

JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ

**EL ABANDONO DEL LÍMITE MENTAL
Y LA DISTINCIÓN REAL TOMISTA**

BUBOK, MADRID 2018

© BUBOK

© JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ

MONOGRAFÍAS DE MISCELÁNEA POLIANA Y EL IEFLP, Nº 11

REGISTRO SAFECREATIVE, Nº 0910284775009

ISBN TAPA DURA: 978-84-685-2389-7

ISBN SIN SOLAPAS: 978-84-685-2388-0

SUMARIO

Sumario	3
Prólogo	5
Introducción: La ampliación de la filosofía, a partir de su renovación en la baja edad media	7
1. El tomismo de Polo	31
2. Abandono del límite y distinción real	47
3. Los primeros principios de la metafísica	75
4. El saber metafísico desde la persona	91
5. Distinción y semejanza entre las criaturas natural y personal	105
6. La actividad de coexistir	119
7. Ser causal y ser donal	137
Apéndice: Obras del autor sobre la filosofía y obra de Polo	161
Índice	173

PRÓLOGO

Presentamos aquí un nuevo libro de los que hemos dedicado a recopilar nuestros escritos sobre la filosofía de Leonardo Polo. Su publicación obedece a la intención de que, en algún momento futuro, a alguien interesado en el pensamiento de Polo le pudiera servir el camino que nosotros hemos recorrido al estudiarlo.

En el apéndice final recogemos todas esas publicaciones nuestras sobre Polo; allí se indica la procedencia de los capítulos de este libro, quizá ligeramente modificados. Son, sin duda, excesivas publicaciones. Y confesaré que, más que a la profundidad y extensión de la obra de Polo, muy notables desde luego, esa abundancia se debe a la torpeza nuestra para entenderlo. Pero muestra también el trabajo que nos hemos tomado para difundir por escrito la filosofía poliana. Con todo, expresaré también nuestra paradójica, pero segura, convicción de que más vale leer directamente la obra de Polo, que introducirse en ella a través de esta clase de mediaciones.

Este libro, junto con el titulado *La encrucijada filosófica de Duns Scotto*, intenta apoyar la idea poliana de que la filosofía perenne tiene que remontar el reto del pensamiento moderno para recuperar la altura histórica que le corresponde, y mantener así la perennidad de la filosofía. La discusión sobre esa altura, y sobre el papel del pensamiento de Polo en orden a salvaguardar la perennidad de la filosofía, se plasma en la introducción del libro, que es lo único inédito de él: lo nuevo. Expresa nuestra opinión, no exactamente la de Polo; pero entendemos que justifica su propuesta de ampliación trascendental de la filosofía, es decir, de añadir a la metafísica una antropología trascendental.

Confío en que este libro, como los otros de corte semejante, sirvan para promocionar y difundir la filosofía poliana.

INTRODUCCIÓN:
LA AMPLIACIÓN DE LA FILOSOFÍA,
A PARTIR DE SU RENOVACIÓN EN LA BAJA EDAD MEDIA

La tesis con la que empezamos este libro es que en la baja edad media se produce un recomienzo de la filosofía en el que ésta rebrota de un modo novedoso.

Hasta el punto de que cabría hablar de dos filosofías distintas: la antigua y la nueva; la cual por lo demás es todavía la actual, y a ella no debemos -y acaso no podríamos- renunciar. Sentado esto, habrá luego que considerar de qué manera reunimos esas dos filosofías distintas.

Filosofía clásica y pensamiento moderno

La inicial no es una tesis extraordinaria, pues la distinción entre filosofía clásica y moderna es un tópico común en la interpretación de la historia de la filosofía. Aunque quizá su distinción se ubique más tarde de lo que aquí decimos, y se plantee de otro modo que como aquí lo hacemos; de la posición que adoptemos al respecto dependerá también la posible conjunción entre ambas.

Se suele decir, en efecto, que en la filosofía antigua se concede primacía al ser, mientras que en la moderna al conocer; es sabida la idea heideggeriana al respecto de que entre ambas épocas de la filosofía se produce una sustitución de la verdad del ser por la certeza del conocer. Se ha señalado incluso una opción entre el primado del ser y el del conocer, que hasta alcanzaría carácter moral¹.

¹ Cfr. CARDONA, C.: *Metafísica de la opción intelectual*. Rialp, Madrid 1969.

Pero cuestionar la prioridad del ser o el conocer presupone ya que se toman como algo distinto, pues si fueran lo mismo daría igual el uno que el otro. Por eso aquí determinaremos de otro modo la diferencia entre el pensamiento antiguo y la nueva filosofía.

Por su parte, Polo encuentra en esa escisión entre filosofía clásica y pensamiento moderno una justificación de su planteamiento, que aquí vamos a ratificar: hay que ampliar la filosofía primera -la metafísica- con una antropología trascendental. Esa ampliación es oportuna porque la metafísica clásica no dio cuenta suficiente de la libertad humana; como pensamos que se demostró durante el siglo XVI con la reforma luterana y en la conocida como polémica *de auxiliis*, que terminó con unas tablas forzadas.

De acuerdo con la propuesta poliana se podría indicar que la filosofía clásica alcanzó un ajuste inicial entre pensamiento y ser, respecto del cual el pensamiento moderno supuso un desajuste; dicho desajuste –aunque ello pueda sorprender y con frecuencia no se haya notado- afecta especialmente al conocimiento humano de Dios. La nueva filosofía alberga en sí, como -en cambio- sí se ha señalado en ocasiones, un virus agnóstico, cuando no ateo; que con el tiempo ha salido patentemente a la luz, especialmente a partir de Nietzsche.

Por eso, según señala Polo, la filosofía clásica se puede ampliar, pero el pensamiento moderno más bien hay que corregirlo; de manera que la antropología trascendental sería una ampliación que busca un reajuste. Un reajuste, ante todo, del pensar con el ser; por eso la metodología que Polo nos propone para esa ampliación es el abandono del límite mental. Con el que el hombre logra conocer el ser en cuanto existente²; y ello quiere decir también en cuanto creado, es decir, referido al creador.

² La inteligencia humana entiende el ser, lo que las cosas son: la forma, esencia o *quiddidad*. Sus operaciones racionales explicitan –será la segunda dimensión del abandono del límite- los principios por lo que son lo que son: la concausalidad cuádruple, la esencia extramental. El intelecto, el hábito de los primeros principios, entiende la prioridad del ser respecto de la mente humana, y su valor fundamental respecto de ella: su realidad extramental. Y el abandono del

El inicio de la nueva filosofía

La tesis que distingue dos filosofías no es novedosa, pero decimos que quizá sí su planteamiento y determinación.

Ante todo por sus fechas. Si habitualmente se ubica el nacimiento de la filosofía moderna en Descartes (+1650), aquí se sugiere que la nueva filosofía empieza con el *Proslogion*, discurso sobre la existencia de Dios³, de Anselmo de Canterbury, que data del año 1078; mientras que la antigua filosofía podemos estipular que se había iniciado con el poema *Sobre la naturaleza* de Parménides, en torno al 485 antes de Cristo.

Adelantar el inicio de la nueva filosofía tampoco es del todo extraño. Hegel, en su filosofía de la religión, ubica el comienzo de los tiempos modernos en Lutero (+1546); y Polo lo remonta hasta Duns Scotto (+1308) y Ockham (+1349).

Como un indicio para ratificar nuestra propuesta, aquí queremos apuntar que, tal y como se ha señalado en el agustiniano *si enim fallor sum* un precedente del *cogito* cartesiano, hay también un cierto paralelo de la actitud mental anselmiana hacia Dios, con la cartesiana hacia el *cogito*. Dice, en efecto, Anselmo: *intra in cubiculum mentis tuae, exclude omnia praeter Deum... et, clausio ostio, quaere eum*⁴. Y esto dice Descartes: *cerraré ahora los ojos, me taparé los oídos, suspenderé mis sentidos, hasta borrar de mi pensamiento toda*

límite en su primera dimensión advierte la existencia creada del ser: la persistencia, la persistente referencia a la originaria identidad del existir. Entre ser, realidad y existencia hay entonces cierta equivalencia, de acuerdo con esas distintas dinámicas del conocimiento humano. Dice Polo: *para fijar la terminología diré que el tema explicitado es el ser principal, el tema intelectual es la realidad, y el que se advierte en el abandono del límite, la existencia. Entre ser principal, realidad y existencia cabe establecer una equivalencia precisa, siempre que no se olviden los modos cognoscitivos correspondientes. El ser I: la existencia extramental*, p. 21.

³ *Proslogion, seu alloquium de Dei existentia.*

⁴ *Proslogion* 1.

*imagen de las cosas...; de este modo, en coloquio sólo conmigo, y examinando mis adentros, procuraré ir conociéndome mejor...: soy una cosa que piensa*⁵.

De todas las maneras, la teoría de la historia cifra el comienzo de la edad moderna en el siglo XV (entre el año 1443, con la invención de la imprenta, y el 1492 del descubrimiento de América); señalar el inicio de la nueva filosofía cuatro siglos antes, puede resultar entonces extraño.

Pero indica que la filosofía no siempre es la conciencia de una época, como pensó Hegel; sino a veces el anticipo de otra. Precisamente, el carácter promotor, inspirador, de la filosofía, frente a su índole epigonal, ha sido destacado por Polo⁶.

De hecho, es lógico pensar que la nueva filosofía empezara en esas fechas tan tempranas, al menos por estas tres razones:

1ª porque la invasión de los bárbaros había acabado con la cultura precedente, y dejado a Europa durante algunos siglos en un barbecho más bien iletrado. Es comprensible entonces que, después de esa laguna, la filosofía recomience de una manera nueva: desde otro punto de partida, en otro contexto, y con otros recursos y propósitos.

2ª porque el cristianismo ya llevaba diez siglos madurando sus formulaciones teóricas, y había dejado ya bastante atrás el gnosticismo griego y la mayor parte de las primitivas herejías.

Aludo a ello, porque la religión cristiana exige claramente la distinción entre el creador y las criaturas, y -dentro de éstas- entre las materiales y las espirituales; era, pues, preciso romper la unidad del ser lograda por el pensamiento antiguo: la misma noción de cosmos. No es ya el universo el ámbito en el que se conjuntan todos los seres, sino que ahora todos ellos

⁵ *Meditaciones metafísicas*, 31.

⁶ Cfr. *La verdad como inspiración*, en *La persona humana y su crecimiento*, c. VII. Edición de las *Obras completas*, v. XIII. Eunsá, Pamplona 2015; pp. 131-8.

remiten a Dios, su creador. Además, el hombre mismo desborda ya el universo; porque, como ser espiritual que es, se asemeja a Dios más que la realidad física: no es un mero vestigio de él, sino su imagen; y por eso puede destinarse a Dios por encima de cualquier otra realidad mundana. De modo que Dios, el hombre y el mundo se distinguen a partir de la creencia religiosa.

El problema de la filosofía medieval no es ya, por tanto, la unidad del ser, de la que se ocuparon los griegos; sino precisamente la distinción entre los seres. La cual pervive en la edad moderna. Como se aprecia en la distinción de las tres sustancias cartesianas: *res cogitans*, extensa e infinita; y el consiguiente problema de su comunicación. Y también en los tres ideales kantianos de la razón: Dios, alma y mundo.

y 3ª porque la filosofía altomedieval, de inspiración platónica, era arduamente sustituida, tras la recepción en Europa de Aristóteles a través de tres sucesivas oleadas, por la filosofía bajomedieval, que aquí consideramos como enteramente premoderna. Precisamente es en el bajo medievo cuando se distinguieron ya las dos filosofías, que seguían como dos caminos distintos: la *via antiquorum* y la *via modernorum*.

Determinar el cambio entre las dos filosofías en esas fechas bajomedievales permite además considerarlas no sólo como dos épocas de la historia de la filosofía, sino de acuerdo con una distinción teórica; máxime dado el hecho de que convivieron durante bastante tiempo: pongamos entre los siglos XI y XVI. Se trata más bien de dos filosofías diferentes, con diversas metodología y temática.

Comparación teórica de las filosofías antigua y nueva

Como lo que las distingue es tanto temático como metódico, aquí lo formularemos de dos maneras complementarias:

a) Una es ésta:

La antigua filosofía arranca de la convicción, expresada por Parménides en el fragmento tercero de su poema, de que pensar y ser son lo mismo. Y, porque lo son, vale la pena pensar: ya que pensando lograremos progresivamente descubrir cómo son las cosas⁷.

En cambio, la nueva filosofía, en la que inevitablemente hoy nos movemos, arranca de la convicción de que pensar y ser se distinguen: pues no es lo mismo, como dijo Anselmo de Canterbury, estar en el pensamiento que estar en la realidad; desde esa distinción él afirmará luego que Dios existe *et in intellectu et in re*⁸.

Ahora prima la consideración de que la realidad es extramental, y en cambio el pensamiento es algo interno al hombre: una actividad inmanente o subjetiva; por eso luego se podrá cuestionar cuál de ambos es prioritario, y en qué sentido lo es.

O también: ahora se aprecia que lo real es individual, mientras que el pensamiento es universal. La polémica de los universales, a partir del siglo XI (en la que intervino Anselmo contra Roscelino), supuso la ruptura de la unidad pensar-ser; y propició el nominalismo tardomedieval, del que manifiestamente surge el pensamiento moderno.

⁷ Más adelante (capítulo 7) nombraremos sucintamente los eslabones de ese progreso: *la filosofía empezó buscando la "arché": el principio de donde proceden los entes, del que se forman y en el que se resuelven. Después progresó distinguiendo la pluralidad de "archai" predicamentales: las causas que, en su conjunción, forjan la naturaleza de los seres. Y, aún después, avanzó más añadiendo a la esencia la existencia: el acto de ser por el que los entes son lo que son y tienen la naturaleza que tienen.*

⁸ *Proslogion 2, in fine.*

Desde la ruptura de la unidad de pensar y ser, lo que se precisa es ante todo un nuevo método (*Novum organum, Discurso del método*) para verificar nuestras ideas y hacerlas concordar con los hechos; o bien una dialéctica, una metodología especulativa, para hacer inteligibles los hechos y articularlos de tal modo que se eleven al plano del pensamiento, y alcancen su universalidad.

- b) La ruptura de la unidad del pensar con el ser abre la cuestión metódica, ciertamente. Pero, con todo, la división entre las dos filosofías se podría también enunciar de otra manera, quizá más temática. Se podría decir que la filosofía antigua tiene por objeto el ser, mientras que la nueva filosofía tiene como tema a Dios.

Ese cambio se debe a que el Dios de los antiguos no es ya el Dios de los cristianos. Porque ahora Dios no es un ser más del universo: el primero de todos ellos, que a todos los mueve o del que todos derivan mediante algún proceso de emanación; sino que es un ser trascendente al universo por ser su creador.

No obstante, presentado así, como un cambio temático del ser por Dios, la propuesta suena excesiva: demasiado teísta. Y demasiado radical: por cuanto se enfrenta con la filosofía antigua, para desprenderse de ella; como si entre el ser y Dios hubiera heterogeneidad. Cuando, en cambio, puede establecerse alguna continuidad entre ambos, si consideramos que Dios es la plenitud del ser o su identidad originaria.

Tendríamos que precisar entonces esta segunda formulación temática de la cuestión indicando que se trata de distinguir el ser creado, del que habían tratado los antiguos, y el del creador: el ser increado, conquista de la nueva filosofía. Es decir, se trata de distinguir el ser de que se habían ocupado los antiguos, que en último término es el universo, y el del creador de ese ser, que es Dios: el ser increado.

Ciertamente, la noción de creación había surgido tempranamente en la filosofía: con Filón de Alejandría, en el primer siglo después de Cristo; y, sin lugar a dudas, es usada ya en la alta edad media por varios filósofos, como por ejemplo Agustín de Hipona. Pero no se había formalizado del todo, por lo que las consecuencias metafísicas de dicha noción se hicieron esperar hasta la baja edad media. Incluso sospechamos que la propuesta poliana del límite mental y su abandono es el desarrollo de las subsiguientes consecuencias epistemológicas; latentes desde entonces, pero imprescindibles para extraer las repercusiones antropológicas de la noción de creación. Polo, ciertamente, atribuye su propuesta de ampliación de la filosofía a la aplicación específica de la distinción real de esencia y existencia, propia de las criaturas, al ser humano: su descubrimiento especialmente en la realidad personal del hombre, que es una realidad creada.

Y entonces ¿qué tienen que ver ambas formulaciones de la cuestión?, ¿podemos reunir y conjuntar el punto de vista metódico con el temático?. Es decir, ¿qué tiene que ver la unidad del pensar y el ser con la distinción entre el ser creado y el increado?

Ambas cuestiones tienen que ver porque, seguramente, la absoluta unidad del pensar y el ser, su unión en simplicidad, o su originaria identidad, es justamente el creador de ambos –pensar y ser- en cuanto que distintos.

Por tanto, al distinguir el ser creado del increado, se fuerza una ampliación de la unidad de pensar y ser mediante cierta ruptura de ella, o por separación de sus miembros: al distinguir al ser pensante del mero ente que sólo existe, ambos dos criaturas, a su vez distintas del creador. Es decir, al distinguir al hombre del mundo, y a ambos de Dios que es el creador de los dos.

Y al revés: al separar el pensar del ser se pone en cuestión su unidad, que remite al creador. Por eso decimos que la moderna escisión de pensar y ser

comporta, de suyo, una amenaza de agnosticismo, si no de ateísmo; amenaza que la misma historia moderna del pensamiento se ha ocupado de corroborar. Y es que toda distinción, y también ésta, complica el tema de la unidad entre los distintos.

Contra esa amenaza, la primera tarea de la nueva filosofía fue entonces asegurar la existencia de Dios. Frente a la teología filosófica antigua, de carácter más bien cosmológico y limitado alcance, aparece ahora una novedad: la del argumento llamado ontológico; que además ha tenido una larga historia de variantes y formulaciones diversas dentro del pensamiento moderno.

El argumento ontologista

Formalmente considerado, el argumento ontológico, como pasa de la idea de Dios a su existencia, es un argumento *a simultáneo*. Dado que no es *a posteriori*; y ya que es imposible un argumento *a priori* para demostrar la existencia de Dios, porque a ella no le precede ninguna prioridad. Kant lo llamó argumento ontológico porque relacionaba el pensamiento con el ser, y muy adecuadamente; aunque es mejor aún denominarlo argumento ontologista.

El ontologismo expresa la resistencia de la filosofía a la innovación que separa el pensar del ser. Pues para él, de algún modo o en alguna medida, el pensar tiene que seguir siendo lo mismo que el ser: lo primero en la realidad debe seguir siendo lo primero en el pensamiento, o lo máximo en la realidad habrá de ser lo máximo en el pensamiento. Eso sostendrán más tarde, y de diversas maneras, Malebranche, Rosmini y otros. Sin llegar a un ontologismo completo, cabe pensar que el pensamiento podrá separarse del ser, quizás; e incluso siempre... excepto en el caso de Dios: aquél ser cuya idea incluye su existencia, o cuya posibilidad equivale a su necesidad. Aquí está el argumento ontologista.

Quien lo formuló por primera vez fue Anselmo de Canterbury en el c. II del *Proslogion*, donde dice: el ser cuyo mayor no puede pensarse (*quo maius cogitari nequit*) no puede estar sólo en el pensamiento, ya que es algo mayor pensar que además existe en la realidad (*maius est cogitari esse et in re*); de modo que existe, y sólo el necio osa decir que Dios no existe⁹.

Cierto. Pero Anselmo de Canterbury no dice sólo eso; dice también otra cosa que nos servirá para superar el ontologismo. Avanzado el *Proslogion* hasta su capítulo XV, Anselmo se pronuncia sobre Dios más allá de su ontologista argumentación para demostrar la existencia divina; pues dice que Dios no es sólo aquél ser cuyo mayor no puede pensarse, sino aquél mayor que cualquiera que pueda pensarse: *non solum es quo maius cogitari nequit, sed es quiddam maius quam cogitari possit*. Esta profundización en el planteamiento anselmiano nos permite ya afrontar la razón por la que, en nuestra opinión, nace la nueva filosofía: el *quid* de la cuestión.

