, otra categoría que se describe como modalización de las tres que son las concausas naturales. Curso de teoría del conocimiento, v. IV, 2ª parte. Eunsa, Pamplona 1996; p. 359.*

llama Polo<sup>73</sup>; porque son tales: ni cuantas ni cuales), tan ceñidas a su materialidad, que no pueden actuar (por consiguiente tampoco sobre la sensibilidad humana), ni padecer: pues toda acción recibida comporta su transformación, que es mutua o recíproca. Son, en suma, las sustancias elementales, que exigen inmediatamente –por ser tales– procesos de transformación entre ellas. En cambio, las categorías corresponden ya a sustancias compuestas, mixtas o complejas, y así sujetas a procesos y susceptibles de accidentes; mediante ellos actúan sobre nuestra sensibilidad proporcionándonos información acerca de ellas. Esa información abstracta es la que la razón devuelve a su realidad extramental. Por tanto, el concepto no explicita los abstractos, sino los elementos requeridos para la explicación de lo abstracto.

Por cuanto las sustancias categoriales se componen a partir de las elementales, se puede decir que el juicio es la unión de conceptos; aunque esto se dice más bien desde un punto de vista lógico o lingüístico. En cambio, es más riguroso decir que los universales constituyen la materia primera del universo: porque sólo materialmente puede principiar aquello que es incapaz de actuar; a partir de los elementos se componen las sustancias categoriales. La materia segunda está ya dispuesta para formas complejas, y es susceptible de cantidad; y por tanto es capaz de un dinamismo propio.

Si miramos a la inversa esta inicial diferencia entre sustancias elementales y categoriales, o entre la concepción y la afirmación, apreciaremos que se corresponde con otra diferencia de mayor calado. Se trata de la causa final: cuya explicitación sólo se logra en el juicio; y por tanto es la que lo distingue del concepto, y nos permite la afirmación. Como el fin es poseído por el conocimiento, las sustancias que no nos envían información son ajenas al fin, y sólo pueden ser concebidas; en cambio las sustancias que, mediante sus naturalezas, inmutan nuestra sensibilidad, y de las que obtenemos noticia abstracta, éstas son las que pueden ser afirmadas.

Con todo, el fin poseído en el conocimiento debe distinguirse del valor causal del fin, que es el orden (precisamente en esta distinción radica la explicitación de la causa final). Las sustancias elementales no están ordenadas al fin: son caóticas; o por lo menos no lo están directamente. La ordenación de los elementos al fin es el ciclo; y es, por tanto, una ordenación mediata: el fin aprovecha los elementos mediante el movimiento circular, que es efecto suyo. En cambio, las sustancias

---

<sup>73</sup> Cfr. POLO, L.: *Curso de teoría del conocimiento*, v. IV, 1ª parte. Eunsa, Pamplona 1994; lección 1ª, apartado 2, epígrafe F: "Las taleidades"; pp. 198-201.



compuestas se ordenan al fin mediante sus naturalezas; y ello quiere decir: directamente, sin mediación del ciclo.

De manera que la intervención física de la causa final es gradual. La sustancia elemental lo es al margen del fin, de acuerdo con la poliana oposición entre materia y fin. Pero el fin tiene un efecto propio en el ámbito elemental que es la forma circular: forma de un movimiento que ordena los elementos físicos y sus mutuas transformaciones. Este movimiento es un implícito manifiesto en el hábito conceptual, que tematiza la unidad entre la pluralidad de conceptos: no hay concepto de los conceptos; pero sí ciclo entre los universales, analogía implícita.

Después, y son ya las explicitaciones judicativas, la forma circular concausa con el fin y se propaga: esto es la luz, la analogía explícita, cuya captación da lugar a las sustancias compuestas. La propagación de la luz, que permite la composición de la sustancia categorial, es efecto del fin; pero no solo suyo, sino en concausalidad con la forma circular; la cual ya no es entonces un mero efecto del fin para ordenar los elementos, sino una forma que concausa con él la composición de las sustancias: ésta es su propagación. A su vez y terminalmente, las sustancias compuestas concausan también con el fin; y entonces se despliegan en los accidentes que integran su naturaleza. Mediante estos pasos el fin amplía la medida de su intervención<sup>74</sup>, según una deriva creciente –suele decir Polo–, y lo físico se va ordenando hasta constituir un universo.

### ***8. Posibilidades formales en el universo***

Distinguidos concepto y juicio, la otra diferencia dentro del proceder racional que conviene señalar es la que media entre sujeto y predicado, los dos tipos de explícitos judicativos ya indicados.

Y al respecto quiero señalar la importancia del hábito conceptual, que es el que permite el paso desde el concepto al juicio. El hábito conceptual manifiesta lo implícito en la pluralidad conceptual: su unidad cíclica. Pues bien, la forma circular es efecto del fin, y así la razón formal de efecto físico; por consiguiente, establece la posibilidad formal de los elementos.

Lo importante de este implícito conceptual es descubrir que en el universo no sólo hay posibilidades materiales, sino otras formales: formas potenciales que enmarcan sus eventuales activaciones. O bien: descubrir que hay unidades formales entre la pluralidad de los efectos físicos; y la analogía es, precisamente, la unidad formal de la multiplicidad física.

---

<sup>74</sup> Cfr. sobre esta idea de medida y su ampliación, POLO, L.: *Curso de teoría del conocimiento*, v. IV, 2ª parte. Eunsa, Pamplona 1996; pp. 287 ss.

Y entonces, lo que hace Polo es tomar el paralelismo entre el ciclo y los elementos (la posibilidad formal y su activación) y reiterarlo dos veces: una entre la luz y las sustancias compuestas, y otra entre la sustancia categorial y los accidentes. Si el ciclo es la analogía implícita (y de equívocos), la luz es la analogía, la unidad formal, de las sustancias compuestas, ya explícitamente análogas; y la sustancia categorial es a su vez la unidad formal de los accidentes, la forma potencial –potencia de causa la llama Polo- que se activa en ellos: una analogía explícita y reiterada.

Mediante este doble paralelismo se entienden los dos tipos de explícitos judicativos: la sustancia categorial, compuesta, y su naturaleza integrada por los accidentes. Pero esa doble correspondencia no se da sin luz, la forma de ser efecto físico propagada, ni sin la intervención del fin; que concausa con la luz para componer sustancias, y con éstas para que se desplieguen en sus naturalezas. Quizás pudiera hablarse, según el paralelismo indicado, de repetición cíclica de los elementos, propagación formal de la luz y reiteración de la sustancia en sus accidentes; son activaciones de distintas posibilidades formales. Ellas explican tanto el concepto primero, como después el sujeto y predicado del juicio.

Pero además hay que observar que ese paralelismo no es un mero recurso mental o expositivo, sino una comunicación real. Frente a la idea aristotélica de que las categorías son géneros supremos incomunicables, el tema al que responde la interpretación poliana del juicio es la comunicación; y la comunicación, si es completa, requiere réplica, reduplicación: comunicar el comunicar. El ciclo no se comunica a los elementos, pero sí se propaga la luz y se despliega la sustancia en sus accidentes; así ocurren primero la comunicación de la forma circular a las sustancias compuestas, y después la comunicación de la sustancia categorial que se expresa en su naturaleza.

Finalmente, mediante los accidentes, los entes físicos comunican información al hombre, y se completa la explicación del abstracto. El conocimiento, en cambio, no sólo exige posibilidades formales, o formas potenciales, sino que requiere potencias formales; que son activas: no activadas por el fin -concausando con él-, sino posesivas del fin; y alejadas de la materia en su ejercicio.

### ***9. Sujeto y predicado del juicio: la sustancia y los accidentes***

Llegados a este punto, y para completar la exposición de la razón humana según la doctrina de Polo, conviene resolver los dos problemas antes aludidos de la teoría poliana del juicio en contraste con la doctrina clásica: la sustancia como sujeto del juicio y la inhesión de los accidentes.

**a)** El primer problema estriba en si la sustancia es sensible; y me refiero a la sustancia que es una categoría: la sustancia compuesta, no la sustancia elemental que ya hemos dicho que es presensible, concebible. A veces se dice que la sustancia es el sensible *per accidens* de la percepción; pero creo que Polo sugiere más bien que no: que, en todo caso, eso lo sería la actividad sensible<sup>75</sup>.

Pero si la sustancia categorial, compuesta, no es sensible, tampoco puede ser abstracta, ni devuelta a la realidad, ni afirmada; en todo caso sería del orden de lo concebible, algo de la índole de los elementos: un requisito racional para proceder a la explicitación de lo abstracto.

Este problema se resuelve admitiendo que la sustancia no es sensible, pero tampoco un mero concepto, sino una realidad explícita en el juicio: porque capta la propagación, como luz estante. Sólo que tampoco puede ser estrictamente afirmada porque sólo se afirma su naturaleza, su reiteración en los accidentes; en el juicio se atribuyen los predicados al sujeto.

El sujeto del juicio es entonces un intermedio entre la previa concepción y la afirmación de predicados. El sujeto del juicio, la sustancia categorial, se parece al concepto en que no es sensible ni afirmable; y se parece al predicado en que es un explícito judicativo, análogo a él y parte de la afirmación.

Pero no está supuesto, sino explícito: como primer explícito judicativo desde el hábito conceptual. La explicación de la sustancia, desde la propagación de la luz, es el requisito racional de la afirmación de su naturaleza; pero no una mera concepción: porque explicita el implícito del hábito conceptual, al captar la luz (luz estante).

**b)** El segundo problema es la inhesión de los accidentes en la sustancia, o entre sí.

Y ante todo hay que señalar que Polo reduce los accidentes (diciendo seguir una indicación tomista<sup>76</sup>) a tres: cualidad, cantidad y relación. De la más amplia lista de categorías aristotélicas, que incluye diez predicamentos<sup>77</sup>, Polo descarta el hábito por ser exclusivamente

---

<sup>75</sup> Cfr. POLO, L.: *Curso de teoría del conocimiento*, v. I. Eunsa, Pamplona 1984; lección 10ª, apartado 5: "La noción de sensible *per accidens*"; pp. 348-57.

<sup>76</sup> Cfr. TOMAS DE AQUINO: *In V Metaph.*, l. 15 § 482-98.

<sup>77</sup> Usamos esta voz; advirtiendo, no obstante, que Polo reserva el término "predicamentos" para el objeto ideal con que consolidamos la pugna judicativa; en cambio, el término "categoría" lo emplea para designar las concausalidades reales explícitas en el juicio.

antropológico, y de cierta importancia en ese ámbito; pues muestra que el hombre, más que un ente, es un coexistente. Desconsidera después como categorías la acción y la pasión, por tener que ver con la explicitación conceptual; ya que ocurren en las transformaciones entre los elementos. Y reduce finalmente tiempo, lugar y sitio a relaciones; creo que muy conforme con el pensamiento moderno, especialmente el de Leibniz.

Pues bien, entiendo que según Polo los accidentes no son formas que completen la indeterminación material de la sustancia, porque la sustancia categorial es una posibilidad formal; lo material son los elementos. Sino que ambos, la sustancia categorial y la naturaleza que integra sus accidentes, son concausalidades triples (otras tricausalidades ocurren también previas a las categorías, como los movimientos cinético y circular). Por eso, Polo considera un fruto de su modo de entender la razón, según la segunda dimensión del abandono del límite mental, la reducción de las categorías a las causas, la unificación de los dos grandes cuerpos de la ontología predicamental.

Y de hecho Polo se esmera en matizar las características de las tres causas en esas tricausalidades<sup>78</sup>: la causa material no sólo como causa *ex qua* o *in qua*, sino como causa material dispuesta, o fundida; la causa eficiente como causa conjuntiva, tensada, y en su caso extrínseca o intrínseca; la causa formal como empaquetamiento de notas; etc. Por tanto, como la naturaleza es una tricausalidad, los tres accidentes que admite Polo se integran en ella así: la cualidad es la causa formal, la cantidad la causa material y la relación la causa eficiente.

Polo define la categoría, para distinguirla del concepto, como muchos en uno, frente al uno en muchos del universal<sup>79</sup>. Ya hemos dicho que la sustancia es la unidad formal de los accidentes, y que la naturaleza es la reiteración o expresión dinámica de la sustancia. Pues entonces, la concausalidad triple que la naturaleza es se puede modalizar: en unas ocasiones las causas se integran primando una, y en otras ocasiones otra. Es decir: en ocasiones uno de los accidentes es el uno, en el cual los otros son los muchos; y en otras ocasiones la integración es de otro modo<sup>80</sup>. Pero entonces la inhesión es mutua, y se pueden predicar accidentes de accidentes.

La justificación de esta postura, de la modalización de las naturalezas, es –en mi opinión– que de los tres accidentes que Polo admite

---

<sup>78</sup> Cfr., por ejemplo, POLO, L.: *Curso de teoría del conocimiento*, v. IV, 2ª parte. Eunsa, Pamplona 1996; pp. 289 ss.

<sup>79</sup> Cfr., por ejemplo, POLO, L.: *Curso de teoría del conocimiento*, v. IV, 2ª parte. Eunsa, Pamplona 1996; pp. 329.

<sup>80</sup> *Las categorías se multiplican unas en las otras*. POLO, L.: *Curso de teoría del conocimiento*, v. IV, 2ª parte. Eunsa, Pamplona 1996; p. 359.

tenemos noticia sensible y abstracta; pero esta noticia no es una forma a la que corresponda una materia o una eficiencia externas, porque no sólo la cualidad, que es la causa formal, sino también la cantidad y la relación, que son las causas material y eficiente, son sensibles y abstraíbles.

Lo que ocurre entonces es, más bien, que conocemos formas –las tres categorías accidentales– que se corresponden con peculiares modalizaciones de la naturaleza. No son formas en una materia externa, sino modalizaciones de las categorías accidentales, del uno que reúne los muchos; es decir, modalizaciones de la integración de la tricausalidad de accidentes que la naturaleza es, y que pueden integrarse primando cada uno de los accidentes.

### **10. La culminación de la razón y su agotamiento**

Indicada la solución de esos dos problemas, y para terminar este trabajo, sólo hace falta ya un apunte sobre el hábito judicativo, que manifiesta lo que la pluralidad de juicios implica. Y este implícito del hábito judicativo es la unidad de las naturalezas, que es el orden. La unidad de las naturalezas no es la universalidad ni la analogía, sino el orden; ordenadas, las naturalezas forman un universo.

Y ordenadas, las naturalezas alcanzan su perfección, por lo que constituyen una esencia: algo digno, acabado, perfecto y suficiente como para existir. El universo físico es la esencia extramental; la anterioridad respecto de la persistencia, que es la realidad de la secuencia de antes a después. Persistir es la existencia, el acto de ser del universo: el principio de no contradicción, realmente distinto de la esencia tetracausal.

El universo es la tetracausalidad, la conjunción o reunión de las cuatro causas. E incluye, como efectos suyos, las bicausalidades y tricausalidades que en él ocurren, pero ordenadas. El orden de los seres intracósmicos es su ordenación al conocimiento, que es el que posee el fin; de acuerdo con esta ordenación los entes físicos conforman un universo.

Y por eso dice Polo que el tema del hábito judicativo es la fórmula *un universo es*<sup>81</sup>. Fórmula que no es un juicio, porque carece de predicado, y sobre todo de sujeto: es metacategorial, porque aún la pluralidad de juicios; o enteramente postpredicamental, pero sin llegar a ser trascendental. Yo pienso que se entiende mejor al revés, *es un universo*: el ocurrir físico es una multiplicidad vertida hacia su unidad, que

---

<sup>81</sup> Cfr. sobre esta sentencia POLO, L.: *Curso de teoría del conocimiento*, v. IV, 2ª parte. Eunsa, Pamplona 1996; pp. 371 ss.

es el conocimiento. Por ser lo físico un universo, el conocimiento humano está fundado en la causalidad extramental.

La explicitación del fundamento, implícito en el hábito judicativo, es la tarea de la tercera operación racional: la fundamentación; sobre cuya insuficiencia ya hemos dicho lo bastante.

Por eso el hábito judicativo es, en cierto modo, el punto más alto al que el despliegue de la razón llega. Es la culminación de la razón en tanto que logra el conocimiento de la esencia extramental, la contemplación del orden<sup>82</sup>; pero al mismo tiempo es su agotamiento: porque la operación siguiente, la explicitación del fundamento, es insuficiente en tanto que guarda siempre implícito el ser.

El ser no es el único principio primero; porque hay varios primeros principios, pues cabe distinguir el ser creado del increado. Y, correlativamente, el ser no es sólo fundamento del conocimiento humano; porque su existencia creada remite al ser originario del creador. Es la temática del hábito de los primeros principios: el conocimiento de la creación, con el que la metafísica trasciende el orden predicamental. El umbral de esta trascendencia, como hemos dicho, es la distinción real de la esencia y el ser del universo.

Por lo dicho, los axiomas lógicos (que son la consolidación objetiva del fundamento: por ejemplo los principios de contradicción o de identidad) tienen un valor simbólico: sugieren al hombre la trascendencia del ser extramental sobre la razón humana.

---

<sup>82</sup> Cfr. TOMAS DE AQUINO: *Summa contra gentes* I, 1: *oportet igitur ultimum finem universi esse bonum intellectus, hoc autem est veritas.*

### 3. LA METAFÍSICA

Leonardo Polo expone su metafísica principalmente en el libro *El ser I: la existencia extramental*<sup>83</sup>, en el que trata de los tres primeros principios. El primer principio de identidad, que es el originario ser divino. El primer principio de no-contradicción; enunciado así para distinguirlo del llamado principio de contradicción, del que Polo piensa que más bien es un axioma lógico. Pues lo realmente no contradictorio es la persistencia del universo: ya que si deviniera en nada, eso sería lo contradictorio. Y el primer principio de causalidad trascendental, que enlaza los otros dos primeros principios: porque remite la no-contradicción a la identidad; ya que sólo en dependencia del originario ser divino, que así se ve que es incausado, la persistencia lo es del universo: como posición y mantenimiento de la causalidad física. El ser del universo entonces no sólo es la no contradicción, sino que es también la causa trascendental<sup>84</sup>, cuya analítica son esas causas predicamentales que conforman el universo.

Para la diferenciación, enlace y comprensión de los tres primeros principios; y para advertir su mutua vigencia real, Polo sugiere un particular uso de su metodología filosófica: el abandono del límite mental, ejercido en su primera dimensión.

Por otro lado, en el cuarto volumen de su *Curso de teoría del conocimiento*<sup>85</sup>, Polo expone su doctrina sobre la razón humana, que asimila a la segunda dimensión de su metodología filosófica. Con ella se encuentran las causas físicas, a las cuales Polo reduce las categorías o formas de ser, y su concausalidad: es el conocimiento de la esencia del universo; porque la esencia del universo es, según Polo, la tetracausalidad: la conjunción y ordenación de las cuatro causas predicamentales. Y no se incluye, en su opinión, dentro de la metafísica; sino que constituye el conocimiento racional de la realidad, al que llama física de causas. La metafísica, en cambio -y muy propiamente de acuerdo con la ordenación de los libros de Aristóteles hecha por Andrónico de Rodas<sup>86</sup>-, vendría después de esa física.

---

<sup>83</sup> Universidad de Navarra, Pamplona 1966; Eunsa, Pamplona 1997<sup>2</sup>.

<sup>84</sup> *Esse rei, et non veritas eius, causat veritatem intellectus*. TOMAS DE AQUINO: *Summa theologiae* I, 16, 1 ad 3.

<sup>85</sup> Publicado inicialmente en dos partes (1994 y 1996), se reunieron en un solo tomo para la segunda edición: Eunsa, Pamplona 2004<sup>2</sup>.

<sup>86</sup> Aristóteles llamaba filosofía primera al saber superior del hombre. El título *ta meta ta physika* quizás procede de algún bibliotecario de Alejandría; y fue usado por Andrónico de Rodas (s. I a Cto.) en su edición de las obras de Aristóteles y Teofrasto, en la que situó los libros que trataban de ella después de los tratados de física.

Con todo, a mi parecer, este conocimiento se podría considerar plenamente como una parte de la metafísica; o, más precisamente –y para distinguirlo con Polo de ella-, a él convendría el nombre de ontología. Expondré después por qué se trata de un conocimiento rigurosamente ontológico, y que su alcance es sólo predicamental; la metafísica estrictamente dicha, en cambio, es trascendental.

Trataremos de ambas (metafísica y ontología predicamental) en este trabajo; que tiene como objetivo presentar de una manera global la metafísica de Polo, mostrando su sentido y alcance.

### ***1. Dos características de la metafísica poliana***

Las características más importantes de la metafísica de Polo que nos van a servir para plantearla son dos. Se trata de una metafísica de inspiración clásica: principalmente por su realismo, es decir, por admitir el primado del ser; y luego por ser creacionista. Y, sin embargo, se trata de una metafísica moderna: elaborada desde la centralidad de la cuestión metódica; y por ello desde cierta superioridad, o al menos exterioridad, del sujeto cognoscente respecto de la temática metafísica. Por estas dos características suyas, la metafísica poliana se entiende como conciliadora entre la filosofía tradicional y el pensamiento moderno.

#### **a) Realismo y creacionismo:**

La metafísica de Polo tiene una inspiración clásica, como digo, porque admite el primado del ser: el ser es lo primero; justamente esta primacía define la temática de la metafísica: los primeros principios.

Y es una metafísica concorde con la tradición clásica también por admitir la creación; porque la metodología con que se formula, el abandono del límite mental –concretamente, en sus dos primeras dimensiones-, surge de una reconsideración de la distinción real de esencia y ser con que Tomás de Aquino distingue a las criaturas del creador<sup>87</sup>; y es solidario de aquella distinción: el referente metódico que reclama para ser formulada congruentemente.

Según Polo, la metafísica –puesto que trata del ser- debe distinguir, ante todo, el ser creado y el increado. Pero uno no se entiende sin el otro; porque el ser de la criatura requiere el del creador, ya que a él se debe y de él depende: la creación es una acción divina. Criatura y creador son, como a veces se dice, la consideración pasiva y activa de la creación. Por

---

<sup>87</sup> Cfr., por ejemplo, FORMENT, E.: *Filosofía del ser*. Introducción, comentario, texto y traducción del *De ente et essentia* de Tomás de Aquino. PPU, Barcelona 1988.



tanto, el conocimiento del ser creado conlleva en sí mismo el conocimiento del creador<sup>88</sup>, o de Dios en tanto que creador. La metafísica, entonces, a partir de la realidad física, que es el universo, logra el conocimiento de su índole creada; y el conocimiento de la creación del universo estriba en el conocimiento de su ser creado: dependiente del ser increado, y distinto realmente de su esencia.

Y, según la entiende Polo, la distinción real de esencia y ser que caracteriza a las criaturas –y, en concreto, al universo- está indicada en el tiempo: porque los seres creados empiezan a ser, y luego siguen siendo; mientras que el creador existe siempre, porque es eterno. Las criaturas, por tanto, –y por comenzar a ser- se orientan hacia la posteridad para seguir siendo; también el universo, el conjunto de las causas: pues su actividad de ser es la persistencia, el seguir de antes a después.

Pero, afectada de este modo por la temporalidad, la actividad creatural de ser logra tan sólo la existencia de una concreta esencia: no consigue enteramente ser, o realizar la plenitud del ser, sino tan sólo ser algo. No esencializa por completo el ser; sino que el acto de ser mantenido sobre el tiempo es sólo el ser de algo, un acto de ser creado (en el caso de la metafísica, el del universo). En cambio Dios esencializa enteramente el ser, y por eso consiste en existir; es el *ipsum esse subsistens*, como dijo Tomás de Aquino: la plenitud del ser subsistente; por tanto, su esencia es idéntica con su ser. Pero, como eso no puede lograrse en el tiempo, con una actividad de ser orientada hacia delante, habrá que decir más bien que existe desde el inicio: que es el ser originario.

Pues bien, la primera dimensión del abandono del límite mental accede a esta temática: los primeros principios. Para el saber humano lo primero y principal es la existencia extramental, a saber: ante todo la del creador, y luego la de esa criatura que es el universo, ambas internamente vinculadas; por ser eso lo primero y principal, del universo se dice que es la primera criatura. A este conocimiento es al que Polo denomina estrictamente metafísica.

En cambio, la segunda dimensión de aquel abandono encuentra la esencia del universo físico, los principios predicamentales: las causas y su concausalidad; y a este saber ya hemos dicho cómo lo denomina Polo, y que para nosotros es la ontología.

---

<sup>88</sup> *Licet causa prima, quae Deus est, non intret in essentiam rerum creaturarum; tamen esse, quod rebus creatis inest, non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divino.* TOMAS DE AQUINO: *De potentia* 3, 5 ad 1. Con esta cita comienza el mencionado libro de Polo *El ser I: la existencia extramental*.

## **b) El método y la subjetividad:**

Y la de Polo es una metafísica moderna, por la centralidad de la cuestión metódica: el abandono del límite mental. Y por aceptar –aunque matizadamente- lo que ella indica: la superioridad de la realidad personal sobre la extramental; y, por tanto, del espíritu sobre la realidad material, o del hombre sobre el universo. También por esto, del universo se dice que es la primera criatura; porque luego está además el ser cognoscente, la criatura personal. Como señaló Heidegger en *Kant y el problema de la metafísica*<sup>89</sup>, no es el hombre uno de los entes de que trata la metafísica, sino ésta uno de los saberes que alcanza el hombre.

El mismo calificativo de extramental, con que Polo adjetiva tanto la existencia de que se ocupa la metafísica como la esencia del universo, es significativo de aquella centralidad del método gnoseológico; igual que el hecho de que Polo trate de la esencia extramental, es decir, la del universo físico, principalmente en un *Curso de teoría del conocimiento*.

La superioridad del espíritu sobre la realidad física conduce a Polo a distinguir la metafísica, que se ocupa de la realidad extramental (esencia del universo y su existencia creada, ligada al creador), respecto de la antropología, que trata de la realidad libre del ser personal (con su propio ser creado, y su propia esencia distinta de él); a su conocimiento se dirigirá otro peculiar ejercicio de su metodología: la tercera y cuarta dimensiones del abandono del límite mental.

En el saber metafísico hay que distinguir, por tanto, su consideración diferencial (los primeros principios, que son su temática propia) respecto de su consideración integral: porque la metodología que reclama para obtenerse remite al ser humano, el cual excede la temática metafísica; la metafísica se abre así más allá de sí misma, hacia la antropología.

De manera que la metafísica no abarca todo el saber humano, que es más amplio que ella; ni trata de todas las realidades creadas, sino sólo de la primera; ni consigue conocer todo lo que podemos saber sobre el creador, cuya intimidad no alcanza.

Pero la primacía del espíritu sobre la realidad física no conduce a Polo, cuando acota del modo dicho el tema de la metafísica, al completo subjetivismo al que condujo al pensamiento moderno: a la entera independencia de una subjetividad autónoma, ajena y extraña a la realidad con la que se encuentra, y de la que eventualmente pudiera desligarse, o prescindir de ella, en aras de su libertad; es falsa la

---

<sup>89</sup> FCE, México 1954; parte IV, A.

dicotomía entre el *cogito* y el ser<sup>90</sup>. Y por eso nosotros hablamos de una *matizada* superioridad del cognoscente sobre la realidad extramental.

Porque Polo distingue dos dimensiones del abandono del límite mental para acceder a la temática metafísica. Lo cual se corresponde con que la esencia extramental sí que es inferior al saber humano; mientras que la existencia extramental, la del creador y la de la criatura por estar referida a él, es superior a ese saber. El hombre -en efecto-, y libremente, dota de sentido al universo, lo gobierna y perfecciona, continúa la naturaleza; pero el universo existe como un don recibido, y que no es propiedad suya. Con todo, como hemos dicho, el ser del universo no es superior a la persona humana, porque la criatura personal es la más digna; y por eso ésta puede conocerlo, y elevarlo a su altura: el hombre, dice Polo, esencializa el ser del universo.

### **c) La metafísica como saber de principios:**

De manera que tenemos una metodología, el abandono del límite mental en dos de sus dimensiones; y una temática: la esencia y la existencia extramentales. Como el conocimiento de la existencia extramental remite la criatura al creador, tenemos también que la metafísica -en su *corpus* más estricto, que es trascendental- es el conocimiento de la creación del universo. Y que hay además un conocimiento de la esencia de éste, es decir, de la causalidad física; conocimiento que constituye la ontología predicamental.

De este planteamiento concluiríamos que la metafísica de Polo carece de unidad, o se caracteriza por una complejidad irreductible. Debida quizás a la dualidad metódica empleada; a su vez derivada de la distinción real de ser y esencia en esa criatura, que decimos la primera, y que acota su temática: el universo físico.

Para reducir esta objeción procede definir la metafísica como el conocimiento de los principios, porque la realidad extramental es principial. Éste es el descubrimiento adecuado a la metodología empleada: al abandonar el límite mental en sus dos primeras dimensiones, se encuentran los principios; porque principiar es algo que acontece *extra mentem*.

Y así, por un lado, están los principios predicamentales o causas, que constituyen la esencia del universo físico; y que son el tema de la ontología predicamental. Y, por otro, están los primeros principios; que son la temática propiamente trascendental de la metafísica: los actos de

---

<sup>90</sup> Cfr. sobre esta dicotomía CARDONA, C.: *Metafísica de la opción intelectual*. Rialp, Madrid 1973<sup>2</sup>. Y MELENDO, T.: *Entre moderno y postmoderno*. Univ. Navarra, Pamplona 1997.

ser de criatura y creador; los cuales son inseparables, es decir: aunque distintos, enlazados.

Como con la noción de principio (*arjé*) empezó en Grecia la misma filosofía, conviene ahora examinar la génesis histórica de la metafísica en función de ésta que decimos su temática.

## ***2. La prehistoria de la metafísica: principio, causas y fundamento***

En su obra, Polo ha sugerido una interpretación -de acuerdo con su propia teoría del conocimiento- del pensamiento griego en la antigüedad: como una verificación de esa teoría suya en los comienzos de la historia de la filosofía<sup>91</sup>. A ella remito en este punto, que -con todo- expondré a mi manera: destacando la dificultad de conjugar la unidad del pensamiento con la multiplicidad propia de la realidad física. Si hay que abandonar el límite del pensamiento, porque los principios son extramentales, entiendo que este enfoque resulta muy oportuno; y constituye además un conocido tópico del pensamiento griego: el problema de lo uno y lo múltiple.

Pues, de acuerdo con esa indicada dificultad, creo que hay que distinguir como tres fases en la génesis histórica de la metafísica: la idea de principio, el encuentro de la pluralidad causal y la propuesta del ser como fundamento primero. Después vendrá el descubrimiento de la creación, con el que nace propiamente la metafísica.

### **a) Parménides y Heráclito:**

La noción de principio aparece ya en los primeros filósofos milesios.

Sin embargo, es normal considerar que la metafísica no empieza sino con Parménides; quien en lugar de proponer para lo real un principio físico, como el agua o el aire, habla por primera vez del ser y del ente: los que luego se dirá que son el objeto de la metafísica.

Esta ubicación del comienzo histórico de la metafísica es discutible; porque Parménides, aunque extreme la abstracción, no difiere tanto de sus antecesores milesios si se considera que propone un único principio: al que hay que reducir toda la multiplicidad de lo físico, o declararla aparente.

Pero es problemático reducir lo físico a un único principio abstracto; porque la unicidad, según Polo, es nota característica más bien del pensamiento humano, concretamente su límite; algo, por tanto, que hay que abandonar para conocer la realidad extramental.

---

<sup>91</sup> Cfr. la lección XIII del *Curso de teoría del conocimiento*, v. II. Eunsa, Pamplona 2006<sup>4</sup>.

Heidegger, por su parte, da un paso atrás, para redescubrir el ser y renovar la metafísica, y sitúa su comienzo en otra distinta línea del pensamiento presocrático: la que inicia Anaximandro<sup>92</sup>. Porque la unidad del principio que propone, *to apeiron*, no es tanto la unicidad; cuanto una unidad genérica, indeterminada. La cual admite mejor la multiplicidad de lo físico, y hasta la reclama: puesto que exige la alternancia entre las determinaciones, la justicia del tiempo. En la misma línea teórica lee Polo a Heráclito; quien considera al principio común de todos los seres, localizado físicamente en el fuego, como *logos* genérico: razón interna de la particularidad y su mudanza.

Sin embargo, la unidad del principio en relación a la multiplicidad física es problemática: tanto reducida a unicidad, como entendida en sentido genérico. Porque es el pensamiento, abstrayendo o generalizando, el que tiende a establecer estas unidades entre la multiplicidad de lo físico; pero así impone su lógica a la realidad extramental, a la que no atiende tal y como es.