La trascendencia del creador

Preguntamos: ¿por qué motivo surgió esta nueva filosofía que rompe la unidad de pensar y ser al formular la distinción entre ser creado e increado, o para establecerla? Y, de acuerdo con la final observación anselmiana, respondemos: en nuestra opinión, el motivo de esta fisura que divide la historia de la filosofía, y que reclama una ampliación del filosofar; o bien, el motivo de esta renovación de la filosofía a partir del siglo XI; ése motivo es la trascendencia del creador, precisamente enfrentada con el ontologismo.

Añadiendo además a continuación esta precisión: que el creador es ciertamente Dios; pero la trascendencia divina desborda después incluso la

⁹ *Dixit insipiens in corde suo: non est Deus* [Ps 13,1; 52,1]. *Proslogion* 2.

noción de creador, y no es de este lugar¹⁰. Aquí nos referimos tan sólo, y nos ceñimos meramente a considerar, la trascendencia del creador.

Si -sólo como creador- Dios ya es trascendente, es decir, excede ya el alcance del pensamiento humano, va de suyo que se pierde la unidad del pensar con el ser, o que se la reduce al ámbito de lo creado. Por lo demás, es realmente muy difícil formular con el pensamiento aquello que lo trasciende; pero justo eso es lo que dice Anselmo de Canterbury: que Dios es mayor que cualquier idea que podamos pensar acerca de él. Atisbamos aquí ya una justificación de la noción de límite mental.

Con todo, por difícil que resulte, la trascendencia del creador fue formulada al final de la escolástica, en los siglos XIII-XIV, es decir, en su esplendor, en la culminación de la filosofía bajomedieval, con tres modelos distintos; que además vienen a corresponderse con el nominalismo, el idealismo y el realismo, en cuya colisión irresuelta vivimos todavía hoy¹¹.

1- Dios como ser infinito

Ante todo, a Duns Scotto se le ocurrió formular la trascendencia del creador diciendo que Dios es infinito, frente a toda criatura que es finita.

Según Scotto, la inteligencia humana llega a conocer a Dios como principio, como creador; pero sólo eso, que es muy poco. Porque Dios, además de creador, es omnipotente: pues no sólo ha creado el universo, sino que también podría haber creado otros mundos posibles; y además puede obrar milagros al margen de la naturaleza de las cosas. Según él, esto no lo sabe la sola inteligencia, pero a eso sí llega la fe religiosa: es creído por quien la tiene.

Pero además, Scotto señala que conocer a Dios como creador, o bien creer que es omnipotente, es mirar a Dios desde fuera de sí mismo. En cambio,

¹⁰ Cabe pensar que no es lo mismo conocer a Dios como creador del universo, o como creador del propio ser personal, que conocer a Dios como él es en sí mismo.

¹¹ Polo ha examinado el conflicto entre esas tres posiciones filosóficas en *Nominalismo, idealismo, realismo*. Edición de las "Obras completas", v. XIV. Eunsa, Pamplona 2016.

considerado en sí mismo, visto desde dentro, en la interna producción de su trinidad de personas, Dios es infinito; y a eso no llegan ni la inteligencia ni la fe religiosa, sino que sólo lo conoceremos de un modo gradual e interminable en la vida futura, que para eso es eterna. Lo que la inteligencia conoce ahora son sólo los seres finitos, y los conoce de una manera también finita; aquí están los pilares del nominalismo.

En efecto, la consecuencia de afirmar la trascendencia del creador de esta manera es la ruptura total de la unidad de pensar y ser, su completa escisión; es decir, una separación planteada de un modo brusco, abrupto, tal que comporta su entera desconexión: la imposibilidad de su articulación conjunta, y de una eventual ampliación de su vinculación. O, en el mejor de los casos, la reducción al mínimo de su posible enlace.

Veamos:

La separación nominalista de pensar y ser

- a) la consideración del ser separado del pensar es el núcleo del empirismo, cuyo quicio es afirmar la individualidad de lo real extramental, su índole extralógica (cuyo rastro nos lleva hasta la noción escotista de *haecceitas*).

Y, aunque cabe hablar de un empirismo antiguo -más bien escepticismo-, con todo, pero tiempo antes del que conocemos como empirismo moderno -el de Locke o Hume en el s. XVII-, el empirismo fue introducido en Inglaterra por Juan de Salisbury (+1180) y cultivado por la escuela franciscana de Oxford, destacando Grosseteste y los calculadores del colegio Merton: es el empirismo bajomedieval; que de Oxford volvió después a París, ya en el s. XIV, constituyendo la llamada escuela científica; de él surgió la nueva ciencia, la ciencia moderna.

Su justificación óptica, debida final y formalmente a Ockham, fue la absoluta omnipotencia divina, de la que depende enteramente todo lo creado, en su estricta singularidad. La cual omnipotencia ya no está ordenada por la razón, ni medida por las esencias de las cosas; porque el poder divino supera incluso los límites del principio de contradicción: Dios puede crear hasta lo contradictorio. En definitiva, todos los acontecimientos son individualmente dependientes de la omnímoda voluntad divina; las leyes de la naturaleza, como luego dirá Leibniz, no son más que las costumbres divinas.

La individualidad de lo extramental culmina, hoy en día, en la noción de facticidad de los hechos empíricos. Esta reducción de lo real extramental a meros hechos fácticos procede de cierta depuración del empirismo que fue discerniendo grados de individualidad: tal que ascendió desde la singularidad sensible a la particularidad inteligible, y desde ésta a la noción de facticidad: los hechos; que, como sólo son parcialmente inteligibles, son al mismo tiempo irreductiblemente extralógicos.

- b) por su parte, la consideración del pensar al margen del ser conduce al racionalismo: a sostener que la razón es principio suficiente por sí misma, puesto que *nihil est sine ratione*¹², y que lo es de una manera autónoma; el *cogito* es ahora el nuevo principio del saber.

Escindida de la realidad, la interioridad humana es su propia subjetividad; la cual, como dispone de sus propias representaciones de las cosas, actúa espontáneamente, al margen de la realidad; porque la voluntad no sigue a la inteligencia, ya que ésta no le informa de lo real (pues sólo se lo representa subjetivamente), sino que se dispara ella misma por sí sola: *per se* (Duns Scotto habló de la *perseitas* de la voluntad). Y dado, además, que el hombre debe amar a Dios; pero,

¹² Es la formulación leibniziana de su principio de razón suficiente; cfr. GP II, 56; IV, 232; VII, 109, 289, 300 y 301; etc.

puesto que no le conoce adecuadamente porque es un ser infinito, habrá de hacerlo espontáneamente.

En suma, la separación nominalista entre el ser y el pensar sólo permite una débil conexión, pues ambos quedan reducidos a facticidad empírica por un lado, e interpretación subjetiva de los hechos por el otro. Lo que pervive aún hoy: pues así, *Hermenéutica de la facticidad*, se tituló el curso que Heidegger impartió en la universidad de Friburgo en 1923.

2- Dios como fundamento de la existencia

Para solucionar el problema nominalista -el dilema entre empirismo y racionalismo-, la filosofía acudió después al idealismo. Y lo hizo de acuerdo con una segunda de las formulaciones tardomedievales de la trascendencia del creador, la que arranca de la sentencia del *Liber de causis* que reza: *prima rerum creatarum est esse*¹³. Entonces el creador será el fundamento último de la existencia, pero permaneciendo él mismo fuera y por encima de ella.

El maestro Eckhart adoptó esa posición para afirmar que Dios, como pura inteligencia de sí, está por encima del ser; pues el *logos* supera la negación de sí mismo, su propia ausencia (y así el principio de contradicción), al establecerse como diferencia sin diferencia, de acuerdo con la idea dionisiana de distinción sin discreción.

El ser, entonces, es -tomado como tal- lo primero creado: *statim cum venimus ad esse, venimus ad creaturam*, se plantea Eckhart; en cambio, dice a la vez, *Deus est intellectus et intelligere, et est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse*¹⁴.

Ubicar el entender por encima del ser y como su fundamento, y paralelamente entender el ser ya como creado, para señalar así la

¹³ *Propositio IV*, 37.

¹⁴ *Quaest. Par.* I, n. 4; LW V, 41, 7 f y 40, 5-7.

trascendencia del creador -puro inteligir más allá del ser-, marca el camino seguido por el moderno idealismo alemán para suturar la separación nominalista de pensamiento y ser, y así intentar conectarlos de algún modo.

Para Hegel, en efecto, toda la realidad es la idea absoluta que se autogenera para comprenderse a sí misma, o en busca de su concepto, mediante la negación de sí misma; de esa manera, dota de contenido y de vida, de un proceso interno, a la *noesis noeseos* aristotélica.

Y así, como lo racional es a fin de cuentas lo real, también lo real será entonces lo racional, aunque sólo mediante el recurso a la alienación de la idea. Curioso planteamiento hegeliano arbitrado para recuperar, en un sentido dinámico, procesual, temporal, la mismidad parmenídea entre pensar y ser; pero eso sí: una vez ha sido aceptada ya su separación, el empirismo nominalista, la negación de lo lógico en lo empírico.

Por su parte, la diferencia entre existencia y fundamento de la existencia, tomada del planteamiento de Eckahrt, fue usada por Schelling –y recogida posteriormente por Heidegger- no para establecer la superioridad del pensar sobre el ser, y su independencia respecto de él; sino para entender la esencia de la libertad humana como un fundamento sin fundamento, previo a su arbitraria o aleatoria expresión operativa. Así hace posible la eventualidad de su manifestación en la historia. Ello muestra la superioridad de la libertad sobre la naturaleza: su distinción respecto de ella, por el determinismo causal de ésta.

3- Dios como la originaria identidad del existir

Como superación del idealismo moderno, Polo sugiere recuperar y fecundar la tercera de las formulaciones medievales de la trascendencia del creador: que fue la tomista, la realista.

El aquinate acepta los logros de la filosofía antigua: que han tematizado suficientemente bien la esencia de los seres, lo que éstos son. No niega que el

pensar se haga lo mismo que el ser: conocemos las esencias de las cosas; ése es precisamente el objeto de la inteligencia.

Pero a ello hay que añadir que la existencia se distingue realmente de la esencia, porque los seres del universo son criaturas; sólo en el creador su existencia y su esencia se identifican. Por eso el creador trasciende la inteligencia humana; y por eso Polo propondrá el abandono del límite mental como método para conocer la existencia creada, la que se distingue realmente de la esencia y está referida al creador.

Lo que pasa es que, como aquí diremos en el segundo capítulo, hay que precisar el platonismo o aristotelismo tomista, pues el sentido de la distinción real cambia con él. En sentido platónico, la existencia se entiende en un sentido más bien formal: como la plenitud de una forma, el *esse*, que en la criatura está restringida por la esencia que se distingue de ella. En sentido aristotélico, en cambio, la existencia se entiende como la identidad de una actividad, el *actus essendi*, con su propio potencial; la cual sólo corresponde al creador, pues las criaturas carecen de ella. Ayuda a sentar que éste último sentido es el primordial, considerar –como haremos en ese segundo capítulo– los antecedentes albertistas de la distinción real tomista.

Por lo demás, según la interpretación de Polo, la distinción real está indicada en el tiempo: en la distinción entre anterioridad y posterioridad; porque la existencia creada es una actividad que se sobrepone al tiempo, pues persiste hacia el después, o se alcanza en el futuro y se mantiene desde él. Pero entonces hay que señalar que la identidad del existir es originaria, porque no es el fruto de ningún proceso o mediación que la genere, de ninguna actividad dirigida hacia la posteridad. La criatura es un ser que comienza y sigue existiendo, pero el creador es el ser originario.

En cualquier caso, es patente la diferencia entre la distinción real de esencia y existencia, y la nominalista separación de lo universal y lo particular; sobre todo, porque la realidad extramental es inteligible en el primer caso, y no lo es en el segundo (pues queda reducida a algo sensible, o fáctico).

Pero también hay que notar la diferencia entre aquella distinción real y la idealista distinción entre la existencia y su fundamento. Porque éstos dos son correlativos, y en su distinción expresan la privación de identidad de lo finito; mientras que esencia y existencia no son mutuamente referentes, puesto que son realmente distintas: la actividad de ser se refiere al creador, y no a la esencia concreada con él. La criatura simplemente carece de identidad, no es que esté privado de ella; pues la identidad de la existencia sólo corresponde al creador.

El abandono del límite mental como solución: la ampliación de la filosofía

Ante la tesitura que plantea la renovación de la filosofía en la baja edad media, la propuesta poliana del abandono del límite mental sugiere una solución, que nos permite integrar las filosofías antigua y nueva: hay que ampliar la filosofía ejerciendo el entendimiento por encima de la operación intelectual; el intelecto personal desborda la inteligencia como potencia espiritual. El abandono del límite mental, entonces, se asocia con los hábitos intelectuales: con los adquiridos por la inteligencia, y –sobre todo- con los tres innatos al intelecto personal, los propios de la persona; todos ellos constituyen las cuatro dimensiones de ese abandono. Con el abandono del límite mental se amplía la metafísica para lograr una antropología trascendental.

Después del cristianismo, desde luego, no se puede volver a Parménides, ni limitarnos a pensar como lo hicieron los griegos: no basta la sola metafísica. Pero tampoco se puede aceptar la escisión nominalista de pensar y ser, ni la

artificial conexión idealista entre ellos; el subjetivismo a que dieron lugar ambas posiciones constituye una deficiente antropología, que además fracasa ante el tema de la intersubjetividad. Igualmente, la propuesta heideggeriana de volver a los presocráticos, y de buscar en Anaximandro un nuevo inicio para la filosofía distinto del parmenídeo, no es solución. Es otro intento, como el idealista, de recuperar la unidad perdida entre el pensar y el ser; pero que es formulado también, como el propio idealismo alemán, desde la aceptación de su escisión; y por ello no consigue superarla.

Sucede que la separación de pensar y ser no puede aceptarse. Porque, si no podemos volver a Parménides, tampoco debemos perder a Parménides; y eso es lo que hacemos al romper la unidad del pensar con el ser. Lo adecuado más bien es ampliar la conexión del pensar con el ser más allá de su mismidad; y señalar en ella, como hace Polo, el límite mental.

Como el límite mental es la operación intelectual, su abandono es dual: por parte del objeto conocido, y por parte de la operación con la que lo conocemos; de modo que a la metafísica cabe añadir ahora la antropología trascendental.

Esta ampliación resuelve, por una parte, la problemática articulación del pensar con el ser; pues además de conocer la esencia de las cosas con las operaciones de la inteligencia, se propone conocer su existencia con los hábitos del entendimiento. Y, por otra parte, dicha ampliación dota de sentido inteligible (eso sí: un sentido ahora antropológico) a la trascendencia del creador sobre la inteligencia del hombre; porque, aunque la metafísica logre tan sólo un conocimiento incoativo del creador, la antropología permite luego orientarse en busca de un mayor conocimiento de él.

Veamos esta doble consecuencia:

- a) El pensar es lo mismo que el ser en su límite, en la verdad intencional que alcanzan las operaciones intelectuales. Pero, al manifestarlas con los

hábitos adquiridos, se aprecia su distinción respecto de las causas extramentales, con las que la razón humana pugna.

No obstante, y precisamente al pugnar, el hombre aprecia la coordinación entre las causas físicas y las operaciones racionales; a la postre, la coordinación entre la esencia extramental y la humana. No son lo mismo, pero están coordinadas. Dicha coordinación excede, rebasa, la mera conmensuración de la operación mental con su objeto, es decir, amplía la unidad del pensar con el ser.

Además, y finalmente, el hábito de los primeros principios, en tanto que desborda también el entero ejercicio de la inteligencia, incluidas las operaciones racionales, muestra la coexistencia de la persona humana con la existencia extramental.

De manera que ser y pensar se articulan de un modo más amplio: mismidad operativa, coordinación esencial y conjunción existencial. El pensar, aun siendo distinto que el ser, no se separa de él, sino que se vincula con él de un modo más plural e intenso. En el extremo, y por encima de la mismidad de pensamiento y ser, Dios es la identidad real, originaria, de pensamiento y ser. Lo que apunta a la segunda consecuencia anunciada.

- b) En cuanto a la trascendencia del creador, el abandono del límite mental, al distinguir la existencia extramental de la personal, añade al sentido natural de la creación su sentido personal: no es lo mismo la creación del universo que la de la persona humana. Por eso, aunque el conocimiento de Dios como creador del universo sea palmariamente insuficiente (como el saber que un reloj ha sido fabricado por un relojero poco dice acerca de éste); sin embargo, alcanzar el propio ser creado permite una nueva referencia de la criatura humana al creador.

El propio ser creado, el de una criatura personal, no es un mero vestigio del creador, sino imagen suya; y por eso permite un acceso a él distinto del que permite la criatura natural: por ser el hombre una criatura personal y libre, Dios es también el destino de la persona humana, el destinatario de su existencia. No es inane la búsqueda personal de ese conocimiento de Dios que la metafísica no termina de proporcionar al hombre. La esperanza alimenta en el hombre la búsqueda de Dios, porque el hombre -como persona- reclama la réplica de que como criatura personal carece.

En la consideración conjunta de ambas perspectivas, se avista que ser y pensar se tienen que identificar absolutamente en el creador, por lo que la identidad originaria de la existencia tiene que comportar la anulación, no ya el abandono, del límite mental.

La ampliación de la filosofía y la coexistencia personal

Con todo, como el saber humano no es el divino, la propuesta ampliación de la filosofía viene dada, tan sólo y no es poco, por el abandono del límite mental. Decimos de él que remite a los hábitos intelectuales, superiores al ejercicio de las operaciones mentales.

Pero, sobre todo, el abandono del límite mental alumbra el tema de la coexistencia personal, es decir, de la existencia libre de la persona. Desde él descubrimos en la persona sus cuatro trascendentales¹⁵, que son como las cuatro perfecciones puras del acto de ser personal:

- 1- Ante todo la coexistencia, porque al descubrirse como alguien *además* de las operaciones intelectuales, el ser personal se encuentra con otros seres,

¹⁵ En el capítulo 6 hemos apuntado cómo esos trascendentales personales lo son en orden a la reciprocidad que requiere la coexistencia.

y lo hace más allá del ejercicio de sus operaciones, es decir, allende su propia naturaleza, o en el plano de su existencia, de su propio acto de ser personal; con esos seres, por tanto, la persona humana coexiste. Levinas sugirió el paso de la existencia al existente; pero después hay que notar que el hombre no es un mero ente, un existente, sino un coexistente.

- 2- Y como esa coexistencia se desmarca del presente, que las operaciones mentales introducen en el tiempo -y luego extienden y retiran- y desde el que emerge la conducta práctica del hombre -que plasma sus objetividades pensadas en la acción-, esa coexistencia se ordena más bien al futuro; por lo que la coexistencia personal con esos seres no se consuma en ningún ahora, ni culmina, ni acaba ya. La posesión de futuro, de un futuro no desfuturizable, inagotable, es la libertad de la existencia personal, el ser libre de la persona; o la libertad como un trascendental del ser personal: la libertad trascendental.
- 3- Además, como su ser personal es intelectual, esa coexistencia libre equivale también, como hemos dicho, a los hábitos propios del intelecto personal, los hábitos llamados innatos. Los cuales no se atribuyen a la inteligencia, como potencia de la humana naturaleza, sino al entendimiento, o al inteligir como otro trascendental de la persona, es decir: al intelecto personal. El intelecto personal busca la mirada del creador, la reciprocidad en el plano intelectual; mucho más que el reconocimiento del sujeto en el objeto.
- 4- Y, finalmente, como -al abandonar el límite mental- la persona deja de usar de las operaciones intelectuales, muda su disponer de la propia naturaleza por el dar que caracteriza al ser personal; más allá del disponer esencial está entonces el destinar existencial. Para percibirlo, es

importante atender al método de la metafísica -la generosidad de la persona, según Polo-, como lo hemos hecho en el capítulo 7. No obstante su generosidad, la persona aspira a constituir dones con los que vehicular su coexistencia con otros seres, en particular con los personales, y más aún con el propio creador. Dar y aceptar constituyen el amar como trascendental de la persona, por encima del amor que corresponde a la voluntad como potencia del espíritu. El amor tiende al bien, el amar personal busca la reciprocidad.