## **b) El universo como el orden entre la diversidad causal:**

En la pugna entre lo lógico y lo físico, la primera gran victoria de la atención a la multiplicidad de lo real frente a la unidad del pensamiento humano se produce con los filósofos pluralistas de Grecia, cuyo planteamiento culmina en el gran período ateniense de la filosofía: Sócrates, Platón y Aristóteles. Su descubrimiento es que lo físico no se reduce a unidad, a un solo principio; sino que hay una pluralidad interna al principio, diversos sentidos de la principiación; a saber: las cuatro causas predicamentales, que reunió finalmente Aristóteles.

Al distinguir sentidos de la principiación, y para explicar la multiplicidad de lo físico, se hacen posibles formas más amplias de unidad que la unicidad o la generalidad del pensamiento.

Por ejemplo, la universalidad -el uno en los muchos- que descubre el concepto es posible por la distinta plasmación material de una sola forma; exige, por tanto, cierta plural articulación de dos sentidos causales. Y la analogía entre los entes físicos, más amplia aún que la universalidad, se hace posible al encontrar posibilidades formales, o formas potenciales, que se activan de múltiples pero análogas maneras en las distintas formas de ser o categorías; nuevas articulaciones, ahora tricausales, que descubre el juicio. Como también, en último término, el fin, la causa final,

---

<sup>92</sup> Cfr. *Der spruch des Anaximander*, en *Gesamtausgabe*, band 5. Klostermann, Frankfurt 2003<sup>2</sup>. Una cierta lectura de ese texto ha sido comentada por ROJAS, A.: "Lectura política del *Der spruch des Anaximander* de Heidegger". *Intus legere* Viña del Mar 3, 2 (2009) 119-34.

permite reunir, constituyendo un universo, la entera diversidad de eficiencias físicas; pero sin reducirlas a una unidad abstracta, ni rebajarlas a casos de una generalidad común: sino respetando su pluralidad analógica, y ordenándola hacia sí; aparece la concausalidad del fin con las otras causas.

Universalidad, analogía y orden al fin son formas de unidad más amplias que la unicidad y el género; pero que además apelan a la multiplicidad causal, a la que de un modo u otro integran y articulan; es indicio de que son unidades reales: físicas, y no lógicas.

### **c) El conocimiento de la entidad:**

La metafísica, en suma, terminó de germinar como un saber propio en Aristóteles.

Porque fue él quien integró la pluralidad causal para explicar el universo. Es decir, el conjunto de los entes físicos junto con la actividad que les corresponde; pues articuló las causas intrínsecas y las extrínsecas. Y es decir también las distintas formas de ser y su composición en los entes físicos; pues afirmó que, en último término, la sustancia es la causa de sus accidentes<sup>93</sup>.

Con ello, en definitiva, integró la pluralidad causal; y la asoció con la entidad, de la que esa pluralidad es como un cierto análisis. El universo es, entonces, la unidad formada por el conjunto de los seres y sus dinamismos; y conjuga y reúne la diversidad causal. Su existencia, el ser - aún indiferenciado de su esencia-, es de este modo el fundamento de la realidad física.

Reponer con la noción de fundamento una unidad sobre la pluralidad causal es problemático, si atendemos a la contraposición entre la unidad del pensamiento y la multiplicidad de lo real que hemos denunciado. Y, seguramente por ello, la noción griega de ser como fundamento primero es insuficiente; porque ya hemos dicho que la existencia del universo se distingue realmente de su esencia (el universo no existe por sí mismo); lo que quiere decir que su ser es creado: y entonces habrá aún que distinguirlo del ser increado, y referirlo a él. Pero la distinción real de esencia y ser, así como la pluralidad de los primeros principios, que la creación comporta, no son descubrimientos griegos; y ello siendo ésta, sin embargo, la temática propia y diferencial de la metafísica.

Aristóteles culmina, empero, la constitución histórica de la metafísica por otro motivo también; porque afirma que el universo, con sus seres y dinamismos, constituye la entidad, lo que es. Y es así, como tal ente, el

---

<sup>93</sup> Cfr. por ejemplo *Metafísica* VIII, 2; 1043 a 2.

objeto de la metafísica; la cual trata precisamente del ente en cuanto ente. No del ente bajo una de sus objetivaciones humanas: como sensible, numerable, etc.; sino del ente de suyo, en cuanto que ente. Como llegó a decirlo finalmente: del ente exterior y separado<sup>94</sup>.

### **3. La ontología predicamental**

Por esta razón, nosotros decimos que el conocimiento de la causalidad física es una parte de la metafísica; en tanto que es un conocimiento rigurosamente óntico: pues descubre la esencia de ese ente real, extramental, que es el universo.

Pero, al mismo tiempo, el conocimiento del universo físico exige, especialmente según Polo, la confrontación entre la causalidad extramental que la razón humana encuentra y la índole lógica de su propio ejercicio; es decir, entre el orden causal extramental y las operaciones intelectuales del hombre que lo descubren, y al hacerlo fraguan sus propios objetos lógicos, algunas ideas. Entre ambos hay alguna correspondencia o coordinación, porque las causas constituyen un universo: una multiplicidad vertida hacia su unidad, que es el conocimiento. Ya que el fin, que ordena –o al que se ordena– lo físico, es la verdad<sup>95</sup>; la cual es poseída por el conocimiento humano. Y, sin embargo de esta coordinación, se disciernen lo físico y lo lógico; y la razón ha de hacer explícito aquello primero, por contraste y diferenciación respecto de esto segundo.

Por lo dicho, el conocimiento de la esencia del universo es justamente ontológico. Óntico porque encuentra una realidad extramental, la esencia del universo, los principios predicamentales; y lógico porque como tales principios están coordinados con las operaciones mentales, su conocimiento exige tomarlas en consideración, para establecer un discernimiento entre ambos. Ontológico entonces es un término que incluye un contraste interno: la contraposición entre lo óntico y lo lógico. De acuerdo con ello, ontológico se opone a fenomenológico: a la inmediata presencia del ente ante el pensamiento. La expresión ontología fenomenológica es, desde este punto de vista, un contrasentido; y la metodología poliana, que propone abandonar el límite mental al razonar a fin de encontrar las causas extramentales, es el medio para evitarlo.

Por esto que hemos dicho, la poliana física de causas constituye rigurosamente una ontología. De la que decimos además que es predicamental por el siguiente motivo. El ser del universo es, en último

---

<sup>94</sup> Cfr. *Metafísica* XI, 8; 1065 a 23-4.

<sup>95</sup> *Oportet igitur veritatem esse ultimum finem totius universi*. TOMAS DE AQUINO: *Suma contra los gentiles* I, 1.

término, el fundamento del humano conocer; y éste es el tema final al que llega la ontología: la realidad física como fundamento del *logos* y del *legein* humanos. Luego la ontología es predicamental, categorial, porque explica la razón y el discurso humanos: el carácter progresivo del humano conocimiento de la esencia extramental.

En cambio, la creación divina otorga la existencia al universo, al que más allá de su referencia a la mente humana, confiere así un sentido absoluto, referido al creador; por esto la metafísica es trascendental.

#### **4. La concausalidad física**

La ontología predicamental poliana es una doctrina sobre la concausalidad: sobre cómo se integran las causas, y de qué manera; y sobre qué sentido adopta cada una de ellas en sus diversas articulaciones. Las diferentes concausalidades explican, por otra parte, la diversidad de categorías o formas de ser que ha registrado la ontología a lo largo de su tradición.

Ya el número de causas articuladas en las diferentes concausalidades físicas permite distinguir la información recibida a través de la sensibilidad del hombre, cierta forma que apela a un previo sentido causal, de la sustancia real, el sitio natural de la forma: el cual exige también materia, un segundo sentido causal. Después hay que diferenciar la sustancia de la naturaleza, porque ésta incluye ya un tercer sentido causal que es la eficiencia: la naturaleza es el principio de operaciones. Y finalmente la conjunción de las cuatro causas, que incluye el fin en tanto que ordena a las otras causas, es el universo. De él decimos que es la esencia extramental por ser algo lo suficientemente acabado y perfecto como para existir. Su existencia, en cambio, su persistencia, si se distingue realmente de la esencia, trasciende la concausalidad: es la causa trascendental.

Analíticamente, Polo diferencia las siguientes articulaciones concausales: en un extremo, la bicausalidad mínima, la hilemórfica, propia de las sustancias elementales; que, por carecer de accidentes, no son perceptibles por el hombre, aunque sí concebibles al razonar. En el otro extremo, el universo, que es la tetracausalidad completa, la consideración conjunta de las cuatro causas; o el fin contemplado en tanto que ordena todas las demás concausalidades, las cuales -en efecto- no ocurren fuera del universo. Y, en el medio, como realidades intracósmicas, están éstas diferentes tricausalidades<sup>96</sup>:

---

<sup>96</sup> Cfr. sobre ellas POSADA, J. M.: *La física de causas en Leonardo Polo*. Eunsa, Pamplona 1996. Y VANNEY, C.: *Principios reales y conocimiento matemático. La propuesta epistemológica de Leonardo Polo*. Eunsa, Pamplona 2008.



- el movimiento continuo, que genera y transforma los elementos entre sí;
- el movimiento discontinuo, que causa esos movimientos continuos (hoy diríamos el *big-bang*); y que es el heredero actual del movimiento circular de la filosofía griega: la conexión de los elementos, de suyo caóticos, con el fin;
- la propagación de la luz (que yo conectaría con la expansión y conformación del universo a partir del *big-bang*), que acontece cuando el movimiento discontinuo es comunicado a sus términos; y que es necesaria para la génesis de sustancias compuestas;
- la sustancia compuesta, sea inerte o viva, que capta la propagación de la luz y la reitera en su ámbito;
- y la naturaleza que integra los accidentes de las sustancias compuestas, de las que ellos son su expansión y manifestación.

A su vez, en todas estas diferentes concausalidades las causas adoptan sentidos diversos; y así la pluralidad triunfa definitivamente sobre la unidad. Por ejemplo, la materia *en la que* está la forma elemental se distingue de la materia *a partir de la que* el movimiento continuo la educa; y ambas son distintas de la materia *sobre la que* pivota el movimiento discontinuo; y de la materia *dispuesta* para formas compuestas o complejas; y de la materia *fundida* del organismo vivo, que aúna y funde los sentidos de la materia en orden a la constitución y actividad de la sustancia (porque la vida está en el movimiento); etc.

Por su parte, la vida se distingue de lo inerte, de acuerdo con el parecer aristotélico, por la inmanencia del movimiento: una eficiencia intrínseca a la forma. Y dispone de funciones (globalmente el metabolismo -nutrición y crecimiento- y la reproducción, que lo acota) y de facultades cognoscitivas, las cuales -por poseer el fin- ya rebasan lo físico.

El conjunto tetracausal, el universo, existe; y su existencia es el fundamento de la verdad del conocimiento humano: y es así el ser de lo ente, de todo cuanto es u ocurre en él.

## ***5. La idea de ser y el conocimiento metafísico de la existencia***

### **a) El ser y Dios.**

Pues bien: el hallazgo del ser como fundamento primero oculta que la existencia del universo es creada, y también la existencia del creador a la que ella remite. Por esta razón, siempre he pensado que la idea de ser

tiene algo de pagano. Algunas reflexiones de Levinas sobre el origen astronómico de la ontología<sup>97</sup>, apoyarían este punto de vista.

Ante todo, claro está, la idea de ser puede haber sido mejor y peor pensada. Hay una idea abstracta del ser, casi como la mera presencia de lo presente; y hay una idea generalísima del ser, completamente vacío e indeterminado; ya hemos aludido a esas ideas. Pero, razonando para explicitar lo implícito de nuestra experiencia, podemos llegar a pensar mejor el ser, al descubrirlo como fundamento primero del humano conocer. Existe un universo ordenado a su verdad, que es el contenido del conocimiento humano.

Con todo, un filósofo cristiano sabe que Dios trasciende al universo entero, así como al mismo pensamiento de los hombres. La idea de ser se queda, pues, corta ante la trascendencia del ser divino, ante su inmensidad y altura<sup>98</sup>.

Por esta razón hablar de una constitución ontoteológica de la metafísica, como se ha hecho en el siglo XX para discutir a Hegel<sup>99</sup>, es un gran equívoco: Dios no es un ente, ni siquiera elevado al infinito e intensificado hasta su plenitud; porque el ente no da de sí para pensar a Dios: en cambio, Dios es la identidad originaria del existir, que nos trasciende completamente.

La conquista de la filosofía medieval oportuna al respecto fue la distinción real de esencia y ser en las criaturas, la formulación metafísica de la creación. El ser, el universo como fundamento primero, el conjunto de los entes, no existe por sí mismo, sino que ha recibido su existencia de Dios, de quien sí existe por y para sí mismo. El ser, el universo como fundamento primero, el conjunto de los entes no pasan entonces de constituir la esencia (*essentia* es el sustantivo abstracto de *esse*): lo ente; en concreto, la esencia extramental, la del universo. Pero su existencia, el acto de ser que le corresponde al universo, su persistencia sobre el tiempo, es un acto de ser creado; distinto pero dependiente de la identidad originaria del existir divino, allende toda entidad.

---

<sup>97</sup> *En la fijeza astronómica se despliega la gesta inmanente y el dominio o reinado del ser. "Dios y la ontoteología"*, en *Dios, la muerte y el tiempo*. Cátedra, Madrid 1994; p. 197.

<sup>98</sup> Cfr. LEVINAS, E.: "Trascendencia y altura". En *La realidad y su sombra*. Y... Trotta, Madrid 2001.

<sup>99</sup> Cfr. HEIDEGGER, M.: "La constitución ontoteológica de la metafísica". En *Identidad y diferencia*. Anthropos, Barcelona 1988.

## **b) El ser y la libertad.**

Por otro lado, la idea de ser es natural al hombre. Pensada de una u otra manera, el hombre resuelve todas sus concepciones en las ideas de ente y ser<sup>100</sup>.

Sin embargo, la potencia intelectual humana no sólo tiene un ejercicio natural, sino un desarrollo libre; y la libertad llega a la inteligencia, como a toda otra dimensión de la naturaleza humana, a través de los hábitos. Ellos, los hábitos intelectuales, en tanto que son cierta memorial intelectual, liberan al hombre de la obligada abstracción a partir de la experiencia inmediata; de modo que el hombre puede pensar en cualquier cosa que previamente haya conocido. Y ellos también, por cualificar a la potencia intelectual, permiten al hombre ejercer operaciones intelectuales superiores a la abstracción; en particular la razón: concepción, afirmación y fundamentación. Tenemos, quizás, la libertad de ejercicio y la libertad de especificación.

Pero, con todo y con eso, el descubrimiento del ser como fundamento primero no deja de ser demasiado natural, demasiado pegado a la potencia intelectual, aun liberada de lo inmediato y así capaz de razonar. Porque la cuestión es que la potencia intelectual no permite un despliegue entero y completo de la libertad personal; no, si no se abandona el límite mental: la operación y el objeto al que se ajusta.

Pero la creación del universo es una obra de la libertad divina, que tiene en la libertad humana su estricto destinatario; sin el cual propiamente carecería de sentido. Orientar la libertad humana hacia la plena y originaria identidad del ser *a se*, es algo a lo que la metafísica sólo puede abrirse distinguiendo la pluralidad de los primeros principios, más allá del descubrimiento del ser como fundamento primero. Si la libertad, como dice Polo<sup>101</sup>, equivale a la posesión de un futuro inagotable, tal cosa en metafísica reclama una advertencia mantenida de la insondable identidad del origen, allende el ser fundamental; cuya persistencia, por lo demás, se describe también como un comienzo incesante.

## **c) El ámbito trascendental.**

La identidad originaria del existir divino es, en suma, incomparable con la lógica humana: la excede y desborda por todos los lados; toda idea

---

<sup>100</sup> *Primo autem in conceptione intellectus cadit ens.* TOMAS DE AQUINO: *Summa theologiae* I, 5, 3, c.

<sup>101</sup> Cfr. *Antropología trascendental, v. I: la persona humana.* Eunsa, Pamplona 2003<sup>2</sup>. 3ª parte, c. IV.

humana respecto de ella deviene pequeña: *mens déficit, vox silet*<sup>102</sup>. Por esto también, Polo habla de límite mental humano. Sin embargo, la advertencia de la persistencia extramental, abandonado el límite, es vestigio suficiente, aunque inconsumable, de la inmensidad del existir divino; que es la esencialización entera y completa de la actividad de ser: la plenitud originaria del existir, el ámbito de lo trascendental.

### **6. Axiomas lógicos y primeros principios reales**

Con todo, el hombre puede percatarse de la insuficiencia de su pensamiento: porque idea su propio ejercicio intelectual a una con su logro objetivo, y percibe así el concreto carácter simbólico que tienen sus pensamientos por comparación con la vigencia extramental de la existencia. Este carácter simbólico es suficiente para neutralizar el agnosticismo kantiano, que se detiene en el *noúmeno* como concepto límite; porque el símbolo apunta más allá de él: acompaña hacia fuera.

Ideas simbólicas<sup>103</sup> son, según Polo, la verbalización del nombre -la presencia de lo presente o el ser de lo ente- y la generalización del pensar proyectado a su máximo en la divinidad; como también la propia conciencia del yo humano. Pero símbolos son también las ideas del humano razonar: las nociones de ente y verdad (propias de concepto y juicio), y finalmente los axiomas lógicos propios de la demostración: básicamente, la identidad y la contradicción. Los axiomas lógicos, que rigen el uso de nuestra inteligencia, son además símbolos de los actos de ser extramentales, de la trascendencia de la existencia sobre la índole ideal del pensar. Y símbolos que sólo descifra la metafísica si abandona el límite mental, distinguiendo y vinculando la pluralidad de los primeros principios.

Porque con el solo pensamiento, los primeros principios se maclan y confunden, unos con otros. Mezcló la identidad con la contradicción el pensamiento griego, incapaz de entender el movimiento y la causalidad: lo que es, es; y no puede no ser; Parménides encerrado en su círculo, y la necesidad de su parricidio. Y mezcló la identidad con la causalidad el pensamiento moderno, con la noción spinozista de *causa sui*<sup>104</sup> o la autogeneración hegeliana del absoluto: que niegan la finitud del ser que solamente no es contradictorio.

Pero el discernimiento preciso de los tres primeros principios, que requiere una adecuada comprensión del principio de causalidad

---

<sup>102</sup> TOMAS DE AQUINO: *Summa theologiae* I, 32, 1 sc.

<sup>103</sup> He tratado de ellas en "Leonardo Polo: dimensiones inobjetivas del saber" *Límite Arica* II, 15 y 16 (2007) 101-18 y 5-23.

<sup>104</sup> Cfr. FALGUERAS, I.: *La "res cogitans" en Espinosa*. Eunsa, Pamplona 1976; c. II.

trascendental en tanto que enlaza los otros dos, es cometido específico del abandono del límite mental; porque sólo se advierte más allá del humano pensamiento, en la estricta exterioridad de la existencia.

Levinas, a quien ya me he referido antes, ha contrapuesto, y no sin alguna razón, la totalidad del pensamiento y la infinitud de la existencia<sup>105</sup>; y ha señalado también el carácter profético, simbólico, de nuestra idea de Dios<sup>106</sup>. Mejor es detectar el límite del pensamiento y abandonarlo.

La advertencia de la actividad extramental, más allá de todo ejercicio de la potencia intelectual -de toda idea, y de toda presencia a la mente humana-, es el método riguroso de la metafísica; un ejercicio de la libertad personal que se abre generosamente, olvidada de sí y de su propia índole lógica, hacia fuera, hacia lo externo, hacia lo otro: hacia la existencia extramental.

---

<sup>105</sup> Cfr. *Totalidad e infinito*. Sígueme, Salamanca 1995<sup>3</sup>.

<sup>106</sup> Cfr. *De Dios que viene a la idea*. Caparrós, Madrid 1995.



#### 4. DE LA METAFÍSICA A LA PERSONA

Para afinar el saber metafísico en el ser personal, como una peculiar y notable actividad suya, me voy a servir de una comparación, a la que concedo -por lo demás- valor en sí misma, entre el método que Polo propone para la filosofía -el abandono del límite mental- y la distinción que, con alcance real, establece Tomás de Aquino entre la esencia y el ser de las criaturas<sup>107</sup>. Confío en que, al final, se aprecie que no es un instrumento inadecuado al propósito; y que no haya sido un rodeo demasiado largo.

##### **1. Consideración metódica y temática del filosofema de Polo.**

Empezaré refiriéndome al método filosófico de Leonardo Polo, que constituye su filosofema más propio: el límite del pensamiento humano y la posibilidad de abandonarlo. Como este abandono es plural, pues tiene cuatro dimensiones, el saber filosófico se escinde -al menos- en dos grandes cuerpos: la metafísica -como saber de los primeros principios- y la antropología trascendental, que trata de la persona humana; de ello ha de dar razón ese filosofema.

Pero, al estudiar la doctrina del límite mental humano y su abandono, se percibe que Polo es un filósofo más bien moderno. Pues ese filosofema versa, nuclearmente, sobre el método de la filosofía; la cuestión que ya Descartes consideró como central, y al hacerlo así consagró el pensamiento moderno. Un indicio de la modernidad del planteamiento filosófico de Polo lo constituye también los autores a los que ha dedicado sus obras<sup>108</sup>: Descartes, que es el comienzo del subjetivismo moderno; Hegel, su madurez y culminación; y Nietzsche, la

---

<sup>107</sup> He escrito sobre este tema *La persona humana en la antropología trascendental de Leonardo Polo: cuatro matizaciones a la tomista distinción real de esencia y ser* (*Miscelánea poliana* Málaga 12 (2007) 33-9; también en *Y además*. Bubok, Madrid 2010<sup>2</sup>; c. 9). Me parece que las cuatro matizaciones se mantienen. Aquí muestro, en cambio, la coincidencia entre el método de Polo y la distinción real; y desarrollo más la cuarta matización.

<sup>108</sup> Nos referimos a estas cinco: *Evidencia y realidad en Descartes* (Rialp, Madrid 1963; Eunsa, Pamplona 2007<sup>3</sup>); *La crítica kantiana del conocimiento* (Univ. Navarra, Pamplona 2005); *Introducción a Hegel* (Univ. Navarra, Pamplona 2010); *Hegel y el posthegelianismo* (Universidad, Piura 1985; Eunsa, Pamplona 2006<sup>4</sup>); y *Nietzsche como pensador de dualidades* (Eunsa, Pamplona 2005). Cabría añadir a ellas *Nominalismo, idealismo y realismo* (Eunsa, Pamplona 1997, 2001<sup>2</sup>); Polo no tiene otras obras dedicadas a autores de la historia de la filosofía.

contestación más virulenta a la modernidad, o quizás su última manifestación -al decir de Heidegger-. Sólo el libro de Polo *Introducción a la filosofía*<sup>109</sup> es una toma de posición respecto de un filósofo clásico: Aristóteles.

Y es que, con todo, Polo se entiende a sí mismo -y con razón- como un pensador aristotélico: un seguidor del estagirita; pues dice que su doctrina sobre el límite mental es *la continuación obvia del estudio del conocimiento en el punto en que Aristóteles lo dejó*<sup>110</sup>. Y además, también es cierto que Polo propone su método filosófico como solidario de la distinción real de esencia y ser con que Tomás de Aquino caracteriza a las criaturas. Por estos dos motivos Polo entiende que su filosofema central alcanza la altura histórica que exige la perennidad de la filosofía: cierta integración entre lo clásico y lo moderno.

De todas las maneras, como pensador moderno que es, Polo adopta por lo general un enfoque un tanto subjetivo de su hallazgo filosófico: el límite, suele decir, es un pensar *detenido*<sup>111</sup>; frente al que cabe lograr conocer más, entender mejor: incrementar la actividad intelectual. El límite mental se describe entonces como *el haber*. Pero *haber no significa ser*<sup>112</sup>; sino que significa haber pensado: *lo que hay ya inmediatamente abierto*<sup>113</sup> ante el hombre; eso es el objeto conocido, lo dado ante el pensar. Pero así el ser, lo enteramente diferente del pensar, se supone. Frente al pensar limitado, en cambio, cabe concentrar la atención para advertir o alcanzar el ser, más allá del pensamiento.

Yo quiero aquí examinar el filosofema central de la filosofía de Polo de un modo más temático, menos subjetivo. Aun concediendo -de acuerdo con Polo- que la cuestión metódica sea insoslayable; no obstante, y como las perspectivas metódica y temática deben ser congruentes, pienso que cabe tratar el filosofema de Polo de una manera un poco más objetiva; es decir: que podemos dirigir nuestra atención preferentemente a los temas que plantea. A fin de cuentas, una propuesta metódica es ella misma un tema a considerar; que además sólo se justifica por alguna ganancia temática, sin la cual cualquier recurso metódico resultaría un proceder en cierto modo supérfluo. Por tanto, trataré aquí la doctrina central de Polo, el ejercicio de su método filosófico, de una forma principalmente temática: prescindiendo en lo posible de la actitud subjetiva precisa para formular adecuadamente esa temática. Creo que esto puede hacerse, sin merma de su auténtica aportación filosófica.

---

<sup>109</sup> Eunsa, Pamplona 1995; 2002<sup>3</sup>.

<sup>110</sup> *Curso de teoría del conocimiento*, v. I. Eunsa, Pamplona 1984; p. XII.

<sup>111</sup> *Un ver detenido: Antropología trascendental*, v. II. Eunsa, Pamplona 2003; p. 89.

<sup>112</sup> *El acceso al ser*. Univ. Navarra, Pamplona 1964; pp. 72-3.

<sup>113</sup> Cfr. *Curso de teoría del conocimiento*, v. II. Eunsa, Pamplona 2006<sup>4</sup>; pp. 89 ss.



Por poner un ejemplo, me atrevería a señalar que Polo, de acuerdo con una consideración más bien subjetiva, describe el límite del pensamiento como lo acabamos de hacer; en definitiva, como la *presencia mental*: porque el hombre al ejercer su inteligencia tiene subjetivamente algo presente. Pero, adoptando una consideración algo más objetiva de la cuestión, se puede afirmar también que el límite mental es la operación intelectual que la inteligencia humana ejerce a partir de la noticia sensible, y fruto de la cual el hombre tiene algo presente ante sí. El abandono del límite, entonces, mejor que aquella concentración subjetiva de la atención, exigirá unos actos cognoscitivos superiores a la operación; como son los hábitos: inicialmente los adquiridos, pero sobre todo los innatos.

Por eso la doctrina poliana del límite mental y su abandono fragua una voluminosa teoría del conocimiento humano, que distingue sus operaciones (en las que sitúa el límite mental) en orden a destacar especialmente el conocimiento habitual: los hábitos adquiridos. Y además, después -en la *Antropología trascendental*-, Polo ha desarrollado con algún detalle un notable estudio de los hábitos innatos al intelecto personal. Esto es bastante temático; aunque el tema siga siendo de índole metódica: el conocimiento intelectual humano.

## ***2. Los temas a que se vincula el abandono del límite mental.***

Pues bien, enfocar el método filosófico poliano de un modo temático es algo ciertamente complejo, pues permite varias perspectivas diversamente fecundas.

### **a) Sensibilidad e inteligencia:**

Señalaría, en primer lugar, aquella consideración que enlaza la doctrina poliana con la desconfianza del pensamiento griego respecto del conocimiento sensible: sólo el conocimiento intelectual alcanza la verdadera realidad de las cosas, su entidad; como sólo el abandono del límite -más allá de la verdad que el pensamiento obtiene a partir de la sensibilidad- permite ingresar en el ámbito existencial.

Restos de esa platónica escisión entre sensibilidad e inteligencia, aunque con distinta valoración de sus miembros, perviven todavía en Kant; cuyo idealismo trascendental -al considerar el conocimiento, no según la verdad que logra, sino como una actividad humana-, liga a la receptividad de la sensación la validez de la objetividad intelectual, procedente de una actividad espontánea.

Desde esta perspectiva la tesis poliana del límite del pensamiento es clarificadora: el límite es mental, no sensible; incluso aunque su

justificación remita de algún modo al inicio en la sensibilidad de la actividad intelectual. La temática que plantea el límite, entonces, no es la distinción entre fenómeno y noúmeno, o entre mundo sensible e inteligible; sino la que distingue el objeto intelectual, procedente de la información sensible, y la realidad extramental (o, en su caso, intramental; más que inmanente, transinmanente: íntima). O, si se quiere, la distinción, de origen aristotélico, entre el ente real y el ente en cuanto verdadero, o en cuanto conocido; especialmente si su conocimiento ha empezado con una información sensible.

### **b) Ente veritativo y ente real:**

Porque, ciertamente y en un segundo lugar, el filosofema central de Polo -temáticamente considerado- enlaza también muy adecuadamente con la contemporánea discusión sobre la suficiencia de nuestras representaciones mentales. Bergson, a quien Polo escucha y discute, señala la contraposición entre concepto e intuición, especialmente relevante cuando se trata de entender o captar la temporalidad; como Nietzsche había señalado ya la diferencia, que también Polo ha glosado, entre el concepto -en cierto modo detenido, acartonado y muerto- y la metáfora, o el símbolo, que tienen un sentido más vital.

Pero el límite mental, y la posibilidad de su abandono, así como no se ciñen al debate sobre nuestro conocimiento intelectual o sensible de la realidad; tampoco equivalen a la discusión sobre la suficiencia de la intencionalidad cognoscitiva. El conocimiento intencional que caracteriza la inteligencia humana no es el único, y concretamente es inferior al racional y al habitual; no sólo el de los hábitos adquiridos, sino también el de los innatos. Habrá, por tanto, que mostrar cómo obtiene el hombre conocimientos inobjetivos, más allá de la intencionalidad. La fenomenología, entonces, la atención al objeto dado, se queda corta. Pero el abandono del límite mental tiene un sentido aún superior al cuestionamiento de la intencionalidad que la operación intelectual comporta, por haberse iniciado en la noticia sensible. El ente en cuanto conocido no es sólo el objeto intencional, cierto; pero es que además está el ente real.

### **c) El ser creado:**

A lo que hay que llegar, finalmente, es a que el abandono del límite mental es el método adecuado para establecer congruentemente la mencionada distinción real entre esencia y ser en las criaturas. Entenderla

con precisión es el ejercicio mismo del método poliano; y, por tanto, su mejor exposición desde un punto de vista temático.

Y en efecto, las cuatro dimensiones del abandono del límite mental se ordenan al conocimiento de la esencia y el ser del universo, y de la esencia y el ser de la persona humana: las dos criaturas requeridas para el ejercicio operativo de la inteligencia del hombre, en el que Polo ha señalado esa limitación que propone abandonar.

Con un matiz añadido: que esta asimilación del abandono del límite mental a la distinción real de esencia y ser acaso no sea meramente temática, o no se reduzca a la propuesta de un método para entender congruentemente un tema. Porque también es cierto lo inverso: que el abandono del límite mental es posible por la misma distinción real; que afecta también –y de un peculiar modo- al conocimiento intelectual humano, por ser también el hombre una criatura. La ampliación de la metafísica con una antropología trascendental que propone Polo se sustenta en esta inversión de la perspectiva, especialmente sintomática de la estrecha solidaridad que guardan el método poliano y la distinción real tomista.

Por consiguiente, hemos de tratar ahora dos cuestiones: la primera, mostrar la distinción real como tema del abandono del límite mental; y la segunda, exponer el abandono de ese límite desde la distinción real entre la esencia y el ser del cognoscente.

### ***3. La distinción real como tema del abandono del límite.***

#### **a) Anterioridad y posterioridad en la criatura.**

Polo entiende la distinción real de la siguiente manera. En vez de conceder prioridad al acto de ser, que luego restringe su intensidad o perfección al limitarse por la esencia, Polo concede prioridad, antecendencia, a la esencia: que luego logra ser según un ejercicio activo dirigido hacia adelante, hacia la posteridad. Desde luego, ésta es una forma de expresarlo; porque el realismo filosófico exige que lo primero y prioritario -en cualquier caso- sea el ser. Pero se trata, con más precisión, de entender la prioridad del ser sobre la esencia no en términos de eficiencia: como si el ser fuera un acto emergente, con una virtualidad o fecundidad limitada por la esencia; sino en términos de finalidad: la esencia logra ser de acuerdo con un ejercicio activo posterior a ella. Por eso, dice Polo, *el ser es finalidad pura*<sup>114</sup>.

---

<sup>114</sup> *El acceso al ser*, p. 15.

La decisiva ventaja de este enfoque, en mi opinión, es preservar la identidad del ser divino; la cual, como no puede alcanzarse con ninguna actividad o proceso mediador, debe declararse originaria. De aquí el enfrentamiento de Polo con Hegel, y con el moderno ideal de autorrealización; en él rige, como suele decirlo Polo, el principio del resultado. Pero un ejercicio activo dirigido hacia la posteridad sólo puede lograr que exista una esencia realmente distinta de él; y es así, por tanto, un existir creado. La identidad del ser, en cambio, la completa y plena esencialización del ser que caracteriza a Dios, sólo puede ser originaria.

Y otra ventaja de este enfoque es que permite distinguir con claridad la actividad de ser del universo, que es la mera persistencia sobre el tiempo: su seguir de antes a después; respecto de la actividad de ser de la persona humana: el coexistir, que es un acto de ser libre. Porque la libertad personal, según la entiende Polo, es la posesión de un *futuro no desfuturizable*<sup>115</sup>, inagotable. La libre coexistencia, entonces, es también una continuación hacia delante, hacia la posterioridad; pero de una manera propia, libre, que no se reduce a persistir. La coexistencia personal más que persistente es insistente; porque se renueva constantemente. Por eso Polo describe el ser personal como un *ser además*, siempre además; es decir: un coexistir insistente, que permanentemente se redobra y se reitera; y así es un acto de ser libre.

En definitiva, el beneficio del planteamiento poliano es que mejora nuestro conocimiento del ser sobre una idea analógica de él; al distinguir la identidad originaria del ser divino -que por otro lado es insondable e inabarcable por el hombre-, de la persistencia del universo, y de la libre coexistencia de la persona humana: su personal ser además.

## **b) Sentido temporal y real del binomio anterioridad-posterioridad.**

Según Polo, la distinción real de esencia y ser en las criaturas, tal y como nos sugiere comprenderla, está indicada en el tiempo<sup>116</sup>. La temporalidad es su indicio porque la esencia es la anterioridad que se remite a la posterioridad, persistiendo o coexistiendo libremente, para así ser. Y la inmediata objeción a este enfoque es reducir lo indicado a su indicio: que el uso de nociones que parecen temporales reduzca el ámbito trascendental al categorial o predicamental; en definitiva, reducir el ser al tiempo.

---

<sup>115</sup> Cfr. *Antropología trascendental*, v. I. Eunsa, Pamplona 1999; p. 230.

<sup>116</sup> Cfr. *El ser I: la existencia extramental*. Univ. Navarra, Pamplona 1966; pp. 161 ss.

Pero esta objeción, o peligro, no afecta a la filosofía de Polo; porque la persistencia del universo y la libre coexistencia de la persona no son temporales. En efecto. Polo ha discutido expresamente con Bergson respecto de la existencia del universo; y ha distinguido la persistencia, cuya índole supratemporal destaca Polo, de la mera duración temporal<sup>117</sup>. Por su parte, el futuro que define la libertad personal no es desfuturizable; es decir, es irreductible a un porvenir que acontezca en el tiempo. Más bien Polo ha asimilado la insistente coexistencia de la persona humana, su ser además, a la noción de *epéktasis* de Gregorio de Nisa<sup>118</sup>: una consideración dinámica, activa, de lo supratemporal; en este caso, de la eviternidad del ser espiritual.

De manera que distinguir la anterioridad esencial de la posterioridad existencial (tal y como Polo lo formula *expressis verbis*: es decir, la anticipación esencial y su posterior persistencia, o bien un punto de partida y un futuro libre, que se renueva insistentemente) no es reducir la existencia a temporalidad.

Y además, ya al margen de las palabras, dicha reducción no acontece porque Polo afirma precisamente que el límite mental, que hay que abandonar para advertir o alcanzar la existencia (la del universo y la personal, respectivamente), es la presencia mental, característica del ejercicio operativo de la inteligencia humana. Y la presencia mental es el quicio de la referencia del hombre al tiempo<sup>119</sup>. Lo que quiere decir, en último término, que el hombre es capaz de entender según la presencia (de hacerse presente) cualquier curso temporal, sea de la índole que sea; el tiempo, en efecto, es la medida del movimiento. Pero la anterioridad y posterioridad reales, la actividad misma del movimiento, desbordan -en cambio- la presencia mental, y toda medida intelectual. Precisamente lo que decimos es que distinguir los sentidos temporal y real de las nociones de anterioridad y posterioridad pivota sobre el presente, es decir, sobre la presencia mental humana; la cual se corresponde, en efecto, con el presente temporal. Y el presente articula el tiempo; es decir, divide y conecta pasado y futuro; y así confiere sentido temporal a la anterioridad y la posterioridad. Pero, al margen de la presencia, anterioridad y posterioridad tienen otro sentido, un sentido real: la esencia y el ser de las criaturas.

---

<sup>117</sup> Cfr. *El ser I*, pp. 192 ss.

<sup>118</sup> Cfr. "La sofística como filosofía de las épocas de crisis". *Acta philosophica*, Roma 18-1 (2009) 122.

<sup>119</sup> Al tiempo sensible, al que articula en la abstracción; articulación de la que las operaciones proscritivas no se liberan enteramente. Al tiempo histórico, cuyo pasado permite recuperar en su trasvase a la acción práctica. Y a los tiempos físicos, a los que logra distinguir por contraste con ella.

### **c) El presente, el curso temporal y la existencia.**

Algo semejante a esta limitación que estoy señalando del presente temporal –de la presencia mental- en orden a la existencia real notó Heidegger cuando, en *Ser y tiempo*, acuñó su noción de tiempo *ex-stático*: un tiempo que sale de sí, porque no puede detenerse; porque, en cuanto se lo fija en presente, continúa, sigue y se va. Por esta razón Polo atendió detenidamente a Heidegger, especialmente al primer Heidegger; y a toda la discusión fenomenológica sobre la temporalidad<sup>120</sup>.

Pero Heidegger redujo el tiempo que se distingue de la presencia a su curso, al flujo temporal: al que -para distinguirlo del mero pasar del tiempo del reloj, del homogéneo reiterarse del tiempo imaginado- entendió como copertenencia de los tres momentos temporales -pasado, presente y futuro- sin que ninguno de ellos destaque y prevalezca. Luego no abandonó la presencia, el presente, sino que lo integró con los demás momentos temporales para señalar el transcurso efectivo del tiempo. Entendido así, el tiempo exstático se reduce a la continuidad del tiempo: una noción no muy lejana de la del eterno retorno de lo mismo nietzscheano (el cambio del primer al segundo Heidegger se debió a la lectura de Nietzsche). Y vecina también de la noción de pura variación, la simple negatividad, del tiempo histórico hegeliano: el elemento que se contrapone al ser. Ser en la lógica, y tiempo en la historia; como Heidegger, ser y tiempo.

Así enfocada, la continuidad del tiempo apela al fin, a su valor causal: porque el fin es la causa de la causa eficiente, para lo que exige la continuidad temporal; por lo que, efectivamente, es entonces un asunto físico, que restringe el ámbito trascendental; pues es del orden de la causalidad predicamental, eficiente y final. La existencia, en cambio, el acto de ser, es trascendental: rebasa el ámbito de la continuidad de la eficiencia, el del tiempo, y por consiguiente el de la presencia mental humana. Persistir sobre el tiempo, y mucho más coexistir insistentemente, es finalidad pura, sin oposición a la anterioridad material; más bien es la admisión, la posición, de la anterioridad real que es la esencia. Y se distingue de la continuidad del tiempo en que ésta es efecto del fin, en cuanto que su valor causal es inseparable de la anterioridad material; a la que no pone, sino que a ella se opone.

Para excluir el presente, la presencia mental, en la consideración de la anterioridad y posterioridad; y entender así su sentido real, podemos escuchar a Aristóteles. Quien negó realidad al instante actual: porque el

---

<sup>120</sup> Cfr. *Curso de teoría del conocimiento*, v. II.; pp. 199 ss.

movimiento es escuetamente la secuencia de antes a después; previa a su medida temporal, y así su fundamento real. Cuando se trata de entender el acto de ser, habrá entonces que distinguir entre actualidad y actividad; la actividad de ser no es actual: porque sigue hacia adelante, pues es finalidad pura, inconsumable.

#### **d) Actualidad y actividad: platonismo o aristotelismo tomista.**

Pero fue el mismo Tomás de Aquino quien definió el acto de ser como *la actualidad de todos los actos, e incluso de las mismas formas*<sup>121</sup>. Sucede que la filosofía tomista es demasiado integradora y conciliadora; y por ello su doctrina de la distinción de esencia y ser, que –como distinción real– parece proceder de Alberto Magno, se mezcla en ocasiones con otras perspectivas que el aquinate también contempla<sup>122</sup>.

Para asegurar la realidad de la distinción entre esencia y ser, lo que hay que precisar es la filiación aristotélica o platónica de esa doctrina. Porque el ser que se distingue de la esencia puede entenderse en el orden ideal, como acto actual; o bien como actividad real, en el ámbito extraideal, existencial. Pero en esa alternativa nos jugamos la realidad de la distinción entre esencia y ser, que ya Duns Scotto redujo a mera distinción formal.

Porque la idea de ser, en efecto, puede considerarse como una y participada en las criaturas. Es el modelo platónico, más o menos correspondiente a la explicación conceptual: las formas que, en su realidad extraideal, informan la materia; y cuya plenitud exige su separación respecto de ésta. Frente a Platón, cabe pensar que no todas las formas se dan separadas en un *cosmos noetós*, sino que sólo el ser es subsistente por sí mismo, separado de toda limitación esencial; y ése ser es el de Dios, el *ipsum esse subsistens*. Además, se puede entender esta plenitud del ser, separada y subsistente, como la causa de su participación en los seres finitos, la causa primera. Es la explicación más o menos correspondiente al juicio; pues el sujeto es causa de los predicados, a través de los cuales se realiza. Con la participación y la causalidad<sup>123</sup> formulamos metafísicamente la idea analógica de ser: el ser como una forma análoga a las demás que conocemos, pero suprema. Esa idea, según Polo, es universal, y vaga del concepto al juicio<sup>124</sup>.

---

<sup>121</sup> *Summa theologiae* I, 4, 1 ad 3.

<sup>122</sup> Para Polo, Tomás de Aquino *no se libra del prestigio de la actualidad, que permanece a lo largo de toda su obra. Antropología trascendental*, v. I; p. 113.

<sup>123</sup> Cfr. FABRO, C.: *Participación y causalidad*. Eunsa, Pamplona 2009.

<sup>124</sup> *El esse se enfoca como una noción universal y empieza a vagar entre el concepto y el juicio. Curso de teoría del conocimiento*, v. I; p. 233.

En cambio, no es suficiente una idea universal de la existencia, porque se distinguen la identidad originaria del existir, de la mera persistencia y de la libre coexistencia. La entera existencia desborda el orden ideal del hombre, porque es extramental; o íntima en el ámbito intramental, como hemos dicho. Por tanto, no hay una idea general adecuada del existir, del acto de ser; porque trasciende la mente humana: por eso se recurre a la analogía. Pero es mejor un conocimiento preciso que otro análogo; y precisar nuestro conocimiento de la existencia exige detectar en el pensamiento un límite, la presencia mental, que podemos abandonar para encontrar la actividad de ser, y sus tipos.

Sucede que Platón no entendió el movimiento, sino que separó el orden ideal del ámbito del devenir; es el famoso *horismos*: sus dos mundos. En cambio Aristóteles sí entendió el movimiento; y precisamente su filosofía tiene el mérito de distinguir una bastante heterogénea diversidad de movimientos: los cinéticos, los movimientos circulares de los astros, el metabolismo y la reproducción de los vivientes, los procesos cognoscitivos y tendenciales, etc. Aristóteles es el pensador del movimiento, de la actividad. Cuya más alta expresión encuentra en la actividad teórica; hasta el punto de que Dios, el acto puro, es para él *noesis noeseos*: un pensamiento que se piensa a sí mismo. Dios teoriza siempre y es constantemente feliz, mientras que el hombre lo hace sólo a ratos.

Si la distinción real tomista es entendida desde Aristóteles, y no desde Platón, no nos dirigiremos hacia una idea análoga del ser: actual, como las demás ideas; sino hacia la actividad de ser, que desborda el instante actual y el presente. Habrá que encontrar entonces una actividad, heterogénea respecto de las señaladas por Aristóteles, que sea la actividad de existir. Persistir y coexistir –es decir: ser además– es la propuesta poliana para entender aristotélicamente al aquinate.

Además, la idea análoga de ser, concediendo que esté bien formada (pues, antes de ella, también hay ideas acerca del ser muy primitivas: como la de principio único -en su caso, una pura indeterminación-, o el género común de todas las cosas), podría constituir –a lo sumo– una comprensión razonable de la entidad. Cuando no hay un mejor conocimiento recurrimos a la analogía. Pero entonces la distinción del ser con la esencia sería meramente lógica, formal, de razón; pues se trata sólo de una idea explicativa, para aprehender a partir de lo que conocemos algo que se nos escapa. Pero para distinguirse realmente de la esencia, en cambio, la existencia debe ser una actividad real, extraideal: el acto de ser; que no es actual, porque sólo la actividad de pensar lo es.

Y, finalmente, con la participación y la causalidad sí que se produciría una predicamentalización de lo trascendental (ya Aristóteles dijo que las



ideas de su maestro eran *sensibles eternos*<sup>125</sup>). Porque la analogía real es algo físico, que se da entre las categorías y exige la luz; como físicos son la forma, la materia y su conjunción: ajustada si es una forma elemental, o más compleja y hasta sobrante sobre la materia en las formas superiores; como física es también la entera causalidad que conforma el universo.

El platonismo, en suma, no sirve para establecer la realidad de la distinción entre esencia y ser.

### **e) El fin de la actividad y la irreductible ulterioridad del ser.**

Según Aristóteles, la superioridad de la teoría -acción perfecta, se dice, frente al movimiento, que entonces es acto imperfecto<sup>126</sup>- se debe a que es estrictamente actual; a que posee inmanentemente su fin, y lo posee ya: justamente, sin que medie tiempo entre el ejercicio de la operación cognoscitiva y su término; con el cual, por lo demás, no cesa. De acuerdo con esta noción de operación inmanente<sup>127</sup>, la actualidad es característica del pensamiento; pero hay otros dinamismos, otras actividades, que no son actuales. La teoría como acción perfecta se distingue de las demás actividades por la posesión del fin. Pero la actividad de ser, que constituye la existencia de la criatura, es inacabable: finalidad inconsumable; desborda, por tanto, la perfección final de la actividad teórica. Lo característico de la actividad de ser -de esas actividades, que son existenciales: los actos de ser de las distintas criaturas- es su primacía sobre el fin, su ulterioridad sobre él, su entera posterioridad. Sólo trascendiendo el fin, que es la causa de las causas, podremos avizorar la posterioridad real, la prioridad última, del acto de ser.

Que, en el caso del universo es, según Polo, la causa trascendental. La identidad originaria, más que causa primera, es -en cambio- incausada<sup>128</sup>: fuera del orden causal; es decir, trascendente al universo. Y a la inversa: el acto de ser del universo, su persistencia, no es la identidad del ser, sino meramente su valor no contradictorio; porque lo contradictorio es, ciertamente, que el conjunto de lo ente -el universo- deje de ser y no persista.

Al abandonar el límite mental, la presencia y la actualidad, el hombre es capaz de advertir la persistencia extramental de lo real, del universo; o

---

<sup>125</sup> Cfr. *Metafísica* III, 2; 997 b 12-13.

<sup>126</sup> Cfr. RODRIGUEZ ROSADO, J. J.: *La aventura de existir*. Eunsa, Pamplona 1976; c. IX.

<sup>127</sup> Cfr. *Metafísica* IX, 6; 1048 b 18-36.

<sup>128</sup> Polo objeta a la comprensión de Dios como causa en *El conocimiento del universo físico*. Eunsa, Pamplona 2008; pp. 72 ss.

de alcanzar su propio ser además, su libre coexistir: la personal referencia a un futuro que se mantiene sobre el tiempo y no decae. De esa manera, establece con rigor la distinción real entre la esencia física o la propia esencia humana, y sus respectivas actividades existenciales. Este es el logro del método poliano.

Cierto que Polo afirma que el descubrimiento del límite y la alternativa de su abandono se le ocurrió *en la primavera de 1950* y de repente, sin antecedentes. Pero también es cierto que se le ocurrió discurrendo *acerca del pensar y el ser*, y que, cuando quiso formular su hallazgo -en Roma, en 1954; y con el propósito de doctorarse en derecho natural-, lo que escribió fueron dos tomos titulados *La distinción real*; aún inéditos, y de los que Polo entresacó sus primeras obras<sup>129</sup>. De manera que no es muy interpretativo ni arriesgado concluir que la distinción real es estrictamente el tema, cuya comprensión exige como método el abandono del límite mental; con él se consigue la entera congruencia entre el método y el tema del saber filosófico, cuando se le asigna un alcance trascendental.

#### **f) La finitud de todo lo ente y la trascendencia de Dios: el nominalismo.**

Hay otra idea que puede servir para mostrar la solidaridad entre el método poliano y su tema, que es la distinción real tomista. Se trata de una idea histórico-temática; que atiende a la época que se extiende entre los siglos XIII y XIV, y de la que Polo ha hecho expresa mención<sup>130</sup>. Porque en ella se produjo un singular y decisivo conflicto intelectual; del que me atrevería a decir que aún no hemos salido, o no hemos acabado de resolver. El conflicto se desencadena cuando la filosofía cristiana – cuyas creencias además han sido ya formadas y consolidadas por el transcurso de unos siglos de pensamiento- recibe la mejor herencia griega: al ser recuperado –y de una forma bastante tortuosa<sup>131</sup>- el pensamiento aristotélico. Si la alta edad media es mayoritariamente platónica y neoplatónica, en la época mencionada se produce justamente la batalla de la fe con el aristotelismo.

Aristóteles piensa que el universo es el conjunto de lo ente; jerarquizado desde el primero de los seres, Dios, que es el acto puro; hasta la materia primera, que es entera potencialidad, con sus formas

---

<sup>129</sup> Cfr. sobre estos datos FRANQUET, M<sup>a</sup> J.: "Trayectoria intelectual de Leonardo Polo". *Anuario filosófico* Pamplona 29-2 (1996) 303-22.

<sup>130</sup> Cfr. *Presente y futuro del hombre*. Rialp, Madrid 1993; c. II.

<sup>131</sup> La primera condena eclesiástica le llegó al aristotelismo en París, en 1210; y fue levantada en 1325. Más de un siglo de difícil asimilación del aristotelismo.

elementales. Las sustancias que integran ese universo están sometidas a diversos y heterogéneos dinamismos, en todo caso conjuntados y ordenados; tienen, por tanto, una naturaleza propia. El universo posee así su propia consistencia: es lo ente; como decimos, una esencia acabada, suficiente para existir. Y en cuanto tal, inteligible para la razón humana; porque las formas de los seres del universo son universales, susceptibles de ser abstraídas o inferidas, y asimiladas por el entendimiento humano.

Pero esta estabilidad y racionalidad de lo ente chocan de algún modo con la creencia religiosa en Dios: un ser supremo, que desborda toda medida y cualquier idea humana; que es omnipotente, pues lo ha creado todo, y no se somete a ninguna limitación por parte de sus criaturas. El Dios de la fe no es el primero en la escala de los seres –el uno neoplatónico–, sino que los trasciende a todos ellos; tal y como se inclinaron a decirlo entonces, Dios es infinito. La fe más que aportar una nueva idea de Dios, pone a Dios –en su inmensidad y trascendencia– por encima de toda idea humana<sup>132</sup>.

En este dilema se impuso la alternativa nominalista, forjada en tiempos de Duns Scotto y Ockham. Se niega la consistencia del universo: el conjunto de lo ente no constituye una esencia fija; sino que lo real es meramente individual, enteramente fáctico. Y así dependiente de la omnímoda voluntad divina, que puede hacer todo cuanto quiere: acaso, hasta lo contradictorio. Paralelamente, lo real pierde su interna inteligibilidad; y nuestros conceptos se reducen a meros nombres, etiquetas: ideas con las cuales los humanos nos entendemos y manejamos. Las leyes de la naturaleza, que el hombre descubre con su ciencia, son –todo lo más– costumbres divinas, como lo dirá Leibniz un tiempo después. Para magnificar a Dios, el nominalismo optó por minorar a la criatura. Si bien, como ha observado Polo, no se aumenta la omnipotencia divina, cuando se le hace incapaz de crear seres con una entidad propia.

El idealismo alemán se entiende bien, ha sugerido también Polo<sup>133</sup>, como una respuesta al nominalismo: un intento de reponer la verdad y entidad de lo real; pero que acepta sus propios postulados: la índole fáctica de la realidad, y el carácter hipotético del pensamiento humano. Por esta aceptación, que separa el ser y el pensar, la construcción idealista de la modernidad no podía ser duradera.

---

<sup>132</sup> El mismo san Anselmo, después de formular su conocido argumento ontológico (Dios como el ser mayor que el cual no puede pensarse nada: *id quo maius cogitari nequit*, *Proslogion* II), apunta una matización: Dios es mayor que cualquier idea que tengamos de él (*quiddam maius quam cogitari possit*, *Proslogion* XV).

<sup>133</sup> Cfr. *Nominalismo, idealismo y realismo*, c. I.

La alternativa en el siglo XIII fue el realismo tomista. Que acepta la consistencia de la naturaleza, la esencia del universo; pero distinguiendo la esencia del acto de ser; o añadiendo a la consideración del conjunto de lo ente, la de su existencia creada. Y por este camino accede al creador como el único ser cuya esencia se identifica con su existencia; y así formula su inmensidad y trascendencia.

Pues es evidente que esta ampliación tomista debe llevar en paralelo otra, para acabar definitivamente con el nominalismo: si la esencia del universo exige el añadido del acto de ser, su inteligibilidad, conforme a la mente humana, exigirá además añadir la inteligibilidad del existir, que el hombre puede encontrar más allá de los márgenes de la humana razón, abandonando el límite mental<sup>134</sup>. Son dos ampliaciones enteramente paralelas: congruentes y solidarias; que enderezan las vertientes óptica y gnoseológica del nominalismo: su dimensión metafísica y la antropológica.

Al pensamiento antiguo correspondió encontrar el primero de los seres, del que los demás eventualmente pudieran surgir, mediante distintos procesos emanativos. Pero el descubrimiento de la creación es lógico que haya esperado a la comprensión de la fe religiosa. En última instancia, cuando la persona humana es teóricamente consciente de su creencia, entonces se percata de la inmensidad y trascendencia de Dios<sup>135</sup>. Y por ello se le ocurre referir todo lo ente, el entero universo, a él, como creador de la entidad; y acierta así a distinguir la esencia y la existencia, reservando su identidad para el ser divino. El intelecto personal se libera entonces de la inteligibilidad actual del cosmos; y es capaz de advertir su persistencia extramental, indicada en el tiempo, como la vigencia real de lo meramente no contradictorio. Por tanto, distinguir los primeros principios, la originaria identidad del existir respecto de la no contradicción del persistir, distinción que constituye el saber estrictamente metafísico, en su dimensión trascendental, es una extensión del saber humano; que Polo asigna al hábito de los primeros principios, más allá del ejercicio operativo de la razón humana.

Pero esto no es todo.

---

<sup>134</sup> Conviene quizá recordar la distinción tomista entre el objeto propio de la inteligencia humana (la información procedente de las cosas sensibles) y el objeto adecuado al inteligir como tal (que es todo lo existente). Es la XVIIIª tesis tomista, de las que estableció Hugon (cfr. *Las 24 tesis tomistas*. Porrúa, México 1974).

<sup>135</sup> Una distinta noticia de Dios, más existencial que teórica, y aun procedente de la experiencia religiosa, no comporta que el abandono del límite mental, o el descubrimiento de la creación, en vez de ser doctrinas filosóficas lo sean teológicas.

#### **4. El abandono del límite mental desde la distinción real entre la esencia y el ser del cognoscente.**

Porque Polo, cuando comenta la afinidad entre su método y la distinción real tomista, suele añadir la exigencia de aplicar esa distinción particularmente al ser humano<sup>136</sup>. De ahí su propuesta de ampliar la metafísica con una antropología trascendental. Pero, lógicamente, si el ser humano -como los demás- ha sido creado por Dios, se distinguirán en él la esencia y la existencia. ¿Por qué entonces esta insistencia en aplicar la distinción real específicamente al ser humano?

Cierto que Polo, cuando entiende la distinción entre la esencia y el acto de ser en términos de anterioridad y posterioridad, ya percibe que persistir no es lo mismo que coexistir libremente. Y además, si se entiende que la esencia es la perfección de la naturaleza (su acabamiento y suficiencia como para existir), es también fácil notar que la perfección de las naturalezas físicas, su integración en el universo, es distinta de la perfección de la humana naturaleza; que más bien consiste en estar a disposición de la libertad de la persona, para permitir su manifestación. Pero entonces, si el ser se distingue realmente de la esencia, siendo la humana y la física dos tipos de esencias distintas, les corresponderán también actos de ser distintos. Todo esto es cierto.

Pero además ocurre que el abandono del límite mental, el método que Polo sugiere para entender con precisión la distinción real, es un ejercicio intelectual sólo posible por la misma distinción real en el cognoscente. Y no sólo por ella, sino más precisamente por el peculiar modo como esencia y ser, siendo realmente distintos, se integran en el hombre. De aquí la conveniencia de establecer diferencialmente una antropología trascendental. Veámoslo.

##### **a) El abandono del límite como ejercicio del ser personal, en cuanto que realmente distinto de su esencia.**

Ante todo, claro está, hay que recordar que el abandono del límite mental –de la operación intelectual- tiene cuatro dimensiones, o puede hacerse de cuatro maneras; pues se dirige a cuatro distintos temas. Como el abandono del límite, considerado globalmente, tiene por tema la distinción real; para establecerla congruentemente precisará, por un lado, conocer la esencia (la del universo y la del hombre); y, por otro, conocer el ser que se distingue de ella (el del universo y el de la persona humana). A lo primero se ordenan la segunda y cuarta dimensiones del abandono

---

<sup>136</sup> Cfr. *Antropología trascendental*, v. I; pp. 14, 21, etc.

del límite mental; y a esto último se ordenan la primera y tercera dimensiones de ese abandono.

La segunda y cuarta dimensiones del abandono, las que encuentran la esencia extramental -la del universo físico- y la de la persona humana, quedan un poco al margen de nuestro interés; porque abandonan el límite mental... pero contando con él; es decir, desbordan la operación intelectual... pero a partir de ella. Porque el conocimiento del universo como el conjunto de lo ente, suficiente para existir, exige el ejercicio de la razón humana; y porque la esencia del hombre incluye la potencia intelectual y su ejercicio operativo. Si el límite mental es la operación intelectual, estas dimensiones del método poliano -por razón del tema de que se ocupan- no pueden prescindir de ella; y entonces, aunque no sean estrictamente operativas, precisan al menos conocer la operación; es decir, requieren los hábitos adquiridos: que lo son tras el ejercicio de las operaciones.

Pero la primera y la tercera dimensiones del abandono del límite mental prescinden por entero de él: son actos cognoscitivos ajenos a la potencia intelectual, e independientes de sus operaciones. Por tanto en ellas el límite se abandona, por así decirlo, completamente.

Y ello es posible, no sólo porque el acto de ser se distingue realmente de la esencia, sino además porque el acto de ser persona se distingue del acto de ser del universo, al menos porque la coexistencia personal se distingue y conjuga con la esencia del hombre de una peculiar manera, inviable cuando se trata de la esencia del universo y su persistencia.

Porque las operaciones intelectuales, que se trata de abandonar, se integran en la esencia del hombre; y entonces, prescindir de ellas, exige un distanciamiento del acto de ser personal respecto de su propia esencia que sería imposible sin esa peculiaridad de la distinción real en el hombre -su flexible integración-, de la que la mera persistencia del universo no es capaz.

## **b) La inteligencia y el intelecto personal.**

Concretamente, Polo distingue en el hombre una intelección esencial, que remite a la inteligencia como potencia de la esencia humana; y otra intelección que atribuye al intelecto personal como un trascendental antropológico, convertible con el acto de ser de la persona. De acuerdo con ello, el límite mental se adscribe a la esencia del hombre, que está

dotada de inteligencia<sup>137</sup>; mientras que el abandono del límite, en cambio, remite enteramente al ser de la persona<sup>138</sup>: a su intelecto personal, y a la libertad trascendental.

Ya Aristóteles había distinguido el intelecto paciente del agente, pero en buena parte sólo como dos dimensiones de la intelección humana; la mejor tradición aristotélica, en cambio, entendió ambos intelectos como distintas facultades del hombre. Por su parte, Polo desarrolla esa distinción aristotélica para asociarla con la distinción real tomista: ubicando en la esencia el entendimiento posible, y remitiendo el intelecto agente al ser personal.

El abandono del límite mental es, entonces, el ejercicio separado del intelecto agente: su activación independiente de la potencia intelectual, o al margen de la inteligencia. A esa independencia y separación adapta Polo la famosa *separatio* tomista<sup>139</sup>: el método de la metafísica. El conocimiento del ser, en cuanto que realmente distinto de la esencia, sólo compete al inteligir personal, en cuanto que separado de la intelección esencial<sup>140</sup>. De este modo, como dice Polo, *sólo el ser conoce el ser*.

El intelecto agente, por tanto, no sólo activa la potencia intelectual con el ejercicio de operaciones, lo que exige la iluminación de la información sensible; ni sólo la repotencia habitualmente –son los hábitos adquiridos– iluminando su propio ejercicio operativo; sino que, al margen de ella, alcanza una temática propia: es el sujeto de los hábitos innatos.

---

<sup>137</sup> El límite mental es *la salvaguarda de la esencia humana* (cfr. *Antropología trascendental*, v. I; p. 162); porque la separa del orden causal, y así la distingue de la esencia extramental. Con todo, el límite no lo es de la inteligencia, que es infinita por inmaterial; sino de su ejercicio operativo, lastrado por un inicio sensible.

<sup>138</sup> Esta posición poliana sirve también de algún modo para evitar el enfrentamiento entre el pensar y el ser que ha planteado la filosofía moderna (cfr. CARDONA, C.: *Metafísica de la opción intelectual*. Madrid, Rialp 1973<sup>2</sup>). Porque es profundizando en el propio seno del inteligir humano como se descubre –más allá de la inteligencia– el intelecto personal: un trascendental antropológico, convertible con el propio acto de ser. Y es el intelecto personal el que permite superar la inmanencia del pensamiento: para advertir la existencia extramental, y alcanzar la propia existencia personal. La propuesta del abandono del límite mental constituye así una directa contestación al idealismo e inmanentismo modernos.

<sup>139</sup> Cfr. *Antropología trascendental*, v. I; p. 121, nota 122.

<sup>140</sup> Y esta radicación del inteligir en el ser personal se requiere para establecer congruentemente la distinción real, porque el ser creado, que se distingue de la esencia, es un trascendental absoluto, y el primer trascendental; mientras que la verdad que la inteligencia obtiene, como la bondad que la voluntad procura, son –en primera instancia– trascendentales relativos, también al hombre; y por eso igualmente manifestaciones suyas, aunque con un fundamento real. La existencia extramental, en cambio, tanto como la coexistencia personal, anteceden a la verdad y al bien, así como al entender y al amar; porque son prioritarias respecto de todos ellos: la existencia, el acto de ser, es lo primero y absolutamente trascendental.

Conforme con ello, la distinción real no sólo es tema objetivo, sino condición de posibilidad subjetiva, del abandono del límite mental; y justamente porque esa distinción adquiere en el hombre un sesgo peculiar.

### **c) La flexión de la distinción real en antropología.**

Porque, cuando se trata del universo, la esencia que conforman las cuatro causas y su persistencia sobre el tiempo se aúnan de un modo rígido, fijo y estable; pero en el hombre su esencia y el coexistir personal se integran de un modo flexible<sup>141</sup>, como corresponde a un ser libre.

Quiero decir que la secuencia que media entre anterioridad y posterioridad, cuando se trata de un existir libre, permite cierta oscilación o variación según la cual se puede intensificar la referencia al futuro, desprendiéndose en cierto modo del punto de partida; o bien lo inverso: cabe omitir coyunturalmente esa referencia -postergar la posterioridad-, y detenerse o demorarse más en el presente. Es decir, es posible un cierto distanciamiento o acercamiento de la coexistencia personal respecto de su propia esencia (imposible, desde luego, si no se distinguiera realmente de ella). Aclarando, con todo, que esencia y existencia son por completo indisociables. Pero tampoco el abandono del límite mental es su aniquilación; sino un dejarlo atrás, para que quede aparte. Distanciarse el ser de la esencia, o acercarse a ella; como desprenderse del punto de partida, o detenerse en él; no extinguen ninguno de los dos términos de la secuencia existencial: ni la anterioridad ni la posterioridad reales.