Que el hombre no sea un mero existente, sino un coexistente, nos enfrenta ya con la libertad en su sentido trascendental; porque junto a la actividad de existir, *actus essendi*, ahora tenemos la actividad de coexistir, y esta actividad es la libertad.

El sentido trascendental de la libertad

La libertad trascendental de la persona es un descubrimiento estrictamente poliano; a él ni llegó ni creemos que pudiera llegar Tomás de Aquino. Sea por no renunciar al platonismo en su afán por conciliarlo con Aristóteles, sea por el sustancialismo de éste; o bien quizá porque su situación histórica no es aquella con la que Polo se encontró, tras el despliegue del pensamiento moderno, el primado de la cuestión metódica, la sobrevaloración de la acción y la conquista social de las libertades prácticas de los hombres. Sea por lo que sea, la noción de libertad como la actividad coexistencial, como propia del acto de ser del coexistente personal, no estaba al alcance del aquinate, ni es reducible a la filosofía tomista; sino que más bien es un añadido a ella, en la que -todo lo más- estaba sólo latente, y cuyas virtualidades consigue por tanto desplegar. Sin coexistencia personal, la libertad no tiene sentido trascendental.

Para apreciarlo hay que hacer hincapié en que la noción de coexistencia comporta ante todo la pluralidad de existentes, y requiere después la multiplicidad de personas.

Polo ha denominado al límite mental como la mismidad de pensar y ser que acontece al pensar lo pensado, según lo hemos dicho aquí: la mismidad de lo pensado logra la verdad conocida intencionalmente por las operaciones de la inteligencia. Al abandonar la mismidad expandimos la vinculación del pensar con el ser, más allá de lo que permite la noción de intencionalidad.

Pero también ha denominado al límite mental como la unicidad de lo pensado al pensarlo; de manera que el abandono del límite mental es también el abandono de la unicidad, y así del monismo.

Ya en metafísica, donde el monismo es más comprensible porque el ser es uno, o porque hay una identidad originaria del ser, el abandono del límite mental rompe la unicidad al advertir la mutua vigencia de varios primeros principios.

Pero en antropología la ruptura del monismo es definitiva, y capital: cuando hablamos del ser personal, la taxativa tesis de Polo es que no cabe persona única.

Ésta observación fecunda otra ya entrevista por el aquinate, cuando decía: *oportet esse plures distinctos in unitate divinae essentiae. Hoc ídem arguitur ex perfectione divinae beatitudinis, quae ponit summum gaudium, quod sine consortio haberi non potest*¹⁶.

El problema básico para comprender la libertad trascendental, y entender adecuadamente la libertad de la persona, es el monismo; porque sobre el telón de fondo de una única realidad, el ser, o sobre el telón de fondo de la metafísica, la libertad no adquiere su auténtico sentido y termina por resultar problemática, como ya hemos apuntado que ocurrió en el s. XVI. La libertad, en cambio, es la actividad de coexistir. Y la coexistencia personal es

¹⁶ I *Sent.* d.2 q.1 a.4 sc1.

incompatible con el monismo, porque la actividad de coexistir requiere pluralidad de personas; por eso no cabe persona única, si el hombre es un coexistente.

La coexistencia personal es entonces la superación del contemporáneo problema de la intersubjetividad, al que necesariamente abocó el subjetivismo moderno. Porque la persona humana no sólo es social por naturaleza, un animal político; ni sólo perfecciona colectivamente una naturaleza común, algo que pertenece a la esencia del ser humano. No basta, en suma, concebir al hombre como una sustancia abierta intrínsecamente a la relación con los demás; sino que la pluralidad de personas es un requerimiento existencial del coexistente: y sin ella no cabe coexistencia.

Y lo que se dice es que la libertad trascendental es la actividad del coexistente. Porque sólo en el contexto de la pluralidad de personas la libertad alcanza a ser trascendental, y a distinguirse suficientemente de la causalidad. Ya que la libertad en ese contexto, en el de la pluralidad de personas, tiene sentido donal: acontece en el juego entre el dar y el aceptar, o en su caso rechazar, entre las personas; es decir, en el plano de la mutua correspondencia entre ellas. Sale así del contexto de la producción de efectos, como causa nouménica que decía Kant, exigiendo quizá que dicha causación ocurra de una manera libre, esto es: indeterminada o eventual. No: la libertad no se entiende bien en el orden de la causalidad. La libertad es la actividad de coexistir con otras personas: de aceptar, o negarse a ello, y de dar; o bien de dar y buscar la aceptación ajena, o no recibirla y ser rechazado. La libertad alude a la correspondencia: nace de la aceptación y a ella se destina.

En último término, la persona humana es un coexistente carente de réplica en su interior, es decir, de la reciprocidad y correspondencia que todo ser personal requiere en tanto que coexistente. Pero dicha carencia no es definitiva, y permite la búsqueda personal: que aspira al encuentro de la réplica, y a su aceptación de los dones que cada quien libremente le aporta.

1. EL TOMISMO DE POLO

Se ha calificado a Polo como *un tomista rebelde y continuador*¹⁷. En esta nota quiero examinar esa calificación; señalando, ante todo, que Polo ha rechazado expresamente ser *un tomista rebelde, como han sido otros*¹⁸.

Pero, por una parte, se cuenta la anécdota¹⁹ de que Polo tiró la *Summa theologiae* del aquinate a la basura, cuando leyó en la cuestión 45 de su primera parte que la creación es una relación accidental de la criatura al creador (*creatio ponit aliquid in creato, secundum relationem tantum*²⁰).

Y sin embargo, por otra, consta que el pensamiento de Tomás de Aquino es una referencia constante para Polo; por lo que las alusiones al aquinate en los escritos polianos son muy numerosas, y en algunos puntos medulares: como, por ejemplo, al tratar de la intención de alteridad de la voluntad o de la dependencia de los hábitos intelectuales respecto del intelecto agente.

Además, y sobre todo, el propio Polo considera el abandono del límite mental como el método que se corresponde con el concreto tema de la distinción real de esencia y existencia que Tomás de Aquino encontró en las criaturas; hasta el punto de llegar a sostener que *si la distinción real fue advertida por Tomás de Aquino, tuvo que abandonar el límite*²¹.

¹⁷ Así se titula la entrevista de Gustavo Cataldo a Polo publicada en *El Mercurio* (Santiago de Chile) el 14.XII.1997. Cfr. *Escritos menores*, II; OC (edición de las "Obras completas". Eunsa, Pamplona 2015 ss), v. XVI.

¹⁸ *Antropología trascendental*, OC, v. XV, p. 23.

¹⁹ Cfr. FRANQUET, M^a J.: "Trayectoria intelectual de Leonardo Polo". *Anuario filosófico*, Pamplona, 29-2 (1996) 303.

²⁰ *Summa theologiae* I, 45, 3 c.

²¹ CRUZ, J.: "Filosofar hoy. Entrevista con Leonardo Polo". Cfr. *Escritos menores*, II.

El neotomismo del siglo XX

Para encuadrar el tema me remontaré al impulso de los estudios tomistas, frente al inmanentismo de la filosofía moderna, promovido por el papa León XIII con su encíclica *Aeterni patris* (4.VIII.1879), y que dio lugar al neotomismo del siglo XX²².

Entre los muchos autores que pueden englobarse dentro de ese movimiento nos referiremos tan sólo a tres, por ser los que el propio Polo menciona; y a un cuarto, porque alude a la conexión entre el pensamiento tomista y el de Alberto magno.

a) Norberto del Prado:

El neotomismo del siglo XX comenzó a desarrollarse teóricamente, quizás, con la obra de Norberto del Prado *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, publicada en Friburgo en 1911²³.

La verdad fundamental de la filosofía cristiana viene a ser la creación de los seres, es decir, la distinción entre el ser creado y el increado, o entre las criaturas y Dios. Sustentada, concretamente, en que en aquéllas la esencia se distingue realmente de la existencia, de acuerdo con la postura tomista; o bien fundada en que Dios es un ser infinito frente a la finitud de las criaturas, lo que constituye más bien la postura escotista: defendida también en el siglo XX, tal vez, por Edith Stein²⁴.

Conforme con la postura tomista, Norberto del Prado, en el apartado III de la introducción de su citado libro²⁵ (que luego se desarrollará a lo largo de todo él, y especialmente en su libro V) ubica esa verdad fundamental en la

²² Cfr. FABRO, C.: *Introducción al tomismo*. Rialp, Madrid 1967; c. 8: pp. 166-92. También COPLESTON, F.C.: *El pensamiento de santo Tomás*. FCE, México 1982; c. VI, pp. 272 ss.

²³ *Ex typis consociationis sancti Pauli*.

²⁴ Cfr. *Ser finito y ser eterno*. FCE, México 1996.

²⁵ Página XXVI.

distinción real de esencia y existencia en las criaturas: *solus Deus est suum esse; in omnibus autem aliis differt essentia rei et esse eius*²⁶.

b) *Gilson*:

Posteriormente, Gilson terminó también por descubrir esa misma idea, la de la creación, como la fundamental del pensamiento medieval, en particular del tomista; y como la que autoriza la denominación de filosofía cristiana²⁷: pues distingue el pensamiento sobre el ser de los antiguos griegos, del que se desarrolló después en la edad media entre los creyentes.

Gilson dedicó mucho tiempo a demostrar la existencia -por defender la creación- de una filosofía cristiana: tanto *en polémica con Brehier en 1927-30, primero; como en la Sorbona en 1931 con Brunschwig y Blondel, después; o con las Gilford Lectures impartidas en Aberdeen en 1931, que provocarían la controversia con los profesores de Lovaina, en especial, el cardenal Mercier, monseñor Noel y los medievalistas Steenberghen y de Wulf, como también en las jornadas de la sociedad tomista reunida en Juvisy en 1933, cuando Gilson se enfrentó a Masnovo, a Chenu y, sobre todo, a Mandonnet; también con Guerin, en 1935-6; y, finalmente, con los cursos dictados en diversas universidades norteamericanas (Harvard, 1937; Virginia, 1938; Yale 1941; Marquette, 1951; Toronto, 1957; etc.)*²⁸.

²⁶ Página 496.

²⁷ En la correspondencia entre Gilson y Maritain de los años 1931-32 se aprecia ya el preanuncio y la discusión de esta posición suya; que terminó de precisar en 1940, año en que redactó *God and Philosophy*, texto que usó en sus conferencias en Yale. Véase al respecto MELENDO, I.: "Etienne Gilson (1884-1978) y la filosofía cristiana. Original de Thierry Dominique Humbrecht". *Metafísica y persona*. Puebla (México) 4 (2010) 207-21.

²⁸ DÍAZ ARAUJO, E.: "Etienne Gilson: sencillo homenaje". *Anales de la fundación Francisco Elías de Tejada*. Madrid 2 (1996) 74.

c) *Fabro*:

Por su parte, en Italia²⁹ Fabro, cuando menos el primer Fabro³⁰ (antes de su contacto, a la postre quizá no del todo bien integrado, con el existencialismo kierkegaardiano), se ha esforzado también por hacer ver que la filosofía tomista del ser, respecto de sus antecedentes platónico y aristotélico, era original; y una síntesis personalmente enriquecida: lo que le valió la crítica de Descoqs.

La posición de Fabro estriba en distinguir el *esse ut actus*, o *actus essendi*, del *esse in actu*, o *existentia*. Y así evitar la sustitución del acto de ser por la mera existencia fáctica o el hecho de existir (sustitución de la que acusa a Rahner); o la vinculación del acto de ser con la razón suficiente del acontecer (que encuentra, por ejemplo, en Garrigou-Lagrange). Incluso el propio Gilson, para Fabro, habría quedado atrapado también por la concepción vulgar del par *essentia-existentia*, ignorando el acto intensivo y emergente de ser.

Pero, entonces, *iparvus error in principio, magnus erit et in fine!*; y el daño que ha hecho a la interpretación del tomismo, y a la filosofía en general, este término aparentemente inocente de "existencia" es incalculable; probablemente deberán pasar todavía muchos decenios para poder ubicarse en el camino definitivo, y preparar al tomismo para la afirmación de su universalidad en el pensamiento humano³¹.

²⁹ En España han seguido a Fabro, entre otros, Carlos Cardona y Tomás Melendo; éste último, en particular, ha destacado especialmente la eminencia del acto de ser persona. Quizá, la noción poliana de coexistencia se diría, más bien, como el acto personal de ser, de co-ser.

³⁰ Cfr. *La nozione metafisica di partecipazione*. SEI, Turín 1963³.

³¹ FONTANA, E.: *In memoriam Cornelio Fabro*. Ediciones Verbo Encarnado, San Rafael (Argentina) 1995, pp. 22-3.

d) *Dewan*:

Mucho más recientemente, y en norteamérica, Dewan parece dar marcha atrás: defendiendo una interpretación del tomismo que lo emparenta con sus fuentes aristotélicas y platónicas, y mitiga la importancia de la distinción real.

El concepto principal para la comprensión metafísica del aquinate, según Dewan, es el de forma³²; que, aunque distinta realmente del ser, da el ser al ente real, el cual no puede existir sin ella; Dios será, entonces, la *forma formarum*³³.

Se acerca con ello a la posición escotista, porque la existencia de una forma se asemeja a la individualización de una esencia; y entonces prima el valor de la esencia sobre el de la existencia: hasta el punto de que hay una esencia tal que existe por sí misma, la del ser infinito.

La creación de los seres a partir de uno primero, pleno y simple, es doctrina que Dewan encuentra ya en el pensamiento griego. Y acusa a los neotomistas, y especialmente a Gilson³⁴, de haberla entendido en un sentido que no tiene verdaderamente; y que tal vez recuerde más a Alberto Magno que al aquinate, cuyas diferencias en la comprensión de la creación Dewan destaca³⁵.

Aunque la obra propiamente albertista es bastante desconocida (pues, entre otras cosas, no se ha terminado de publicar hasta 1987), parece claro que de ella recoge Tomás de Aquino su doctrina de la distinción real; en particular, llamo la atención sobre el hecho de que el aquinate llevó consigo toda su vida el comentario de Alberto a Dionisio el pseudo-areopagita³⁶.

³² "Form and being: studies in thomistic metaphysics". *Studies in Philosophy and the history of philosophy*. Indiana, USA 45 (2006) 264 pp.

³³ Cfr. INCIARTE, F.: *Forma formarum*. Alber, Friburgo 1970. Para Polo, ésta es una noción de índole platónica, e insuficiente, cfr. *Antropología trascendental*, p. 141.

³⁴ Cfr. DEWAN, L.: *Lecciones de metafísica*. Universidad Sergio Arboleda, Bogotá 2009; c. III.

³⁵ Id., p. 54.

³⁶ Cfr. ALARCÓN, E.: "Una cuestión de método. Consideraciones previas a la interpretación de santo Tomás de Aquino". *Themata*, Sevilla 10 (1992) 398.

Sin embargo, y con ser múltiples las coincidencias entre ambos pensadores, suelen señalarse también algunas discrepancias entre Alberto magno y Tomás de Aquino: particularmente, la posibilidad de la intelección sin la mediación de imágenes, o la equivalencia entre ser creado y ser temporal³⁷. Ambas dos ideas albertistas parecen estar próximas a la interpretación poliana de la distinción real:

- pues Polo exige el abandono del límite mental (es decir, de la operación intelectual, que se inicia con antecedente sensible);
- y distingue al creador, como ser originario, de la criatura, que comienza a ser y se mantiene siendo. Aunque la existencia, para Polo, es supratemporal, son muy propias también de Polo las descripciones paratemporales de ella: como origen, comienzo incesante, secuencia antes-después, posesión del futuro, etc.

e) *Polo*:

Dejando esto al margen, Polo se ha pronunciado expresamente sobre la distinción real tomista. Quizá, el lugar más extenso es el primer apartado del capítulo *La esencia humana*³⁸; y allí reivindica, ante todo, la raíz más aristotélica que platónica de la noción tomista de *actus essendi*, así como señala el desigual uso que hace el aquinate de ése su filosofema propio; pues, según lo indica Polo, *el sustancialismo y la distinción real no son compatibles*³⁹.

Por resumir en dos puntos la opinión poliana, diría que Polo sostiene:

- ante todo, que el abandono del límite mental es solidario con la distinción real, como un método con su tema; ciertamente, el añadido de la

³⁷ Cfr. SARANYANA, J. I.: *Historia de la filosofía medieval*. Eunsa, Pamplona 1985; § 69 d), pp. 201-2. En su posterior *La filosofía medieval*. Eunsa, Pamplona 2003, 2007²; § 72 d), pp. 259-61; y en su también posterior *Breve historia de la filosofía medieval*. Eunsa, Pamplona 2001; § 23 c), pp. 75-7; hay en ellas un cambio según el cual, la primera de las discrepancias señaladas entre ambos autores pasa a ser la última de las coincidencias enumeradas.

³⁸ *La esencia del hombre*, OC, v. XXIII, pp. 83 ss.

³⁹ Id, p. 92.

existencia sobre la esencia, pide alcanzar la libertad del inteligir personal sobre el limitado ejercicio de la potencia intelectual, dependiente de la abstracción y cuyo objeto propio es la esencia de los seres materiales. Esta solidaridad entre método y tema es tan cierta que Polo llega a afirmar que su filosofía del abandono del límite mental es *una nueva exposición de la distinción real de "essentia" y "esse"*⁴⁰.

- y, en segundo lugar, pero como lo más importante, *el hallazgo de la distinción real ha de continuarse en antropología... por cuanto el acto de ser humano es distinto del acto de ser principia*⁴¹.

Ambos puntos son correlativos: *la distinción real de ser y esencia... es distinta en antropología y en metafísica. Sin embargo, para sentarla en esos dos campos temáticos es menester abandonar la actualidad*⁴². El acto de ser no puede definirse ya como *la actualidad de todos los actos, e incluso de las mismas formas*⁴³; porque la actualidad se reduce a la presencia mental humana, que es el límite del pensamiento. Por tanto, afirma Polo, *si no se detecta y abandona la actualidad... no cabe distinguir realmente la esencia del ser*⁴⁴.

De modo que, en síntesis, el abandono del límite mental *es un método plural con el que se recoge la distinción real de Tomás de Aquino y se aplica a la antropología*⁴⁵.

Con todo, hay algo más que decir.

⁴⁰ *Presente y futuro del hombre*, OC, v. X, p. 365.

⁴¹ *Antropología trascendental*, p. 141.

⁴² Id.

⁴³ TOMÁS DE AQUINO: *Summa theologiae* I, 4, 1 ad 3.

⁴⁴ *Antropología trascendental*, p. 141 nt 43.

⁴⁵ *Presente y futuro del hombre*, p. 372.

La ampliación poliana de la filosofía

Y es que lo más propio de la filosofía poliana es precisamente el añadido de la existencia personal, de la existencia libre; o sea, su propuesta de ampliación trascendental de la filosofía, es decir: de la metafísica con una antropología trascendental. Este añadido y esta ampliación me parece que tienen sentido en propio, incluso un tanto al margen de la discusión sobre la distinción real tomista.

a) La cuestión del método:

En primer lugar, porque apelar al método que se corresponde con el tema de la distinción real no es simplemente señalar las reglas epistemológicas que conducen a establecerla. Ya que el método objetivado, cualquier método tematizado, debe distinguirse del método ejercido; la misma tradición distinguió la lógica como ciencia y como arte. Y el método en su ejercicio es una indicación del ser que lo ejerce, es decir, de aquél a quien corresponde -por ejercerlo- ser además del tema obtenido al ejercerlo. La apelación al método es ya, entonces, un indicio del carácter de *además* propio del ser personal; y del ser personal creado: aquél cuya existencia es además de su operación, porque se distingue realmente de ella y no se agota ni se realiza con ella.

b) El añadido de la existencia libre:

Por tanto, en la posición poliana sobre la distinción real, que reclama el método para entenderla, está ya de entrada el añadido de la existencia personal, a la que conviene el carácter de *además*.