Pero, en efecto, para explicar el abandono del límite, en sus dimensiones más altas, se precisa este apartarse de la esencia; de acuerdo con el cual la persona humana se desprende del presente, o deja atrás su punto de partida. Sólo este desprendimiento o distanciamiento permiten la primera y la tercera dimensiones del abandono: prescindir del límite para advertir la persistencia, o desaferrarse de él para alcanzar el propio ser además. Y sólo así el hombre conoce la existencia del universo o la propia existencia personal, más allá del orden ideal que la intelección esencial permite a partir de la información sensible.

De manera que tenemos que la metafísica es un ejercicio noético que excede los principios operativos de la naturaleza humana, su

---

<sup>141</sup> Polo usa esta noción de flexibilidad entre la esencia humana y el ser personal para integrar el amor y el amar personal: la voluntad y la persona. Cfr. *Antropología trascendental*, v. II; p. 173, nt 150. Además, plantea lo que llama *metalógica de la libertad* (cfr. *Antropología trascendental*, v. II; pp. 238 ss) en la que establece como cuatro fases de la libertad trascendental; entiendo que expresan esta flexible integración de la que hablo entre la esencia y el ser de la persona.



inteligencia; y, por tanto, la personal disposición de ellos: la esencia del hombre. Porque hay que abandonar el límite mental, la operación cognoscitiva, para advertir la existencia extramental. Es, por tanto, un ejercicio noético que corresponde estrictamente al ser personal, en cuanto que distinto de la esencia del hombre. Y, sin embargo, el ejercicio de la metafísica se distingue de la existencia personal; porque, como es lógico, no hace ninguna falta saber metafísica para coexistir con el creador.

### ***5. Metafísica y antropología.***

Sucede que ese distanciamiento del punto de partida esencial no es un acontecimiento único o uniforme.

En cuanto que la persona renuncia a la manifestación esencial, prescinde escuetamente del presente; y encuentra entonces, como si dijéramos pasivamente o -más bien- desde fuera, la persistencia extramental del universo como vestigio de la identidad originaria del ser: es el hábito de los primeros principios, que nos permite distinguirlos y formular la metafísica en su dimensión trascendental.

Y en cuanto que, más allá del punto de partida y por tanto también enteramente absuelta del presente, sigue adelante, pero activamente, alcanza la propia existencia personal: la libre remisión a un futuro que se mantiene sobre el tiempo sin decaer, su personal ser además; es lo que descubre y ejerce el hábito de sabiduría, con el que formulamos la antropología trascendental.

#### **a) La intimidad y la generosidad de la persona humana.**

El de los primeros principios y el de sabiduría son los dos hábitos innatos del intelecto personal con los que conocemos la actividad de ser, del universo y de la persona, al margen de la inteligibilidad que permite la información abstraída de la sensibilidad. Sustentan respectivamente la metafísica y la antropología trascendental. Son, entonces, los conocimientos superiores del hombre, propios de su intelecto personal<sup>142</sup>.

Ambos hábitos superiores, con todo, se distinguen porque la sabiduría humana es solidaria con su tema, mientras que el otro hábito la extiende a una temática, la de los principios primeros, que no es intelectual y libre como la persona. O dicho de otro modo: el ser extramental queda fuera de la actividad existencial humana, no depende

---

<sup>142</sup> Aunque no su mayor conocimiento; porque el acto supremo del conocimiento humano se dirige a un tema que trasciende al intelecto personal; el cual, más allá de sus hábitos innatos con su respectiva temática (el ser extramental y el personal), busca y espera su propio tema: la intimidad del ser originario.

de su libertad; pero la propia coexistencia personal no queda fuera: porque es libre.

La metafísica entonces no trata del ser personal, porque no lo alcanza; es decir, porque en ella el hombre no involucra su ser: su existencia personal tiene otro sentido y destinatario. En cambio, la sabiduría humana alcanza la existencia personal, el propio ser creado y su destino. Por eso, el hábito de sabiduría constituye la intimidad de la persona humana; en cambio, el hábito de los primeros principios tan sólo muestra su generosidad.

Entiendo que Polo habla de generosidad de la persona en el saber metafísico por estas tres razones:

- porque con el conocimiento metafísico la persona se olvida de sí misma, de su propia intimidad, para coexistir con una realidad exterior;
- porque lo hace además sin esperar correspondencia, o al margen de una aceptación que la realidad extramental es incapaz de otorgar<sup>143</sup>;
- y, finalmente, porque lo hace renunciando a manifestarse, para así dejar ser al ser: ciñéndose tranquilamente a advertir la persistencia extramental; y a apreciar su valor causal, que enlaza el persistir con la identidad originaria del ser.

## **b) Metafísica y persona.**

Hago esta apelación a la generosidad de la persona porque Heidegger, en *Kant y el problema de la metafísica*, ha intentado fundar la metafísica en la antropología: no es el hombre un ente de los que trata la metafísica, sino ésta uno de los saberes humanos. En cierto modo, coincide con el planteamiento poliano, que remite el conocimiento temático de la distinción real al valor metódico de esa distinción en el cognoscente.

Pero el empeño heideggeriano ha sido después –ignorando el ser creado de la persona– ubicar la entraña del ser humano, su índole propia, en el saber metafísico. No sólo en *Ser y tiempo*, cuando reivindica la existencia auténtica de la persona, advertida o despertada por el fenómeno de la muerte; y la adscribe al cuidado del mundo. Sino además en la *Carta sobre el humanismo*, cuando concibe al hombre –es el verdadero humanismo– como el pastor del ser. El hombre alcanza su auténtica libertad cuando se eleva al orden de la verdad: cuando conoce el ser, en vez de olvidarse de él abandonado impersonalmente a un curso temporal marcado por los dictados de la técnica.

---

<sup>143</sup> Con todo, la generosidad del hombre –dice Polo– tiene una recompensa provisional en esta vida; he tratado de ella en *La persona humana en la antropología trascendental de Leonardo Polo: cuatro matizaciones a la tomista distinción real de esencia y ser*.

Al distinguir la antropología trascendental de la metafísica se apunta a que sólo aquélla alcanza la intimidad del ser personal, su índole creatural, porque la actividad de ser persona es libre. En cambio la metafísica no lo es enteramente: es una extensión, generosa, de la libertad; pero no la realización de la misma; porque el hombre no es completamente libre cuando se atiene a la realidad extramental, pues no encuentra en esa atención su destino. Por eso, la metafísica no sólo no constituye la entraña del ser humano, su intimidad personal, sino que incluso exige la renuncia a la propia manifestación esencial, también en el plano intelectual: a las teorías sobre lo real que la inteligencia humana pudiera suscitar; para reducirse a advertir el ser extramental.

La metafísica, entonces, es un ejercicio propio del hombre como ser personal, pero que no constituye su propia existencia libre. Por ello, aunque desborde la esencia del hombre -el personal disponer de la humana naturaleza, con su potencia intelectual-, no llega a alcanzar la intimidad de la persona, el propio ser creado. Y así no es propiamente una realización o manifestación del ser personal; más bien, en el conocimiento metafísico, lo que se manifiesta y realiza -si acaso- es el ser extramental. La metafísica tan sólo muestra, como hemos dicho, la generosidad de la persona humana.

Con todo, la metafísica, aunque no alcance la coexistencia personal, no queda al margen del libre coexistir. Porque permite al hombre no sólo buscar a Dios en su interior, en el orden del espíritu, sino encontrarlo también fuera de sí: como creador de otra criatura que, aunque inferior por carecer de libertad, no estorba, en cambio, la coexistencia de la persona humana con la de su creador; sino que la apoya. De esta forma: en cuanto que se inscribe, como un dar generoso -la aceptación de la existencia de otra criatura-, en el seno del dar y el aceptar interpersonales que caracterizan al ser personal como coexistente. Los cuales, en este caso con el universo de por medio, vinculan a la persona humana con la de su creador.

Ser persona creada es esta coexistencia, que -por ser libremente activa- escapa del saber metafísico. Con todo, en ella se enmarca la generosidad de la persona humana, que otorga al saber metafísico su alcance estrictamente trascendental.



**IIª parte:**

**LOS TRASCENDENTALES PERSONALES**



## 5. LA COEXISTENCIA HUMANA

Comenzaré agradeciendo a la universidad de Navarra, especialmente en la persona del doctor Angel Luis González -organizador de estas reuniones-, la amabilidad, quizás temeraria, de contar conmigo para esta conferencia.

Supone para mí algo..., que no se calificar más que como especial: pues yo estudié la licenciatura de filosofía en esta universidad; y asistía entonces, -casi diría- con gran devoción, a las reuniones filosóficas de la época, pero desde allí abajo. Hoy, treinta años después, son ustedes los que están ahí abajo escuchándome; tal vez, un poco ingenuamente, ya veremos.

Esto, claro está, sin referirme a lo que supone para mí hablar a algunos de quienes han sido y son mis maestros.

Pero dejando al margen estos sentimientos, excepto el de gratitud, voy a intentar transmitirles unas ideas sobre la libertad trascendental de la persona humana, tomadas de la antropología de Leonardo Polo; pero entendidas a mi manera, y expuestas tal y como a mí se me ha ocurrido hacerlo aquí.

### I. HÁBITOS Y LIBERTAD TRASCENDENTAL.

De cualquier forma, tratar de la antropología poliana es algo que veo muy oportuno en unas reuniones filosóficas dedicadas al tema "metafísica y libertad"; porque esa antropología se propone como una ampliación de la metafísica clásica<sup>144</sup>, para abrir la filosofía a una mejor comprensión de la libertad personal.

#### ***1. El ser además de la persona humana***

Según Polo el ser personal es distinto de aquél de que se ocupa la metafísica. Correlativamente, el ser de que trata la metafísica no es el ser en toda su universalidad, sino sólo el primer sentido del ser: el ser como lo primero, como principio y como causa; a él se añade el ser libre de la persona humana como un segundo sentido del ser.

---

<sup>144</sup> Sobre la ampliación trascendental Polo habla, formulando tres tesis, en su *Antropología trascendental I: la persona humana*. Eunsa, Pamplona 1999 (en adelante ATI); primera parte, III, pp. 81-148.

### a) naturaleza y persona

Y me pregunto: ¿hay en la tradición alguna base para esta propuesta?, ¿algún punto que sirva de apoyo para esta ampliación? Yo creo que sí: y es la distinción entre naturaleza y persona. Si se la considera primaria, y no se toman ambos términos sólo como aspectos parciales en la consideración de lo real, habrá finalmente que distinguir entre el ser natural y el ser personal. La misma noción de persona fue gestada por la teología<sup>145</sup> contradistinguiéndola de la de naturaleza: al proponer tres personas en una naturaleza, o una persona con dos naturalezas.

Porque naturaleza dice el surgir algo, el brotar, el nacer: la emergencia de los seres que aparecen en el universo. Nombra, por tanto, un sentido del ser adscrito a la actividad, y por consiguiente al tiempo: el que llamaré sentido genético del ser, que da lugar a los entes y sus acciones; la culminación del acto es aquí la obra.

Pero el ser personal no encaja en este sentido genético y operativo del ser, porque es inmortal y se destaca siempre de sus obras; no se reduce a ellas ni se mide por ellas, porque la persona no se agota en su actuar ni se reconoce en él. Es un ser que se reserva con relación a su obrar, y por lo mismo luego lo desborda. Por eso, más que un brotar, su actividad será -en todo caso- un rebrotar: un nacer y renacer; que no se aquieta nunca, porque nunca se puede dar por realizado, por ya logrado.

### b) la inacabable actividad de ser persona

Y es que, según Polo, el ser personal es, en último término, un ser sobrante: que desborda toda fijación porque es interminable e inacabable, inagotable e insaturable; de aquí el que *a fortiori* rebase todas sus obras. El ser personal es el continuo desbordarse del acto, que no tolera consumación; y a eso Polo llama el *ser además*, siempre además, de la persona humana. Lo dice expresamente así: *el carácter de además es puro sobrar*<sup>146</sup>. Y también: *éste es el significado estricto del carácter de además: el carácter sobrante*<sup>147</sup>, es decir, el ser inacabable.

---

<sup>145</sup> Sobre el origen teológico de la noción de persona, cfr. SPAEMANN, R.: *Personas*. Eunsa, Pamplona 2000; capítulo: *Porqué llamamos personas a las personas*, pp. 37-51.

<sup>146</sup> ATI, p. 197.

<sup>147</sup> *Tanto de su valor metódico como de su valor temático*: ATI, p. 194. O bien: *ser además es abrirse íntimamente a ser sobrando constantemente siempre. Persona y libertad*. Eunsa, Pamplona 2007; p. 72.



Lo que empieza y no termina es, según la tradición, lo eviterno: sujeto de una peculiar temporalidad; y, ciertamente, la persona humana es creada y *no acaba nunca*. Pero, según Polo, *no se trata* tan sólo de *durar*<sup>148</sup>, o de algo meramente temporal; sino de la intensidad de un acto siempre creciente, inagotable. La existencia personal, dice, *no es fija*, sino que *puede incrementarse*<sup>149</sup>; porque *el ser personal es*, a fin de cuentas, *el no agotarse nunca; eso significa además*<sup>150</sup>.

El ser además de la persona humana no es sólo el supuesto de las acciones -la sustancia-, ni el sujeto de ellas: el agente que las ejerce; porque ambas nociones están de algún modo vinculadas, o referidas, a la operación. Es más bien el acto de ser, que se distingue realmente del obrar: del entero dinamismo natural y de su perfección esencial. Se dice que *operari sequitur esse*. Pero yo quiero señalar que, especialmente en las personas, el obrar se distingue del ser; porque las personas, cuando obran libremente, no obran tal y como son, sino tal y como les parece. Esto explica que a veces, más que como son, obren tal y como quieren ser. Según la interpretación poliana de la distinción real de esencia y ser, y vertida ésta en la persona, esa misma distinción real preserva a la persona de su reducción o adscripción al ámbito de lo operativo. De manera que la persona no se distingue de los supuestos naturales sólo por la elevada índole de su operatividad, por su naturaleza racional; sino por la peculiar existencia que le corresponde: una actividad interminable, e independiente de su acción; es decir, por *ser además*. Por ello es alguien: un quién personal, y no algo, un ente natural.

Esta noción poliana de *ser además* es, en mi opinión, básica: de aquéllas que sustentan todo un planteamiento filosófico. Como lo son, quizás, la noción platónica de *eidos*; la aristotélica de *energeia*; o la tomista de *actus essendi*. Con todo, Polo ha relacionado<sup>151</sup> su noción de persona con la idea de *epéktasis* de Gregorio de Nisa. *Epéktasis* es la consideración dinámica de lo supratemporal, de lo eviterno hemos dicho; como una continua tensión, como un crecimiento perpetuo: eso es *ser además*.

Y ahora reitero la pregunta: ¿hay en la tradición algún soporte para esta idea acerca del ser personal como un segundo sentido del ser: un ser inacabable, sobrante; que se desborda y rebasa su propio actuar, porque de suyo es inagotable y rechaza toda consumación?, ¿hay algún

---

<sup>148</sup> Cfr. ATI, p. 194, nt 57.

<sup>149</sup> Cfr. ATI, p. 244: *la persona crece en tanto que coexiste*.

<sup>150</sup> *Persona y libertad*, o. c., p. 148. También: *el ser personal es la inagotabilidad del acto*: id., p. 253.

<sup>151</sup> Cfr. "La sofística como filosofía de las épocas de crisis". *Acta philosophica*, Roma 18-1 (2009) 122.

indicio de que esto se haya pensado así en la filosofía clásica? Pues también creo yo que sí, al menos como un importante apunte del tema: y es la noción de hábito. Si profundizamos en ella, pienso que lograremos entender el ser además de la persona humana como actividad interminable.

Porque el hábito, dice Tomás de Aquino<sup>152</sup>, es algo intermedio entre el acto y la potencia; el hábito es un acto, y al mismo tiempo del orden de lo potencial. Podríamos decir que es el desbordarse del acto que incrementa su potencialidad, mediante la que prosigue su ejercicio activo<sup>153</sup>.

## **2. Los hábitos**

La tradición ha distinguido tres tipos de hábitos: el categorial<sup>154</sup>, que permite las tenencias corpóreas del hombre; el hábito adquirido, con el que se cualifican<sup>155</sup> sus potencias espirituales; y el hábito entitativo, que no sólo perfecciona el cuerpo o el dinamismo, sino el ser de la persona humana.

Los dos primeros son aristotélicos, y el último un añadido de la filosofía medieval<sup>156</sup>. Tomás de Aquino, en efecto, distinguió dos sentidos del hábito: la posesión, *habere aliquid*<sup>157</sup>; y la disposición de una cosa, cierta cualificación suya<sup>158</sup>: tanto en sí misma, como en orden a algo otro<sup>159</sup>.

Los hábitos inferiores, los categoriales y adquiridos, modulan de diversa manera la naturaleza humana; por eso se dice que son como una *segunda naturaleza*. Pero más bien remiten al ser personal, y expresan la

---

<sup>152</sup> *Medium autem inter puram potentiam et actum completum est habitus. Summa theologiae* III, 11, 5.

<sup>153</sup> Así considerado, el hábito es una realidad exclusivamente antropológica, indicativa del ser además de la persona humana.

<sup>154</sup> Cfr. ARISTÓTELES: *Categorías* 4, § 2 y 9 § 6.

<sup>155</sup> Es la primera especie de la cualidad, según Aristóteles: cfr. *Categorías* 8, § 3.

<sup>156</sup> Ya que Aristóteles, a lo más que llegó, es a sugerir que el tener es uno de los postpredicamentos, del que distingue ocho especies: cfr. *Categorías* 15, §§ 1-10.

<sup>157</sup> Especialmente si es mediada y no inmediata: *hay modos de poseer en los que no existe medio entre el que posee y lo poseído (...); en otros casos el único medio que existe entre ambos es una relación (...); por último hay un modo de poseer en el que hay un medio (...), que no es propiamente una acción o pasión, pero sí algo que se comporta a la manera de una acción o pasión* [es el hábito categorial]. MURILLO, J. I.: *Operación, hábito y reflexión*. Eunsa, Pamplona 1998; p. 44.

<sup>158</sup> Este segundo significado de "habere" (...) se da según alguna cualidad, por lo que se incluye dentro de esta categoría: MURILLO, J. I., o. c. p. 44.

<sup>159</sup> *Res, aliquo modo se habet: in seipsa vel ad aliquid aliud*. Cfr. *Summa theologiae* I-II, 48, 1.

superioridad de la persona sobre su naturaleza; la que da lugar al tercer tipo de hábitos: los entitativos.

### **a) los hábitos inferiores: categoriales y adquiridos**

El hábito categorial completa la indefinición del cuerpo humano, que no está acabado con cualidades suficientes para desplegar su vida; recuerden el mito de Prometeo y Epimeteo, expuesto por Platón en el *Protágoras*<sup>160</sup>. El cuerpo no está terminado, definido, y por ello requiere el concurso de la inteligencia. Así está potencialmente abierto al vestido, y al resto de instrumentos que posibilitan su actividad<sup>161</sup>.

Pues este inacabamiento o indefinición del cuerpo humano no es defecto, un descuido de Epimeteo según Platón; sino perfección: Tomás de Aquino los justifica en la infinitud de la inteligencia<sup>162</sup>. Porque significan apertura, potencialidad que expresa esa aludida inagotabilidad del hombre; y con la que el cuerpo muestra ser una realidad personal y no meramente física: pues no se acaba en la piel, sino que se prolonga en el ropaje. La corporalidad humana se desborda sobre la realidad física del propio organismo, y amplía posibilidades con sus tenencias e instrumentos; ya no sólo cuenta con potencialidades naturales, sino también con posibilidades culturales.

Algo así sucede también con los hábitos adquiridos: que las potencias espirituales del hombre no se limitan a actuar; sino que su acción revierte sobre la propia capacidad repotenciándola, o en su caso atrofiándola; y permitiéndole ejercer después operaciones superiores, o bien deprimiendo su operatividad. Los hábitos especifican las potencias naturales, que de suyo son indeterminadas; y esa especificación es una nueva configuración de ellas: su cualificación. En atención a los hábitos adquiridos podríamos decir que las operaciones ejercidas por las potencias superiores desbordan también su término, y –en su mejor caso– intensifican la facultad para que prosiga y de más de sí.

### **b) la esencia del hombre (autoperfección habitual)**

Los hábitos inferiores, en suma, posibilitan un crecimiento; que es ilimitado cuando se trata de las potencias espirituales. Dicho crecimiento

---

<sup>160</sup> Cfr. 320 c, ss.

<sup>161</sup> La mano, en efecto (*órgano de órganos*, pues por ella el hombre *se prepara instrumentos de infinitos modos*, dice el aquinate: *Summa theologiae* I, 76, 5 ad 4), no es la garra ni la pezuña, acabadas para sus respectivas finalidades; pero nos permite usar martillos o guantes, y toda clase de instrumentos.

<sup>162</sup> Cfr. *Summa theologiae* I, 76, 5 ad 4: *anima intellectiva habet virtutem ad infinita*.

constituye la perfección propia del hombre, en virtud de la cual desborda el concepto de naturaleza.

Porque la naturaleza es un principio estable de operaciones, y en cambio –por los hábitos- los principios operativos del hombre son modificables, y crecientes. Por eso además, en lugar de ser dirigido por ellos a un fin extrínseco (que es el universo como la unidad, el orden, de los entes naturales), con los hábitos el hombre adquiere una perfección intrínseca; y se torna así –hasta cierto punto- en fin para sí mismo. En atención a ello hay que decir que el hombre tiene una esencia propia<sup>163</sup>, superior a la de las naturalezas.

Pero, además, esto sucede –repito- porque la esencia depende del ser; o bien: el perfeccionamiento de la naturaleza es ilimitado por cuanto deriva de la inagotabilidad del acto de ser persona.

### **c) los hábitos superiores: entitativos o existenciales**

Porque eso es lo que sugiere, en efecto, la idea de hábitos entitativos: que el ser personal es una actividad inagotable, que se desborda sobre su ejercicio y se cualifica configurando a la persona humana. De este singular modo: la persona queda dispuesta en sí misma, pero en orden a lo demás; y así se perfecciona, abriéndose u orientándose a otras realidades distintas de ella. Como el ser personal es creado, se dirigirá principalmente a su creador.

Es éste un tema, el de los hábitos superiores de la persona, bastante poco cultivado: nos solemos limitar a señalar que la salud o la belleza son hábitos entitativos<sup>164</sup>; pero es un tema sobre el que la antropología poliana nos ofrece una concreta investigación: acerca de su número, contenido y jerarquía. Que entiendo surgida de profundizar desde el ente hasta su acto de ser; porque entonces la peculiar actividad de ser persona (ese sobrarse del acto) nos permite entender los hábitos entitativos como un refuerzo del propio acto de ser, una intensificación de su carácter activo. Los hábitos superiores son, a la postre, hábitos existenciales.

---

<sup>163</sup> Cfr. POLO, L.: *La esencia humana*. Univ. Navarra, Pamplona 2006; c. VII: *la esencia humana como autoperfección habitual*, pp. 75-81.

<sup>164</sup> Lo que es, obviamente, demasiado poco: pues quizá se queda en la entidad, sin llegar hasta la existencia; y además no es algo exclusivamente humano.

#### **d) crecimiento habitual (posesión, cualidad, relación) y las relaciones existenciales de la persona**

Porque, efectivamente, en los tres tipos de hábitos se aprecia un sobrarse de la actividad que la lleva más allá de sí misma. Pues:

- respecto al hábito categorial, hemos dicho que el carácter corpóreo de la persona humana no reside sólo en su organismo, sino que se desborda y prolonga en el utensilio;
- en orden a los hábitos adquiridos, señalamos que el poder del espíritu, una vez incorporado, no se limita a lo que el organismo inicialmente permite, sino que crece y se amplía;
- y, sobre los hábitos entitativos, diremos que la existencia personal, el acto de ser persona, no es fijo y ya dado; sino que se intensifica con disposiciones que abren a la persona hacia otros seres, principalmente hacia su creador.

Pero entonces ¿qué es en definitiva un hábito?, ¿qué significa para la persona que lo posee?, o ¿cómo entender ese crecimiento que permiten?.

Los hábitos se suelen comprender bajo una triple perspectiva, que propongo como significativa de la progresiva intensificación de su carácter activo:

- a) son, ante todo, tenencias: *habeo-habere-habui-habutum* es un verbo latino que se traduce como tener. Me parece que el hábito categorial manifiesta muy bien este significado del término: pues, según el cuerpo, el hombre tiene vestidos y aperos, posesiones materiales.
- b) pero hábito significa después cualidad, disposición asentada, estado. Y los hábitos adquiridos por nuestras facultades superiores entiendo que manifiestan muy bien este segundo significado del término: ya que los saberes de la inteligencia y las virtudes de la voluntad cualifican a la persona que los posee.
- c) y finalmente los hábitos significan también relación: la que el propio organismo establece con otros cuerpos mediante los instrumentos; o la que guardan las facultades superiores con sus objetos al actuar, porque saber y querer son cierta relación con lo sabido y querido. Pues este tercer significado es el que, en mi opinión, expresan mejor los hábitos entitativos. La relación del ser personal: que no sólo posee algo externo, o dispone de sí al cualificarse; sino que incluso se abre más allá de sí mismo, y tiene relaciones personales.

Que no son relaciones subsistentes –eso queda para las personas divinas-, sino continuación o prolongación de la subsistencia individual; pero tampoco relaciones accidentales: ya que están en el orden del ser, pues son hábitos entitativos. Se trata de relaciones existenciales, no

categoriales, que tornan a la persona en coexistente. Coexistiendo es como se continúa el individuo subsistente en la humana naturaleza; y se continúa así, recuerdo, porque su ser es inacabable, siempre además.

### **3. El coexistir del hombre**

¿Habría entonces alguna manera de reunir o integrar esta triple perspectiva significativa acerca de los hábitos: posesión, cualidad, relación?, ¿podríamos conseguir un enfoque algo más unitario de su polisemia, a fin de entender mejor qué significa el ser personal que en ellos se muestra? Lo acabamos de sugerir al proponer que su distinción y polisemia expresan una progresiva intensificación de su carácter activo; y es precisamente lo que Polo ha indicado: hay que terminar por entender el ser personal como coexistente.

Coexistir, ciertamente, parece mencionar –y menciona– una final relación con otro: es coexistir con... algo, y mejor con alguien; con toda propiedad, es abrirse ontológicamente a la intersubjetividad, a la realización conjunta con otro ser personal; y aún más: con el propio creador.

Pero, ante todo, dice dualidad en el ser: no sólo ser, sino desbordarse sobre el ser y añadirle algo, co-ser. La persona, por inagotable, como ser además, no se reduce a ser, sino que se desdobra; es un co-ser, un ser-con: es decir, con hábitos. No el *mit-sein* de Heidegger, que apunta a la sociabilidad; sino el ser con hábitos entitativos, que expresan más bien una sobreabundancia de la actividad existencial<sup>165</sup> que permite, en último término, abrirse a la coexistencia, y con el creador.

O sea, que la coexistencia comporta dos cosas: dualidad interna y alteridad; sin aquélla, ésta no se establecería en un plano radical, existencial: no afectaría intrínsecamente al existente personal, y se reduciría a una relación categorial. Pero el ser personal alcanza la coexistencia con otros seres mediante una apertura interior, en virtud de la cual decimos que se dualiza internamente como un co-ser. Dualidad y alteridad son, pues, como dos estadios sucesivos en la intensificación, en el desbordarse, del *ser además*. El primero y ante todo, la dualidad<sup>166</sup> interna; no simplemente ser, sino co-ser, ser-con: ser con hábitos entitativos.

---

<sup>165</sup> Dice Polo: *el hombre es siempre además, y no se reduce nunca a sí mismo (...). Al hombre no le basta con ser sí mismo, con consistir, sino que el hombre rebrota, da de sí, el hombre sobra: Persona y libertad*, o. c., p. 148.

<sup>166</sup> La dualidad es un lugar característico de la antropología de Polo; cfr. ATI, segunda parte, III, pp. 164-89.

### **a) ser con hábitos: co-ser**

De acuerdo con esta índole dual del ser personal, hay que decir que el cuerpo humano es... con vestido; y las facultades, con virtudes... , o con vicios. La misma persona existe con la intimidad y apertura de que le dotan sus hábitos entitativos.

Dicen que el hábito no hace al monje; pero sí: lo completa, y lo lleva más allá de sí abriéndolo a los demás. Luego prescindir de esos hábitos es descuidar el ser-con del cuerpo, o no personalizar el cuerpo debidamente. Tampoco las virtudes y los vicios son asuntos de poca monta, accidentales o secundarios; pues las potencias no se dan sin ellos, y con ellos se incrementan o deterioran. En consecuencia, la sociedad se fortalece con las virtudes personales, y se debilita sin ellas. Por su parte, la intimidad personal no es mera interioridad psicológica<sup>167</sup>; sino el arranque de la coexistencia personal, finalmente dirigida al creador.

### **b) hábitos y dualidad**

Para Polo, la dualidad del ser-con de la persona -de su ser con hábitos entitativos- es la dualidad radical del hombre; indicativa de su carácter creatural, de la inidentidad de su ser<sup>168</sup>; y previa a la distinción de su acto de ser dual respecto de su esencia<sup>169</sup>.

Es éste, por tanto, un añadido de la doctrina poliana a la filosofía creacionista<sup>170</sup>: la criatura no sólo se distingue de Dios por la composición

---

<sup>167</sup> Concretamente, Polo distingue la intimidad personal respecto de la inmanencia vital en que estriba la interioridad psicológica de nuestra operatividad superior, en la independencia: es decir, en la ausencia de aportación previa (Cfr. ATI, pp. 208-9). Lo propio de la persona, a diferencia de las operaciones inmanentes, no es recibir, y así tener; sino aceptar y dar. La persona, en lugar de un proceso de asimilación de antecedentes, tiene punto de partida y puro futuro ulterior; eso quiere decirse también al hablar del carácter de *además* de su ser personal.

<sup>168</sup> Dice así: *si en el hombre el ser es a su vez dual, es decir, si el acto de ser humano es acto como co-ser o co-existencia, la distinción real ser-esencia, por más que caracterice al hombre como criatura, no es la dualidad radical. Por consiguiente, en antropología no basta con decir que Dios es superior a la criatura en tanto que su ser es idéntico a su esencia. Es menester sostener que, como acto de ser, Dios es superior al coexistir dual.* ATI, p. 177.

<sup>169</sup> Justamente a uno de los hábitos personales –para más inri, el inferior: la sindéresis- le corresponde hacer suya la naturaleza del hombre, y elevarla a esencia de su ser personal.

<sup>170</sup> Dios no sólo ha creado ese ser extramental que es la persistencia, cuya analítica es el universo: la conjunción de los entes naturales; sino además otros seres libres: las personas. Más aún: cabe pensar que la persona es *la única criatura que Dios ha querido*

de esencia y ser, sino previamente porque su acto de ser es creado; en el caso de la persona humana, como ser dual, como co-ser.

En suma, los hábitos entitativos tienen importancia porque muestran el inagotable ser además de la persona humana, o el desbordarse de su actividad existencial, tal que se abre intrínsecamente y forja la dualidad del co-ser personal: la que permite la coexistencia.

### **c) hábitos y libertad**

Precisamente por remitir al ser personal, los hábitos dan entrada en la naturaleza a la libertad.

Porque si el cuerpo del hombre estuviera acabado, con pieles o caparazones y zarpas o garras como las de los animales, entonces el hombre estaría ahí tal y como es por naturaleza; en cambio, el hábito categorial permite que la libertad se extienda hasta el cuerpo, que estará vestido y atusado como cada quien disponga. Consecutivamente, es claro que los útiles permiten la libertad pragmática del hombre.

Igualmente, si la facultad espiritual obrara exclusivamente en dependencia de su motor, como la inteligencia movida por lo inteligible o la voluntad por el bien que se le presenta, entonces su operar sería natural. Pero si tiene hábitos, y la inteligencia sabe ya ejercerse o la voluntad ha adquirido algunos amores o aficiones, no precisa entonces de la presencia del inteligible que la mueva o del bien que la atraiga. Y por eso obra entonces cuando quiere, o cuando le parece; es decir, actúa libremente. Como dice Tomás de Aquino, parafraseando a san Agustín, hábito es aquello *mediante lo cual alguien actúa cuando quiere*<sup>171</sup>.