Este añadido no está para nada, pienso yo, en el pensamiento tomista, como el propio Polo manifiesta: *el tomismo es una síntesis de filosofía cristiana*

*en que el límite mental todavía no ha sido detectado y en que, por tanto, está frenado el impulso hacia la antropología trascendental*⁴⁶. A lo sumo, Polo concede que la existencia personal, que Polo llamará *coexistencia*, sólo *está virtualmente contenida en el tomismo*⁴⁷.

El añadido de la existencia personal no está en la filosofía tomista, ni tampoco en ninguna otra filosofía precedente, sino que es una novedad propia de Polo, como de cualquiera que le continúe. Porque es un añadido que se corresponde con la libertad de cada persona, con la libertad trascendental del ser personal: pues la existencia personal es una existencia libre, que cada quien alcanza en primera persona abandonando el límite mental.

Una muestra de la novedad de este descubrimiento poliano es la insistencia de Polo en su mismo planteamiento⁴⁸, al que concretamente dedica más de la mitad del primer volumen de la *Antropología trascendental*⁴⁹.

El límite es la presencia mental; presencia de los seres..., que reclama buscar su principio: los principios predicamentales ante todo, y luego los primeros principios; es el tema de la filosofía clásica, de la metafísica: la naturaleza de los seres. Pero después, la presencia mental es presencia... ante la persona humana, y sugiere cómo disponer de lo presente en orden al propio ser personal, al propio destino libre; es el descubrimiento de la existencia libre, es decir, de la existencia personal, a la que Polo terminará llamando coexistencia.

Son dos referencias distintas a partir de lo actual, de lo presente, que amplían la perspectiva metafísica con la de una antropología trascendental. El límite mental permite, en suma, una pluralidad de referencias del pensar al ser;

⁴⁶ *Antropología trascendental*, o. c., p. 24.

⁴⁷ Id.

⁴⁸ Expuesto en la primera parte del tomo I de la *Antropología trascendental*. A dicho planteamiento también se dedican el c. 7 de *Presente y futuro del hombre*; y el apartado 1 del c. I de *Persona y libertad*. Eunsa, Pamplona 2007; pp. 25-34.

⁴⁹ Cfr. pp. 29-170; 141 pp. cuando ese primer tomo sólo tiene 278 pp.

y así la ruptura de la *mismidad* parmenídea de pensamiento y ser con la que empezó la filosofía, y consiguientemente la ampliación de ésta.

El soporte al que acude Polo para la tematización de esa novedad que es la existencia personal como coexistencia, la existencia libre, es la distinción real: por una parte, la coexistencia y los trascendentales personales, entre ellos singularmente la libertad; y por otra, la esencia dispositiva de la persona humana, que comporta la perfección intrínseca de la propia naturaleza.

Pero es que, más en el fondo, la misma propuesta de esa novedad, de la existencia libre, es factible desde la interpretación poliana de la distinción real tomista, en tanto que esa interpretación prescinde de la presencia actual. Porque, de acuerdo con esa interpretación, el *actus essendi* no es actual, sino que la actividad creada de existir estriba en sobreponerse al tiempo, en mantenerse sobre la actualidad, en dependencia del creador; y eso no sólo lo consigue la persistencia extramental: la secuencia de antes a después, cuyo análisis es la esencia tetracausal, el universo; sino que lo alcanza además, y de manera más eminente, la libertad personal, que entonces es libertad trascendental: la posesión del futuro que no lo desfuturiza.

c) *Existencia y coexistencia:*

Para designar la existencia libre, la existencia personal, Polo ha terminado por emplear el término *coexistencia*.

Cabría decir⁵⁰ entonces que si Tomás de Aquino, al entender la creación, descubrió el *actus essendi*, la existencia⁵¹, Polo amplía la filosofía creacionista descubriendo la actividad de coexistir propia de las personas creadas: la coexistencia.

⁵⁰ Cfr. GARCÍA GONZÁLEZ, J. A.: *El testigo de don Leonardo Polo*. VV. AA.: "Leonardo Polo (1926-2013) *in memoriam*". Universidad de Navarra, Pamplona 2013; pp. 33-4.

⁵¹ Dejando al margen esos matices, que cabe considerar como terminológicos, señalados por Fabro; aunque, desde luego, la actividad de ser no se reduce, ni la creada ni la increada, a la mera existencia fáctica.

Existencia y coexistencia, como actos de ser creados, se distinguen por su índole propia: ya que la primera se reduce a persistir, a seguir de antes a después, un después al que nunca alcanza; mientras que a la segunda le corresponde el carácter de *además*, al que conviene la posesión del futuro.

Una distinción en la que podemos ahondar ahora formulando las siguientes diferencias:

- la existencia consigue distinguirse de la nada (pues persistir es la vigencia real del principio de no-contradicción), mientras que la coexistencia no precisa distinguirse de la nada⁵²; el carácter de además parece más bien requerir su distinción respecto de algo, su ser segundo frente al carácter primero de la sola existencia.
- la coexistencia personal sustituye el enlace causal de la persistencia, la mutua vigencia del primer principio de no-contradicción con el primer principio de identidad, por la continuación libre de la coexistencia, o por una comunicación de la libertad personal, del futuro poseído, a los trascendentales superiores de la persona (el entender y el amar), tal que la coexistencia personal busque esperanzadamente su réplica en el creador. La referencia causal a la identidad es opaca, mero vestigio del creador; frente a la similitud de la imagen que se aprecia en la claridad y transparencia de la libre búsqueda de réplica y aceptación.
- Y finalmente, la persistencia se reduce a la admisión como real de la esencia tetracausal, del universo; mientras que la coexistencia es la inclusión atópica de la persona, elevando su esencia, en el ámbito de la máxima amplitud de la existencia: *la libertad trascendental*, dice Polo, *es inclusión atópica en Dios por cuanto anima y aviva su búsqueda, que corre a cargo de los otros trascendentales personales*⁵³.

⁵² Para Polo *lo que puede tener que ver con la nada es el querer, que por eso es aniquilable si la correspondencia falta: Antropología trascendental*, p. 522.

⁵³ *Antropología trascendental*, p. 278.

Estas diferencias muestran, en suma, que Dios no sólo es creador, del universo y de las personas, sino también destino; pero sólo de las personas: el destinatario de la coexistencia personal.

Balance: Polo y el neotomismo del siglo XX

De acuerdo con lo dicho, y aunque Polo sostenga ciertamente una precisa interpretación de la distinción real tomista, quizá no baste introducir a Polo en una comparación con Fabro, Gilson, Dewan u otros neotomistas del siglo XX acerca de dicha interpretación. Quizá sea más oportuno comparar a Polo directamente con Norberto del Prado acerca de la verdad fundamental de la filosofía cristiana. Porque, si es fundamental para una filosofía cristiana la distinción entre Dios y las criaturas, además, y de acuerdo con la ampliación poliana, tal vez sea fundamental también para una filosofía cristiana el señalar que Dios es el destino libre de la persona humana.

Lo cual no es una mera cuestión ética: porque no se trata sólo de determinar el fin último de las acciones humanas; sino que es una cuestión existencial. Y no distinta del propio ser creado de la persona, pues lo expresa: ya que Dios crea la libertad en orden a su plenitud: para acogerla; es decir, es el anfitrión que convida al hombre a una existencia libre.

Así que no sólo está *la distinción de la criatura con el creador*, sino también *la distinción entre las criaturas*: porque *el acto de ser humano se distingue del acto de ser extramentado*⁵⁴. Si es fundamental para una filosofía cristiana distinguir al creador de las criaturas, no lo es menos distinguir la creación del universo material respecto de la singularísima creación de cada persona: el otorgamiento de la libertad personal destinada a su plenitud.

Paralelamente, si Dios es personal, no es sólo creador como el primer principio que hace ser al universo; sino también como quien crea la libertad, es

⁵⁴ *Antropología trascendental*, p. 151.

decir, que no sólo la concede, sino que la invita y acoge: pues es quien finalmente conoce en su más profunda intimidad a la persona creada, la juzga, y le corresponde aceptarla definitivamente como coexistente.

Por lo demás, la ampliación poliana de la filosofía creacionista responde también a Scotto, rectificando su teología negativa: pues Dios no desborda la intelección humana por ser infinito, sino más bien por el límite mental humano. Paralelamente, el abandono de éste depende de la libertad trascendental, otorgada en orden a una plenitud que la desborda; lo que corrige también el voluntarismo escotista y la espontaneidad subjetiva que comporta, puesto que ambos sólo atienden al despliegue de la persona en el orden esencial.

La ampliación trascendental como propuesta: una valoración.

Con todo, el abandono del límite mental es, según Polo, sólo una propuesta: *al filósofo tomista que no quiera admitir esa propuesta..., si no le convence, no ha pasado nada*⁵⁵. Porque *lo que llamo, dice, ampliación de lo trascendental -una antropología trascendental como distinta de la metafísica- no es estrictamente necesaria. Si lo fuera, habría que decir que hay un positivo "lapsus" en la filosofía clásica, cosa que no acepto*⁵⁶.

Por tanto, sigue diciendo, *conformarse con Tomás de Aquino no es una actitud filosófica incorrecta*⁵⁷. A juicio de Polo, la filosofía clásica de inspiración tomista es suficiente para quien no abandone el límite mental; ya que, aunque sólo estudie por *analogía el tema del hombre... así se logra una antropología correcta, sólo que corta: no falla, no se equivoca, pero su desarrollo temático es escaso*⁵⁸.

Pero que la ampliación trascendental no sea necesaria, sino tan sólo una propuesta, no quiere decir que no sea oportuna; en particular, piensa Polo,

⁵⁵ *Antropología trascendental*, p. 31.

⁵⁶ *Presente y futuro del hombre*, p. 341.

⁵⁷ *Antropología trascendental*, p. 165.

⁵⁸ *Antropología trascendental*, p. 41.

para no dejar de lado la trayectoria de la filosofía moderna. De modo que afirma: *¿es imprescindible la ampliación? No. ¿Es oportuna, conviene hacerla? Sí. (...) Lo aconseja nuestra altura histórica: desarrollar una antropología trascendental es conveniente. Y aquí conveniente quizá nombra más que necesario, porque señala algo así como un deber*⁵⁹. Y Polo aclara: *la antropología trascendental es conveniente, no sólo porque el filósofo debe tratar de investigar cuanto pueda, sin quedarse corto, por desistir; sino también porque se trata de enmendar el planteamiento moderno*⁶⁰.

No obstante, resulta extraño cuestionar, ante un planteamiento filosófico, si es obligatorio admitirlo o más bien no (algo por lo demás obvio). Ciertamente, presentarlo reducido a sólo una propuesta es algo humilde; y además coherente con la reivindicación de la libertad personal: pues sería paradójico afirmar que *es necesario alcanzar la libertad*, ya que libertad y necesidad no se conjugan del todo bien.

Y sí: Polo destaca, ante todo, la oportunidad histórica de su planteamiento, en atención al devenir de la filosofía moderna. A lo que cabe añadir que la conveniencia histórica es doble. No se trata sólo de rectificar la antropología moderna, simétrica con la metafísica y que no llega a ser trascendental; sino también de evitar el embarrancamiento del pensamiento clásico acontecido en el siglo XVI: al discutir la libertad humana y en la conocida como polémica *de auxiliis*. La incompatibilidad entre sabiduría divina y libertad humana, percibida por Lutero y que tantas consecuencias históricas (filosóficas, sociales y religiosas) ha tenido, se plasma en el problema del determinismo, asociado con la predestinación; y es una muestra de que principios y libertad son irreductibles. Frente a ello, la ampliación poliana de la filosofía sugiere que *la persona humana es el adverbio en busca del Verbo*⁶¹, es

⁵⁹ *Presente y futuro del hombre*, p. 342.

⁶⁰ *Antropología trascendental*, p. 40.

⁶¹ *Antropología trascendental*, p. 256 nt 13.

decir, que lo más afín a la sabiduría divina es precisamente la libertad personal del hombre.

Pero, insisto, ante un planteamiento filosófico la cuestión más propia no es si es necesario o sólo conveniente, históricamente oportuno; sino si es verdadero o no, si añade o pierde algo respecto de lo ya sabido. En concreto, pienso que hay que averiguar: si la presencia actual es un límite o no lo es, si se puede abandonar o bien no se puede, si el acto de ser es actual o más bien supratemporal. En este sentido, el desarrollo temático que el abandono del límite permite, frente al *escaso desarrollo* del tema de la persona al que llegó el tomismo, avalan la propuesta poliana: ciertamente, *el filósofo debe tratar de investigar cuanto pueda, sin quedarse corto*.

2. ABANDONO DEL LÍMITE Y DISTINCIÓN REAL

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 criaturas⁶². Confío en que, al final, se aprecie que no es un instrumento inadecuado al propósito; y que no haya sido un rodeo demasiado largo.

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 obras⁶³: Descartes,

⁶² 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 2010²; c. 9.

⁶³ Nos referimos a estas cinco: *Evidencia y realidad en Descartes*. OC, v. I; *La crítica kantiana del conocimiento*. En: *Estudios de filosofía moderna y contemporánea*, OC, v. XXIV, c. V;

que es el comienzo del subjetivismo moderno; Hegel, su madurez y culminación; y Nietzsche, la contestación más virulenta a la modernidad, o quizás su última manifestación -al decir de Heidegger-. Sólo el libro de Polo *Introducción a la filosofía*⁶⁴ 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*⁶⁵. Y además, también es cierto que Polo propone su método filosófico como solidario de la distinción real de esencia y acto de 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*⁶⁶; 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*⁶⁷; sino que significa haber pensado: *lo que hay ya inmediatamente abierto*⁶⁸ 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.

Introducción a Hegel. En: *Estudios de filosofía moderna y contemporánea*, o. c., c. VI; *Hegel y el posthegelianismo* (Eunsa, Pamplona 2006⁴); y *Nietzsche como pensador de dualidades* (Eunsa, Pamplona 2005). Cabría añadir a ellas *Nominalismo, idealismo y realismo*, OC, v. XIV; Polo no tiene otras obras dedicadas a autores de la historia de la filosofía.

⁶⁴ OC, v. XII.

⁶⁵ *Curso de teoría del conocimiento*, v. I, OC, v. IV, p. 21.

⁶⁶ Un *ver detenido*: *Antropología trascendental*, p. 364.

⁶⁷ *El acceso al ser*, p. 58.

⁶⁸ Cfr. *Curso de teoría del conocimiento*, v. II, OC, v. V, pp. 66 ss.

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.

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.

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 nómeno, 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 sobre todo 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.

Mas 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 acto de 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.

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, diríamos que 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*⁶⁹.

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, dirigido hacia adelante, 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

⁶⁹ *El acceso al ser*, p. 16.

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*⁷⁰, 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, rebrota, 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; eso 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 tiempo⁷¹. La temporalidad es su indicio porque la esencia es la anterioridad que se remite a la posterioridad, persistiendo o coexistiendo libremente, manteniendo el futuro, 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.

Pero esta objeción, o peligro, no afecta a la filosofía de Polo; porque la persistencia del universo y la libre coexistencia de la persona, el alcanzarse en el futuro, no son temporales. En efecto. Polo ha discutido expresamente con

⁷⁰ Cfr. *Antropología trascendental*, pp. 262 ss.

⁷¹ Cfr. *El ser I: la existencia extramental*, OC, v. III, pp. 119 ss.

Bergson respecto de la existencia del universo; y ha distinguido la persistencia, cuya índole supratemporal destaca Polo, de la mera duración temporal⁷². 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 Nisa⁷³: 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 además un futuro libre, que se renueva insistentemente) no es reducir la existencia a temporalidad.

Y por otro lado, 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 tiempo⁷⁴. 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,

⁷² Cfr. *El ser I*, o. c., pp. 241 ss.

⁷³ Cfr. "La sofística como filosofía de las épocas de crisis". En: *Escritos menores III*, OC, v. XXVI, pp. 149-62.

⁷⁴ Al tiempo sensible, articulado en la abstracción; articulación de la que las operaciones procesativas no se liberan enteramente. Al tiempo histórico, cuyo pasado asume en su trasvase a la acción práctica. Y a los tiempos físicos, a los que logra distinguir por contraste con ella.

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, al tiempo entero. Pero, al margen de la presencia, anterioridad y posterioridad tienen otro sentido, un sentido real: la esencia y el ser de las criaturas.

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 temporalidad⁷⁵.

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.

⁷⁵ Cfr. *Curso de teoría del conocimiento*, v. II, pp. 204 ss.

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 en orden al futuro, 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 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*⁷⁶. 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

⁷⁶ *Summa theologiae* I, 4, 1 ad 3.

proceder de Alberto Magno, se mezcla en ocasiones con otras perspectivas que el aquinate también contempla⁷⁷.

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 en sus accidentes. Con la participación y la causalidad⁷⁸ 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 entre el concepto y el juicio: *el esse se enfoca como una noción universal y empieza a vagar entre el concepto y el juicio*⁷⁹.

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,

⁷⁷ Para Polo, Tomás de Aquino *no se libra del prestigio de la actualidad, que permanece a lo largo de toda su obra. Antropología trascendental*, p. 132.

⁷⁸ Cfr. FABRO, C.: *Participación y causalidad*. Eunsa, Pamplona 2009.

⁷⁹ *Curso de teoría del conocimiento*, v. I, p. 199.

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*⁸⁰). 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 imperfecto⁸¹- 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 inmanente⁸², 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

⁸⁰ *Metafísica* III, 2; 997 b 12-13.

⁸¹ Cfr. RODRIGUEZ ROSADO, J. J.: *La aventura de existir*. Eunsa, Pamplona 1976; c. IX.

⁸² Cfr. *Metafísica* IX, 6; 1048 b 18-36.

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- incausada⁸³: 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 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. Éste 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 obras⁸⁴. 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

⁸³ Polo objeta a la comprensión de Dios como causa en *El conocimiento del universo físico*. OC, v. XX, pp. 46 ss.

⁸⁴ Cfr. sobre estos datos, FRANQUET, M^a J.: "Trayectoria intelectual de Leonardo Polo", pp. 303-22.

congruencia entre el método y el tema del saber filosófico, cuando se le asigna un alcance trascendental.

f) La finitud del 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 mención⁸⁵. Porque en esa época se produjo un singular y decisivo conflicto intelectual; del que me atrevería a decir que aún no hemos salido hoy, 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 tortuosa⁸⁶- 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 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 asimiladas por el entendimiento humano.

⁸⁵ Cfr. *Presente y futuro del hombre*, c. II.

⁸⁶ 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.

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 humana⁸⁷.

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 Polo⁸⁸, 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.

⁸⁷ 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 la matización que ya hemos mencionado: Dios es mayor que cualquier idea que tengamos de él (*quiddam maius quam cogitari possit*, *Proslogion* XV).

⁸⁸ 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 mental⁸⁹. 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. 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

⁸⁹ 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). Desarrollaron esta doctrina los conimbricenses, y Hugon la formuló como XVIII^a de las tesis tomista (cfr. *Las 24 tesis tomistas*. Porrúa, México 1974).

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.

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. 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 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 precinden 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 inteligencia⁹⁰; mientras que el abandono del límite, en cambio, remite enteramente al ser de la persona⁹¹: a su intelecto personal, y a la libertad trascendental.