De aquí que a los hábitos adquiridos se los comprenda como cierta memoria por la que la facultad puede prescindir de su estímulo, pues ya lo posee: de alguna manera lo retiene o conserva en ella, y puede disponer de él libremente. Los hábitos adquiridos permiten así la libertad moral del hombre.

Y ésa es, en efecto, la doctrina de Tomás de Aquino: que las personas son libres porque obran por sí mismas. No sólo por su naturaleza, el principio interno del movimiento de los demás seres, sino por sí mismas. Porque sus acciones no derivan simplemente de sus

---

*por sí misma* (cfr. concilio Vaticano II: *Gaudium et spes* 24); y que sin ella, la creación misma no tendría sentido.

<sup>171</sup> *Quo quis agit cum voluerit. Summa theologiae* I-II, 49, sc (citando AGUSTIN DE HIPONA: *De bono coniugali* 21; ML 40,390).



principios naturales, ni si quiera de su voluntad; sino que son suyas: el hombre es dueño de sus actos<sup>172</sup>.

#### **d) la libertad personal**

Pues, análogamente a lo dicho sobre los hábitos inferiores –en los que encontramos las libertades pragmática y moral del hombre-, habrá que decir que los hábitos entitativos se corresponderán también con alguna dimensión de la libertad humana: con la libertad que llamamos personal, que es la libertad como una perfección pura del ser personal, como un trascendental suyo.

Porque el ser además, la inagotabilidad de la existencia personal, no cesa abierta la dualidad interior que constituye su intimidad y apertura; es decir, no acaba al desdoblarse interiormente como un ser-con, como un ser con hábitos. Sino que, entonces, desde ese co-ser que es la propia intimidad, prosigue activamente hasta alcanzar la coexistencia con otros seres. Repito: la inagotabilidad del ser además se desborda, aún después de doblarse en el co-ser personal, prosiguiendo sobre lo que es un ser con hábitos entitativos; y así se abre a la relación existencial con otros seres, y se continúa coexistiendo con ellos.

Pero la coexistencia, aunque emerja de la dualidad del co-ser personal y la prosiga, requiere evidentemente alteridad. Se entiende entonces que el ser además de la persona humana se implemente desde el sobrar sobre la propia naturaleza hasta el añadirse a otro ser distinto de ella: radicalmente hasta su creador.

Por eso Polo distingue dos sentidos del carácter de *además* de la persona humana: *el sobrar cara a la operación y el adverbio respecto del verbo divino*<sup>173</sup>. Y dice que el ser además de la persona (que se descubre como un *plus* sobre la operación -abandonando el límite mental en una de sus dimensiones, precisamente según la operación-) es, en último término, *la asimilación adverbial al hijo de Dios*<sup>174</sup>; en el medio está la actividad propia del co-ser personal: la libertad trascendental<sup>175</sup>.

---

<sup>172</sup> *Solius rationalis naturae est per se agere, creaturae enim irrationales magis aguntur naturali impetu quam agant per seipsas. Summa contra gentiles* 4, 55.

<sup>173</sup> Cfr. *Presente y futuro del hombre*. Rialp, Madrid 1993; p. 184.

<sup>174</sup> *La advertencia* [metafísica de la identidad, según el hábito de los primeros principios], *no consumada en su tema, sin ser sobrante, apunta al Origen, es decir, al Padre –"fons et origo"-. En cambio, el alcanzar* [en antropología, el propio ser además] *no consumado y sobrante es la asimilación adverbial al Hijo, inabarcable según esa asimilación*. ATI, p. 214.

<sup>175</sup> De la que Polo afirma que es *el además del además, o además y además* (ATI, p. 236). Recoge así el doble sentido mencionado del carácter de además; que es, a la postre, su doble valor metódico y temático.

En suma, la actividad de la persona humana, entendida ya como un ser dual, con hábitos entitativos, es la libertad personal, un trascendental antropológico: el proseguirse de la actividad existencial, una vez desdoblada en el co-ser personal. Porque éste, dice Polo, se continúa activamente de inmediato, sin necesidad de potencia antecedente<sup>176</sup>; pues, en efecto, la libertad carece de condicionamientos previos (y se ordena a la coexistencia, principalmente con el creador).

#### **4. Flexiones de la libertad trascendental**

Analizaré más detenidamente la cuestión.

Digo que el co-ser de la persona humana, la dualidad interna de su inagotable acto de ser, es el preciso lugar para el descubrimiento de la libertad trascendental. Porque el ser libre de la persona humana se explica por la dualidad de su ser-con, o sea, con hábitos entitativos. Ya que esa dualidad permite un juego interno que flexibiliza la conjunción de sus miembros. Y esa flexión es, precisamente, el despliegue de la libertad personal, con la que se alcanza a coexistir con otros seres.

Valga decir que los dos miembros de la dualidad existencial del co-ser humano pueden juntarse o disociarse, y esto último además cada uno de los dos miembros por su cuenta; no simultáneamente, sino cada uno por su cuenta: porque cuando cada uno se disocia, el otro más bien se inhibe.

¿Me explico? Se trata de una dualidad: el acto de ser persona y su redoblar en los hábitos entitativos. Pues esa dualidad se libera: y el acto de ser se absuelve de los hábitos, o éstos de él; o bien ambos se unen solidariamente. Por decirlo con un ejemplo fácil, si el cuerpo humano es con vestido, lo cierto es que también el cuerpo, por su parte, puede desnudarse -al margen de qué se haga con la ropa-; y el vestido, por la suya, guardarse en el armario -al margen de cómo quede el cuerpo (si desnudo o con otra ropa)-.

##### **a) antecedente tomista**

Sucede que la conexión de la dualidad interna al acto de ser personal es libre: porque el co-ser a que da lugar no es una naturaleza, sino una persona. Tomás de Aquino distinguió con toda claridad<sup>177</sup> la

---

<sup>176</sup> La libertad trascendental *puede describirse como capacidad directamente activa o no potencial*. ATI, p. 230, nt 50.

<sup>177</sup> *Aliter autem se habet habitus in anima et forma in re naturali. Forma enim naturalis ex necessitate producit operationem (...) sed habitus in anima non ex necessitate*

posesión del hábito por el alma, y la de la forma natural por la sustancia; esa distinción permite justamente la libertad. Porque la sustancia, dice el aquinate, actúa *necesariamente* según su forma; es el sentido que hemos llamado genético u operativo del ser. Pero el alma, mediante los hábitos, actúa libremente: *cum voluerit*, cuando le parece. Por eso la persona se destaca y reserva siempre respecto de su conducta; y es así dueña de sus actos, es decir: libre. Ello abre las puertas a la coexistencia.

## **b) antecedente hegeliano**

Cambiamos un poco de tercio.

Hegel ubicó la libertad del espíritu en el conocimiento de la necesidad; de la necesidad lógica del proceso que construye la totalidad objetiva en que el sujeto se reconoce. Aquí está la dualidad; al menos la dualidad sujeto-objeto del ser cognoscente.

Pero el conocimiento de la necesidad es libre precisamente porque toda la necesidad está en el objeto, pues rige el proceso dialéctico de su síntesis. Como la contemplación final está más allá del proceso, pues lo es del objeto y éste integra la entera necesidad procesual, es -por tanto- libre. Como libre que es, el sujeto puede también dejar de contemplarse, distraerse y mirar fuera; pero entonces se aliena, pues fuera de la lógica no hay más que arbitrariedad: el acontecer en el espacio y en el tiempo, un desperdigarse en lo homogéneo<sup>178</sup>.

La persona humana es un ser dual, su actividad libre, y la libertad metalógica<sup>179</sup>; lo concedemos. Por ello puede ocuparse de sí, u olvidarse de sí para encontrar algo fuera; y puede también, aunque esto no se le ocurra a Hegel, no conformarse consigo, y seguir buscando un ser superior.

Es, como hemos sugerido, la triple alternativa que la dualidad del co-ser personal permite: la conjunción de sus miembros –el saber de sí-, o su separación cada uno por su cuenta: saber de lo externo, o deponer el propio saber buscando otro superior.

---

*producit suam operationem, sed homo utitur eo cum voluerit. Summa theologiae I-II, 71, 4 c.*

<sup>178</sup> Sobre estos extremos cfr. POLO, L.: *Hegel y el posthegelianismo*. Eunsa, Pamplona 1999<sup>2</sup>; pp. 25-30. Y PADIAL, J. J.: *La idea en la ciencia de la lógica de Hegel*. Universidad, Málaga 2003; *excursus*, pp. 403-13.

<sup>179</sup> La libertad de la persona, con todo, no es arbitrariedad, ni distracción ilógica; porque la pluralidad de estados que permite es conquista de su ser inacabable. La persona es actividad que no se conforma con sus logros, porque es inagotable y siempre va a más; es un ser *además*.

### **c) el despliegue de la libertad personal**

Análogamente, la dualidad del ser-con de la persona humana permite una triple alternativa según la cual se entienden las cuatro fases del despliegue de la libertad personal, que se corresponden con los cuatro hábitos entitativos de la persona humana<sup>180</sup>.

Hay aquí una divergencia<sup>181</sup> entre la combinatoria que permite tres alternativas a partir de la dualidad radical del co-ser personal, y los cuatro hábitos personales de que hablamos. Es fácilmente explicable: porque la perspectiva adoptada (la triple combinatoria que permite una dualidad) se completa con otra añadida: la importancia y el sentido de la acción humana; una cuestión especialmente importante si la persona se distingue de su acción, se reserva y separa de ella. Pero es una cuestión complementaria. Análogamente a como el vestido retirado del cuerpo puede ir al armario, hemos dicho, pero también a la lavadora; y tampoco es lo mismo desnudar el cuerpo en público que en privado. Son consideraciones añadidas.

En todo caso, la libertad personal tiene cuatro fases en su despliegue: con docilidad, dispone de algo actuando; o se retira generosamente y deja estar. Eso hacia fuera. Y también se alcanza a sí misma interiormente ratificando su altura, o cede su primado para buscar en profundidad su sentido último. Esto hacia dentro. Son cuatro, pues, los hábitos entitativos de la persona humana: la sindéresis, el hábito de los primeros principios, la sabiduría y la gracia. El hombre, como co-ser y según su libertad, es un ser abierto. Y las cuatro dimensiones de esa apertura de la persona a que su libertad da lugar son la apertura exterior y hacia fuera, y la apertura interior y hacia dentro. La persona humana es generosa y dócil; y además tiene una intimidad muy profunda.

Estas distintas aperturas son estados de la persona; fases en el despliegue de su libertad personal, o niveles de la libertad trascendental; disposiciones existenciales de la persona: que flexionan su coexistencia y establecen distintas relaciones existenciales; son, en definitiva, hábitos entitativos del ser personal.

Con todo, entre los cuatro hábitos entitativos de la persona humana hay jerarquía, tal que la gracia –la gracia personal de coexistir

---

<sup>180</sup> Polo ha estudiado con detenimiento el orden entre los hábitos innatos de la inteligencia en su ATI, pp. 179-89.

<sup>181</sup> Esa divergencia aparece en Polo, cuando la apertura hacia fuera de la persona humana se atribuye en cambio a dos de los hábitos superiores: la sindéresis y el hábito de los primeros principios. Nosotros hemos acentuado la divergencia distinguiendo dos estados de la persona: la apertura al exterior y la apertura hacia fuera; hay un importante motivo para hacerlo así: el sentido del obrar humano.

con Dios- es el superior. De manera que, aunque todos ellos constituyen el despliegue de la libertad trascendental, el sentido de esta última sólo se alcanza en la coexistencia de la persona humana con su creador. Sin esta coexistencia la libertad personal no tendría sentido.

Aclararé, además, que yo no pienso que la coexistencia entre el hombre y Dios sea algo de fe -derivado de la fe en Jesucristo, quiero decir-; porque yo lo veo más bien al revés: esa fe se enmarca dentro de la coexistencia entre el hombre y Dios.

## **II. LIBERTAD Y APERTURA DEL EXISTENTE PERSONAL.**

En todo caso, el examen de esos hábitos en la antropología poliana se ve además enriquecido por la diversidad de trascendentales antropológicos que Polo propone<sup>182</sup>. Porque entonces, de análoga manera a como de todo ente natural se puede decir que existe, y también que es verdadero y bueno; del coexistente personal decimos que está abierto, en resumen, hacia fuera y hacia dentro. Pero se puede añadir en paralelo que tiene una libertad nativa y otra de destinación; y que su intelecto personal encuentra y busca; y que su amar personal acepta y da. Espero que se aprecie que son distintas perspectivas correlativas, y en el fondo equivalentes, de la realidad personal.

Como el primer trascendental es el ser, atenderé, en particular, a la apertura del coexistente humano.

### ***5. La apertura del hombre hacia fuera***

Desde su intimidad, el hombre se abre al exterior cuando se olvida de sí, y omite la búsqueda del sentido de su libertad.

Nada hay de ilógico en ello; especialmente porque, debido a su ser inacabable, la persona humana se proyecta hacia un futuro que permanece siempre como tal y no permite anticipación, pues se repone constantemente como tal. La persona humana -dice Polo- *no es, sino que más bien será*<sup>183</sup>; yo diría que siempre habrá de ser: *epéktasis*, ser además.

---

<sup>182</sup> A los trascendentales personales Polo dedica la tercera parte de su ATI, pp. 203-45. Un estudio sobre ellos en SELLES, J. Fdo.: *Antropología para inconformes*. Rialp, Madrid 2006; parte IV: *el acto de ser personal humano*, pp. 493-653.

<sup>183</sup> Cfr. ATI, p. 210.

Porque esto es, como ha señalado Polo, ser libre: ejercer una actividad enteramente novedosa<sup>184</sup>, no predeterminada ni antecedida por ningún factor explicativo; es decir, que se desarrolla y cobra sentido desde el futuro y sólo en atención a él. Con sus palabras: la libertad es *la posesión del futuro que no lo desfuturiza*<sup>185</sup>. La libertad es esto, porque eso es también lo que se corresponde con una actividad inagotable y siempre sobrante: un futuro interminable, que nunca acaba; un futuro que se mantiene como tal<sup>186</sup>.

Y entonces, por diferirse la existencia personal hacia el futuro, es posible ahora el olvido de sí. Cuando ello acontece, el hombre se abre al exterior, si prescinde de su acción; o hacia fuera, cuando decide obrar.

### **a) la apertura al exterior, a la creación: la generosidad de la persona**

Olvidada de sí, generosamente, la persona humana se abre al exterior, y coexiste con la realidad extramental: el ser del universo y el de su creador. Es el hábito intelectual de los primeros principios, con el que se conoce la creación del universo; la cual vige al margen de toda actitud subjetiva. La persona otorga entonces su aceptación a la existencia extramental. Y, de acuerdo con su generosidad, renuncia a actuar: respeta o deja ser a la realidad exterior sin demandar por ello correspondencia<sup>187</sup>; o la advierte y asiste a ella, sin entremezclarse con ella. Desaparece, en último término, como adoración al creador<sup>188</sup>.

Por prescindir de toda actuación, este hábito es superior a la esencia del hombre -que es el perfeccionamiento de una naturaleza operativa-, y un intermedio entre ella y su ser personal; en todo caso, una curiosa manera de coexistir. Pues algo intermedio entre la esencia y la

---

<sup>184</sup> Según la libertad, cada persona humana es un "novum": ATI, p. 239; es la segunda descripción poliana de la libertad trascendental; que se completa señalando que *las novedades libres están situadas en la historia* (id.).

<sup>185</sup> ATI, p. 230: es la primera definición poliana de la libertad trascendental.

<sup>186</sup> Así se aprecia muy bien la diferencia entre el ser primero, de que se ocupa la metafísica, y el segundo, que es objeto y sujeto de la antropología: la persistencia extramental es comienzo incesante, la libertad personal futuro inacabable; se distinguen lo primero y lo segundo: principio y continuación, fundamento y destino, causalidad y libertad. Cfr. ATI, p. 233, nt 53.

<sup>187</sup> Con todo, la generosidad del hombre tiene una recompensa provisional ya en esta vida; siguiendo a Polo, he tratado de ella en *La persona humana en la antropología trascendental de Leonardo Polo: cuatro matizaciones a la tomista distinción real de esencia y ser*. Intervención en las "III Jornadas de la asociación española de personalismo". Madrid 16.II.2007. *Miscelánea poliana*, IEFLP 12 (2007) 33-9.

<sup>188</sup> Del *adorar-yo*, como *el trascendental antropológico más difícil de alcanzar*, ha escrito Polo en ATI, p. 211.

existencia resulta un tanto extraño; extrañeza que deriva –digo yo- de que esencia y acto de ser se suelen entender como la potencia y el acto que se conjugan en el movimiento físico: según Aristóteles, *la actividad de lo potencia*<sup>189</sup>. Pero si se entienden como la potencia y el acto que se conjugan en los dinamismos humanos, ya hemos dicho que entre ambos se da el hábito<sup>190</sup>.

La apertura de la persona al exterior encuentra, según su generosidad, el ser, el primero de los trascendentales metafísicos. Pero la persona humana también se olvida de sí cuando se abre, con toda docilidad, hacia fuera: para intervenir, operativamente, según la verdad con la inteligencia y en orden al bien con la voluntad. Son los trascendentales que la metafísica llama relativos; en antropología son manifestación de los personales, es decir, de la persona misma; ya que se corresponden con la dualidad de potencias espirituales con las que se hace cargo de su naturaleza corpórea.

### **b) la apertura hacia fuera: la acción (la docilidad de la persona)**

Porque la interminable actividad de ser persona permite también al hombre abrirse hacia fuera, y establecerse como ápice de su operatividad, desde cuya altura engloba todo su dinamismo: potencias, actos y hábitos; y también la experiencia, intelectual y moral, que saca de su entero obrar. Es este punto cenital un hábito personal, entitativo: la disposición de la persona humana que se configura como un yo, tal que dispone de potencias espirituales en una naturaleza orgánica; y así comunica con el universo –la esencia extramental- y con las demás personas humanas en la sociedad, o según sus manifestaciones.

A este hábito personal llama Polo sindéresis, extendiendo un poco el sentido que dicha denominación tenía en el pensamiento clásico. Pues ya san Jerónimo hablaba de la luz de la conciencia, *scintilla conscientiae*<sup>191</sup>; pero sólo referida a la razón práctica, cuyos primeros principios descubre y aplica. En cambio el yo, una vez incorporado, además de actuar voluntariamente si quiere, puede también evitar intervenir, limitarse a ser espectador, y conocer el universo: verlo, presenciarlo con su inteligencia. El conocimiento de orden esencial y la

---

<sup>189</sup> Cfr. *Física* III, 1; 201 a 10-1.

<sup>190</sup> Precisamente, y por lo dicho, el de los primeros principios es el hábito entitativo estrictamente tal. En la sindéresis y la sabiduría, su temática humana (la esencia y el ser de la persona), les priva de esa condición puramente intermedia. La gracia es -por su parte- un hábito infuso, no meramente intermedio porque incide en el ser personal: es una elevación de la persona otorgada por el creador.

<sup>191</sup> Cfr. *Comentarium in Ezechiel* I, 1; PL 25, 22 A-B.

acción voluntaria son, de este modo, extensiones hacia fuera de la libertad personal.

Mediante la sindéresis la persona humana dispone de su naturaleza elevándola a esencia suya, esto es, de un ser personal: es la función de los hábitos inferiores, los adquiridos y categoriales; los cuales, a través de la sindéresis, proceden de la persona, y la muestran. Una naturaleza humana sin hábitos, o de la que no se ha dispuesto, o considerada en abstracto, es la que diríamos común a todos los seres humanos; en cambio, la disposición personal de la humana naturaleza la tipifica, y torna en vehículo de expresión de la persona singular. Así cada quien la eleva a esencia de un ser personal: el suyo (siempre el de alguien). La naturaleza perfeccionada con hábitos es –como ya hemos dicho- la esencia de la persona humana; a la que manifiesta o expresa, en orden a la perfección del universo y a la convivencia entre los seres humanos.

### **c) sentido donal del obrar humano**

La persona humana es el quién subsistente en la humana naturaleza, y a la que mediante la sindéresis hace suya. Por inagotable, como ser además, es inmortal, y no teme la nada: lo suyo es seguir hacia dentro, y profundizar en la hondura del espíritu. Pero se aviene sin dificultad –dócilmente- a hacer algo y salir fuera. Porque, aunque subsistente, no es autosuficiente.

Concretamente, su amar personal no logra darse, comunicarse, entregarse: pues siempre queda en la intimidad; por eso, precisa de dones con que manifestarse y completar esa indigencia suya. El obrar humano tiene, entonces, este sentido: constituir el don que su amar personal es incapaz de aportar; corresponder efectivamente al creador, en la medida del propio ser, o según la propia esencia; es decir: con obras. La persona -como dijimos- se reserva siempre respecto de su acción; pero justamente por esta razón: para abrirse a la coexistencia interpersonal. Y, por enmarcarse en ésta, el actuar humano no tiene entonces un mero sentido genético y temporal, sino que recibe un sentido donal: el intercambio de dones entre coexistentes.

En definitiva, mediante su apertura exterior y hacia fuera la persona humana coexiste con los actos de ser extramentales; o con la creación, es decir, la recibe. Y coexiste también con el universo, al que perfecciona con su trabajo; y con las demás personas humanas en la sociedad. Son tipos de coexistencia de la persona en tanto que se olvida de sí y omite la búsqueda del sentido de su libertad, porque es generosa y dócil.



## **6. La apertura de la persona hacia dentro**

Pero la persona humana se abre también hacia dentro: se alcanza a sí misma, y continúa luego profundizando en su interior.

La apertura interior de la persona humana constituye su intimidad, y corresponde al hábito entitativo de sabiduría. El hombre, en su intimidad, alcanza la libertad de su propio ser; el intelecto personal descubre su propia transparencia; y el amar personal acepta su propio ser donal. Así se conoce a sí misma la persona humana.

Como nos hizo ver Hegel en su *Fenomenología del espíritu*, el espíritu consiste en saberse; y como ya afirmaba la tradición, al hábito de sabiduría compete el saber sobre uno mismo: el conocimiento de la propia existencia personal; es decir, del propio ser creado. Porque el hombre no sólo conoce la creación del universo exterior, sino que, interiormente, se sabe a sí mismo criatura personal. La sabiduría humana se hace así también *cognoscitiva Dei*<sup>192</sup>.

### **a) la intimidad personal: la sabiduría humana**

Con todo, la sabiduría humana es problemática, porque es difícil establecer su método y alcance; es ello rigurosamente indicativo de su profundidad: la intimidad personal reclama continuación.

La reflexión del espíritu con una vuelta completa sobre sí mismo<sup>193</sup>, que la antigüedad concedió a las inteligencias por inmateriales, no se puede atribuir al hombre; porque se cierra en sí misma -o no se logra-, significando con ello el aislamiento de la persona, que es incompatible con su coexistencia; es decir, porque impide continuación y profundización. Frente a la reflexión, Polo prefiere atenerse siempre a la dualidad que caracteriza el co-ser personal; y distinguir entonces, también para el hábito de sabiduría, las dimensiones metódica y temática del conocer.

Con todo, el hombre alcanza a saber de sí; al menos por cuanto la insaturabilidad de su buscarse es solidaria con la inagotabilidad de su ser; el cual en aquélla, precisamente así, transparece. La transparencia del intelecto personal es la solidaridad entre sus dimensiones metódica y temática.

Y, sin embargo, la sabiduría humana parece vacía: como que el hombre no encontrara nada en su interior. Eso afirmó Sartre: que la

---

<sup>192</sup> Cfr. ATI, p.154.

<sup>193</sup> *Omnis sciens qui scit essentiam suam est rediens ad essentiam suam reditione completa. Liber de causis XV, 124.*

libertad es absurda: el en sí de un para sí; y que comporta algo contradictorio: la determinación de una indeterminación. Por ello, concluye que la persona es nada: *está en su ser –dice– la conciencia de la nada de su ser*<sup>194</sup>. Pero también hay una línea del pensamiento moderno que ha fecundado ese descubrimiento de un vacío interior. La inteligencia, decía Eckhart, no es algo dado, sino que más bien es nada: porque es *annitas* (puro ser vacío, una noción procedente de Avicena) y no *quidditas*, un qué concreto; lo cual no es un inconveniente, por cuanto lo intelectual supera su propia negación. Y Hegel también pensó que el poder del espíritu es la fuerza del negativo; que resiste toda transformación, y hasta su muerte y aniquilación. En último término, no por no ser nada determinado la persona humana deja de ser; pues, como subsistente, es inmortal: posee un ser lleno de perfecciones propias, y no precisa distinguirse de la nada<sup>195</sup> constituyéndose como algo particular.

Pero Polo ha afrontado la cuestión de otra manera. La intimidad personal es un cierto vacío interior; pero no porque no sea nada, sino por no ser nadie<sup>196</sup>. En su intimidad el hombre se encuentra solo; la persona humana carece de réplica en su interior: de un quién que la llene por dentro. La sabiduría humana no es un verbo personal, sino un hábito.

Con todo, la noción de persona única es inadmisibles, porque la coexistencia reclama finalmente alteridad. Por eso la sabiduría humana demanda continuación y profundización: el hombre busca hacia dentro la réplica personal de que carece. La apertura interior se continúa hacia dentro según esa búsqueda, en la que se juega el sentido de la propia existencia libre; sentido que sólo se encuentra en la coexistencia personal con Dios.

## **b) la apertura hacia dentro: la búsqueda de Dios (la profundidad de la persona)**

El hombre profundiza hacia dentro de este modo: observando que la intimidad personal es cierta amplitud interior; pero no máxima, cuando

---

<sup>194</sup> *El ser y la nada*. Losada, Barcelona 2004; p. 79.

<sup>195</sup> *La persona no se sabe "extra nihilum"; impide también ese saber la inmortalidad de la esencia interpuesta entre ella y la nada, así como el coexistir habitualmente con la persistencia*. POLO, L.: *Antropología trascendental II: la esencia de la persona humana*. Eunsa, Pamplona 2003; p. 235. El hombre es así superior a la persistencia extramental, que es, ante todo, el principio de no-contradicción.

En cambio, allí mismo Polo dice que la persona puede tener que ver con la nada a través de su voluntad. El amar personal, en efecto, como no puede darse, requiere actuar: obras para dar algo.

<sup>196</sup> Dice: *la persona creada significa que su intimidad no es ninguna "otra" persona*. "El descubrimiento de Dios desde el hombre". *Studia poliana*, Pamplona 1 (1999) 23-4.

menos porque el hombre encuentra actividad extramental. Pero el hombre alcanza a saberse incluído en un *ámbito de máxima amplitud*<sup>197</sup>, que es la intimidad de la originaria identidad divina<sup>198</sup>:

**a)** Primero porque la verdad última de cada persona humana remite a una sabiduría mayor que la propia. El existir personal sólo se corresponde con la persona en cuanto que conocida por Dios<sup>199</sup>, el cual al conocerla la hace ser; en cambio, la persona humana se alcanza a sí misma sin consumación.

Por eso el hombre depone su propio saber, y –siguiendo el ejemplo empleado- queda como desnudo ante Dios. El juicio divino es inexcusable; y sin él la persona humana no se conocería: escaparía a sí misma, y sería incomprensible.

**b)** Y después porque el hombre descubre que el propio ser personal es un don recibido. El argumento -de matriz aristotélica-, que utiliza Polo acerca de la improbabilidad de la generación personal<sup>200</sup>, es en mi opinión enteramente concluyente. La persona humana sólo se entiende como objeto de la predilección divina; en otro caso, resultaría absurda: su existencia sería ininteligible.

Por ambos caminos la persona profundiza en su interior, su libertad se comunica al entender y amar personales, y se orienta hacia Dios: el hombre busca en él, el reconocimiento y aceptación que demanda<sup>201</sup>.

Por eso la carencia de réplica interior no anula el co-ser personal, la inagotable actividad de ser persona; sino que la orienta en busca del sentido de su libertad, como una continuación de la intimidad personal hacia la coexistencia. Y así, finalmente, el coexistir personal es

---

<sup>197</sup> La tercera definición de la libertad trascendental que da Polo es la *inclusión atópica en el ámbito de la máxima amplitud*: ATI, p.241.

<sup>198</sup> Si san Agustín decía: *in interiore homine hábitat veritas* (*De vera religione* XXXIX, 72; CCL 32, 234), quizá cabe también decirlo al revés: *in interiore veritatis hábitat homo*.

<sup>199</sup> *Puesto que Dios hace ser al cognoscente humano, sólo el conocer a Dios abre el conocer humano a su realidad... Para que el hombre se conozca es preciso que exista como conocido, y no al revés*. Son apuntes de Polo en la *Antropología trascendental* de 1972, inédita. De acuerdo con ello puede afirmar: *la persona conoce a Dios en tanto que conoce como Dios la conoce*. ATI, p. 226. Por su parte Eckhart decía: *el ojo con el que veo a Dios es el mismo ojo con el que Dios me ve a mí. Qui audit me* (*Sermo XII*).

<sup>200</sup> Cfr. *Introducción a la filosofía*. Eunsa, Pamplona 1995; pp. 210-1.

<sup>201</sup> Según Polo, réplica es otro (intención volitiva) semejante (intención intelectual). *Si la persona no encuentra réplica personal, ella es un enigma para ella: Persona y libertad*, o. c., p. 253.

coexistencia con Dios. Éste es el sentido último de la libertad trascendental: pues a esa coexistencia se destina la libertad personal.

El hombre coexiste con Dios buscándolo en el fondo de sí mismo; como decía san Agustín: *tú estabas dentro de mí, más interior que lo más íntimo mío*<sup>202</sup>; y, como afirmaba Eckhart, en el *abditum animae* -en el fondo abisal del hombre interior- se descubre la imagen de Dios<sup>203</sup>.

La sabiduría humana logra así continuación, profundización. Con ella el hombre busca, en definitiva, una sabiduría superior a la propia: un saber personal, que sea la réplica de su ser. Ese saber personal es el verbo divino: él es el tema del intelecto personal, y quien ha de aceptar nuestro amar donal.

Ciertamente, el hombre es hijo de Dios, de un Dios personal; y se ordena a él buscándolo en su interior con su entender y amar personales. Pero Dios trasciende la entera sabiduría humana, o es inabarcable por ella; y por eso, dice Polo, el abandono del límite mental -su método filosófico- ya *no da más de sí*<sup>204</sup>. Por tanto lo que sigue -y ya termino- es un añadido personal mío; y eventualmente diferente de lo que Polo sugiere.

### **c) la coexistencia del hombre con Dios, y el sentido de la libertad**

Porque buscar a Dios en la intimidad parece una forma mínima de coexistir con él: una loable orientación al creador; pero nada más, aunque nada menos. Otras formas superiores de coexistencia pudieran ser la fe en Jesucristo: creer que es el verbo de Dios -la buscada réplica personal-encarnado, con lo que la coexistencia entre el hombre y Dios adquiere relieves insospechados. Y la visión facial del mismo Dios que la filosofía cristiana propone a los creyentes para desear y esperar en la gloria<sup>205</sup>. Pero incluso me cabe pensar aún en otras formas de coexistir.

Sea como sea, entiendo que la coexistencia íntima con Dios es una gracia divina<sup>206</sup>. Dios, al crear a cada persona, le da el ser; y ello conlleva para la persona coexistir con él. O acepta que sea; lo que comporta para Dios acoger su coexistencia. A esta gracia es a la que me

---

<sup>202</sup> *Y más elevado que lo superior mío: Confesiones III, 6, 11, 30.*

<sup>203</sup> Es el sexto grado del hombre interior; cfr. *Tratado del hombre noble*, vv. 110-125.

<sup>204</sup> Cfr. ATI, p. 11 ó p. 212.

<sup>205</sup> *Vultum tuum, domine, requiram. Salmos XXVI, 8-9.*

<sup>206</sup> Esta afirmación tiene implicaciones teológicas, en las que yo no puedo entrar. Sólo diré que entiendo la coexistencia como un tema filosófico, no teológico. Porque ni requiere ni deriva de la fe en Jesucristo; más bien al revés: esa fe es una forma muy enriquecida y sabrosa de coexistencia.

refiero; más personal, quizá, que natural o sobrenatural<sup>207</sup>. Y es un hábito infuso a la persona. Mejor que una tenencia, una potencia o cualidad poseída, es una elevación recibida -potencia obediencial, decían los escolásticos-; por la que la persona humana ingresa en el ámbito de su creador, algo más que una relación categorial: la coexistencia personal. A ella se destina la libertad trascendental.

En la medida en que el hombre coexiste con Dios, la libertad personal cobra sentido. Sin esa elevación, en cambio, la desproporción entre la criatura y el creador sería insalvable; porque la naturaleza humana no tiene en sí misma recursos para alcanzar su destino<sup>208</sup>; y entonces la libertad sería supérflua. Ya que el propio ser libre de la persona humana sólo tiene el sentido de coexistir con su creador, conformando esa coexistencia. Pero sin ella, sin la filiación divina, o si no fuera posible la amistad del hombre con Dios -porque la desigualdad entre ambos la impidiera, como pensaba Aristóteles<sup>209</sup>-; entonces la existencia personal sería absurda, y la libertad carecería de sentido.

Pero frente al absurdo sartriano, cuando el aquinate se pregunta cómo si la naturaleza no hace nada en vano, sin embargo la humana no tiene recursos suficientes para alcanzar su fin último, responde con una muestra de su sagacidad muy oportuna para este lugar.

Porque observa: *la naturaleza no deja al hombre desasistido en cuanto a lo necesario, aunque no le haya dado armas y revestimientos como a otros animales; porque le ha dado la razón y las manos con las cuales puede procurárselos [ya hemos mencionado aquí a Prometeo]. De igual modo, no ha faltado al hombre en lo necesario, aunque no le haya dado un principio con el cual pueda conseguir su felicidad suprema; esto era imposible. Pero le ha dado el libre arbitrio, con el cual puede convertirse a Dios, para que le haga bienaventurado. Y lo que podemos a través de los amigos, es como si lo podemos por nosotros mismos*<sup>210</sup>.

---

<sup>207</sup> Falgueras habla de una fe racional en el comienzo del autotrascendimiento personal: cfr. *De la razón a la fe por la senda de Agustín de Hipona*. Eunsa, Pamplona 2000; pp. 62 ss.

<sup>208</sup> Polo habla del límite ontológico de la persona humana: porque su *esperanza de culminación (...) no puede ser lograda solo por la persona*. Cfr. *Nietzsche, un pensador de dualidades*. Eunsa, Pamplona 2005; p. 321.

<sup>209</sup> Cfr. *Ética a Nicómaco* VIII, 7; 1158 b-1159 a.

<sup>210</sup> Apoyándose en Aristóteles para este último extremo: *natura non deficit homini in necessariis, quamvis non dederit sibi arma et tegumenta sicut alii animalibus, quia dedit ei rationem et manus, quibus possit haec sibi conquirere. Ita nec deficit hominis in necessariis quamvis non daret sibi aliquod principium quo posset beatitudinem consequi; hoc enim erat impossibile. Sed dedit ei liberum arbitrium, quo possit converti ad Deum, qui eum faceret beatum. Quae enim per amicos possumus, per nos aequaliter possumus, ut dicitur in III Ethic. Summa theologiae I-II, q. 5, a. 5 ad 1.*

Cuánto más si reparamos en que el hombre tiene en Dios algo más que un amigo: a su padre. Que al crearlo le ha otorgado la gracia de que coexista con él: un valor añadido<sup>211</sup> al mero subsistir del individuo con naturaleza humana; y que se activa como una continuación de ese subsistente, cuando profundiza en su interior.

---

<sup>211</sup> Cfr., sobre este particular, mi libro *Y además. Escritos sobre la antropología trascendental de Leonardo Polo*. Delta, San Sebastián 2008; c. 10: "La riqueza de la persona humana y su valor añadido", pp. 118-29.

## 6. LA LIBERTAD TRASCENDENTAL

El objetivo de este texto es aclarar, en la medida de lo posible, la doctrina de Polo sobre la libertad trascendental y sus manifestaciones; y remitir esa doctrina a su fondo último: que es la persona humana, el ser personal del hombre.

Y voy a intentar hacer eso, ante todo, exponiendo dos diferencias: la que media entre naturaleza y libertad, que muestra la libertad que Polo llama *de disposición*; y otra diferencia, que apunta a la libertad llamada por Polo *de destinación*, que hay entre la dependencia causal que el universo guarda con el creador y la dependencia libre que la persona humana mantiene con él.

Mediante ellas, al establecer esas dos distinciones, esperamos clarificar algunos puntos de la doctrina poliana sobre la libertad, remitiéndola además finalmente a su raíz: la persona entera, con su intimidad y sus manifestaciones. Porque la libertad es lo peculiar del ser personal, su actividad propia; y lo diferencial que lo distingue como un coexistente respecto del acto de ser del universo físico.

### ***1. La doctrina poliana sobre la libertad***

Polo dice que la libertad trascendental del hombre es una cumbre interna de la que descienden como laderas otros sentidos de la libertad: también humanos; pero que no son íntimos, sino la manifestación externa de aquella intimidad. Esta dualidad que caracteriza a la libertad humana se corresponde con la distinción real de esencia y ser, que afecta al hombre como criatura que es.

La cumbre es la libertad personal: la libertad como un trascendental, es decir, como perfección pura e intrínseca del ser personal; y es, repito, una libertad íntima. Se trata de la actividad existencial característica de la persona; que, como más que un ente es un coexistente, es en definitiva la actividad de coexistir propia de una intimidad. Los otros sentidos de la libertad son las libertades esenciales: manifestaciones de esa libertad trascendental. Las cuales, por ser ésta finita y creada, son externas a la persona; y dan lugar a la esencia del hombre, que las engloba a todas ellas.

También dice Polo que esta dualidad de sentidos de la libertad distingue una libertad de disposición y otra de destinación. Los modos de disponer son las laderas de la libertad, las libertades esenciales; que constituyen el valor metódico de la libertad: la libertad como camino

desde la persona hacia fuera, que da lugar a su manifestación. La libertad de destinación, en cambio, es la libertad personal o trascendental, la cumbre de la libertad; y constituye su valor temático: el contenido propio de la libertad, cuando la persona profundiza internamente hacia dentro.

De la libertad trascendental, que es la cumbre de la libertad, decimos que es la actividad de coexistir de la persona humana; y así el ser, que en el caso de la persona humana es la coexistencia, y la libertad son los dos trascendentales inferiores de la persona.

De esa cumbre de la libertad, Polo ofrece tres descripciones<sup>212</sup>: *inclusión atópica en el ámbito de la máxima amplitud; posesión del futuro que no lo desfuturiza; y novedad históricamente situada*; nos irán saliendo en estas páginas.

Y, por otro lado, Polo agrupa las libertades esenciales del hombre en dos tipos básicos<sup>213</sup>: la libertad pragmática y la libertad moral; es decir, la libertad humana frente a oportunidades de índole factiva, y frente a alternativas de carácter ético. Ambas constituyen ámbitos para que se manifieste la libertad del hombre.

La libertad pragmática es la libertad en el plano de la acción exterior, de la acción productiva. Y se corresponde principalmente con la organización del espacio: pues el hombre requiere para actuar de alguna apertura espacial, cuya indeterminación configura al hacerlo. Pero, cuando el hombre actúa, no sólo organiza el espacio, sino que también está situado en un concreto momento histórico; y ello remite al tiempo. Además, cualquier organización del espacio comporta un cierto gasto de tiempo.

Sin embargo, la organización del tiempo corresponde propiamente a la interioridad humana, que atiende al fin y prioriza objetivos; y compete a la libertad moral. La cual, pese a ser interior, se abre más intensamente a la intersubjetividad, a la convivencia con los demás seres humanos. Porque mientras que la configuración del espacio en cierto modo lo fragmenta y tiende a separar a los hombres, o bien plantea precisamente el problema de la comunicación entre ellos; la organización del tiempo los reúne, ya que los mejores bienes y más altas metas son comunes a varios, a muchos o a todos los seres humanos.

Hasta esos ámbitos, el espacio y el tiempo, se extiende la libertad humana; pero no son ámbitos tan amplios como el de la máxima amplitud que conviene a la libertad trascendental; que no es exterior, ni siquiera interior, sino íntima a la persona humana. Podríamos decir que estas tres dimensiones de la libertad del hombre, las libertades pragmática, moral y

---

<sup>212</sup> Cfr. *Antropología I*, pp. 229-45.

<sup>213</sup> Cfr. *Organizaciones II*, pp. 11-21.



personal, se corresponden con una libertad frente al mundo, otra ante los demás, y una final para con Dios. Tratemos ahora de ellas.

## **2. Naturaleza y libertad: los hábitos**

Usualmente se contradistinguen naturaleza y persona. En cambio, un derivado suyo, que al fin y al cabo sirve además para articularlas, no está tan generalmente admitido: la contradistinción entre naturaleza y libertad. Porque cabe pensar en una naturaleza libre, al menos en algún sentido, y de hecho hay quienes hablan de ella. Por el contrario, Polo distingue tajantemente naturaleza y libertad, posición que atribuye a Tomás de Aquino<sup>214</sup>.

Y es que la naturaleza es el principio del movimiento, el principio de operaciones; y, en cambio, por la libertad, la persona es dueña de sus actos. De manera que las acciones humanas o proceden de la naturaleza o de la persona; inicialmente la contraposición es clara.

De modo que, por ejemplo, si un hombre tropieza y cae, su caída no es más que un proceso natural, debido a la gravedad; un accidente que le pasa al hombre, pero no algo que él haya hecho libremente: puesto que no se ha tirado, sino que se ha caído. Se suele decir que es un acto *del hombre*, pero no un acto *humano*: libre, personal. En él se manifiesta hasta cierto punto cómo es la naturaleza física del cuerpo humano, pero no cómo es la persona que se ha caído. En cambio, quien se tira fingiendo un tropiezo (para llamar la atención, hacer reír o por el motivo que sea), o el que tropieza por descuido, distracción o torpeza; es decir, aquellas caídas en las que la libertad ha intervenido de alguna manera, manifiestan cómo es la persona que cae: quizás un payaso, o más bien un torpe.

De manera que naturaleza y libertad se contradistinguen. Y, sin embargo, la libertad del hombre se extiende hasta su naturaleza, y se manifiesta en ella. Pero, para que tal cosa acontezca, se requieren hábitos<sup>215</sup>: toda la diversidad de hábitos de que es susceptible –y a los que requiere– la naturaleza humana, y que incluye tanto hábitos corporales como espirituales; con ellos se explican las libertades pragmática y moral del hombre.

Por ejemplo, el cuerpo humano no está acabado por naturaleza, tal que esté dotado de piel como la de los osos, o de caparazón como el de las tortugas; o de garras o zarpas como las del león o el tigre; o de pezuñas como las del caballo. No: sino que el hombre por naturaleza está desnudo, nace desnudo; pero no enteramente desvalido, porque esa

---

<sup>214</sup> Cfr. *Persona y libertad*, pp. 79 y 90. Refiriéndose a *Summa theologiae* I, 83, 2: *ea autem ad quae naturaliter inclinamur non subsunt libero arbitrio*.

<sup>215</sup> He hablado sobre ellos en el capítulo precedente.

desnudez es virtualidad para que la inteligencia complete de múltiples y variadas maneras el cuerpo humano. Y el hombre completa la potencialidad de su cuerpo con la pluralidad y la diversidad de los objetos técnicos, los instrumentos: ante todo, el vestido, el calzado, el tocado. Son los hábitos categoriales, un tipo de hábitos corporales del hombre.

Si el hombre estuviera acabado por naturaleza, remitiríamos su estado final a la naturaleza, que es la que le habría dotado de esa terminación o acabado; pero los hábitos abren la naturaleza a la libertad, de modo que el hombre se viste, calza y toca como quiere, o como le parece. Y así, en la presencia externa no se manifiesta cómo ha hecho la naturaleza al hombre, sino cómo se viste cada uno, o cómo cada quién ha dispuesto libremente de su naturaleza inacabada.

Lo mismo sucede con los demás hábitos corporales; y también con los hábitos operativos, tanto de las facultades orgánicas como de las potencias espirituales.

Todos los hombres necesitan comer, y la nutrición es una función natural de los vivientes. Pero sólo el hombre cocina los alimentos, porque le gustan más cocinados que crudos; y además prefiere unos y no otros, y cocinados de ésta o de la otra manera. Siendo el hombre omnívoro por naturaleza, unos personalmente se hacen vegetarianos y otros carnívoros; de la necesidad natural de alimento, se dispone libremente.

También el ver, es quizá algo que los ojos logran por naturaleza ante la presencia de los estímulos externos: la luz y los colores. Pero, cuando se aprende a ver y se domina esa actividad, la libertad se extiende hasta ella; de manera que mirar no es sólo ver, sino dirigir la vista hacia unos objetos y retirarla de otros. Como acto natural, ver no manifiesta sino un peculiar ejercicio cognoscitivo de algunos vivientes, y entre ellos del hombre. Como acto libre, mirar manifiesta cómo es cada persona: si curiosa o indiscreta, recatada u osada, alegre o triste, etc.; la mirada dice algo de las personas, en tanto que es libre.

Análogamente, la inteligencia y la voluntad, las potencias espirituales del hombre, son también susceptibles de hábitos: intelectuales y morales.

Y así, captar la información que el organismo suministra al hombre (que es como empieza a actuar la inteligencia humana) es algo quizá natural para un ser corpóreo dotado de inteligencia. Pero luego el hombre adquiere hábitos: retiene unas informaciones y margina otras, cultiva su inteligencia hacia unos saberes desinteresándose de otros, etc.; y al final, uno es matemático y otro lingüista, uno aficionado a los sellos y otro al cine, uno sabe de toros y otro de geografía. Los hábitos intelectuales ya no expresan sólo la índole de la inteligencia como potencia natural, lo que también muestran indirectamente; sino que manifiestan más bien cómo la

ha usado cada uno, cómo es la persona que ha dispuesto libremente de esa inteligencia.

Y lo mismo sucede con la voluntad: que por naturaleza quiere el bien. Pero luego, con su reiterado uso, adquiere amores y aficiones; de acuerdo con los cuales uno se orienta hacia las cosas y las personas, de una manera más bien justa o quizás algo injusta. Querer lo bueno manifiesta la potencia volitiva de la naturaleza humana; disponer de esa potencia para querer unos u otros bienes es manifestación, en cambio, de la persona que ha usado libremente de su querer.

### ***3. Naturaleza, esencia y ser del hombre***

La libertad de la persona se extiende hasta su naturaleza mediante los hábitos; y ello hasta el punto de que Polo entiende que con ellos la naturaleza humana deja de ser una mera naturaleza física, y pasa a ser la esencia de un ser personal.

La esencia, en efecto, es la perfección de una naturaleza; y la perfección de las naturalezas físicas es su integración en el medio, en el ecosistema: su ordenación dentro del cosmos; así consiguen su mantenimiento, su conservación y mayor pervivencia posible. Pero la perfección de la naturaleza humana no está en la supervivencia, en la integración en el entorno: en su ordenación a la unidad del cosmos o al medio social; sino que su perfección está en servir a la manifestación de la persona que la detenta. Esta disponibilidad exige los hábitos. Si por alguna limitación, como la enfermedad o las dependencias adquiridas, la conducta del hombre emerge de alguna necesidad psicosomática, entonces se impide una manifestación libre de la persona. Los hábitos, en cambio, ponen la naturaleza a disposición de la persona permitiendo su libre manifestación, y así constituyen su perfección propia; de acuerdo con la cual la naturaleza humana pasa a ser la esencia de una persona.

Por lo demás, si la naturaleza es principio de operaciones, los hábitos constituyen una repotenciación de esos principios operativos: una segunda naturaleza. Por eso, permiten el crecimiento y la intensificación del operar humano; que llega a ser ilimitado en el caso de las potencias espirituales. Son, entonces, una manifestación muy adecuada de que la persona es un ser libre e inagotable; o, como dice Polo, un *ser además*<sup>216</sup>, siempre además.

De manera que tenemos, por decirlo así, dos términos distintos. Una cosa es *lo que somos*, y somos seres humanos: individuos dotados de la humana naturaleza; y entonces, en punto a lo que somos, a nuestra

---

<sup>216</sup> Cfr. *Antropología I*, pp. 164-200.

naturaleza común, todos los seres humanos somos iguales, de la misma especie. Pero luego está *cómo somos lo que somos*, porque, en virtud de los hábitos, eso que somos lo somos como queremos, cada uno a su entender, libremente.

Hoy, época de multiculturalismos, reconocemos con facilidad las múltiples formas de realizar lo humano, de ser hombre, en las diversas épocas y lugares, es decir, en las diferentes culturas. Como la persona humana es inagotable, su naturaleza puede cultivarse de muy variadas maneras. Y aún más: hoy, época de individualismos, comprendemos muy bien la manifestación de la persona en la singularización de su naturaleza: en el vestido, en los tatuajes, en el lenguaje o en las costumbres. Incluso pareciera que hoy, recortados algunos horizontes de la libertad, se dedica toda ella a la individualización de la naturaleza; y que entendemos por personalidad exclusivamente esta singularización.

Todo esto quiere decir que la libertad personal se extiende hasta la naturaleza mediante los hábitos, y que se manifiesta en ella; son las libertades pragmática y moral, las libertades exteriores e interiores del hombre. Pero si la libertad se manifiesta en la naturaleza, se puede decir que la humana es una naturaleza libre; al menos en este sentido: porque requiere estar puesta a disposición de una persona; o bien: que el individuo que sustenta una naturaleza humana ha de ser libre.

Máxime si consideramos que además de los hábitos corporales y de los operativos, la persona humana requiere hábitos entitativos: distintos y previos a los que perfeccionan la naturaleza, por ser internos a su propio ser; con ellos el hombre se abre íntimamente, y esa intimidad permite la coexistencia: la persona no es un mero ente, sino un coexistente. Pero esta profundización desde la naturaleza hasta la persona, nos exige pasar de las libertades esenciales a la libertad trascendental del hombre, de la que dependen y a la que manifiestan.

Porque además de *lo que somos* y de *cómo lo somos*, está *quiénes somos*, expresiones que designan respectivamente nuestra naturaleza, nuestra esencia y nuestro ser.

Quién es cada uno, es estrictamente individual, singular. La persona humana, como el quién que es cada uno, es entera novedad -dice Polo-; si bien una novedad situada, justamente por sus manifestaciones, en un particular momento histórico.

Pues la afirmación de la libertad trascendental se dirige a señalar que somos quienes somos libremente, o que *quiénes somos* también está en nuestras manos.

Entonces, la más inmediata diferencia<sup>217</sup> entre la libertad trascendental y sus manifestaciones, que son las libertades esenciales del hombre, es que éstas son limitadas mientras que aquélla no.

Porque disponemos de nuestra naturaleza hasta cierto punto y no de cualquier manera: el hombre no puede volar, ni dejar de comer. Incluso en las potencias espirituales del hombre, aunque quepa un crecimiento irrestricto, se parte de cero y en esta vida no da tiempo a desplegar plenamente ese crecimiento.

Las libertades esenciales son limitadas porque no pueden manifestar completamente a la persona; puesto que no son su réplica, un doble suyo, sino la sola expresión de la persona en una naturaleza orgánica y espiritual: precisamente un indicio de que el hombre carece de réplica; porque es persona creada y no dispone de un doble suyo, sino sólo de sus manifestaciones, inferiores a sí misma. Sus manifestaciones son, por tanto, limitadas; concretamente en el espacio y en el tiempo. La libertad trascendental, en cambio (porque, aunque el hombre carezca de réplica, la busca y se orienta a ella), sí es completa o entera; y así el destino del hombre está íntegramente en sus manos: es totalmente libre.

Y no está condicionado ni por el espacio ni por el tiempo. En efecto, por ser completa o entera, la libertad trascendental se caracteriza por su atopicidad: puesto que no se incluye en un determinado lugar, sino en el ámbito de la máxima amplitud; y por no necesitar tiempo, ni gastarlo: es decir, por poseer siempre un futuro inagotable, que no se desfuturiza. Porque ni el espacio ni el tiempo limitan o acotan la libertad de la persona en orden a su destino, como sí en cambio limitan y circunscriben su manifestación en la propia naturaleza.

La libertad trascendental de la persona humana es completa o entera, porque ser quien es cada uno está completamente en sus manos: depende enteramente de él, sin restricción alguna.

Pero eso no quiere decir que la libertad del hombre sea infinita y absoluta, o se confunda con la libertad divina o con la omnipotencia. No: ya hemos dicho que la libertad humana se encauza en sus manifestaciones, porque el hombre es criatura. Pero una criatura especial, a la que se ha otorgado una existencia libre, un ser personal; distinto del ser causal, de la existencia fundamental, que corresponde al universo físico. La criatura depende del creador; pero la dependencia libre propia de las personas es distinta de la dependencia fundamental que conviene al universo.

---

<sup>217</sup> Esta diferencia es una opinión personal mía, no enunciada así por Polo.

#### **4. La libre dependencia del creador**

Dios es el creador; y especialmente lo es de todas y cada una de las personas humanas, que son creadas individualmente y por un designio expreso<sup>218</sup>. Y es cierto que todas las criaturas dependen de Dios.

Pero hay dos tipos de creación y de dependencia. Aunque Dios pone en el ser a todas las criaturas, a unas –a los seres materiales que componen el universo- meramente las hace ser; y sólo a los seres libres -a las personas- les da el ser: que así pasa a ser suyo, queda en sus manos; de este modo el hombre es dueño de su destino<sup>219</sup>.

Normalmente solemos entender la dependencia creatural en términos de fundamentación; vale decir, eficientes, constituyentes: Dios es alguien anterior que hace surgir a la criatura de la nada, y ella aparece como distinta de su principio antecedente pero dependiendo de él. Mas si se intenta entender la dependencia de la libertad respecto de su creador en estos términos (arqueológicos, de principiación, de causalidad) no surgen más que aporías; porque lo libre depende exclusivamente de la persona: la libertad trascendental, por ser completa o entera, no consiente que se le fijen condicionantes previos ni antecedentes. Y entonces hay que recurrir a discernir y compatibilizar causa primera y segunda, o a hablar de *praemotio physica*<sup>220</sup>, o a expedientes teóricos similares. Toda una serie de problemas que derivan de entender la dependencia de la criatura personal respecto del creador en términos fundamentales.

Para comprender la dependencia libre del creador conviene abandonar el punto de vista de la eficiencia y pensar más bien en términos de finalidad. Por ejemplo, como los actores del teatro dependen de los espectadores. Ciertamente, no dependen de ellos desde un punto de vista eficiente: porque los actores sacan sus fuerzas y su vitalidad de su edad, de su estado de forma y de los alimentos que ingieren; y representan la obra que representan porque alguien la escribió, y hay un guión que ellos siguen; y lo hacen en un escenario y decorados que se sostienen por sí mismos, porque a tal efecto fueron construídos. Si se puede representar una obra sin espectador alguno, por ejemplo en los ensayos, quiere decir que la dependencia que los actores tienen respecto de los espectadores no es fundante, eficiente o constituyente. En este

---

<sup>218</sup> Polo ha argumentado en favor de la creación individual de la persona considerando la improbabilidad de su generación; cfr., por ejemplo, *Introducción*, pp. 210-1.

<sup>219</sup> Como lo dijo san Agustín: *el que te creó sin ti, no te salvará sin ti. Sermón 169, 13 (PL 38, 923).*

<sup>220</sup> Polo traduce *praemotio* como promoción: *el don creado promoviente es promocionante, promotor (Antropología II, p. 238).* Dios, creando la libertad, impele a ejercerla, promueve la aceptación y donación humanas.

sentido, los actores son independientes de los espectadores (en cambio, la persona humana en ningún sentido es independiente de Dios; pero con todo, cuando Dios crea a la persona, le otorga la libertad).

Porque, sin embargo, en otro sentido los actores dependen de los espectadores: en tanto que éstos pagan las entradas que suministran el dinero de que viven; en tanto que de su favorable acogida o de su rechazo depende la ejecución misma de la obra, y también su continuidad: si el estreno convoca sólo a cuatro espectadores que terminan abucheando a los actores, la obra está muerta y lo presumible es que no se repetirá.

Ya Aristóteles se refirió a las antiguas olimpiadas de Atenas para señalar la superioridad del espectador sobre los deportistas, sobre los agentes del espectáculo; porque la contemplación, la teoría, posee el fin, mientras que las artes y las técnicas se ejecutan en orden a un fin que les es extrínseco.

Pero, si bien se mira, el fin de la representación es la obra representada, la plasmación de su trama interna, la ejecución de su argumento: ella es la que define la representación. Y no puede desvincularse ni de los actores que la representan, ni de la forma en que la representan, ni del foro en que se representa. Las causas lo son conjuntamente: también en esta analogía aplicada al teatro, que es un artificio humano.

En cambio, más allá del fin está el destino, el destinatario de la acción: los espectadores no son propiamente el fin de la representación, sino sus destinatarios. La representación de una obra teatral es, entonces, un ejemplo de dependencia libre porque remite a destinatarios; y por ello no remite a antecedentes, ni es de tipo fundamental, causal: ni siquiera del orden de la causa final. Porque ese más allá del destino sobre la finalidad implica relaciones interpersonales. Justamente las que se dan entre los actores y los espectadores, como destinatarios éstos de la obra que aquéllos representan.

### ***5. Existir destinado a Dios***

Y justamente también aquéllas relaciones interpersonales que distinguen los dos tipos de creación: hacer ser y dar el ser. Porque Dios es el ser originario que hace ser al universo: es lo primero de la realidad, los primeros principios extramentales; pero Dios también es un ser personal que da el ser a las personas creadas. La distinción entre ambos tipos de creación, por incluir relaciones personales, es que el ser libre otorgado a la criatura personal es aceptado por ella; y devuelto en correspondencia para ser recibido por el creador, que lo aceptará o no. Dar el ser, entonces, no

sólo habla de origen, sino además de destino; Dios es el creador de la persona humana, siendo su destinatario.

Por eso, la representación de una obra teatral quizás es algo más que un simple ejemplo: casi un paradigma. Porque el término persona procede del latín *per-sonare*, y alude a las máscaras usadas antiguamente en el teatro para intensificar la voz de quienes interpretan una representación. La persona apela<sup>221</sup> al destinatario de su acción. Esta apelación constituye un paradigma de la dependencia libre, de la forma de depender propia de la libertad creada.

Y así, liberado de antecedencias, causas y fundamentos, y mirando sólo al futuro, al destinatario de su ser, el hombre se incluye en el ámbito de la máxima amplitud: ésta es su libertad trascendental, íntima y personal. Si la libertad es la actividad existencial de la persona, su referencia al destinatario muestra también que la persona no es un mero ente, sino un coexistente: una intimidad abierta a su destino; y Dios es el destinatario de la existencia personal<sup>222</sup>.

Tenemos entonces la dependencia libre: Dios da la existencia a la persona humana, le otorga la libertad al crearla; luego asiste, aunque quizá no pasivamente, a lo que el hombre hace con ella; y finalmente lo acepta o rechaza. La persona humana es trascendentalmente libre, enteramente libre para ser quien es; porque ha recibido su libertad de Dios, que es su referente único: el destinatario último de su acción. Quien finalmente ha de juzgarla, y aceptarla o rechazarla; en ese juicio saldrá a la luz quién es verdaderamente cada uno<sup>223</sup>. La dependencia del juicio divino es, pues, constitutiva del hombre como persona creada; es decir, la actual vigencia de su existencia destinada a Dios. Renunciar a la verdad última sobre quién es cada uno, en efecto, resultaría algo muy extraño en un ser intelectual como es el hombre, que puede conocer –como quien dice– todo lo demás.

La libertad trascendental es la actividad de coexistir; y, por lo dicho, la coexistencia humana es, ante todo y medularmente, con Dios. Lo demás, la coexistencia con los demás seres humanos y con el universo, sólo son -dice Polo- *tipos de coexistencia*<sup>224</sup>, derivados de la coexistencia íntima con el creador.

Aunque quizás podríamos añadir que, por su dirección a un destinatario, cabría hablar también, además de coexistencia, de una

---

<sup>221</sup> *El don creado, que es la persona humana, apela a ser aceptado por su Creador. Antropología I, p. 218.*

<sup>222</sup> *Vita autem hominis visio Dei, decía san Ireneo; Adv. haer. IV, 20, 7.*

<sup>223</sup> *Al que venciere le daré una guija blanca, y en ella escrito un nombre nuevo, que nadie conoce sino el que lo recibe (Apocalipsis 2, 17).*

<sup>224</sup> Cfr. *Antropología I, pp. 206 ss.*



libertad responsable, o de libertad con responsabilidad. Porque la libertad trascendental es ella misma una respuesta a la iniciativa del creador que nos la otorga: su aceptación. La activa aceptación del acto de ser personal, que exige –por estar destinado a Dios- la correspondencia, la reciprocidad: la donación a la espera de aceptación.

Existir, para una criatura (o en cuanto que distinto de la esencia), es proseguir hacia la posteridad, siendo la esencia la anterioridad. Lo que permite una distinción de criaturas: persistir de antes a después, meramente sobreponerse al tiempo, es la actividad de ser de la esencia extramental, la del universo físico; y destinarse a Dios (esperando –y luego buscando activamente- su final reconocimiento y aceptación) es la actividad de ser de la esencia del hombre, a la que corresponde disponer: disponemos en función del destinar, desde y para nuestro ser destinado.

Ciertamente, entonces, la libertad trascendental, como libertad de destinación, es la posesión del futuro como tal; y por eso dice Polo que la persona humana *no es, sino que más bien será*<sup>225</sup>. De acuerdo con ello, lo propio de la libertad trascendental es la esperanza<sup>226</sup>.

## **6. Ser persona creada**

Con todo, alguien puede pensar (desconsiderando lo primero: que la libertad nos ha sido otorgada por Dios; es decir, que el hombre es hijo<sup>227</sup>) que la aceptación o rechazo divinos son extrínsecos al hombre, como exterior es el espectador a la obra que se representa. Por ser extrínseco, tal vez el hombre pudiera prescindir de aquel juicio (lo que, en todo caso, en nada afectaría a éste). Esta idea nos pide considerar más detenidamente la existencia personal; pues de ella es de la que decimos que es una existencia trascendentalmente libre.

Porque esa idea que aprecia la exterioridad al hombre de su destino encubre un fondo de verdad que hay que sacar a la luz con mejor inspiración. Se trata de que ser persona no depende del hombre, sino del creador: porque el ser personal, como el causal del universo, son ambas criaturas que dependen del creador. Y depende del creador en el preciso sentido de que Dios se aviene a tener en cuenta a esa criatura a la que da el ser: así es creada la persona. El juicio divino se presenta a veces como temible, y puede que lo sea; pero lo notable es que Dios atienda a su criatura libre y se ocupe de ella. Tomándola en cuenta, admite su

---

<sup>225</sup> *Antropología I*, p. 210.

<sup>226</sup> Cfr. POLO, L.: "La esperanza". *Scripta theologica*, Pamplona 30-1 (1998) 157-64.

<sup>227</sup> Cfr. POLO, L.: "El hombre como hijo". En CRUZ, J.C.: *Metafísica de la familia*. Eunsa, Pamplona 1995; pp. 317-25.

coexistencia y la eleva a su propio plano; y eso es lo que comporta crearla, darle el ser personal: destinarla a sí.

El individuo dotado de humana naturaleza es subsistente; y, aunque el organismo se corrompa, su espíritu es inmortal. Pero, sin tener a Dios como destino, la inmortalidad aislada y solitaria, la simple pervivencia, no sólo pudiera carecer de interés, sino que incluso podría resultar tétrica. Ajeno a Dios, separado de él, sin contar para él, ¿qué puede significar la inmortalidad?, ¿para qué una duración ilimitada?, ¿no sería un proseguir sin sentido? Pero es que Dios eleva al hombre a su altura al prestarle su atención, al contar con él y destinarle a sí. Dios no es sólo compasivo, sino misericordioso: porque eleva a su altura a lo inferior<sup>228</sup>, y así lo dignifica; la persona es lo más digno de la creación.

Esta elevación no es natural, no la alcanza por sí misma la propia naturaleza humana (ni tampoco es la elevación sobrenatural, hasta ingresar en la intimidad de la trinidad divina, que Jesucristo nos alcanzó en la cruz), sino que es la creación misma del coexistente personal: es el ser de la persona humana, el establecimiento de la libre dependencia del hombre respecto del creador, la concesión al ser humano de un destino ultraterreno. Dios nos ha otorgado la libertad y espera que la ejerzamos, para finalmente aceptarla o rechazarla; con ello nos concede su atención, admite gratuitamente nuestra coexistencia, nos destina hacia sí. Sin esta iniciativa de Dios que mira al hombre, sin esta elevación misericordiosa a su altura, no cabe persona humana.