⁹⁰ El límite mental es *la salvaguarda de la esencia humana*, porque la separa del orden causal y así la distingue de la esencia extramental (cfr. *Antropología trascendental*, p. 186). 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.

⁹¹ 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 1973²). Porque es profundizando en el propio ser del inteligir humano como se descubre -más allá de la inteligencia- el intelecto personal: un trascendental antropológico, convertible con el propio acto de ser persona. Y es el intelecto personal el que permite superar la inmanencia del pensamiento: para advertir la existencia extramental, y

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* tomista⁹²: 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 esencial⁹³. De este modo, como suele decir 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.

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.

alcanzar la propia existencia personal. La propuesta del abandono del límite mental constituye así una directa contestación al idealismo e inmanentismo modernos.

⁹² Cfr. *Antropología trascendental*, p. 141, nt 43.

⁹³ 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, antecede a la verdad y al bien, tanto como la coexistencia personal al entender y al amar; porque son prioritarias respecto de todos ellos: la existencia, el acto de ser, es lo primero y absolutamente trascendental.

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 flexible⁹⁴, 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

⁹⁴ 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*, p. 454, nt 150). Además, plantea lo que llama *metalógica de la libertad* (cfr. *Antropología trascendental*, pp. 525 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.

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 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.

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.

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 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 otorgar⁹⁵;

⁹⁵ Con todo, la generosidad del hombre –dice Polo– tiene una recompensa provisional en esta vida; he tratado de ella en el escrito ya citado: *La persona humana en la antropología*

- 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.

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

trascendental de Leonardo Polo: cuatro matizaciones a la tomista distinción real de esencia y ser.

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 -es decir, 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.

3. LOS PRIMEROS PRINCIPIOS DE LA METAFÍSICA

En la metafísica de Polo destaca la dificultad del primer principio de causalidad trascendental. Que, sin embargo, es el enlace, el ligamen que vincula a los otros dos primeros principios; y el que, por tanto, establece su mutua vigencia. Un primer principio, en suma, muy importante; y, con todo, oscuro.

El tratamiento poliano del primer principio de causalidad

La razón de esta oscuridad nace en el propio Polo⁹⁶. Quien adoptó una perspectiva quizás excesivamente gnoseológica para tratar de los primeros principios. Primero en *El ser I: la existencia extramental* (1966), intentando evitar la suposición de las nociones, en particular de la de causa; como corresponde –por otro lado– a la primera dimensión del abandono del límite mental. Y después (1991) en *Nominalismo, idealismo y realismo*⁹⁷, atacando las formulaciones objetivas de los primeros principios para defender su conocimiento habitual. Esta polarización por la pureza del método, puede oscurecer hasta cierto punto el sentido temático de los primeros principios.

Claro que sin ella, se producen las que Polo llama maclas de los primeros principios⁹⁸: la macla griega del principio de contradicción con el de

⁹⁶ Polo reconocía que era difícil expresar el carácter peculiar de ese primer principio. Alguna vez manifestó que las fórmulas más precisas que había logrado, escritas en los márgenes de "El ser" con miras a la corrección en una edición ulterior, quedaron recortadas y, por eso, ilegibles, cuando encuadernaron sus libros, y que no había podido recuperar esa precisión. CORAZÓN, R.: *El principio de causalidad y la ocurrencia esencial*. "Studia poliana" Pamplona 19 (2017) 86, nt. 9.

⁹⁷ Incorpora, en su tercera parte (pp. 157 ss), el cuaderno *El conocimiento habitual de los primeros principios*, que se publicó en 1991.

⁹⁸ Según Polo, en la filosofía griega lo característico es la macla del principio de identidad y el de no contradicción (*Curso de teoría del conocimiento*, v. IV-2ª parte. Eunsa, Pamplona 1984; p. 402), mientras que la filosofía moderna lleva a involucrar el principio de identidad con el de causalidad (id., p. 404). Polo también ha tratado de "Las maclas de los primeros principios" en *Nominalismo, idealismo y realismo*, epígrafe 7.8, pp. 216 ss.

identidad, y la macla moderna del principio de identidad con el de causalidad. Sólo el abandono del límite mental permite desmaclar los primeros principios, y advertir su mutua vigencia; que más bien asocia la no contradicción con la causalidad, preservando la índole originaria de la identidad existencial.

Además, tal vez Polo no se atrevió en *El ser I* a pronunciarse con entera claridad para afirmar que el ser creado del universo es la causa trascendental: eso pudiera chocar de frente con la idea tradicional de que Dios es la causa primera. Habló entonces de causa causada para decir que la causalidad es creada: *la causa puede decirse causada, si causada significa creada*⁹⁹. Y habló también de *causa incausada*¹⁰⁰ para referirse al creador de la causalidad: que es el ser incausado, el que queda fuera del ámbito de la causalidad. "*Causa*" de *la existencia significa existencia incausada*¹⁰¹, dijo; pero, *la noción de incausado descarta que "haya" una causa de la causa: pues la identidad no es una causa*¹⁰².

El hecho cierto es que la penumbra que rodea al principio de causalidad trascendental fue justificada por el propio Polo al entender que el abandono del límite mental es como una concisión o abreviatura de los hábitos noéticos, la cual comporta alguna ambigüedad y oscuridad en su temática. Y –por consiguiente– al señalar que, en el caso del hábito de los primeros principios, la primera dimensión del abandono del límite mental conllevaba cierta problematicidad; concretamente, en la intelección del principio de causalidad trascendental: *dicha concisión o abreviación –dice Polo– es variable según los hábitos; en el hábito de los primeros principios significa la dificultad, bastante clara, de la advertencia del primer principio de causalidad*¹⁰³.

Siendo así, no es extraño que entre los discípulos de Polo esa oscuridad se haya mantenido y prolongado. Como se ve en que Rafael Corazón –por

⁹⁹ *El ser I*, p. 184.

¹⁰⁰ Id. p. 182.

¹⁰¹ Id. p. 181.

¹⁰² Id. p. 190.

¹⁰³ *Antropología trascendental*, p 592.

ejemplo- parece vacilar al tratar de la causalidad en dos de sus escritos¹⁰⁴; igual que también me parece que lo hace Ignacio Falgueras¹⁰⁵, e incluso –tal vez- yo mismo¹⁰⁶.

Con todo, Polo precisó después el sentido y alcance del hábito de los primeros principios. Pero ya no considerando tanto su temática metafísica, cuanto su metodología antropológica; algo diremos de eso al final de este trabajo. Antes hablaremos temáticamente de los primeros principios; con los que la metafísica de Polo formula el sentido primero y fundamental del ser, que tematiza la creación del universo físico.

La pluralidad de los primeros principios

A ninguna criatura corresponde la unidad entitativa, sino alguna clase de dualidad. Dualidad, ante todo, con el creador; a quien sí corresponde la unidad óptica, la unidad trascendental: pues es el *ipsum esse subsistens*, la identidad existencial.

Si hablamos de principios, de prioridades, de lo primero y principal, el creador es –ciertamente- lo primero, el principio de todo. Pero el creador no es el único primer principio; máxime desde el abandono del límite mental, que es el abandono de la unicidad. Sino que, dada la creación, entonces la existencia creada del universo es otro primer principio –el principio primero de cuanto ocurre en él- junto con el primer principio de identidad.

¹⁰⁴ Me refiero a estos trabajos suyos: *El principio de causalidad como vigencia entre los primeros principios*. En, MARTÍNEZ, M^a E.: "El abandono del límite mental". Universidad de La Sabana, Chía (Colombia) 2015; pp. 139-52; y *El principio de causalidad y la ocurrencia esencial*. "Studia poliana" Pamplona 19 (2017) 83-110.

¹⁰⁵ En sus trabajos *Causar, producir, dar*. En, "Crisis y renovación de la metafísica". Universidad, Málaga 1997; pp. 29-69; *El principio de causalidad en la metafísica de hoy*. "Miscelánea poliana" Málaga 40 (2013) 14-38; y *Sobre la demostración de la existencia de Dios en la metafísica de Leonardo Polo*. "Miscelánea poliana" Málaga 58 (2017) 2-13.

¹⁰⁶ Hice una exposición algo ambigua de la causalidad trascendental en la segunda parte de *Presente y libertad. Exposición de la filosofía sobre el límite mental de Leonardo Polo*. Universidad de Navarra, Pamplona 2015; pp. 81-2.

Después, y derivada de su dualidad con el creador, a la criatura le corresponde también otra dualidad, ésta intrínseca: dentro del propio acto de ser creado, y justo por ser inidéntico. Por esta dualidad, y hablando de la existencia extramental, el acto de ser creado tampoco es un único primer principio, sino la dualidad de dos primeros principios: el de no contradicción y el de causalidad trascendental.

Finalmente, en un tercer lugar y derivada de la dualidad del ser creado, esto es, de su inidentidad existencial, encontramos una tercera dualidad: la del acto de ser creado con la esencia extramental, que es el universo físico; es decir, el conjunto ordenado de las causas, o la tetracausalidad completa: la conjunción de los cuatro sentidos de la causalidad predicamental.

La distinción de los primeros principios creados

La distinción de los dos primeros principios creados está indicada en el tiempo.

El acto de ser del universo es la persistencia supratemporal: persistir es la realidad de la secuencia de antes a después: *la realidad de la secuencia de antes y después es la persistencia existencial*¹⁰⁷. Como anterioridad y posterioridad se distinguen, el tiempo es el indicio de la inidentidad del ser creado, es decir, de la distinción de los dos primeros principios creados; y por consiguiente también de la distinción real de esencia y existencia en la criatura.

Como antes y después se distinguen, cabe considerar la persistencia en orden a ambos, es decir, de dos maneras; y así se distinguen los dos primeros principios creados: la no contradicción remite el persistir a la posterioridad; mientras que la causalidad trascendental alude a la anterioridad, que se mantiene al persistir. Dicha anterioridad es la esencia extramental, de la que se distingue la posterioridad: el acto de ser creado. La persistencia es

¹⁰⁷ *El ser I*, p. 123.

posterioridad pura frente a la anterioridad esencial: *el ser, y justamente en cuanto principio, persiste o, dicho de modo indicativo, es finalidad pura*¹⁰⁸.

El primer principio de no contradicción, entonces, es el acto de ser creado en cuanto que distinto de su esencia: como su posterioridad inalcanzable, pues la persistencia siempre sigue y nunca alcanza el después¹⁰⁹. La persistencia hacia el después no es contradictoria; lo contradictorio sería, más bien, que el ser creado cesara, no siguiera y deviniera en nada. Persistir hacia el después no es contradictorio porque eso es el existir creado: seguir, mantenerse siendo. La persistencia sigue y se mantiene, pero no se consume constituyendo algo: porque no alcanza nunca el después.

Y no lo hace porque mantiene la anterioridad, sin separarse de ella; es decir, porque la persistencia arrastra la anterioridad consigo: al persistir ocurre la esencia. En esa medida, o en cuanto que vinculada con la anterioridad, la persistencia es la causa trascendental; que permite una analítica pasiva del acto de ser creado: el análisis de las cuatro causas predicamentales. En atención a la anterioridad esencial, o como admisión de su analítica pasiva, es decir, en cuanto que vinculado con ella, el acto de ser del universo, la persistencia, es el primer principio de causalidad trascendental. En su virtud la persistencia no culmina y sigue: porque el mantenimiento de la anterioridad le impide alcanzar la posterioridad, el después.

Tras su indicio temporal, la distinción de los primeros principios creados se aprecia después en distintos planos (respecto de Dios, de la esencia, y del pensamiento), pero siempre bajo el esquema distinción-vinculación. El primer principio de no contradicción sienta la distinción, el de causalidad trascendental la vinculación. Obviamente, si tal diferencia afecta a distintos planos, también se matizará de acuerdo con ellos: habrá más o menos distinción, y más o menos vinculación en cada uno de ellos.

¹⁰⁸ *El acceso al ser*, p. 16.

¹⁰⁹ La libertad, en cambio, sí posee el futuro, aunque un futuro no desfuturizable, cfr. *Antropología trascendental*, pp. 262 ss.

Veamos los distintos planos en que se distinguen los dos primeros principios creados.

a) *En su raíz*, que es la inidentidad del ser creado frente a la identidad del creador

Considerada radicalmente, la distinción entre el primer principio de no contradicción y el primer principio de causalidad trascendental es la siguiente.

El ser creado, en cuanto que distinto del ser increado, es el primer principio de no contradicción; pues la persistencia creada no es contradictoria: ya que, no por distinguirse de Dios, el ser creado es nada. Aunque *la criatura se distingue más de Dios que de la nada*¹¹⁰, dice Polo, *si la criatura no se distingue de la nada, no se distingue de Dios*¹¹¹. De tal modo que la criatura es compatible con la identidad existencial del creador; y por eso el ser creado no es contradictorio: se mantiene, persiste, sigue siendo, y no se reduce a nada.

Y el ser creado, en cambio, en cuanto que ininteligible sin el ser increado, o en cuanto que vinculado con él, es decir, en cuanto dependiente de él y a él referido, es el primer principio de causalidad trascendental: la dependencia existencial de la criatura natural respecto del creador, su vigencia respecto de él.

¹¹⁰ *Antropología trascendental*, p. 153.

¹¹¹ *Antropología trascendental*, p. 157, nt 58.

b) *En su consecuencia*, que es un trascendental, si bien relativo: la verdad; Pues, como dijo el aquinate: *verum prout dicitur de intellectu convertitur cum ente quod est extra animam per consequentiam*¹¹².

Considerado el acto de ser del universo en orden a su consecuencia, que es la verdad, un trascendental relativo al entendimiento, cabe establecer la siguiente distinción.

La persistencia, en cuanto que distinta de la verdad que alcanza el pensamiento humano es el primer principio de no contradicción: la existencia, exterior al pensamiento y distinta de él, pero en la que a la postre, como no la contradice, se funda y basa la razón humana.

En cambio, la persistencia, en cuanto que vinculada al *logos* humano, coordinada con él a través de su esencia, es el primer principio de causalidad trascendental, la causa de la verdad conocida por el hombre; pues, según sentencia tomista: *esse rei, et non veritas eius, causat veritatem intellectus*¹¹³.

c) *En su manifestación*, que es la distinción real de esencia y existencia en la criatura.

La distinción entre el primer principio de no contradicción y el primer principio de causalidad trascendental se manifiesta en la esencia extramental.

El acto de ser del universo, en cuanto que distinto de su esencia, es el primer principio de no contradicción: la persistencia que impide la aparición de la nada.

En cambio, el acto de ser del universo, en tanto que vinculado con su esencia, es decir, en tanto que la admite y que –aunque distinto- es inseparable de ella, es el primer principio de causalidad trascendental: pues la persistencia es susceptible de esa analítica que distingue las cuatro causas predicamentales.

¹¹² *De veritate* 1, 2 ad 1.

¹¹³ *Summa theologiae* I, 16, 1 ad 3. Citado en: *Nominalismo, idealismo y realismo*, p. 25.

Principio de contradicción y de no contradicción

El principio de contradicción es un principio lógico, que regula el pensamiento humano; y es la objetivación, la consolidación lógica, del primer principio real de no contradicción. Como regla lógica, es la base y fundamento de la razón humana.

En cambio, el principio de no contradicción designa la existencia creada del universo; que, como no es contradictoria, no contradice tampoco al pensamiento humano; y a su vez veda la contradicción en él, demanda evitarla.

El principio de contradicción, como principio lógico, puede negarse: el hombre a veces se contradice, y a veces contradice con sus pensamientos la realidad de las cosas. Pero el ser del universo no puede contradecirse, y por eso es el principio de no contradicción.

Ambos se distinguen como la formulación lógica de un primer principio respecto de su vigencia real: porque aquella implica ésta, y ésta está implícita en aquella.

La persistencia extramental -es decir, el primer principio de no contradicción- es la existencia que late bajo la razón humana. Porque sin ella, no tendría sentido -perdería su base- la prosecución racional que va explicitando progresivamente los implícitos de la noticia inicialmente recibida. Sin persistencia, ¿en que se apoyaría la prosecución racional?, ¿hacia dónde se dirigiría? Salta a la vista que prosecución y persistencia son paralelos. La prosecución que explicita las causas predicamentales encuentra en la persistencia extramental la existencia como su fundamento implícito; el principio de no contradicción está implicado en la base de la razón humana.

En cuanto a su vigencia real, el primer principio de no contradicción apela a los otros dos primeros principios, puesto que los tres son mutuamente

vigentes. Especialmente, mediante la causalidad trascendental la no contradicción se refiere a la identidad existencial.

En cambio, la razón humana se basa escuetamente en el principio de contradicción: un objeto lógico, fundamento y base de la razón, que guarda definitivamente implícita la pluralidad de los primeros principios reales.

Los cuales, formulados lógicamente, ya no rigen entre sí: pues, como objetos pensados, se alternan en el papel de fundamento, al intercambiar su primacía; y entonces el ser extramental, en su vigencia real, queda fuera de su alcance.

El principio de causalidad y el realismo metafísico

La persistencia no sólo es el primer principio de no contradicción, implícito como fundamento de la razón humana; sino que además, en atención a la esencia extramental -como hemos dicho-, es el primer principio de causalidad trascendental: la causa de la verdad que el hombre alcanza a conocer. Persistir no sólo es la existencia que yace en la base de la razón humana; sino que además es su causa. Como dijo el aquinate: el ente según la verdad se compara con el ente en acto *sicut effectus ad causam*¹¹⁴.

La persistencia extramental asegura el fundamento y la base de la razón humana: no es contradictoria, tampoco con el *logos* humano, y causa la verdad. ¿Cómo la causa? Según la analítica de los sentidos causales predicamentales; es decir, mediante su esencia: mediante una causa material, otra formal, la eficiente y la final; y de acuerdo también con sus diferentes concausalidades. En definitiva, la esencia extramental está coordinada con la razón humana.

Los primeros principios garantizan entonces el realismo de la metafísica: son su axiomática. Porque sólo el realismo -que afirma la prioridad

¹¹⁴ *In V Metaph.* n° 896.

del ser al advertir la vigencia de los primeros principios- asegura que los trascendentales relativos, la verdad y la bondad, lo sean; porque la verdad se funda en el ser: *verum in esse fundatur*¹¹⁵; y el bien, mediante la verdad, también.

La prioridad de la verdad o el bien, que sostienen idealismo o voluntarismo, impide por el contrario el realismo: ya que el ser sólo es trascendental como primero, como principio.

Con todo, que la existencia extramental creada no sea contradictoria, no se refiere principalmente al pensamiento humano; y que sea causa trascendental tampoco. Precisamente, la causalidad trascendental remite la no contradicción a la identidad de la existencia, y no al pensamiento humano.

Profundización en la realidad de la causalidad

El abandono del límite mental permite sentar eso profundizando en la realidad de la causalidad. Para advertir su referencia a la identidad existencial, ante todo hay que prescindir de su asociación con la noción de efecto.

a) Causa, y no efecto

Que la persistencia sea causa no significa que esté ligada a un efecto, y por tanto que se oriente hacia su analítica esencial o hacia la verdad. Ni la esencia ni la verdad son efectos de la existencia del universo; la esencia es concreada, y la verdad un trascendental relativo, que se convierte con el ser.

Si la causa es independiente del efecto, pues el efecto depende más bien del receptor de la actividad causal: *omne quod recipitur, recipitur per*

¹¹⁵ *Nominalismo, idealismo y realismo*, p. 193. *Veritas supra ens fundatur*. TOMÁS DE AQUINO: *De veritate* 10, 12 ad 3. *Veritas fundatur in esse magis quam in quidditate*. TOMÁS DE AQUINO: *In I Sent.* 19, 5, 1.

*modum recipientis*¹¹⁶; entonces la causalidad simplemente tiene lugar, acontece, en el seno de la existencia extramental, persiste y se mantiene en el ámbito existencial.

La causalidad trascendental, por tanto, no remite el ser creado a su esencia, ni a su través a la mente del hombre, sino que lo remite a la identidad del existir, al creador, más allá de la mente humana.

La analítica causal, coordinada con la razón humana, es pasiva: porque la actividad de ser, la persistencia, no se refiere a ella, sino a la identidad existencial del creador.

Por tanto, la persistencia existencial no sólo está en la base del saber humano como su fundamento implícito, ni sólo es causa de la verdad conocida por el hombre, sino que es independiente de ésta y de aquél. El ser del universo es causa trascendental precisamente en orden a la identidad existencial, y al margen de todo efecto o consecuencia que pudiera atribuírsele.

b) *Causa causada*

La causa trascendental no es causa de efecto, sino causa causada: *causa como primer principio*, dice Polo, *significa estrictamente causa causada y no efecto*¹¹⁷.

Se trata, por tanto, de una inversión en la noción de causa, que comporta una retroreferencia: desde el efecto, con el que suele asociarse esa noción; hasta al origen del que depende el ser causa, y que él mismo es incausado y queda allende la causalidad. La causalidad trascendental, dice Polo también, *no refiere la persistencia a su esencia, sino al creador*¹¹⁸, que es el ser incausado¹¹⁹.

¹¹⁶ TOMÁS DE AQUINO: *Summa theologiae* I, 75, 5.

¹¹⁷ *Nominalismo, idealismo y realismo*, p. 224.

¹¹⁸ *Id*, p. 226.

¹¹⁹ El causar –cuando se trata de la causa causada– tiene una esencia: la tetracausalidad; pero la identidad del causar no: *el causar es incausado. El ser I*, p. 191.

El ligamen de los primeros principios

El principio de causalidad trascendental, entonces, no sólo se distingue del primer principio de no contradicción, como vinculando lo que según éste se distingue; sino que -sobre todo- es el enlace, el ligamen, de ese primer principio con el primer principio de identidad. De esta manera, la causalidad trascendental muestra que los primeros principios vigen entre sí, no ya respecto de la mente del hombre.

Atendiendo al indicio temporal podemos comprobarlo. Hemos dicho que la persistencia existencial es inconsumable: un comienzo que no cesa, que no cesa de comenzar, porque no puede desprenderse de la anterioridad, en la que transcurre por entero el análisis causal: *la equivalencia de esencia y ocurrencia*, dice Polo, *transcurre en el antes*¹²⁰. Pero que tampoco es seguido, pues nada viene tras él: justamente porque no se consume como tal comienzo; o porque no es el comienzo de algo: la causa trascendental no es causa de efecto. La distensión entre anterioridad y posterioridad, según la cual la persistencia se mantiene y no culmina, es la carencia de identidad del acto de ser creado. En lugar de culminar en algo, en el efecto, la causalidad trascendental señala la referencia del persistir a la identidad existencial, es decir, muestra su vigencia respecto de ella, su ser creado: la causa ha sido hecha causa, se mantiene como causa, le ha sido dado el causar.

La causalidad trascendental, en suma, no sólo asegura la verdad del conocimiento humano amparada en la no contradicción real; sino que existe, es real, extramentalmente. Porque refiere la persistencia no contradictoria a la identidad del existir.

De modo que la causalidad trascendental constituye la demostración metafísica de la existencia de Dios: una demostración existencial, más allá de

¹²⁰ *La cuestión de la esencia extramental*, en: *Escritos menores I*, OC, v. IX, pp. 63-94.

toda argumentación lógica. Como el humo señala la existencia del fuego, el causar señala la realidad de la persistencia extramental, es decir, la refiere a la identidad del existir.

La índole originaria de la identidad existencial

La distinción entre el primer principio de causalidad trascendental y el primer principio de identidad nos ayudará a comprender el alcance de dicha demostración metafísica: porque esa distinción alumbra la reserva de la identidad real, su carácter originario.

La identidad existencial es irreductible al pensamiento humano, se reserva y queda allende el saber metafísico. La no culminación de la persistencia, su seguir incesante, la propia referencia causal, indica la irreductibilidad de la identidad a la presencia mental humana, que siempre objetiva algo: en esa irreductibilidad estriba esa reserva por la que la identidad real escapa al pensamiento del hombre.

La referencia causal apunta entonces, mostrándola en su reserva, a la índole originaria de la identidad existencial; incompatible con toda anterioridad y antecendencia, en particular la del límite mental. Por eso, la referencia causal establece la vigencia entre sí, fuera de la mente del hombre, de los primeros principios.

Y de este modo completa la primera dimensión del abandono del límite mental: se abandona éste para advertir la persistencia, y se prescinde enteramente de él al entender la referencia del persistir a la originaria identidad existencial. La intelección de la causalidad completa la primera dimensión del abandono del límite mental: porque remite la persistencia al origen, más allá del pensamiento del hombre.

Pero, por eso mismo, la demostración metafísica de la existencia de Dios es sólo el conocimiento incoativo de su existencia, que abre luego el

ámbito del destino humano. Ya que, dada esa reserva mencionada, el hombre puede futurizar su relación con la identidad originaria: *en el orden de su destino, dice Polo, la libertad "futuriza", digámoslo así, su relación con la identidad*¹²¹, y entonces puede buscarla libremente en la esperanza de encontrarla en el futuro.

Los primeros principios desde la antropología trascendental

La metafísica abre, por tanto, la puerta de la antropología trascendental.

También porque, metódicamente, muestra la generosidad de la persona; que se olvida de sí -deja de actuar y abandona las operaciones de su pensamiento- para atender a otra existencia, la extramental, la impersonal; y sin esperar correspondencia alguna de ella.

En esa generosidad se comienza a apreciar el ser donal de la persona humana, cuya diferencia con el ser causal de la realidad extramental es precisa: la actividad donal, a diferencia de la causal, remite al destinatario de la acción, pues busca su aceptación.

Se aprecia en ello que el hombre, más que un existente, es un coexistente; pues, dice Polo, *¿se puede decir que hay don si nadie lo acepta? No. Por eso el don es un ser-con; el don es "con" la aceptación y la aceptación es "con" el don*¹²². La falta de aceptación anula el don, pues el amar *se destina a la aceptación, y sin ella no nace*¹²³.

En cambio, vista desde el ser donal de la persona, *el primer principio de causalidad* es, dice Polo, *el don creado cuya vigencia no requiere aceptación*¹²⁴.

Pues bien: la acción voluntaria del hombre esencializa el ser del universo¹²⁵; porque, en orden a la aportación de dones buscando su

¹²¹ *El acceso al ser*, p. 110.

¹²² *Persona y libertad*, p. 177.

¹²³ *Epistemología, creación y divinidad*, OC, v. XXVII, p. 195.

¹²⁴ *Antropología trascendental*, p. 515, nt 292.

aceptación, se constituye como en una corriente que se continúa hacia el futuro, tal y como la persistencia sigue realmente de antes a después. La persistencia supratemporal es la existencia del universo, en cambio la corriente de la acción voluntaria está en el ápice de la esencia humana; por eso habla Polo de esencialización del ser.

La esencialización humana del acto de ser del universo permite pensar que los primeros principios *son dones extramentales vicarios de la constitución del don esencial*¹²⁶. Es decir, más que pensar que el arte imita la naturaleza, o que los productos artificiales la continúan, cabe invertir la consideración: ya que no basta distinguir la causalidad natural y la producción artificial, sino que hay que descubrir además la donación personal¹²⁷. Y entonces pensar que el orden causal está a la espera de su esencialización por parte del hombre, para ser elevado como un don hacia su destinatario.

Desde aquí, la antigua idea neoplatónica de un regreso epistrófico, o la medieval del *reditus* posterior al *exitus*, pueden ser revisadas. Ambas dependen de la unidad, pues tienden a la reunificación; y de la circularidad temporal del mundo clásico. Pero, en cambio, tenemos la deriva creciente en la organización de los seres inertes y en la evolución de la vida, y más aún la apertura al futuro propia de la libertad humana. Y, sobre todo, está la distinción del ser causal y el ser donal, que impide la unidad entre ambos. Todo ello autoriza a pensar, más que en una vuelta, en un ascenso y elevación.

De acuerdo con ellos, puede sostenerse que la sindéresis se elevará sobre el hábito de los primeros principios hasta alcanzar el plano de la sabiduría personal. De ahí que a Polo se le ocurra que el orden de los hábitos innatos, e incluso la misma distinción del de los primeros principios respecto de los otros dos, no es definitiva. Dice: "*querer-querer-más*" puede llegar a ser más alto que la generosidad de la persona y no ser inferior al hábito de sabiduría. En esta

¹²⁵ Cfr. *Antropología trascendental*, p. 516.

¹²⁶ *Antropología trascendental*, p. 528.

¹²⁷ Cfr. FALGUERAS, I.: *Causar, producir, dar*. En, "Crisis y renovación de la metafísica". Universidad, Málaga 1997.

línea sugiero que el hábito de los primeros principios no permanece "postmortem" salvo en correspondencia con lo que la vieja teología llama "limbo"¹²⁸; y también: la esencia humana está llamada a alcanzar el nivel de los otros hábitos innatos. La superioridad "post mortem" del hábito de los primeros principios sería propia del limbo¹²⁹.

¹²⁸ *Antropología trascendental*, p. 390, nt. 31.

¹²⁹ *Antropología trascendental*, p. 591.

4. EL SABER METAFÍSICO DESDE LA PERSONA

Introducción

Decir que la filosofía primera es un saber humano parece algo obvio. Especialmente si se tiene en cuenta aquella observación, atribuída a Pitágoras, que Platón expresa en el *Banquete*¹³⁰ de que ni los ignorantes ni los sabios, es decir ni animales ni dioses, filosofan: sólo los hombres pueden filosofar; aman la sabiduría, y buscan saber más a partir de lo que ya saben. La sabiduría, dice Aristóteles en su *Metafísica*¹³¹, es la ciencia que se busca.

Buscar, evidentemente, es algo al alcance de nuestra limitada naturaleza; pero la búsqueda, en su sentido principal, emerge radicalmente de la persona. Con toda propiedad, es al ser personal creado al que corresponde buscar interiormente... su réplica: otro como él; para alcanzar en ella su identidad y plenitud. En el fondo de sí, la criatura personal busca a su creador.

Y, por eso, lo que afirmamos aquí es que la metafísica es un saber personal, no simplemente humano. Porque no se obtiene con las solas potencias, materiales y espirituales, propias de la humana naturaleza, en particular con su entendimiento; sino que tan sólo está al alcance del ser personal que dispone de esa naturaleza, y que es un ser intelectual creado: que busca la réplica de que carece. De esa búsqueda de la plenitud del saber, de la sabiduría suprema y personal, nace la metafísica: el conocimiento de la creación del universo.

El conocimiento del ente en cuanto ente es, desde luego, posible al hombre, algo que le resulta natural; porque la esencia extramental está coordinada con el entendimiento humano. Pero advertir la existencia extramental, como alcanzar la personal, para distinguir ambas de sus propias

¹³⁰ 202 e.

¹³¹ I, 2; 982 b 9.

esencias e ingresar en el ámbito estrictamente trascendental, es tarea exclusiva de la persona humana.

El encuentro del ser creado del universo, y el inicio del conocimiento del ser del creador, sólo está al alcance de la libertad; porque el creador lo es también del propio ser personal, desde el que el hombre se refiere libremente a su creador. La criatura natural demuestra rigurosamente la existencia del creador; pero su conocimiento requiere libertad, porque inicia la relación de la criatura personal con su creador. Sin embargo, no hablamos aquí de una libertad de elección; sino más bien del enlace entre la búsqueda personal y el encuentro de la creación, pues éste no es posible sin aquélla.

Este carácter personal propio del saber metafísico ha de señalarse tanto en su dimensión metódica, como en su dimensión temática.

La índole personal del conocimiento metafísico

Que el saber metafísico dependa de la persona y no de su naturaleza lógica se aprecia en que el saber al alcance de la humana naturaleza requiere una cierta recepción de información: el entendimiento depende de la previa información sensible; mientras que el saber personal es libre... concretamente, de esa dependencia. Por eso, la metafísica es más bien una suerte de efusión que sale de la persona; la cual, en particular con la metafísica, se abre desde su interior hacia fuera.

Nuestro entendimiento encuentra las cosas recibiendo su noticia; y, a partir de la información recibida, encuentra luego algo más con sus propios descubrimientos e invenciones; concediendo que descubrir corresponde a la actividad teórica, e inventar a la práctica. Pero todo descubrimiento tiene algo de invención, porque el entendimiento suscita las nociones, conceptos y teorías que expresan la inteligibilidad de lo real; y toda invención tiene algo de

descubrimiento, de sacar a la luz una posibilidad o potencialidad que la realidad albergaba oculta o latente.

En cambio, la metafísica, por proceder de la persona, consigue un encuentro, el de la creación del universo, que no es un descubrimiento al alcance de la naturaleza del hombre, ni tampoco una invención humana; porque exige, por parte de la persona, un salir al encuentro, una libre iniciativa, un dar de sí, sin el cual no se alcanza.

Con todo, este salir al encuentro es algo paradójico, como se suele indicar con la expresión descriptiva del quehacer metafísico que reza "dejar ser al ser"; porque el saber metafísico, siendo un ejercicio activo del intelecto personal, como digo un libre salir al encuentro, exige a la par cierta renuncia al ejercicio del entendimiento, para advertir la mutua vigencia de los primeros principios, su valer entre sí, es decir, al margen de la humana inteligencia.

Porque los principios predicamentales, las causas que conforman la esencia del universo, están coordinados con el entendimiento humano: el orden del universo es estrictamente necesario, pues el fin del universo es ser conocido por el hombre¹³². Pero los primeros principios no se refieren al hombre, sino que son vigentes entre sí, mutuamente; por eso desbordan el alcance del entendimiento humano, con su dependencia de una previa información sensible.

Esto que decimos está reconocido por la tradición al afirmar que el hábito de los primeros principios, que estipulamos como método de la metafísica¹³³, es un hábito nativo del intelecto personal; es decir: innato, no adquirido con el ejercicio de las operaciones del entendimiento.

¹³² He expuesto esta opinión mía en mi libro *Autognosis*. Bubok, Madrid 2012; c. 2, pp. 65 ss.

¹³³ Esta estipulación no impide cierta fecundidad interna al hábito de los primeros principios. Pues, además de formularlos, cabe concentrar la atención en ellos para advertir su mutua vigencia; con esa concentración se ejerce la primera dimensión del abandono del límite mental: cfr. *El acceso al ser*, pp.226 ss.

Los hábitos, también éste de los primeros principios, son -según se mire- una posesión, una relación y una disposición estable, es decir una cualidad.

- a) Y lo que la persona humana posee, y la metafísica indica, es cierta apertura hacia fuera, hacia la realidad extramental; cuyo símbolo es el rostro, que mira en derredor. Pero la mirada metafísica no alcanza a poseer su objeto, a verlo: porque su temática es superior al entendimiento; de aquí la apelación a la libertad del intelecto personal.
- b) La relación que la metafísica muestra es un tipo de coexistencia, si bien no la más propia y profunda del hombre, que es la que le vincula con su creador. La metafísica expresa la coexistencia de la persona humana con el ser del universo. Y lo hace más allá (meta) de la vinculación, el orden, que guardan la esencia extramental, que es el universo, y la del hombre; y más allá también de la sola habitación práctica del mundo, o de la continuación de la naturaleza.
- c) Y la cualidad que el saber metafísico manifiesta es la generosidad de la persona humana: que no se ocupa sólo de sí misma, sino de otra criatura inferior a ella; para advertir su referencia a la identidad originaria del ser. Lo que hace además sin esperar una correspondencia; que el ser del universo, por su parte, tampoco sería capaz de darle.

De manera que la metafísica no es un ejercicio del entendimiento humano dirigido a comprender mejor la información que tenemos acerca de cuanto nos rodea, y que tomamos de los sentidos. Sino que es un ejercicio del intelecto personal que advierte la mutua vigencia de los primeros principios, previa a todo cuanto en el universo ocurre; o un acto de libertad, con el que la persona humana, olvidada de sí, muestra su generosidad para con los seres naturales, buscando la referencia que ellos mantienen con el creador.

La repercusión del saber antropológico en la temática metafísica

La índole personal de la metafísica ha de corresponderse también con su temática. Pues la metafísica, como decimos, más que adquirirse desde fuera, brota desde la persona hacia fuera; de modo que, hasta cierto punto, cabe decir que *sin la conciencia del propio ser, no podría atribuirse el ser a las cosas*¹³⁴.

Y ello aunque ciertamente la metafísica trate del ser, de la existencia, extramental. Pues, en el orden de los principios, los primeros son los actos de ser extramentales; con todo rigor, y esto el quicio del realismo metafísico, la existencia es absolutamente lo primero.

Comprobaremos aquí la redundancia temática de la índole personal del saber metafísico en dos de sus tópicos; que nos parecen neurálgicos, paradigmáticos y suficientemente ilustrativos de lo que aquí se afirma. Son: la distinción de los primeros principios y la conversión de los trascendentales. En efecto, que el saber metafísico dependa de la persona y no de su naturaleza lógica se aprecia en:

a) La distinción de los primeros principios

Con nuestra anterior estipulación del hábito de los primeros principios como método de la metafísica, se corresponde el que la temática metafísica es el valor existencial de esos primeros principios: su vigencia real más allá de su formulación lógica. En tanto que principios en el orden del conocer, sólo regulan la referencia del pensamiento a la realidad; pero, como tales reglas lógicas, los primeros principios no son informativos de la realidad a la que remiten, sino fórmulas vacías. En cambio, como principios del orden del ser, son mutuamente vigentes; y permiten por ello la comprensión de la creación

¹³⁴ FORMENT, E.: *Autoconciencia y ser en santo Tomás*. "Revista española de filosofía medieval" Zaragoza 8 (2001) 11-30.

del universo: la intelección de la distinción y enlace entre ser creado e increado en el ámbito de la realidad extramental.

Pues bien, según Polo¹³⁵, los tres primeros principios, el de identidad, el de no-contradicción y el de causalidad trascendental, no han sido suficientemente distinguidos en la historia del pensamiento humano.

Y por eso se ha producido una mala agrupación, como dos maclas entre ellos: la macla antigua, que asociaba el primer principio de identidad con el de no-contradicción (introduciendo a Dios en el mundo); y la macla moderna, que asoció el primer principio de causalidad trascendental con el de identidad (introduciendo al mundo en Dios).

Lo procedente, en cambio, es asociar el primer principio de no contradicción con el de causalidad trascendental; porque ambos designan la existencia extramental creada, respectivamente, en cuanto que distinta de la esencia del universo, o bien en cuanto que vinculada con ella. Por su parte, la identidad de la existencia divina con su propia esencia es originaria, y hay que preservar su trascendencia distinguiéndola tajantemente de la existencia creada.

Pues bien, nuestra sugerencia¹³⁶ es que la precisa distinción entre los primeros principios es una redundancia sobre la metafísica del saber sobre sí que alcanza la persona humana; o una consolidación de la metafísica desde su ampliación con la antropología, considerando a ambos como dos distintos saberes trascendentales.

Porque la distinción entre el primer principio de identidad y el de no-contradicción se aclara desde la noticia del propio ser espiritual, y en concreto de su intelección. La diferencia entre el primer motor de la Física aristotélica y la *noesis noeseos* de su Metafísica¹³⁷ es irreductible desde esta observación. Los

¹³⁵ Cfr. *Nominalismo, idealismo y realismo*, o. c., pp. 216 ss. O también *Curso de teoría del conocimiento*, v. IV-2ª parte, pp. 400 ss.

¹³⁶ La he desarrollado más en *Autognosis*, c. 3, pp. 87 ss.

¹³⁷ Cfr. ROSS HDEZ., J. A.: *Dios, eternidad y movimiento en Aristóteles*. Eunsa, Pamplona 2007; cc. III y IV.

esfuerzos por reducirla para asegurar una supuesta unidad en el *corpus* aristotélico hacen un flaco favor a la metafísica, por aferrarse a la macla de esos dos primeros principios. En su contra, la noticia del intelecto personal eleva la identidad existencial más allá de la existencia no contradictoria del universo, que es la causa primera de cuanto en él ocurre.