La elevación de la persona<sup>229</sup> no se añade como algo posterior a su creación (desde luego, no como algo posterior en el tiempo); sino que es su misma creación como ser personal. Sin embargo, sí cabe señalar una anterioridad y posterioridad reales, que son precisamente la esencia y el ser personal. La naturaleza humana es vida recibida de los padres, a la que el hombre añade después vida propia: es la esencialización, la personalización de la naturaleza; la manifestación externa de la libertad humana. Pero la persona es propiamente el viviente interior, el existente, al que se ha otorgado una libertad propia e íntima; es quien recibe y añade, y que además puede aspirar a otra vida. Y es directamente creada por Dios al destinarla a sí aceptando su coexistencia; la de destinación es así la libertad más alta –cimera– del ser personal humano, su libertad trascendental.

Por tanto, el hombre no es persona desde sí, desde el subsistir en una naturaleza intelectual, sino desde esta elevación que Dios le concede

---

<sup>228</sup> Sobre la distinción de Polo entre misericordia y compasión, cfr. *Persona y libertad*, p. 255.

<sup>229</sup> Polo distingue la primera creación, la segunda creación propia de Adán y la nueva creación en atención a los méritos de Cristo, *Antropología II*, p. 240.

al crearlo como un ser libre y destinarlo a sí. De manera que la definición de persona que nos legó Boecio, la *sustancia individual de naturaleza racional*<sup>230</sup>, encierra esta paradoja. Dice ciertamente lo que la persona humana es: el individuo que sustenta la humana naturaleza; pero ocultando su destino: precisamente el ser personal, libre, que le corresponde. Porque quien subsiste detentando la naturaleza humana, es ciertamente un hombre; pero si se redujera a subsistir en esa naturaleza, si no estuviera destinado a Dios, si no fuera elevado al ámbito de Dios por Dios, entonces no sería un ser personal, un coexistente. Para que haya persona, se requiere el destinatario divino: Dios crea la persona al admitir la coexistencia humana destinándola hacia sí.

### **7. Libertad y espontaneidad**

Con todo, Dios excede tanto al hombre que la libertad personal carece de recursos, está como vacía; y abre tan sólo una esperanza contenida. La persona humana, como hemos dicho, carece de réplica: en su intimidad, mora en soledad; por eso se vierte en sus manifestaciones externas. Y su libertad trascendental, ella sola, es insuficiente para orientarle hacia su destinatario; por eso dice Polo que no se dobla con ningún tema, o que es un tema que no remite a otro<sup>231</sup>; porque aislado es inconducente: no sabe desenvolverse en la amplitud del ámbito al que accede.

Por ese vacío interior, cabe una desorientación existencial (de eventuales connotaciones morales), a la que ha sido proclive el pensamiento moderno: la pretensión de sí, tal y como la denomina Polo. Consiste en buscar en las propias manifestaciones un asidero para la libertad personal, una falsa réplica de la soledad interior. Esta desorientación sustenta el individualismo, por el que el coexistente se aísla en sus propias obras como si fuera un mero ente que se despliega espontáneamente en sus fenómenos: sea en un saber, o en un querer, absolutos (Hegel o Nietzsche<sup>232</sup>).

Ignorante de la distinción real entre la esencia y la existencia, este enfoque comporta la reducción de la libertad personal a la simple autonomía o independencia, modelos de libertad tomados del despliegue natural de los entes físicos, o bien de la acción productiva del hombre. Pero el producto aparece -es un fenómeno- desde los propios recursos

---

<sup>230</sup> Cfr. *De duabus naturis*, c. III (PL 64, 1343).

<sup>231</sup> *Considerada estrictamente como trascendental, la libertad es un tema que no remite a otro tema, Antropología I*, p. 234.

<sup>232</sup> Por su parte Heidegger propone la afectividad como medio para que el hombre se encuentre consigo mismo.

dada una situación, sin depender entera y completamente del destinatario; y no es, por tanto, una manifestación suficiente y adecuada de la intimidad personal, y de su libertad.

Para evitar esas desorientación y reducción mencionadas, la libertad trascendental pide comunicarse al intelecto personal y al amar donal de la persona, es decir, a los trascendentales antropológicos superiores. Mediante ellos el hombre busca su destino y se entrega a él, encauzando así su incipiente esperanza hacia el final reconocimiento y aceptación divinos; de la esperanza nace así la búsqueda y la donación personales.

### **8. La comunicación íntima de la libertad**

Si la libertad se extiende a la naturaleza y dispone de ella, cuando se abre hacia fuera; en cambio, cuando profundiza hacia dentro se comunica al intelecto personal y al amar donal de la persona, orientándolos hacia su destino.

De manera que caben como tres fases en el despliegue de la libertad personal:

- ante todo, su extensión hacia fuera: es la libertad nativa, esencial. La libertad, dice Polo, se conforma aquí con disponer de su propia naturaleza; y también es generosa y acepta la realidad extramental<sup>233</sup>. Son las primeras fases de la que Polo llama *metalógica de la libertad*<sup>234</sup>, en las que la libertad es enteramente metódica<sup>235</sup>: vía de manifestación de la persona.
- en segundo lugar, la libertad trascendental se alcanza interiormente: como posesión de futuro e inclusión en el ámbito máximamente amplio; se abre así una esperanza incipiente. Pero el valor temático de la libertad trascendental se reduce meramente a la ratificación de su propio valor metódico<sup>236</sup>, porque ya hemos dicho que la libertad –ella sola- carece de recursos y es inconducente.
- por eso finalmente la libertad se comunica al intelecto personal y al amar donal de la persona, animando la búsqueda de la réplica de que el ser personal carece, pero que reclama en cuanto que coexistente. La metalógica de la libertad llega así hasta el dar personal, hasta la correspondencia al don recibido del creador.

---

<sup>233</sup> El hábito de los primeros principios (la coexistencia con la realidad extramental) es, según Polo, superior a la esencia del hombre, al disponer de su propia naturaleza.

<sup>234</sup> Cfr. *Antropología II*, pp. 238-42.

<sup>235</sup> *La libertad esencial es método de cabo a rabo*, *Antropología II*, p. 25.

<sup>236</sup> *El valor temático de la libertad ratifica el método que la alcanza*, *Antropología I*, p. 237.

Esta comunicación íntima de la libertad personal a los trascendentales antropológicos superiores, que patentiza la conversión entre los trascendentales personales, viene exigida por la distinción real de esencia y ser en el hombre, que es persona creada.

En virtud de ella, la libertad trascendental humana no es operativa, porque las acciones del hombre son de orden esencial: exigen disponer de los principios operativos naturales; la libertad trascendental, en cambio, es del orden del ser personal, su actividad de coexistir. Por tanto, existir destinado a Dios, de momento a la espera del juicio divino, no es un acto externo de la persona, ninguna acción suya. Y, sin embargo, de la libertad trascendental dependen todos sus actos externos, las libertades esenciales; porque la libertad personal, el quién que es cada uno, se encauza y manifiesta en el ejercicio de las libertades esenciales, pragmática y moral; y por eso cada persona es, también en su manifestación externa, una completa novedad históricamente situada. De la esperanza hay que pasar, pues, a la búsqueda y donación.

La explicación de este carácter inoperativo de la libertad trascendental y de la conveniencia de ese tránsito apunta a que la libertad personal se inscribe en la entraña misma del ser humano, que es criatura. Y el hombre es un ser intelectual: que sabe de sí, que precisa conocer su ser para serlo. Pero, con todo, la sabiduría humana, aun siendo el hábito entitativo superior del hombre, no es un verbo personal: la persona humana carece de réplica. Por ello es dual, y se distinguen su dimensión metódica de la temática; paralelamente, se disciernen la intimidad personal y sus manifestaciones externas.

Y no sólo se distinguen, sino que se separan<sup>237</sup>. Esta separación se corresponde estrictamente con la libertad trascendental: es su quicio antropológico, el fulcro de su metalógica. Y de acuerdo con esa separación el hombre puede saber de sí y alcanzar su propia intimidad; y puede también abrirse hacia fuera, extendiendo su saber; o bien puede finalmente orientarse, más allá de su saber, hacia la sabiduría divina, buscando la réplica de que carece: el verbo personal.

Entonces, la comunicación de la libertad a los trascendentales personales superiores lo que significa es una ampliación temática de la sabiduría humana, que no sólo encuentra o alcanza su término, siempre limitado; sino que busca y se orienta hacia la réplica de que carece. Y, de

---

<sup>237</sup> *El hábito de sabiduría, considerado estrictamente, está separado de los trascendentales personales, que son su temática propia. Con todo, esa consideración es posible en cuanto que uno de los trascendentales alcanzados es la libertad, Antropología I, p. 237.*

ese modo, *sí repercute*<sup>238</sup> ya en el plano esencial. La comunicación interna de la libertad al entero ser personal es, entonces, una profundización en el propio ser creado, un enriquecimiento de la intimidad personal, del que sí brotan efusivamente acciones y operaciones.

Desde esa ampliación y enriquecimiento, la acción humana no se ordena ya a la propia autorrealización, sino que se percibe en su estricto carácter medial en orden al destino personal.

El pensamiento moderno nos presenta al hombre como un sujeto independiente y autónomo, que intenta a través de la conducta su propia autorrealización. La antropología poliana propone algo bien distinto: el hombre como un ser filial, íntimamente destinado a su creador, al que busca corresponder mediante sus acciones.

La moderna sobrevaloración del obrar –el pensamiento, la voluntad, la afectividad<sup>239</sup>– se mitiga al descubrir que el sentido de la acción humana no es la realización del propio ser personal, que es creado por Dios; sino que las acciones humanas se dirigen a constituir el don con el que la persona creada corresponde libremente al creador. La esperanza final del hombre es que su don sea aceptado.

---

<sup>238</sup> Sobre la *repercusión* del miembro superior sobre el inferior en las dualidades humanas, cfr. *Antropología I*, pp. 167-72.

<sup>239</sup> Cfr. POLO, L.: "El hombre en nuestra situación". *Nuestro tiempo*, Pamplona 295 (1979) 21-50; reeditado como "La versión moderna de lo operativo en el hombre", *Presente y futuro del hombre*. Rialp, Madrid 1993; c. III.

## 7. EL INTELLECTO PERSONAL

Para exponer la doctrina de Leonardo Polo sobre el entendimiento humano<sup>240</sup>, y de acuerdo con la visión clásica del tema<sup>241</sup>, debemos atender a la potencia y al acto intelectual. Pero, antes de examinarlos por separado o de tratar de su conjunción, conviene fijarse en su misma distinción.

### **1. La distinción entre potencia y acto intelectual**

Esta distinción procede de la aristotélica entre intelecto posible e intelecto agente<sup>242</sup>; pero con un importante añadido poliano: que el intelecto agente -del que Aristóteles ya indicó que es separado- se distingue realmente de la potencia intelectual; posición que está conforme con la distinción real de esencia y ser propuesta por Tomás de Aquino<sup>243</sup>, y la desarrolla.

Según Polo, la potencia intelectual forma parte de la esencia del hombre; mientras que el acto intelectual equivale y se convierte con el acto de ser de la persona humana; y es, por tanto, un trascendental antropológico: el ser personal es un ser cognoscente, intelectual. De acuerdo con ello Polo denomina *inteligencia* a la potencia, e *intelecto personal* al acto intelectual del hombre.

El intelecto agente entonces, y desde luego, no es para Polo<sup>244</sup> una escueta hipótesis: un elemento estructural en la explicación de aquella intelección humana que capta la información proporcionada por la sensibilidad, preciso para salvar la distancia entre lo sensible -que es material- y lo inteligible -que no lo es-. Tampoco se trata de que entre intelecto agente y paciente haya sólo una mera distinción nocional, como para designar la dimensión activa y la pasiva de la intelección. Sino que el intelecto agente es el acto primero del que depende toda la dinámica intelectual del hombre; el acto de ser de la persona humana en tanto que

---

<sup>240</sup> Cfr. POLO, L.: *Antropología trascendental*, vv. I y II. Eunsa, Pamplona 1999 y 2003.

<sup>241</sup> Cfr. sobre esta visión CRUZ, J.: *Intelecto y razón. Las coordenadas del pensamiento clásico*. Eunsa, Pamplona 1998<sup>2</sup>.

<sup>242</sup> Cfr. *De anima* III, 5; 430 a.

<sup>243</sup> Sobre ella cfr., por ejemplo, FORMENT, E.: *Filosofía del ser*. Introducción, comentario, texto y traducción del *De ente et essentia* de santo Tomás. PPU, Barcelona 1988.

<sup>244</sup> Cfr. sobre este punto SELLES, J.F.: *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*. Cuadernos del *Anuario filosófico*, nº 163. Universidad de Navarra, Pamplona 2003.

comporta intelección: esencial (cuando activa la potencia), pero sobre todo personal (al margen de ella, y por eso trascendental).

Por este carácter trascendental suyo, el acto intelectual se distingue de la potencia no tan sólo como dos facultades cognoscitivas de la naturaleza humana, tal y como lo estableció la psicología clásica. Pero tampoco cabe proyectar, sin embargo, el intelecto agente fuera de la propia naturaleza: para ubicarlo, por ejemplo, en la más cercana esfera astral; tal y como se lo figuró cierta tradición del pensamiento árabe medieval<sup>245</sup>. El intelecto agente no trasciende la naturaleza humana de esta manera. Ni tampoco como un *a priori* subjetivo -noético o lingüístico-, común a la especie; o más bien como una prioridad objetiva, adscrita a la historicidad del acontecer; tal y como lo ha intentado proponer la más moderna filosofía trascendental, de Kant a Heidegger.

En cambio, por remitir al ser personal, realmente distinto de la esencia, el intelecto agente es el acto intelectual separable realmente de su potencia. Y que por ello actúa (y aquí se empieza a apreciar el añadido poliano sobre Aristóteles) no sólo a una con la potencia, sino también por separado, independiente de ella; éste es su auténtico alcance trascendental.

El acto intelectual, desde luego, activa la inteligencia; y es la prioridad de todo su despliegue operativo y habitual: porque la inteligencia no sólo puede ejercer operaciones, sino que es capaz también de adquirir hábitos. Pero además se ejerce por separado, o al margen de la inteligencia: pues tiene un valor metódico y un alcance temático independientes de la potencia intelectual, y así propiamente trascendentales.

Incluso más. Me atrevería a decir que la metodología que Polo ha propuesto para la filosofía, el abandono del límite mental, consiste rigurosamente en eso: en ejercer el acto intelectual por separado, más allá de la activación de la potencia de la inteligencia<sup>246</sup>. Se alcanza así la libertad del intelecto personal, la entera personalización del entendimiento; ello es coherente con su consideración como un trascendental personal.

Por otro lado, admitir un ejercicio del acto intelectual liberado de su potencia, enteramente personal, requiere quizás alguna aclaración

---

<sup>245</sup> Cfr., sobre esa tradición, ROBLES ORTEGA, A.: *La teoría del conocimiento en la tradición aristotélica (siglos IV a C.-XIII d. C.)*. Universidad, Granada 1997.

<sup>246</sup> *Partiendo de las sucintas observaciones de Aristóteles y Tomás de Aquino* Polo vincula la separación del intelecto agente con *el abandono del límite mental*: cfr. *Antropología trascendental* II, p. 19, nota 27. Incluso llega a proponer que la *separatio* tomista, en *sentido estricto*, es el abandono del límite mental: cfr. *Antropología trascendental* I, p. 121, nota 122.



previa; pero, una vez establecido, se explica aún mejor incluso la activación de la potencia a que da lugar, y también –como un añadido peculiar- la constitución del acto voluntario que a él es debida.

La aclaración que se requiere de manera preliminar para admitir un ejercicio activo del intelecto agente independiente de la potencia intelectual, es que, obviamente, el intelecto personal no es el acto puro de entender, sino que es un entendimiento creado.

## ***2. La activación de la potencia intelectual, y el acto puro de entender***

Pero resulta que la tradición aristotélica, al distinguir entre el entendimiento del creador y los entendimientos creados (la inteligencia humana, y eventualmente las que Aristóteles llamó inteligencias separadas), se ha centrado preferentemente en el estudio de la potencia, sin atender directa y suficientemente al acto intelectual.

Eso ha ocurrido por disponer sólo del binomio potencia-acto para distinguir entre los seres intelectuales; y además, quizás, por tomar como modelo el ejercicio operativo de la inteligencia humana: la cual, para actuar, necesita que el intelecto agente le suministre el inteligible abstraído de las imágenes sensibles.

Si se toma la operación intelectual humana como patrón, entonces habrá que distinguir después entre los inteligibles abstraídos de la sensibilidad y los conservados o retenidos habitualmente, pues los hábitos adquiridos son como cierta memoria intelectual; y ello para explicar la intelección del alma separada del cuerpo tras la muerte. Y también habrá que distinguir entre los inteligibles abstraídos por uno mismo y los eventualmente recibidos de fuera, comunicados por otra inteligencia. Y, por último, entre los inteligibles abstraídos y los infundidos en su caso por el mismo Dios a una potencia intelectual. Son ampliaciones para explicar el funcionamiento de la potencia intelectual.

Por su parte, como las inteligencias separadas, por inmateriales, son de suyo inteligibles, habrá que decir que se conocen a sí mismas por su propia forma o esencia; la cual –por ser actualmente inteligible- es la que reduce la potencia intelectual al acto. Quizás en el hombre eso no ocurra, porque la inteligencia humana está incorporada: el hombre no es un espíritu puro; pero las inteligencias separadas son por completo inmateriales, y por eso se conocen esencialmente a sí mismas.

En todo caso, se trata siempre de la potencia intelectual y su activación; en cambio, de la intensidad o profundidad, alcance y eventual separación del acto intelectual vinculado con ella poco se dice. Lo que sucede, más bien, es que su ejercicio se adscribe a la actualidad del

inteligible; pues la potencia siempre se activa por medio de éste: sea la propia forma esencial, o bien un inteligible abstraído, conservado, comunicado o infundido.

En cambio, Dios es acto puro, luego no conoce mediante inteligibles. No hay en él la dualidad entre intelectual e inteligible, entre el entender y lo entendido; sino la unidad simplicísima de lo puramente intelectual. En virtud de la cual Aristóteles pensó que Dios es una inteligencia que se entiende a sí misma: *noesis noeseos*<sup>247</sup>. Dios se conoce a sí mismo, y no a otro inteligible; y se conoce a sí mismo sin mediación de inteligibles: porque no tiene necesidad de activar ninguna potencia intelectual, puesto que es el acto puro de entender.

### ***3. Interpretación poliana de la tomista distinción real de esencia y ser en las criaturas***

Pero además de la distinción entre acto y potencia está, como hemos apuntado, la distinción real de esencia y acto de ser en las criaturas; la cual tiene el sentido de distinguir a la criatura del creador, el acto de ser creado del increado. Porque, según la interpretación de la distinción real que sostiene Polo, el ser creado se distingue realmente de su esencia, porque antes y sobre todo se distingue del ser increado. La criatura se distingue, ante todo, del creador; y, porque su ser es creado, por eso éste se distingue después realmente de su esencia.

El indicio, sugerido por Polo, de la distinción real es el tiempo. Porque el ser increado es eterno: existe por sí mismo, y siempre; mientras que el ser creado comienza a ser, y luego continúa siendo. El ser creado es así afectado de algún modo por la temporalidad; este modo es la inidentidad de su actividad de ser. Porque la actividad de ser creada no consiste en existir, sino que es la existencia de algo o de alguien.

El ser creado es inidéntico, porque su acto de ser no es capaz de vencer el lastre del tiempo, empleándolo para lograr una total y completa esencialización del ser: no consiste en existir, es sólo la actividad de ser de una esencia distinta de él. Luego por ser un acto de ser inidéntico, por eso su esencia se distingue realmente de su ser. En cambio, la actividad divina es idéntica con su ser: Dios –y sólo él– consigue la perfecta esencialización del ser; y por eso sólo en Dios son idénticos su esencia y su ser. Con todo, Polo propone además que el hombre esencializa el ser

---

<sup>247</sup> Cfr. ARISTÓTELES: *Metafísica* XII, 9; 1075 a 5.

del universo<sup>248</sup>; y sugiere que Jesucristo esencializa el ser personal humano<sup>249</sup>.

El creador, por tanto, es la identidad del ser; la cual, como no puede ser de ninguna manera conquistada en el tiempo, con ninguna actividad, no puede ser más que originaria: es el ser originario, el origen. Mientras que la criatura lo es con un acto de ser creado: que comienza o tiene un punto de partida, desde el cual sigue o al que se añade. Y así es afectado por la temporalidad: es un acto de ser inidéntico, y por eso realmente distinto de su esencia.

En suma, el ser creado se distingue del increado por su misma índole, por su inidentidad; incluso antes de distinguirse de su esencia, y como explicación de su distinción respecto de ella.

Este añadido (la distinción de ser y esencia, y no sólo la de potencia y acto) permite dirigir nuestra atención, con alguna mayor precisión, además de a la potencia, al acto intelectual.

Porque si el binomio acto-potencia y la noción de acto puro se formulan desde la distinción entre el entender y lo entendido, entre lo intelectual y lo inteligible; en cambio, la inidentidad o identidad del ser profundizan más en la radicalidad de la actividad noética, porque remiten a la distinción entre quien entiende y su entender, entre el ser intelectual y su intelección.

#### **4. La identidad intelectual y el entendimiento de las criaturas**

De acuerdo con ello, Dios es la identidad; pero no sólo la del ser: el origen, un primer principio metafísico, el principal; sino también la del conocer, la identidad intelectual: que constituye la intimidad del origen. Es decir: la identidad originaria es un ser intelectual, personal, que se conoce a sí mismo con una completa identidad entre el cognoscente y su conocer. De tal modo que engendra en su intimidad una réplica de sí al conocerse; esto es el verbo divino, según la interpretación tomista<sup>250</sup>.

Por tanto, no se trata sólo de la unidad entre el entender y lo entendido, de la *noesis noeseos* aristotélica; ni menos de la hegeliana unidad de la autoconciencia, que sintetiza -para saberse sujeto intelectual- la totalidad de lo inteligible; sino que, en vez de unidad, más bien hay una

---

<sup>248</sup> Cfr. *Antropología trascendental*, v. II, p. 229: *el alma es la esencialización del ser del universo*.

<sup>249</sup> Cfr. *Antropología trascendental*, v. II, p. 299.

<sup>250</sup> TOMAS DE AQUINO: *De differentia verbi divini et humani*, nº 293 (*Opuscula philosophica*. Marietti, Torino 1973): *verbum divinum est eiusdem naturae cum Deo, et subsistens in natura divina*.

dualidad. Pero no la que media entre intelectual e inteligible, sino la que distingue entre el cognoscente y su conocerse.

En el caso de Dios, dos seres personales con esencial unidad: el origen y su verbo interno, perfectamente idénticos. En cambio, los demás seres intelectuales no son idénticos, ni albergan en su intimidad esa dualidad de personas; lo que, en último término, denuncia que no se conocen a sí mismos perfectamente, con entera identidad; en ellos, el cognoscente se distingue de su conocerse.

Aunque por su inmaterialidad se atribuya a las inteligencias separadas un esencial conocimiento de sí, en atención a la inidentidad de su ser hay que rechazar la perfecta autognosis de cualquier entendimiento creado. El intelecto de las criaturas, y por ser tales, no logra la *reditio in se reditione completa*, el entero autoconocimiento, que los antiguos asignaban a las inteligencias separadas por inmateriales.

Los seres intelectuales creados se caracterizan siempre por su inidentidad; es decir, por la dualidad entre quien conoce y su conocer, entre el cognoscente y su saber; aunque éste sea un saber sobre sí mismo. Ello no impide que las inteligencias se conozcan a sí mismas; sino que, incluso cuando se conocen a sí mismas, no lo hacen entonces con entera identidad, es decir, con dualidad de personas. El saber sobre sí de un entendimiento creado no es un verbo personal, sino un acto distinto del cognoscente: un ejercicio de su acto intelectual distinto de él, y al que sólo se remite como a su tema.

Por tanto, el entendimiento creado, incluso cuando se conoce a sí mismo, establece siempre, por inidéntico, una distinción entre el cognoscente y su conocerse; que inmediatamente comporta en éste la dualidad entre el método, el ejercicio del conocer, y la temática conocida con él: que en ese caso es el cognoscente.

### **5. La dualidad metódico-temática del intelecto creado**

De acuerdo con esto, el intelecto personal humano puede ser un acto intelectual que se ejerza al margen de la potencia, sin por ello recabar para sí el ser acto puro: ya que carece de réplica, no se conoce a sí mismo con identidad.

Eso significa que el ejercicio del acto intelectual humano independiente de la potencia está afectado por la dualidad entre ese conocer y el cognoscente, que siempre se reserva como un *ser además*<sup>251</sup>. O bien que aquel conocer es siempre diverso de su temática, incluso

---

<sup>251</sup> La dualidad metódico-temática expresa así el carácter de *además* con que Polo describe el ser personal humano; cfr. *Antropología trascendental*, v I; II parte, III; pp. 164-89.

cuando se alcanza a sí mismo: la sabiduría humana, en efecto, es un hábito noético que versa sobre el intelecto personal, y no un verbo personal idéntico con él.

Pero además acontece que el acto intelectual humano tiene un ejercicio pluralmente temático: porque no sólo permite alcanzarse (conocerse a sí mismo, aunque sin identidad); sino que encuentra otros muchos temas. La multiplicidad temática es, en último término, lo que distingue sus distintos ejercicios activos.

Sucede entonces que la índole creada de un acto intelectual no sólo estriba en la potencia que le corresponde, o que de él depende; sino previamente en su interna dualidad entre el cognoscente y su actividad noética, con la temática que ésta alcanza.

Ello permite considerar los actos intelectuales creados en sí mismos, al margen de la potencia; y jerarquizarlos entonces por su diverso alcance: pues hay unos temas más altos que otros. Y también por su diversa relación con la temática sobre la que versan: pues hay temas superiores e inferiores al acto que los alcanza. Esto ciertamente está también sugerido por Tomás de Aquino<sup>252</sup>.

En definitiva, a la doctrina tradicional sobre las inteligencias, que pivota sobre la potencia intelectual, Polo le propone profundizar en la distinción real (para aplicarla diferencialmente a los seres intelectuales: y en concreto a la antropología, como suele decirlo<sup>253</sup>); y entonces descubrir así el ejercicio del acto intelectual separado de la potencia, y no sólo la activación de ésta que a él se debe.

Los actos intelectuales, separados de su potencia, se distinguen de su ejercicio activo, el cual está caracterizado entonces por la dualidad metódico-temática; luego se distinguen, y jerárquicamente, por la temática que alcanzan al ejercerse, y por su distinta relación con ella.

## **6. El libre ejercicio activo del intelecto personal humano**

El ejercicio del acto intelectual humano, la actividad del intelecto personal, independiente de la potencia intelectual, es ante todo una actividad peculiar. No ya distinta de la *kínesis* física, como la *praxis* cognoscitiva aristotélica, que es la activación de la potencia intelectual; sino más bien una actividad inagotable, interminable. Polo alude a la noción de *epéktasis* de Gregorio de Nisa<sup>254</sup>: una consideración dinámica,

---

<sup>252</sup> Cfr. *Summa theologiae* I, 89, 2: *est autem commune omni substantiae separatae quod intelligat id quod est supra se et id quod est infra se per modum suae substantiae.*

<sup>253</sup> Cfr. *Antropología trascendental*, v. I, pp. 120 ss.

<sup>254</sup> Cfr. "La sofística como filosofía de las épocas de crisis". *Acta philosophica*, Roma 18-1 (2009) 122.

activa, de lo supratemporal; así es la eviternidad del espíritu: una temporalidad que comienza y no termina nunca. Por tanto, una actividad inacabable; insistente, sobrante; siempre además, dice Polo; permanentemente abierta al futuro, es decir, libre. ¿Cuál es esa actividad?

Ante todo, y como se trata de una actividad libre, hay que observar que se trata de una pluralidad de ejercicios activos, entre los cuales el intelecto personal libremente transita. A este tránsito Polo lo denomina la metalógica de la libertad, con la cual formula la entera personalización del entendimiento humano; e incluye dos eventuales retiradas: desde el dar y aceptar interpersonal a la generosidad de la persona, y desde ésta hasta el disponer esencial<sup>255</sup>.

En el orden intelectual estas retiradas expresan la extensión del saber humano desde la búsqueda, que versa sobre sí mismo –sobre el propio acto de ser, que es creado-, hasta el encuentro de los primeros principios (los actos de ser extramentales) y la propia esencia (que engloba el entero despliegue de la intelección esencial); e incluso hasta llegar a descubrir la esencia del universo físico.

El abandono del límite mental es así solidario de la distinción real tomista; porque permite acceder, según sus diversas dimensiones, a los distintos actos de ser -del mundo, del hombre y de Dios-, y a las respectivas esencias que se distinguen de ellos (porque la esencia divina, en cambio, trasciende al hombre).

De acuerdo con ello, al acto intelectual humano competen estos tres ejercicios activos:

- suscitar y englobar la intelección esencial, es decir, todo cuanto la inteligencia obtiene al activarse (y también encontrar lo que se torna explícito desde esa activación: la esencia causal del universo).
- pero después, advertir la existencia extramental, es decir, la del creador y la de la otra criatura, la que no es intelectual: la del universo.
- y además alcanzarse y buscarse como ser intelectual que es; y referirse como tal al creador.

## ***7. Los hábitos entitativos del entendimiento***

Estos distintos ejercicios activos del intelecto personal se corresponden nuclearmente con los hábitos innatos del entendimiento humano señalados por la tradición: sindéresis, primeros principios y sabiduría; o quizás, reformulan su índole y alcance.

Teniendo en cuenta que el conocimiento de la esencia del universo no depende sólo del acto intelectual, sino también de los hábitos

---

<sup>255</sup> Cfr. *Antropología trascendental*, v. II, p. 238.

adquiridos por la potencia. Y que, por su parte, el conocimiento de la esencia del hombre, que corresponde enteramente al acto intelectual, incluye también la potencia, como una dimensión integrante de esa esencia.

En esto se comprueba que la cuarta y segunda dimensiones del abandono del límite mental cuentan con él: bien para explicarlo y englobarlo como algo humano que es; o bien para explicitar las causas físicas en contraste con él. La primera y tercera dimensiones del abandono, en cambio, prescinden por completo del límite, y con él de la potencia intelectual: la metafísica y la antropología son saberes estrictamente trascendentales.

Pero en esta correspondencia entre el ejercicio del acto intelectual humano y los denominados por la tradición hábitos innatos del entendimiento hay que precisar algunos extremos. Ante todo, destacar el carácter activo, no potencial, de estos actos cognoscitivos. Porque son hábitos innatos al intelecto personal, al acto intelectual; y no adquiridos por la potencia intelectual. Y son innatos no sólo como posesiones nativas que rigen *a priori* toda la dinámica del acto intelectual, pero pasivamente: como orientando su ejercicio y enmarcando la activación de la potencia; sino que además se ejercitan activamente, y su ejercicio, además de alcanzar o encontrar su temática, redundando en la potencia intelectual de diversas maneras: amplificando sus logros<sup>256</sup>. Por eso se sugiere el ejercicio del acto intelectual independiente de la potencia como un nuevo método para la filosofía. En todo caso, al proponer que esos hábitos son innatos, ya va dicho en ello que su valor cognoscitivo no procede de la asimilación de inteligibles por la potencia intelectual, sino que es más bien como una posesión, o cualificación, del mismo acto intelectual: que expresa la activa relación de éste con la pluralidad temática a que se abre.

Y, en efecto, en esta dirección significativa Tomás de Aquino habla en ocasiones de los hábitos adquiridos como de habilidades del intelecto agente: *habilitas intellectus agentis*<sup>257</sup>; e interpreta como singulares

---

<sup>256</sup> Una de estas ampliaciones es el sentido simbólico de algunas ideas, al que Polo atendió al final de su obra; cfr. *Antropología trascendental*, v. II, pp. 79 ss y 217 ss. También *Nietzsche como pensador de dualidades*. Eunsa, Pamplona 2005; pp. 209 ss.

<sup>257</sup> Polo atribuye esta sentencia a Tomás de Aquino (*Lo intelectual y lo inteligible. Anuario filosófico*, Pamplona XV-2, 1982, 130). Pero Tomás de Aquino, que atiende preferentemente a los hábitos adquiridos, parece sustentar en la potencia la habilidad de referirse al intelecto agente; por ejemplo: *ex exercitio et usu convertendi se ad intellectum agentem, relinquitur quaedam habilitas in intellectu possibili convertendi se ad intellectum agentem. Summa theologiae I, 79, 6 c.* También: *In III Sent. 31, 2, 4 c; De veritate 10, 2 c; De veritate 12, 1 ad 1.*

virtualidades cuyas la profecía, el éxtasis y otros fenómenos noéticos paranormales, con frecuencia sobrenaturales<sup>258</sup>.

Por tanto, el entendimiento humano es libre no sólo porque su potencia intelectual esté completamente indeterminada, como una tabla rasa, susceptible de recibir cualquier información; sino porque su acto intelectual se abre a una diversidad temática ciertamente plural y heterogénea, entre la que se mueve con completa libertad.

Pues sucede que, en sí mismo -como actividad personal-, el acto intelectual es un activo ejercicio de búsqueda y encuentro de temas.

### ***8. La transparencia del intelecto personal***

En efecto, el primer ejercicio del acto intelectual a espaldas de la potencia, y el más importante y propio suyo, es el que corresponde al hábito de sabiduría. La sabiduría es, ante todo, el saber de sí del espíritu. Porque saber, como ejercicio del acto intelectual, no es asimilar una información recibida –eso es lo que hace la potencia-, sino propiamente buscar; no buscar algo, sino buscarse, como acto intelectual separado que es: el intelecto personal se busca, busca conocerse.

Y se alcanza, ciertamente, pero no de manera que se posea terminalmente, o de tal forma que acontezca un encuentro tal que cese la búsqueda; sino de un modo no consumado, que permite que la búsqueda continúe siempre. El intelecto personal jamás se conocerá de tal modo que su actividad cese; porque es un trascendental antropológico, y el ser personal es siempre además, interminable.

La actividad inquisitiva del intelecto personal es inagotable, inacabable, con un futuro interminable, libre. En ello se manifiesta la solidaridad entre el método y el tema de la sabiduría humana. Ya que esa actividad de búsqueda es inagotable e interminable porque el mismo intelecto personal, que es su tema, es así: un ser inacabable e inagotable, libre y permanentemente abierto al futuro.

Por tanto, que el acto intelectual se alcance, que el hombre conozca su intelecto personal, no quiere decir, como lo pensó Hegel, que logre la autoconciencia; o que el espíritu pueda saberse ya: forjarse un concepto completo y concreto de sí, y así poseerse en un presente sintético y global. La posesión en presente es propia de la activación de la potencia; pero impide la apertura al futuro característica de la libertad del acto intelectual. Ni quiere decir tampoco, como lo enunciaba la filosofía antigua, que el espíritu, vuelto sobre sí, se encuentre finalmente; logrando

---

<sup>258</sup> Cfr., por ejemplo, *De veritate*: q. 12: *Sobre la profecía*, q. 13: *Tratado sobre el arrebató místico*; traducciones de Ezequiel Téllez. Cuadernos del *Anuario filosófico*, nnº 129 y 89. Universidad de Navarra, Pamplona 2001 y 1999.



una reflexión entera y completa<sup>259</sup>. La perfecta reflexividad del espíritu cercenaría también la referencia del intelecto creado a su creador.

El intelecto personal se alcanza al buscarse, pero sin encontrarse, sin consumir ese autoconocimiento de tal modo que la búsqueda terminara; porque la búsqueda de sí es interminable.

Pero no vana. Pues sucede que, por ser también inacabable, el intelecto personal transparece en la inagotabilidad de su buscarse. De este modo, al saber de sí, el intelecto personal alcanza su propia transparencia: el intelecto agente es esta transparencia de la propia luz mental. Tenemos aquí el ejercicio metódico más radical del acto intelectual, el hábito de sabiduría; y el tema que alcanza: el intelecto personal como transparencia intelectual. La sabiduría humana es luz en la luz, el transparecer del tema en el método, del acto intelectual en la propia búsqueda de sí.

Pero transparecer es alcanzar el tema de la propia transparencia, tal y como es posible descubrirlo al buscarlo: cuando se alcanza. En la continua búsqueda, que es metódica, y por ser inagotable, transparece la inagotabilidad del tema, del propio intelecto personal, pero sin consumarse. Así la sabiduría humana alcanza su tema.

### ***9. La búsqueda de la intimidad divina***

Ahora bien, como tema, la transparencia del intelecto personal desborda el transparecer, su comparecencia metódica, su alcanzamiento según la búsqueda.

La transparencia del intelecto personal, como tal, apela a una luz superior a la humana: a la absoluta transparencia de la intimidad del origen. La luz mental es transparente; pero no sólo a sí misma, sino también a la entera luz: a la luz de la luz, a la luz divina; y la búsqueda de sí no puede aquietarse si no se orienta y aspira a ella (por lo demás, la actividad intelectual humana tampoco cesará si es elevada hasta la visión de la esencia de Dios, siendo incluida –es su total transparencia– en la máxima amplitud de su mirada).

Esa transparencia final, la transparencia ante el verbo divino, es el tema del intelecto personal. No el intelecto personal como tema del saber humano, al que alcanza según su transparecer; sino el tema que le corresponde al intelecto personal, de acuerdo con su propia transparencia. Al intelecto agente corresponde, pues, un tema propio, que es el verbo divino. Un tema que, por lo demás, trasciende al hombre: no hay ningún método intelectual capaz de conducir el intelecto personal hacia su tema,

---

<sup>259</sup> *Omnis sciens qui scit essentiam suam est rediens ad essentiam suam reditione completa. Liber de causis XV, 124.*

hacia el que sólo puede orientarse en búsqueda (con todo, la fe en Jesucristo asume y encauza la orientación del intelecto personal a su temática; porque Jesucristo pone la sabiduría divina al alcance del hombre: es el verbo de Dios encarnado).

Ser completamente transparente es ser iluminado por Dios: ser visto por él (y, por tanto, verle y verse como por él se es visto<sup>260</sup>); y esto, obviamente, depende de Dios, no del intelecto personal. Por ello, el intelecto personal, más allá de su propio saber, sólo puede orientarse en busca de la sabiduría divina; e implorarla.

En todo caso, el acto intelectual, la luz mental, es transparente; cuando se vierte sobre sí: cuando se busca e intenta comprenderse, cuando modestamente se alcanza, y cuando aspira al certero veredicto divino.

### **10. El intelecto personal humano como luz iluminante**

Pero además cabe omitir la búsqueda de sí; y entonces, en lugar de buscar, encontrar. Al encontrar, la luz mental, el acto intelectual, ya no es transparente, sino iluminante; no está vertida hacia dentro, sino hacia fuera. Sin esta apertura al exterior, sin olvido de sí, no sería posible la potencia intelectual, ni su activación y conocimiento.

Pero la apertura al exterior del intelecto personal humano no se refiere en primer término a la potencia intelectual, sino al ser extramental, que es principal: el intelecto personal advierte la existencia extramental, la vigencia real de los primeros principios; es su primer encuentro cuando omite la búsqueda y se olvida de sí.

Y Polo afirma que los primeros principios son como una recompensa, aun provisional<sup>261</sup>, a la generosidad de la persona humana: que se olvida de sí y acepta la existencia de otros seres distintos de ella sin desprecio ni envidia, ni demandar de ellos correspondencia.

El hábito de los primeros principios es el ejercicio del acto intelectual que advierte su absoluta prioridad, irrelativa a la potencia intelectual del hombre; y que así —en términos de prioridad y al margen

---

<sup>260</sup> *La persona conoce a Dios en tanto que conoce como Dios la conoce. Antropología trascendental*, v.I, p. 226. Porque, como lo sugería Polo en la todavía inédita *Antropología trascendental* de 1972: *para que el hombre se conozca es preciso que exista como conocido, y no al revés.*

<sup>261</sup> He tratado de este extremo en *La persona humana en la antropología trascendental de Leonardo Polo: cuatro matizaciones a la tomista distinción real de esencia y ser*. Intervención en las "III Jornadas de la asociación española de personalismo". Madrid 16.II.2007. *Miscelánea poliana*, IEFLP 12 (2007) 36-6; también en *Y además. Escritos sobre la antropología trascendental de Leonardo Polo*. Delta, San Sebastián 2008; pp. 113-4.

del operar intelectual del hombre- los distingue, descubriendo de este modo la existencia extramental: a la que observa y respeta tranquilamente, plegándose a ella; así es como se extiende el saber humano hacia fuera.

El propio acto de ser personal, y el de la criatura extramental, al estar referidos a Dios por ser creados, son temas superiores al saber humano, como también lo es el propio ser originario (y más su verbo íntimo, que el hombre busca). Pero el intelecto personal y su tema son solidarios con la humana sabiduría; mientras que los primeros principios no, pues en tanto que tales principios no son intelectuales. Con todo, el ser del universo es inferior al intelecto personal; por eso su conocimiento se debe a la generosidad de la persona humana.

Pero el acto intelectual también encuentra temas inferiores a la sabiduría humana, y a los que ésta así también se extiende: son la esencia del hombre, y la del universo físico. Ésta última, heterogénea con respecto al intelecto personal; y aquélla, en cambio, afín a él: por incluir la potencia intelectual y la volitiva, que son manifestaciones suyas y procedentes del ser personal.

De esta manera se jerarquiza, temáticamente, el plural ejercicio trascendental del acto intelectual humano.

En su apertura al exterior, y después del encuentro de los primeros principios, es medular para los demás encuentros la esencia del hombre, que incluye su dimensión corporal. Pues el acto intelectual, el intelecto personal, es de tal modo rico y fecundo que, incluso añadido a un organismo, no se ciega ni torna opaco; sino que suscita el poder de asimilar la información que dicho organismo procesa, y al que denominamos la potencia intelectual: la inteligencia. Ella señala la inserción del entendimiento humano en el cuerpo. Por eso, claro está, el acto intelectual no sólo se ejerce independientemente de la inteligencia; sino que también es propio de él activar la potencia intelectual; esto incluye suscitara, pero además englobarla.

### ***11. El funcionamiento y conocimiento de la inteligencia (y de la voluntad) desde el intelecto personal***

Porque como la separación del intelecto agente, dado el enfoque propuesto, ha mostrado su sentido plenamente noético, cognoscitivo (ya que se trata de un acto intelectual que se ejerce sobre una pluralidad temática), entonces su conexión con la potencia intelectual no será ahora sólo la de su activación, como si dijéramos inconsciente: la que explica su proceder operativo al suscitar el inteligible; sino que incluirá también su efectivo conocimiento: al intelecto personal compete no sólo activar, sino

conocer la potencia intelectual, y su entero desarrollo operativo; que son, ambos dos y en este sentido, englobados por él. Al acto intelectual compete, pues, tanto la génesis de la propia potencia intelectual y su funcionamiento, como el conocimiento de ella y de dicho funcionamiento.

El intelecto agente, suscitando los inteligibles a partir de las imágenes sensibles, activa la potencia intelectual ejerciendo operaciones. Después, iluminando las operaciones ya ejercidas, la perfecciona suscitando hábitos adquiridos, que son el conocimiento de esas operaciones. Y finalmente, iluminando estos hábitos, consigue su intensificación suscitando la experiencia intelectual, cuyo sujeto es también la potencia intelectual. Es, pues, un ejercicio del intelecto personal suscitar la potencia, y éste que es su entero despliegue dinámico.

Pero si además proponemos que el intelecto personal -como acto intelectual- es cognoscitivo, habrá que señalar entonces que el acto intelectual conoce todo eso que ha suscitado e iluminado, a saber: la inteligencia y su completo despliegue operativo, habitual y experiencial. Suscitar la potencia y activarla suscitando los inteligibles, y después conocer lo suscitado englobándolo son, según Polo, los dos cometidos de índole teórica propios del hábito innato de la sindéresis: una luz iluminante de temas inferiores, aunque afines, a ella. En concreto, Polo habla de cascada descendente para designar el suscitar la potencia y los inteligibles que la activan. Y de cascada ascendente, desde el límite, para designar el conocimiento englobante de la entera intelección esencial.

Suscitar el inteligible es una iluminación (de la experiencia sensible, o de los actos ejercidos por la potencia intelectual); lo mismo hay que decir del englobar los actos intelectuales. Por tanto, como iluminaciones, son más propias de un ejercicio del acto intelectual, el hábito innato de la sindéresis, que del propio intelecto agente; que no es una luz iluminante, sino transparente. Es la precisión que aporta Polo a la tradición<sup>262</sup>.

Ciertamente, el hombre mediante su inteligencia conoce los objetos de las operaciones que ejerce, a éstas e incluso los hábitos adquiridos al ejercerlas. Es la activación de la potencia por el acto intelectual. Pero además, al englobar la potencia y su dinámica -y también como ejercicio del propio acto intelectual-, el hombre conoce que conoce todo eso.

Entre los temas que el hombre entiende, entonces, hay que destacar que entiende su propia intelección esencial. Por eso sugiere Polo: *desde Aristóteles se viene repitiendo que el alma es en cierto modo todas las cosas. Conviene ampliar está sentencia aristotélica atendiendo a la*

---

<sup>262</sup> Cfr. *Antropología trascendental*, v. II, p. 22, nota 38.

*pluralidad de actos cognoscitivos del alma, que no iluminan cosas "físicas"*  
263

Que el hombre conozca la potencia intelectual y su entera dinámica, no es entonces de ninguna manera un proceder reflexivo –una vuelta sobre sí de la inteligencia-, sino la iluminación de una temática especial: los actos intelectuales y su sujeto; iluminación propia de un ejercicio activo del intelecto personal del que no es capaz la inteligencia: un particular ejercicio del acto intelectual consistente en englobar noéticamente la inteligencia y cuanto a su través conoce el ser personal.

El intelecto personal, en suma, no sólo suscita y activa la potencia intelectual; sino que la conoce, y conoce su entera dinámica. Las suscita a ambas, y las engloba; y así se hace cargo de la esencia del hombre en que la persona se manifiesta. Resalta entonces la dependencia de la intelección esencial respecto del acto intelectual de la persona.

Como a la esencia humana no sólo pertenece la potencia intelectual, sino también la volitiva, es adecuado sostener –para destacar esa dependencia- que al intelecto personal, y también como un activo ejercicio suyo -o mediante la sindéresis-, compete iluminar la voluntad, conocerla. A ella, como potencia; y a sus actos y hábitos.

Y la propuesta de Polo es que esta iluminación de la potencia volitiva constituye el acto voluntario, de tal modo que sea un querer asistido por la intimidad de la persona (querer-yo, dice Polo; para hacer esto más patente). La propia voluntad no se conoce entonces por abstracción, como parece claro; pero tampoco por introspección o reflexión, porque su conocimiento no corresponde a la inteligencia. Sino que remite a la persona, al intelecto personal, en cuanto que ilumina la propia voluntad (como todo lo incluido en la esencia humana), y así constituye la acción voluntaria.

Por este concreto motivo Polo asocia este ejercicio activo del acto intelectual -el referido a la esencia del hombre- con el hábito innato de la sindéresis; a cuyo cargo corría, según la tradición, el primer principio del obrar práctico: aquella máxima que expresa (es decir, que ha conocido, que ha iluminado) la misma índole de la voluntad, su verdad: haz el bien y evita el mal<sup>264</sup>.

---

<sup>263</sup> *Antropología trascendental*, v. II, p. 74.

<sup>264</sup> Polo suele reformular esa máxima, eliminando su alusión al mal: haz el bien, y luego más bien; *el mal es la mentira opuesta a la verdad de la voluntad: Antropología trascendental*, v. II, p. 194.

## ***12. Una conclusión sobre inteligencia y voluntad***

En suma, la actividad intelectual humana, el intelecto personal, es de suyo un activo ejercicio de búsqueda y encuentro de temas.

Una luz transparente, que busca hacia dentro su entera transparencia; y que, generosa y dócilmente, acepta iluminar lo otro cuando se abre hacia fuera de sí misma. Sólo para iluminar lo inferior a sí, suscita la potencia intelectual.

En cambio, la potencia volitiva tiene un más profundo sentido antropológico: por situarse en el contexto del dar y el aceptar que conectan creatura y creador como seres personales, o que forjan su coexistencia; ese sentido es la constitución del don que aportar, imposible en la sola intimidad de la persona humana. La iluminación de la voluntad por el acto intelectual es entonces más relevante que la de la potencia intelectual.

Por ello, siendo el acto intelectual un trascendental del ser personal, que se orienta hacia el verbo divino como hacia su tema propio; en cambio la voluntad es superior a la inteligencia en el orden de la esencia humana.

## BIBLIOGRAFÍA DEL AUTOR SOBRE POLO:

### A. LIBROS:

1. FALGUERAS-**GARCIA**-YEPES: El pensamiento de Leonardo Polo. Universidad de Navarra, Pamplona 1994.
2. Principio sin continuación. Escritos sobre la metafísica de Leonardo Polo. Universidad de Málaga, Granada 1998; 228 pp.
3. FALGUERAS-**GARCIA**-PADIAL (coords.): "Futurizar el presente". Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo. Universidad, Málaga 2003.
4. FALGUERAS-**GARCIA**-PADIAL-SELLES: Materiales preparatorios del congreso en la red para comentar *El acceso al ser* de Leonardo Polo. Edición digital. IEFLP, Málaga 2005.
5. FALGUERAS-**GARCÍA** (coords): "Antropología y trascendencia". Universidad, Málaga 2008.
6. Y además. Escritos sobre la antropología trascendental de Leonardo Polo. Delta, San Sebastián 2008; 145 pp.  
- Reimpresión: Bubok, Madrid 2010; 145 pp.
7. CORAZÓN-**GARCÍA**-HAYA-PADIAL-SELLES: La antropología trascendental de Leonardo Polo. II Conversaciones. Unión editorial, Madrid 2009.
8. Obra de y sobre Leonardo Polo. Bubok, Madrid 2009; 44 p.  
- 2ª edición: Bubok, Madrid 2010; 46 pp.
9. **GARCÍA GONZÁLEZ**, J.A. (ed. asoc.): "Pluralidad de tiempos según la filosofía de Polo". Studia poliana 12, Pamplona 2010.

**B. LIBROS EDITADOS:**

1. POLO, L.: "El orden predicamental".  
Univ. Navarra, Pamplona 2005.
2. POLO, L.: "La crítica kantiana del conocimiento".  
Univ. Navarra, Pamplona 2005.
3. POLO, L.: "A crítica kantiana do conhecimento".  
Escala, Sao Paulo [Brasil] 2007.
4. POLO, L.: "Las organizaciones primarias y las empresas".  
Univ. Navarra, Pamplona 2007.
5. POLO, L.: "El conocimiento del universo físico".  
Eunsa, Pamplona 2008.
6. POLO, L.: "El hombre en la historia".  
Univ. Navarra, Pamplona 2008.
7. POLO, L.: "Lecciones de psicología clásica".  
Eunsa, Pamplona 2009.
8. POLO, L.: "Introducción a Hegel".  
Univ. Navarra, Pamplona 2010.
9. Revista en la red *Miscelánea poliana*, IEFLP, Málaga; nnº 1-34  
(2005-11).  
([www.leonardopolo.net/revista/revista.html](http://www.leonardopolo.net/revista/revista.html))



**C. ARTICULOS EN REVISTAS Y COLABORACIONES EN LIBROS  
COLECTIVOS:**

1. La voluntad y el voluntarismo en gnoseología según los escritos del profesor Polo.  
"Studium" Madrid 25 (1985) 515-22.
2. Sobre el realismo de Leonardo Polo.  
"Philosophica" Valparaíso [Chile] 15 (1992) 255-63.
3. Un nuevo planteamiento del saber: la metafísica.  
"Anuario filosófico" Pamplona 25-1 (1992) 125-43.
4. El abandono del límite y el conocimiento.  
FALGUERAS-GARCÍA-YEPES: "El pensamiento de Leonardo Polo".  
Univ. Navarra, Pamplona 1994; pp. 27-60.
5. Sobre el ser y la creación.  
"Anuario filosófico" Pamplona 29-2 (1996) 587-614
6. Metateoría de lo primero  
"Contrastes" Málaga 2 (1997) 87-110
7. Polo en internet  
"Studia poliana" Pamplona 1 (1999) 151
8. A propósito de *Hegel y el posthegelianismo*  
"Studia poliana" Pamplona 2 (2000) 213-21
9. Discusión de la noción de entendimiento coagente.  
"Studia poliana" Pamplona 2 (2000) 51-71
10. El límite mental y la fenomenología. De la reducción metodológica a la ampliación trascendental.  
"Studia poliana" Pamplona 4 (2002) 113-27.
11. Filosofía para el siglo XXI: Polo y Levinas.  
VV. AA.: "Aula de Formación Abierta 2002" Junta de Andalucía/Universidad, Málaga 2002; pp. 445-9.
12. La libertad personal y sus encuentros.  
"Studia poliana" Pamplona 5 (2003) 11-22.
13. Nociones básicas de la filosofía en el pensamiento de Polo.  
FALGUERAS-GARCIA-PADIAL (coords.): "Futurizar el presente. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo". Universidad, Málaga 2003; pp. 131-143.
14. Kierkegaard en Polo.  
"Studia poliana" Pamplona 6 (2004) 85-98
15. El límite mental y el criticismo kantiano.  
"Studia poliana" Pamplona 7 (2005) 25-40.

16. Esquema del capítulo III.  
FALGUERAS-GARCIA-PADIAL-SELLES: "Materiales preparatorios del congreso en la red para comentar *El acceso al ser* de Leonardo Polo". Edición digital. IEFLP, Málaga 2005.
17. Nota sobre la recepción de Nietzsche en el ámbito poliano.  
"Miscelánea poliana" Málaga 3 (2005) 3-8.
18. Presentación.  
POLO, L.: "La crítica kantiana del conocimiento". Univ. Navarra, Pamplona 2005; pp. 5-11.
19. Presentación del *Instituto de estudios filosóficos Leonardo Polo*.  
"Miscelánea poliana" Málaga 2 (2005) 3-7.
20. Prólogo: La causalidad extramental.  
POLO, L.: "El orden predicamental". Univ. Navarra, Pamplona 2005; pp. 7-19.
21. Bibliografía de y sobre Polo. Publicaciones e inéditos.  
"Studia poliana" Pamplona 8 (2006) 73-115.
22. Persona y logos.  
"Miscelánea poliana" Málaga 6 (2006) 18-21.
23. POLO, L.: Nietzsche como pensador de dualidades.  
"Estudios Nietzsche" Málaga 6 (2006) 229-35.
24. Apresentação.  
POLO, L.: "A crítica kantiana do conhecimento". Escala, Sao Paulo [Brasil] 2007; pp. 7-14.
25. La persona humana en la antropología trascendental de Leonardo Polo: cuatro matizaciones a la tomista distinción real de esencia y ser.  
"Miscelánea poliana" Málaga 12 (2007) 33-39.
- 26-7. Leonardo Polo: dimensiones inobjetivas del saber; primera parte, y segunda parte.  
"Límite" Arica [Chile] II-15 (2007) 101-18; y II-16 (2007) 5-23.
28. Leonardo Polo: la persona humana como ser libre.  
VICENTE ARREGUI, G. (ed.): "La filosofía en el futuro de los discursos antropológicos". Themata, Sevilla 39 (2007) 223-8.
29. Notas y glosas sobre la creación y los trascendentales.  
"Miscelánea poliana" Málaga 11 (2007) 11-5.
- FALGUERAS-GARCÍA (coords): "Antropología y trascendencia". Universidad, Málaga 2008; pp. 83-92.
30. Presentación: El hombre: un ser liberal.  
POLO, L.: "Las organizaciones primarias y las empresas". Univ. Navarra, Pamplona 2007; pp. 7-19.
31. Cronología y evolución de la obra de Polo.  
"Miscelánea poliana" Málaga 21 (2008) 10-8.

32. Ensayo sobre las primalidades de la amistad de amor.  
Con: **Jorge Mario Posada**  
"Miscelánea poliana" Málaga 20 (2008) 1-39.
33. La antropología trascendental de Leonardo Polo. Exposición de la riqueza del ser personal (I. La riqueza de la persona humana, y su valor añadido).  
"Miscelánea poliana" Málaga 17 (2008) 19-25.
34. La antropología trascendental de Leonardo Polo. Las dualidades superiores de la persona humana.  
"Miscelánea poliana" Málaga 18 (2008) 6-14.  
- Las dualidades superiores de la persona humana.  
CORAZÓN-**GARCÍA**-HAYA-PADIAL-SELLÉS: "La antropología trascendental de Leonardo Polo. II Conversaciones". Unión editorial, Madrid 2009; pp. 35-57.
35. La metalógica de la libertad y el abandono del límite mental.  
"Studia poliana" Pamplona 10 (2008) 7-25.
36. Presentación.  
POLO, L.: "El hombre en la historia". Univ. Navarra, Pamplona 2008; pp. 5-13.
37. Prólogo: El hombre, el conocimiento humano y el universo físico.  
POLO, L.: "El conocimiento del universo físico". Eunsa, Pamplona 2008; pp. 13-37.
38. The personal being (Polo) [resumen].  
VV.AA.: "Subject, self and soul". Metanexus, Bryn Mawr, Filadelfia [Pennsylvania, USA] 2008; pp. 80-1.  
- [Completo en internet]:  
<http://www.metanexus.net/conference2008/articles/Default.aspx?id=10468>
39. Apuntes sobre el ser y el existente.  
"Miscelánea poliana" Málaga 26 (2009) 19-28.
40. Existencia personal y libertad.  
"Anuario filosófico" Pamplona 42-2 (2009) 327-56.
41. La doctrina de Polo acerca de la luz y su papel en el universo y para la vida.  
"Studia poliana" Pamplona 11 (2009) 61-93.
42. Presentación.  
POLO, L.: "Lecciones de psicología clásica". Eunsa, Pamplona 2009; pp. 15-22.
43. Prólogo.  
CORAZÓN-**GARCÍA**-HAYA-PADIAL-SELLÉS: "La antropología trascendental de Leonardo Polo. II Conversaciones". Unión editorial, Madrid 2009; pp. 13-5.

44. Filosofía y ciencia desde Polo.  
"Miscelánea poliana" Málaga 29 (2010) 11-3.
45. La metafísica de Leonardo Polo.  
"Intus legere" Viña del Mar [Chile] 4-2 (2010) 75-90.
46. La metafísica y el ser personal.  
"Metafísica y persona" Málaga 4 (2010) 41-59.
47. La razón humana, según Polo.  
GARCÍA GONZÁLEZ-PADIAL (coords.): "Autotrascendimiento".  
Universidad de Málaga, Sevilla 2010; pp. 243-58.
48. Presentación: Polo y Hegel.  
POLO, L.: "Introducción a Hegel". Univ. Navarra, Pamplona 2010;  
pp. 7-15.
- 49-50. Presentación, e Indicaciones sobre la historia y el pasado.  
"Studia poliana" Pamplona 12 (2010) 7-8, 161-73.
51. El conocimiento del universo: la metafísica junto a la ciencia.  
"Miscelánea poliana" Málaga 34 (2011) 30-47.
52. El entendimiento humano, según Leonardo Polo.  
GONZÁLEZ-ZORROZA (eds.): "In umbra intelligentiae". EUNSA,  
Pamplona 2011; pp. 379-94.
53. La libertad trascendental y la persona humana.  
"Studia poliana" Pamplona 13 (2011) 51-67.
54. La metafísica de Leonardo Polo.  
"Miscelánea poliana" Málaga 34 (2011) 80-96.

**ÍNDICE:**

Prólogo	5
<b>I. DEL ABANDONO DEL LÍMITE A LA PERSONA QUE LO EJERCE:</b>	7
<b>1. <i>La ontología en el conjunto del saber humano:</i></b>	9
1. La filosofía y el saber humano	9
2. La ciencia y su fundamentación	13
3. El universo físico	19
4. El hombre y el cosmos	24
<b>2. <i>El método de la ontología predicamental:</i></b>	29
1. La razón según Polo	29
2. El conocimiento racional de la realidad	30
3. Física y lógica	32
4. La crisis de la razón	34
5. Los actos de la razón	36
6. El proceso de explicitación de lo implícito	38
7. Concepto y juicio	39
8. Posibilidades formales en el universo	41
9. Sujeto y predicado del juicio: la sustancia y los accidentes	42
10. La culminación de la razón y su agotamiento	45
<b>3. <i>La metafísica:</i></b>	47
1. Dos características de la metafísica poliana:	48
a) Realismo y creacionismo	48
b) El método y la subjetividad	50
c) La metafísica como saber de principios	51
2. La prehistoria de la metafísica: principio, causas y fundamento:	52
a) Parménides y Heráclito	52
b) El universo como el orden entre la diversidad causal	53
c) El conocimiento de la entidad	54
3. La ontología predicamental	55
4. La concausalidad física	56
5. La idea de ser y el conocimiento metafísico de la existencia:	57
a) El ser y Dios	57

b) El ser y la libertad	59
c) El ámbito trascendentalñ	59
6. Axiomas lógicos y primeros principios reales	60
<b>4. De la metafísica a la persona:</b>	<b>63</b>
1. Consideración metódica y temática del filosofema de Polo	63
2. Los temas a que se vincula el abandono del límite mental:	65
a) Sensibilidad e inteligencia	65
b) Ente veritativo y ente real	66
c) El ser creado	66
3. La distinción real como tema del abandono del límite:	67
a) Anterioridad y posterioridad en la cristura	67
b) Sentido temporal y real del binomio anterioridad-posterioridad	68
c) El presente, el curso temporal y la existencia	70
d) Actualidad y actividad: platonismo o aristotelismo tomista	71
e) El fin de la actividad y la irreductible ulterioridad del ser	73
f) La finitud de todo lo ente y la trascendencia de Dios: el nominalismo	74
4. El abandono del límite mental desde la distinción real entre la esencia y el ser del cognoscente:	77
a) El abandono del límite como ejercicio del ser personal, en cuanto que realmente distinto de su esencia	77
b) La inteligencia y el intelecto personal	78
c) La flexión de la distinción real en antropología	80
5. Metafísica y antropología:	81
a) La intimidad y la generosidad de la persona humana	81
b) Metafísica y persona	82

<b>II. LOS TRASCENDENTALES PERSONALES:</b>	85
<b>5. <i>La coexistencia humana:</i></b>	87
I. <u>Hábitos y libertad trascendental</u>	87
1. <i>El ser además de la persona humana:</i>	87
a) Naturaleza y persona	88
b) La inacabable actividad de ser persona	88
2. <i>Los hábitos:</i>	90
a) Los hábitos inferiores: categoriales y adquiridos	91
b) La esencia del hombre (autoperfección habitual)	91
c) Los hábitos superiores: entitativos o existenciales	92
d) El crecimiento habitual (posesión, cualidad, relación) y las relaciones existenciales de la persona	93
3. <i>El coexistir del hombre:</i>	94
a) Ser con hábitos: co-ser	95
b) Hábitos y dualidad	95
c) Hábitos y libertad	96
d) La libertad personal	97
4. <i>Flexiones de la libertad trascendental:</i>	98
a) Antecedente tomista	98
b) Antecedente hegeliano	99
c) El despliegue de la libertad personal	100
II. <u>Libertad y apertura del coexistente personal</u>	101
5. <i>La apertura del hombre hacia fuera:</i>	101
a) La apertura al exterior, a la creación: la generosidad de la persona	102
b) La apertura hacia fuera: la acción (la docilidad de la persona)	103
c) Sentido donal del obrar humano	104
6. <i>La apertura de la persona hacia dentro:</i>	105
a) La intimidad personal: la sabiduría humana	105
b) La apertura hacia dentro: la búsqueda de Dios (la profundidad de la persona)	106
c) La coexistencia del hombre con Dios y el sentido de la libertad	108
<b>6. <i>La libertad trascendental:</i></b>	111
1. La doctrina poliana sobre la libertad	111
2. Naturaleza y libertad: los hábitos	113
3. Naturaleza, esencia y ser del hombre	115

4. La libre dependencia del creador	118
5. Existir destinado a Dios	119
6. Ser persona creada	121
7. Libertad y espontaneidad	123
8. La comunicación íntima de la libertad	124
<b>7. <i>El intelecto personal:</i></b>	127
1. La distinción entre potencia y acto intelectual	127
2. La activación de la potencia intelectual y el acto puro de entender	129
3. Interpretación poliana de la tomista distinción real de esencia y ser en las criaturas	130
4. La identidad intelectual y el entendimiento de las criaturas	131
5. La dualidad metódico-temática del intelecto creado	132
6. El libre ejercicio activo del intelecto personal humano	133
7. Los hábitos entitativos del entendimiento	134
8. La transparencia del intelecto personal	136
9. La búsqueda de la intimidad divina	137
10. El intelecto personal humano como luz iluminante	138
11. El funcionamiento y conocimiento de la inteligencia (y de la voluntad) desde el intelecto personal	139
12. Una conclusión sobre inteligencia y voluntad	142
Bibliografía	143
Índice	149