Paralelamente, la distinción entre el primer principio de identidad y el de causalidad trascendental también depende de cierta noticia del ser espiritual: en este caso, la del amar personal. Porque sólo en el dar y aceptar interpersonales se aprecia una fecundidad ontológica superior a la causalidad, pues ésta sólo permite pensar su génesis en términos de emanación a partir de un primero. Pero, si uno emana de otro, no hay más de un primer principio, y no una pluralidad de ellos. En cambio, que la creación sea libre y no necesaria, apela a su índole personal; de acuerdo con la cual, la creación no es mera causación, sino una donación: la donación del ser a otro.

Se comprueba entonces que el conocimiento del propio ser espiritual aclara la distinción entre los primeros principios, en orden a apreciar su mutua vigencia. Y algo parecido ocurre en el tema de la conversión de los trascendentales.

b) *El tema de los trascendentales*

La doctrina de los trascendentales, con algunos precedentes antiguos¹³⁸, se forja en el siglo XIII, en la universidad de París y a partir de tres notables pensadores: Felipe el canciller, Alejandro de Hales y Alberto magno; a éstos últimos siguieron destacadamente Buenaventura de Fidanza y Tomás de Aquino¹³⁹. Entre la *Summa de bono* de Felipe el canciller (1228) y el *De veritate* tomista (1256-9) median sólo treinta años, en los que florece esa doctrina.

¹³⁸ Hemos escrito al respecto *Presentación histórica del ámbito trascendental*. "Philosophica malacitana" Málaga 8 (1995) 83-98.

¹³⁹ Cfr. AERTSEN, J. A.: *La filosofía medieval y los trascendentales*. Eunsa, Pamplona 2003.

A partir de lo que afirmaba la *Summa de bono*, esto es, que los trascendentales son comunísimos según su supuesto pero difieren según su concepto, se suele decir que los trascendentales no se distinguen de la entidad con distinción real, como la esencia de la existencia; ni tampoco con una distinción puramente concebida por la razón. Sino con la llamada distinción virtual menor¹⁴⁰; que es una distinción de razón con algún fundamento en la realidad. Pero uno no tan grande que comporte una estructura real entre ese fundamento y la distinción fundada, en particular la estructura de potencia y acto; sino más bien otro menor, que soporta la distinción como lo implícito sustenta lo explícito¹⁴¹.

De modo que los trascendentales, aunque explicitan distintas perfecciones del ente, son realmente idénticos entre sí, y por ello equivalentes y convertibles; no obstante lo cual, como obedecen a distinta razón, cabe establecer cierta jerarquía entre ellos.

En el *De veritate* tomista (I, 1) la lista de los trascendentales es ésta: el ente es lo primero, y a él se añaden unidad y cosa (o realidad) como trascendentales absolutos; y después algo, verdad y bondad como trascendentales relativos, o al menos mediados; algunos autores y seguidores del aquinate añaden además como trascendental la belleza¹⁴².

Si se afirma que los trascendentales son idénticos en la realidad pero difieren por su razón, entonces habrá que atender a la realidad a la que corresponden antes que a la razón en que difieren. Y, en nuestra opinión, de ello distrae una excesiva discusión sobre el tipo de distinción con que los trascendentales se distinguen.

¹⁴⁰ Cfr. FORMENT, E.: *La sistematización de santo Tomás de los trascendentales*. "Contrastes" Málaga 1 (1996) 111-2.

¹⁴¹ Cfr. BUELA, A. E.: *El ente y los trascendentales*. Cruz y Fierro, Buenos Aires 1972; pp. 33-5.

¹⁴² Cfr. MELENDO, T.: *La expansión perfectiva del ente en el trascendental "pulchrum"*. "Estudios filosóficos" Valladolid 35-98 (1986) 103-28. O también FORMENT, E.: *La trascendentalidad de la belleza*. "Themata" Sevilla 9 (1992) 165-82.

En esta línea de consideraciones, el examen de los trascendentales mejora si en vez de aceptar la prioridad, más bien cognoscitiva, del ente (*id quod habet esse*), se entiende que la índole trascendental corresponde primaria y propiamente a la existencia (*esse*, o *actus essendi*), a la que remiten los demás trascendentales; una precisión que estimamos aún más radical que la de Cayetano¹⁴³ al preferir el ente como participio antes que el ente como nombre. Nos parece que esta precisión es la que permite a Polo rechazar los trascendentales cosa y algo, entender la unidad trascendental no en sentido negativo, de indivisión, sino en el sentido positivo de identidad, y ampliar los trascendentales metafísicos con los antropológicos¹⁴⁴.

Y en esa misma línea de consideraciones, y justo porque lo primero es la existencia, conviene recoger la observación de Alejandro de Hales¹⁴⁵: los trascendentales son primeros, pero de distinto modo en metafísica, que en antropología o en teología. Incluso podría sugerirse¹⁴⁶ que en metafísica sólo interesa propiamente el orden entre los trascendentales, pues su estricto tema es justamente la prioridad del ser, los primeros principios. A la antropología, en cambio, le es propia la cuestión de la conversión de los trascendentales, como vamos a ver ahora. Y en teología, puesto que Dios es la identidad originaria del ser, la distinción de los trascendentales ha de tener otro sentido que el que presenta en las criaturas¹⁴⁷.

A los trascendentales, considerados como atributos divinos, se les suele otorgar una distinción virtual menor extrínseca, porque su fundamento proviene de las criaturas y no de la simplicísima realidad divina. En cambio, para Buenaventura de Fidanza, en la identidad del ser originario los trascendentales

¹⁴³ Cfr. *In "De ente et essentia"*, c. IV, q. 5.

¹⁴⁴ Cfr. POLO, L.: *Antropología trascendental*, pp. 33-95.

¹⁴⁵ Cfr. *Summa halensis* I, tract. introd. q. I, c. 4, art. II.

¹⁴⁶ Anticipamos en parte esta sugerencia en nuestro trabajo *Notas y glosas sobre la creación y los trascendentales*. En: FALGUERAS-GARCÍA (coords.): "Antropología y transcendencia". Universidad, Málaga 2008; pp. 83-92.

¹⁴⁷ Falgueras distingue entre trascendentales condicionales e incondicionales: *Esbozo de una filosofía trascendental*. Universidad de Navarra, Pamplona 1996; p. 23.

son apropiados por las personas divinas, *non quia fiant propria, cum semper sint communia, sed quia ducunt ad intelligentiam et notitiam priorum, videlicet trium personarum*¹⁴⁸; es una posición muy razonable.

Por otro lado, la secuencia implícito-explicito designa, mejor que la manifestación de la virtualidad del ser, el proceder gradual de la razón humana; y ya fue empleada por la lógica medieval para comprender la estructura judicativa: el sujeto implica lo que el predicado explica. Por eso, la distinción entre los trascendentales, aun siendo virtual, puede agrandarse un tanto si no se entiende basada en ese modelo, sino en una variación real, en la que se activan las virtualidades del ser: sus perfecciones puras¹⁴⁹.

Esta activación no es un cambio: porque la aparición de una no conlleva el cese de otra; sino que la incluye, de acuerdo con la doctrina dionisiana de las distinciones sin discreción. Ni tampoco un movimiento, con tránsito de la potencia al acto; porque acontece en el seno del acto de ser, entre sus simples perfecciones. Sino más bien una mudanza, análoga a la que media entre la potencia, ya cualificada con hábitos, y los actos que de ella proceden; mudanza que va de un acto, que es el hábito -cierta cualidad-, a otro que es la operación. Una potencia cualificada con hábitos actúa libremente desde ellos, mostrando su virtualidad diversamente según los distintos actos.

De modo que nos cabe proponer que la distinción de los trascendentales es virtual, pero no menor sino mayor; porque se basa en una estructura óptica: no el binomio acto-potencia, pero sí el binomio hábito-acto.

Paralelamente, la conversión entre los trascendentales corresponde a la libertad. Porque, entonces, cabe plantear además si los hábitos, al activarse,

¹⁴⁸ *Breviloquium* I, 6, 2.

¹⁴⁹ García López distingue las perfecciones genéricas y específicas de las graduales; y entre éstas las unívocas de las análogas, que son las perfecciones simples o puras; en éstas distingue además las trascendentales de las que no lo son; cfr. *Nuestra sabiduría racional de Dios*. Cauce, Madrid 1950; p. 118. En otro lugar y posteriormente, el mismo autor distingue entre perfecciones de cosa y de persona; entre las primeras distingue tres clases: trascendentales, propias de las cosas y compartidas con las personas; sólo las trascendentales y las compartidas son perfecciones puras; cfr. *El conocimiento filosófico de Dios*. Eunsa, Pamplona 1995; pp. 104-5.

exhiben su virtualidad... o bien quizá la virtualidad de la libertad: la iniciativa libre que permiten... a quien dispone de la potencia cuando está cualificada por ellos, y que es un ser personal.

Esta referencia a la libertad y a la persona no es casual, sino medular para el tema que nos ocupa.

c) *La conversión de los trascendentales*

Porque los trascendentales no solamente equivalen entre sí por identificarse con la existencia, siendo sus perfecciones internas, sus virtualidades propias; sino que además se convierten unos en otros, y según cierto orden o jerarquía. Y esta conversión conviene netamente a la libertad.

En Dios, como es claro, los trascendentales se identifican; y sólo en tanto que apropiados apuntan a las personas divinas. Si se considera que la conversión de los trascendentales apunta a su procesión, habría que decir entonces que, siendo Dios uno y necesario, esta procesión de las personas divinas es libre. Tomás de Aquino distingue al respecto la procesión por modo de naturaleza, según la cual la primera persona genera la segunda, y la procesión por modo de voluntad, según la cual las dos primeras expiran la tercera persona divina¹⁵⁰. Es asunto en el que no podemos entrar.

En el universo, estrictamente hablando, la existencia no alcanza su conversión con los trascendentales relativos. El ser del universo, que es el trascendental absoluto, ignora su verdad y su bondad: él no las posee, carece de ellas; de modo que si sólo existiera el acto de ser del universo material no serían posibles, en el orden creado, los demás trascendentales. Precisamente por eso, los demás trascendentales se dicen relativos: porque apelan al entendimiento y voluntad de las personas; de manera que si no existieran criaturas inteligentes y amantes no cabría hablar de los trascendentales

¹⁵⁰ Cfr. I *Sent.* d. 2, a. 1, q. 4 fund. 2 (I, 56b).

relativos¹⁵¹. Los trascendentales metafísicos relativos se entienden mejor entonces desde los trascendentales antropológicos: la verdad desde el entender y la bondad desde el amor.

Como el ser del universo no es propiamente amable, ya que no es amante sino impersonal, la aceptación de su alteridad corresponde, como hemos dicho, a la generosidad de la persona, que da sin esperar correspondencia.

En definitiva, es la persona humana, al abrirse hacia fuera, la que advierte la verdad y alteridad de la existencia extramental creada. Sin esta extensión de la libertad hacia fuera, no se lograría la conversión de los trascendentales metafísicos.

En la persona humana, por su parte, el significado de la conversión de los trascendentales es el siguiente. Que la persona es una criatura libre; que se continúa luego, también libremente, al entenderse y aceptarse como tal; de modo que entonces se trueca en búsqueda del reconocimiento y aceptación del creador. Sin este trueque o mudanza, no se alcanza la conversión de los trascendentales antropológicos; y esta mudanza es cierta comunicación de la libertad, que desde el ser personal creado anima al entender y al amar personales en su búsqueda de la réplica.

La tesis es, precisamente, que la experiencia de esta comunicación de la libertad aclara su extensión a los primeros principios y a los principios predicamentales, con la que logra la conversión de los trascendentales metafísicos.

Y éste es el otro extremo anunciado para comprobar que el saber sobre sí del ser espiritual redundará en beneficio de la metafísica, hasta constituirla perfectamente. Antes, la distinción de los primeros principios; y ahora, el que la persona, al saberse un ser libre, alcanza la conversión entre los trascendentales personales, y así entiende mejor la conversión de los metafísicos que ella

¹⁵¹ Cfr. *Antropología trascendental*, p. 85.

misma logra. De manera que se comprueba que la metafísica es una redundancia de la antropología en el saber humano sobre la realidad exterior, que lo eleva por encima del poder del entendimiento, siempre dependiente de la recepción de información externa mediante la sensibilidad.

Conclusión

La metafísica es, por este motivo, inferior a la antropología trascendental; y por eso no puede constituir el destino del hombre, la plenitud del humano saber. Con esta reflexión concluimos el trabajo antecedente dedicado a esta cuestión, que hemos recogido en el capítulo segundo de este libro. No obstante esa inferioridad de la metafísica, es cierto también que el saber metafísico resulta más asequible al hombre que el antropológico.

Y nosotros vemos en ello una precisa indicación: casi un ejemplo para elevarse de lo fácil a lo difícil; y que se refiere, justamente, al segundo de los temas tratados aquí: la conversión de los trascendentales. La metafísica señala al hombre la conveniencia de dicha conversión, requerida también y sobre todo para que la libertad creada se dirija hacia su creador.

5. DISTINCIÓN Y SEMEJANZA ENTRE LAS CRIATURAS NATURAL Y PERSONAL

Cuando Polo escribió, entre los años 1952 y 1958, el planteamiento filosófico que se le había ocurrido en la primavera de 1950, tituló ese escrito, aún parcialmente inédito, como *La distinción real*.

Lo tituló así, porque -detectado el límite mental- entendió que la plural metodología que había descubierto para abandonarlo era el método gnoseológico para conocer la distinción real de esencia y existencia que distingue a las criaturas del creador.

Lo cual consigue ese método, sobre todo, porque –al abandonar el límite- logra un conocimiento preciso de la existencia creada, la que se distingue realmente de la esencia: sea la existencia fundamental, la sola existencia; o bien la existencia libre, mejor llamada coexistencia.

La distinción real, por tanto, constituye un marco único para entender a esas dos criaturas, y así permite formular un patrón común que nos permite establecer sus semejanzas.

Pero, en cambio y al mismo tiempo, el conocimiento de la existencia que se distingue realmente de la esencia es, él mismo, un ejercicio de la coexistencia libre del ser personal, precisamente en cuanto que distinta de la existencia fundamental de la criatura natural¹⁵². Conocer la existencia, ajena y propia, es un saber habitual propio de la libertad del ser personal. El universo y el hombre son ambos existentes; pero sólo el hombre lo sabe, y además es una muestra de su ser libre el saberlo.

De manera que si la distinción real permite establecer semejanzas entre la existencia natural y la personal, pues ambas son creadas; el conocimiento de

¹⁵² El abandono del límite mental no corresponde a la inteligencia sino al intelecto personal, que remite a la libertad trascendental de la persona.

la distinción real exige, por el contrario, formular la distinción entre ambas existencias: una fundamental y otra libre.

Algo especialmente conveniente, puesto que Polo entiende con razón que la filosofía moderna, en lugar de ampliar la metafísica con una antropología trascendental, por distinguir adecuadamente el ser libre del fundamental, procedió a una mera simetría: trasladando el fundamento desde el ser extramental a la interioridad de un sujeto libre. Pero, en sentido contrario, conviene distinguir existencialmente la libertad del fundamento, y añadir el ser donal al ser causal.

Con todo, la distinción entre las criaturas no impide su semejanza. Y, por tanto, aquí vamos a considerar ambas dos –distinción y semejanza-, tanto en el plano de sus diversas esencias como en el de sus respectivas existencias.

1. Las esencias de las criaturas

La esencia de la criatura se compara con su existencia como la potencia con el acto; es decir, la esencia es el potencial de la actividad de existir, no idéntico con ella cuando de una criatura se trata.

Haremos una triple caracterización de la noción de esencia: como análisis pasivo de la anterioridad, como manifestación de la existencia y como perfección del ente.

1.1. Analítica pasiva de la anterioridad

En primer lugar, Polo describe la esencia que se distingue de la existencia como una analítica pasiva de la anterioridad.

a) *Análisis*

Pero la analítica del fundamento es distinta de la analítica de la libertad creada.

El acto de ser fundamental, en cuanto que distinto de su esencia es el primer principio de no contradicción, la persistencia supratemporal del ente; y en cuanto que vinculado con ella es el primer principio de causalidad trascendental. Por tanto, su analítica esencial es una analítica causal: la causa trascendental se analiza en las cuatro causas predicamentales. La existencia fundamental creada admite análisis, es la admisión de su analítica causal; y la esencia extramental es la ocurrencia de la tetracausalidad.

En cambio, al acto libre de ser le corresponden unos trascendentales propios, los personales, y se analiza disociándolos. Se distinguen entonces las potencias del espíritu, inteligencia y voluntad, como plural analítica del entender y amar personales, que -en cambio- equivalen y se convierten entre sí. Y la libertad personal, por su parte, además de comunicarse a ambos y convertirse con ellos, se extiende también a la esencia: para, mediante los hábitos, llegar hasta la propia naturaleza, y disponer de ella y de acuerdo con ella. En esta disociación de los trascendentales personales se analiza la coexistencia de la persona creada.

b) *Pasividad*

Tales análisis son ambos pasivos. Porque la actividad de existir de la criatura remite sólo al creador, a la identidad existencial; por cuanto se refiere exclusivamente a ella, y depende enteramente de ella.

De acuerdo con esta pasividad Polo acuña la noción de ocurrencia para las causas físicas, y la de acontecimiento para el pensamiento humano. Las causas predicamentales más que existir ocurren al existir el universo; y,

análogamente, el pensamiento no existe, sino que acontece al existir una persona. El acontecer del pensamiento se explica porque el objeto pensado por la inteligencia no es constituido por el yo: *ver-yo*, dice Polo, *dispone de ver sin yo al suscitar*¹⁵³ lo pensado.

Con todo, la esencia humana no es un mero acontecimiento advenido: porque el querer humano no es pasivo, precisamente en tanto que la persona dispone libremente de su naturaleza mediante los hábitos. La voluntad humana, a diferencia del pensamiento, exige ser constituida por el yo, no puede desprenderse de él.

En especial, porque ha de constituir el don esencial a fin de completar la estructura donal de la persona: la terna aceptar-dar-don. El aceptar que se muda en dar es personal; pero el don humano no lo es: sólo es esencial, operativo.

Al final, el querer-yo –la acción voluntaria del hombre- se constituye, dice Polo, como en una corriente. De tal modo que esencializa la persistencia, el acto de ser del universo; la cultura viene a ser así una segunda naturaleza. Y de esta manera la esencia humana, dice Polo, es concreada *como esencia agente*¹⁵⁴, no meramente pasiva.

c) *Anterioridad*

Con todo, ambas esencias, como análisis –digamos- globalmente pasivos, lo son de la anterioridad, porque la existencia es posterioridad pura¹⁵⁵. De manera que, como dice Polo, el tiempo es indicio de la distinción real, es decir, del ser creatural; pero, a distintas criaturas, corresponderán entonces

¹⁵³ *Antropología trascendental*, p. 527.

¹⁵⁴ *Antropología trascendental*, p. 521. *La esencia humana es verdadera en término de constitución y no sólo de suscitación. Atendiendo a ello, diré que la esencia es agente* (id., p. 500). *La sindéresis es 'agente' de los actos voluntarios* (id., p.394).

¹⁵⁵ *El ser, y justamente en cuanto principio, persiste o, dicho de modo indicativo, es finalidad pura. El acceso al ser*, p. 16.

distintas anterioridad y posterioridad, pues se distinguen el después inalcanzable del futuro inagotable.

Y en efecto, cabe una anterioridad puramente temporal, como la de la causa material; que entonces es un lastre irreductible, porque no se abandona nunca: de modo que la existencia natural es un incesante comenzar. La entera esencia extramental, dice Polo, transcurre en la anterioridad¹⁵⁶.

O bien se trata de un punto de partida que puede abandonarse, o del que cabe desaferrarse en orden al futuro: como aquél del que se dota -como punto de arranque- el carácter de además propio del ser personal. Como la libertad trascendental es posesión de un futuro no desfuturizable, según la descripción que Polo da de ella¹⁵⁷, la anterioridad esencial es ahora un punto de partida, del que la actividad coexistencial se aleja en busca del futuro.

1.2. *Manifestación de la existencia*

En segundo lugar, la esencia es la manifestación de la existencia. Pero entonces hay que distinguir la manifestación fenoménica que da lugar a la esencia física, causal, de la manifestación libre –dispositiva- propia del ser personal.

Para mostrarlo, sirva este comentario de Polo: *tan poderosa es la manifestación de una intimidad que, al lado de esto, lo que los griegos llamaban apofánsis, o epifanía, la fenomenalidad tal como la entendían, es muy poca cosa. Porque esa manifestación es, digámoslo así, necesaria. Pero una manifestación necesaria es una manifestación que emana de una radicalidad... que se tiene que manifestar; pero de esa manera el principio no refrenda el manifestar, y la manifestación puede ser tomada como simple apariencia*¹⁵⁸.

¹⁵⁶ *La equivalencia de esencia y ocurrencia transcurre en el antes. La cuestión de la esencia extramental*, en: *Escritos menores I*, pp. 63-94.

¹⁵⁷ Cfr. *Antropología trascendental*, pp. 262 ss.

¹⁵⁸ *Persona y libertad*, p. 75.

La causalidad, en efecto, se distingue de la libertad también en que, por carecer de interioridad –de intimidad- que la evalúe y refrende, no puede ratificar o rectificar, ni sentirse insatisfecha con su efecto: *ninguna causa es la actividad interna de un acto*, dice Polo, *ni es capaz de no contentarse con su efecto*¹⁵⁹.

*El manifestar fenoménico, sigue diciendo, no arranca de lo íntimo puesto que viene del principio y nada más que del principio, es principiado. En cambio, una manifestación es un disponer libre, precisamente porque la intimidad es libertad y el disponer entonces es manifestativo. ¿De qué? De la intimidad. Precisamente porque es manifestativo de la intimidad es otorgante*¹⁶⁰, aportante, donal.

En efecto, la sustancia natural se manifiesta mediante sus accidentes, que son como cierta reiteración de ella; lo cual exige comunicación formal: efectividad interna a la forma, o al menos composición de formas. En cambio, la manifestación del ser personal es libre, por cuanto la persona dispone de acciones conforme con su naturaleza para expresarse y aportar, como lo estime oportuno; ya que, además, su conducta se inscribe en el seno del dar y aceptar interpersonales, constituyendo –como hemos dicho- el don que completa la estructura donal de la persona.

A la postre, la esencia humana es *manifestación* de su existencia, ciertamente; pero, como no es una simple existencia, sino coexistencia, también es un *disponer* según la libertad, y una *aportación* conforme a la voluntad; y por último es una *iluminación*, en función de la inteligencia. Una manifestación, por tanto, más rica y plural¹⁶¹ que la mera complejidad tetra-causal.

Además, la tetra-causalidad ocurre como analítica del primer principio de causalidad trascendental, que enlaza el primer principio de no contradicción con

¹⁵⁹ *Antropología trascendental*, p. 525, nt 311.

¹⁶⁰ *Persona y libertad*, p. 75.

¹⁶¹ Con esas cuatro características Polo presenta la esencia del hombre en la introducción al tomo II de su *Antropología trascendental*, pp. 281 ss.

la identidad originaria de la existencia; así es concreada la esencia física. En cambio, la esencia humana procede de la persona cuando omite la búsqueda de la identidad existencial -de su réplica personal-, o -al menos- en tanto que la suspende. Por tanto, como manifestación más bien de una omisión o suspensión; y no exactamente como manifestación de esa búsqueda de aceptación, que es la que remite su ser donal a la identidad existencial.

Esta búsqueda, en cambio, es estrictamente personal, radicalmente íntima, y por ello silenciosa: *la persona*, dice Polo, *es silenciosa porque busca*¹⁶². Aunque la coexistencia personal es silenciosa, *la persona humana*, sigue diciendo, *no se conforma con el silencio... La manifestación es la victoria potencial, o esencial, sobre el silencio*¹⁶³. Por esta victoria, su esencia permite a la persona humana completar la índole propia, la estructura íntegra, de su ser donal.

1.3. *Perfección del ente*

Por último, la esencia es la perfección final, el acabamiento del ente, su suficiencia como existente.

La información recibida es presenciada por la inteligencia, que así conoce lo que el ente es: su *quiddidad*, como decían los clásicos. Pero la forma, antes de ser recibida, está en la materia componiendo la sustancia hilemórfica. La cual, si además tiene eficiencia intrínseca, es principio de operaciones: una naturaleza. Y las naturalezas ordenadas por el fin constituyen la esencia extramental: el universo. Así es el rango de perfección que marcan esas nociones: forma, sustancia, naturaleza, esencia; es un incremento en la consideración concausal, hasta llegar a la tetracausalidad completa. La esencia es entonces lo perfecto, acabado, suficiente ya, como para existir.

¹⁶² *Antropología trascendental*, p. 507, nt 271.

¹⁶³ *Antropología trascendental*, p. 282, nt 5.

Pero la esencia extramental es la perfección de las naturalezas físicas, que estriba en el orden; el cual, más que interno, como orden entre las causas, es extrínseco: pues las naturalezas se ordenan al fin, que sólo es poseído por la operación cognoscitiva. En cambio, la perfección de la naturaleza humana es intrínseca, pues consiste en los hábitos con los que la persona se cualifica, y puede disponer libremente de su naturaleza –y de acuerdo con ella- para manifestarse y aportar¹⁶⁴.

La esencia es la perfección del ente que lo hace apto para existir. Pero la perfección extrínseca hace de la esencia física algo rígido, fijo y estable, en su distinción con la existencia. Y, en cambio, la perfección intrínseca propia del hombre permite cierta flexibilidad¹⁶⁵ en la vinculación entre la esencia y la coexistencia personales: porque cabe una mayor o menor proximidad o alejamiento entre ambas.

Aquella rigidez se debe a que entre el acto de ser del universo y su potencia, que es la esencia, hay entera distinción sin ninguna mediación. Entre el acto de ser personal y su esencia, en cambio, aun siendo realmente distintos, median los hábitos; no ya los operativos, sino en especial otros entitativos, innatos, personales o existenciales: mejor, coexistenciales. De acuerdo con éstos últimos, la coexistencia personal es creciente de modo irrestricto: es, dice Polo, *la inagotabilidad del acto, no ya la inagotabilidad del perfeccionamiento de la potencia*¹⁶⁶.

Pasemos a considerar ahora las distintas existencias creadas.

¹⁶⁴ Como susceptible de hábitos el hombre es un ser perfectible, y no sólo perfeccionador de la naturaleza al cultivarla: es *el perfeccionador perfectible*, dice Polo. *¿Qué quiere decir perfeccionador perfectible? Perfeccionador, porque su relación con el universo es perfecta; y, es perfectible, porque esa perfeccionabilidad es la 'esencialización', es decir sus hábitos, sus virtudes* (*La esencia del hombre*, p. 156). Ya hemos dicho que la cultura es como una segunda naturaleza; o bien que la acción voluntaria esencializa (eleva al plano de la esencia) el acto de ser extramental.

¹⁶⁵ La flexibilidad entre la esencia humana y el ser personal permite integrar el amor y el amar personal: la voluntad y la persona: cfr. *Antropología trascendental*, p. 454, nt 150. Además, Polo plantea lo que llama *metalógica de la libertad* (id., pp. 525 ss) en la que establece como cuatro fases de la libertad trascendental; entiendo que expresan también esta flexible correspondencia entre la esencia y el ser de la persona humana.

¹⁶⁶ *Persona y libertad*, p. 253.

2. La existencia y coexistencia creadas

La existencia es creada en referencia a la identidad existencial del creador y en dependencia de ella.

2.1. La referencia del ser creado al creador

La referencia del ser creado al increado señala una dualidad entre ambos. De la cual deriva, a su vez, otra dualidad en el ser creado: la que comporta su propia carencia de esa identidad a la que se refiere.

En el ser natural, la dualidad lo es de primeros principios. De los primeros principios creados y el increado; la cual conlleva, como digo, la dualidad de aquéllos. La existencia natural, en cuanto que distinta de la esencia extramental, ya lo hemos dicho, es el primer principio de no contradicción, la persistencia sobre el tiempo. Y, en cuanto que vinculada con esa esencia, a la que admite como su analítica, es el primer principio de causalidad trascendental.

La causalidad trascendental enlaza la no contradicción con la identidad: es el ligamen trascendental. Este enlace señala la mutua vigencia de los primeros principios; que no remiten al conocimiento humano, ni a ningún otro referente, sino que vigen entre sí, mutuamente.

Con mayor motivo, pues por eso se habla de ella como de coexistencia creada, en la coexistencia personal hay una doble dualidad, de la que la de los primeros principios es más bien análoga.

Ante todo, la dualidad del coexistir creado y la identidad originaria de la existencia, claro. Pero luego, otra dualidad derivada de ella. La coexistencia personal, en cuanto que distinta de su esencia, con la que la persona se manifiesta hacia fuera, estriba en la apertura interior de la persona. Que luego se continúa abriéndose hacia dentro, y de algún modo contando con su propia

esencia: porque, según lo dice Polo, *como nosotros no somos capaces de don personal, tenemos que vehicular el dar personal a través de nuestra esencia*¹⁶⁷.

Ese contar con la esencia propio de los trascendentales superiores de la persona es, con todo, diferente. Porque el intelecto personal muestra la insuficiencia de la inteligencia esencial: él busca en tanto que ella no encuentra. En cambio, el amar personal requiere el amor esencial: pues su existencia donal persigue constituir dones en el plano operativo, esencial.

En definitiva, en la comunicación de la libertad al intelecto y amar personales consiste la apertura hacia dentro del ser personal; que conlleva el trueque del alcanzar en buscar y del aceptar en dar. Y que comporta para la persona, dice Polo, su *inclusión atópica en el ámbito de la máxima amplitud*¹⁶⁸ de la existencia; así nos describe también Polo la libertad trascendental. Y *precisamente porque la libertad trascendental es inclusión atópica en Dios, anima la búsqueda que corre a cargo de los otros trascendentales personales*¹⁶⁹, los que hemos dicho superiores.

Ésta es, pues, la diferencia entre las existencias creadas, en lo que tienen de referencia al creador. La mera referencia causal a la identidad, propia de la existencia extramental, es distinta de la libre inclusión en ella, propia del coexistir personal; pues *el ligamen causal*, dice Polo, *no señala exactamente una inclusión*¹⁷⁰.

Mutua vigencia, entonces, que es referencia externa a la identidad, o bien vigencia con inclusión en ella, coexistencial: *la criatura personal vige respecto de Dios en tanto que es activamente libre; la vigencia de la libertad se entiende como inclusión en Dios*¹⁷¹.

¹⁶⁷ *Antropología trascendental*, p. 253.

¹⁶⁸ *Antropología trascendental*, p. 275.

¹⁶⁹ *Antropología trascendental*, p. 278.

¹⁷⁰ *El acceso al ser*, p. 109.

¹⁷¹ *Antropología trascendental*, pp. 277-8.

2.2. La dependencia del ser creado respecto del creador

Y también desde el punto de vista de la dependencia, la coexistencia personal y la existencia natural se distinguen. Porque la causalidad trascendental es un enlace, que suple la aceptación, ésa que da y busca el ser personal; el cual no requiere tal enlace porque es subsistente.

Como la persistencia no es un acto de ser subsistente, dice Polo, vige el primer principio de causalidad, don creado cuya vigencia no requiere aceptación. En cambio, sigue diciendo, la vigencia de la persona humana es la aceptación del don trocada en búsqueda de aceptación: es la vigencia coexistencial. Si tal vigencia dejara de aceptarse la persona se condenaría¹⁷². Esa condenación es la soledad, la desolación: la tragedia y el sinsentido del coexistir; porque el acto de coexistir, como es subsistente, no se aniquila sin la aceptación, sino que se aísla trágicamente. Pero un coexistir sin co- es algo disparatado, un completo dislate.

El requerimiento de aceptación, entonces, distingue al ser donal del causal. La dependencia que la libertad tiene respecto del creador no puede ser de tipo causal, fundante; porque la libertad, dice Polo, *exige la ausencia de valor determinante de cualquier presupuesto, o es incompatible con el influjo de alguna anticipación. Eso significa que la libertad equivale al mantenimiento exclusivo del futuro¹⁷³. La dependencia en términos de futuro es la dependencia de la final aceptación.*

En cualquier caso, dice Polo, *toda criatura es, existe, por Dios: es decir, por su causa, o por destinarse a su creador¹⁷⁴. Pero el enlace causal y la demanda de aceptación del destinarse muestran la distinta dependencia que la criatura fundamental y la libre guardan respecto de aquél.*

¹⁷² *Antropología trascendental*, p. 515, nt 292.

¹⁷³ *Antropología trascendental*, p. 262.

¹⁷⁴ *La persona humana y su crecimiento*. OC, v. XIII, p. 159.

La simetría moderna ignora especialmente esta distinción, y por eso se enredó en la famosa polémica sobre la libertad (conocida como *de auxiliis*) en el siglo XVI: Dios como causa primera de la libertad creada, que es una causa segunda. Pero es muy importante distinguir el ser fundamental del libre, causar y dar, a fin de evitar la simetría moderna; que consiste en la interpretación de la libertad en términos fundamentales, causales, al margen de la relación interpersonal; ésa que aquí hemos llamado estructura donal de la persona: aceptar-dar-don.

Como el ser libre, donal, de la persona humana es creado, está orlado por la aceptación: nace de ella y a ella se destina; dicho por Polo: *el amar se destina a la aceptación, y sin ella no nace*¹⁷⁵. *¿Se puede decir, insiste Polo, que hay don si nadie lo acepta? No*¹⁷⁶.

De aquí que, según Polo, haya un error aún más grave que la simetría moderna: se trata de la consideración del hombre como huérfano, sin filiación¹⁷⁷. Así es considerado el hombre cuando se margina de la aceptación. Porque, privada de la aceptación, la estructura donal de la persona se resquebraja y quiebra; quedando entonces el hombre desamparado: como un ser arrojado a la existencia y perdido en ella, solo ante la nada.

Ciertamente, la horfandad es una equivocación mayor que la simetría por la que el hombre entiende su libertad como mera causalidad; pero se explica por ella. Ya que marginar la aceptación es plausible, porque la causalidad, como hemos dicho, es el *don cuya vigencia no requiere*

¹⁷⁵ *Epistemología, creación y divinidad*, p. 195. Y dice también allí (p. 196): *el amar personal es el aceptar que se destina a ser aceptado por el aceptar divino*.

¹⁷⁶ *Por eso el don es un ser-con; el don es "con" la aceptación y la aceptación es "con" el don. De ahí que un amor que no renazca no es amor personal, es un amor no correspondido. El amor personal es amar-amar, no amar-amado, porque aceptar el amor es amar. Y por eso digo que no es un brotar, sino un rebrotar. Persona y libertad, o. c., p. 177.*

¹⁷⁷ *La antropología moderna incurre en simetría, o incluso en una equivocación mayor, a saber, sostener que el hombre es un ser huérfano: un ser arrojado. La antropología moderna yerra, sobre todo, porque se olvida de que el hombre es hijo. Antropología trascendental, p. 250.*

*aceptación*¹⁷⁸. Paralelamente, la metafísica muestra la generosidad de la persona: que, olvidada de sí, renuncia a actuar para prestar atención a los primeros principios, sin pretender añadir nada, ni esperar correspondencia alguna de ellos; los cuales, por lo demás, y como tales principios, son incapaces de dársela, de otorgarle aceptación alguna.

¹⁷⁸ *Antropología trascendental*, p. 515, nt 292.

6. LA ACTIVIDAD DE COEXISTIR

La propuesta poliana del abandono del límite mental proporciona la metodología gnoseológica para establecer con rigor la distinción real de esencia y existencia en las criaturas.

Consigue establecerla así por cuanto logra un conocimiento preciso de la actividad de ser que se distingue de la esencia; y así permite distinguir claramente la existencia de la criatura, con su potencia esencial, respecto de la identidad existencial del creador.

La clave de esa metodología está en ubicar dicho límite en la presencia, que es mental; y cuyo abandono permite al hombre entender la existencia, el *esse* o *actus essendi*, como actividad supratemporal y no como actualidad¹⁷⁹.

Además, por ser dual la presencia mental, "presencia a alguien" y "presencia de algo", el método propuesto es pluridimensional. Permitiendo entonces conocer, además de sus respectivas esencias, la existencia natural por un lado: extramental, causal, fundamental, principal; y por otro lado la existencia personal: ésa que se descubre dotada de intimidad, y que es trascendentalmente libre, cognoscente y donal¹⁸⁰.

Si la existencia fundamental se advierte como persistencia superior a la actualidad –la secuencia de antes a después, incesante porque a éste nunca lo alcanza-, la existencia libre se alcanza como posesión y mantenimiento del futuro: un futuro inagotable porque nunca se desfuturiza, al no tornarse actual ni reducirse nunca al presente.

Así, al añadir a la distinción real tomista la metodología con la que se conoce, se perfecciona el conocimiento analógico que el hombre tiene de la

¹⁷⁹ Para TOMÁS DE AQUINO: *ipsum esse est actualitas omnium rerum et etiam ipsarum formarum. Summa theologiae* I, 4, 1 ad 3.

¹⁸⁰ Sobre el ser donal de la persona, cfr. GONZÁLEZ, A.L.: *Persona, libertad, don*. "Lección inaugural del curso 2013-14". Universidad de Navarra, Pamplona 6.IX.2013; 57 pp.

existencia, distinguiendo con más nitidez la originaria de la creada, y la natural de la personal.

La cumbre de este planteamiento, a mi juicio, es la noción de coexistencia¹⁸¹, con la que Polo caracteriza la existencia libre de la persona. Opino que es la noción más alta de la metafísica de Polo. O de su antropología trascendental; aceptada ya la pluralidad metódica y temática indicada, que comporta –como digo- la distinción entre existir y coexistir, entre la existencia natural y la coexistencia personal. Y por eso dedicaré estas líneas a glosar, principalmente en su sentido temático, esa noción de coexistencia; o a describirla, con el fin de profundizar en ella.

1. La dualidad

Primero propondré una semejanza entre las nociones de conocimiento y de coexistencia: es la dualidad. Y conocemos la importancia de esta noción en la antropología trascendental poliana: *para adentrarse en antropología, dice en efecto Polo, es imprescindible estudiar la dualidad*¹⁸².

El conocimiento siempre comporta una dualidad: la del cognoscente y lo conocido. Que, sin embargo, se reúnen en unidad: cognoscente y conocido son uno en el acto de conocimiento¹⁸³. Pero la unidad del conocimiento no impide la dualidad: es una unidad dual; pues es imposible un conocer sin conocer nada, ni algo conocido sin ser conocido por alguien.

Pero conocer es una actividad de la esencia de algunos seres; y en cambio propongo que, en el plano de la existencia, la noción de coexistencia incluye de un modo semejante, pero más radical, la dualidad. Coexistir es una

¹⁸¹ Cfr. *La coexistencia del hombre*. En: *Escritos menores*, II, o. c., pp. 56-71.

¹⁸² *Antropología trascendental*, p. 163. Cfr. PIA, S.: *El hombre como ser dual. Estudio de las dualidades radicales según la antropología trascendental de Leonardo Polo*. Eunsa, Pamplona 2001; 478 pp.

¹⁸³ *Cognoscens in actu est ipsum cognitum in actu*. TOMÁS DE AQUINO: *In II De anima*, l. XII, nº 377.

actividad dual. No es la relación que establecen dos existentes, que ya lo son tomados al margen de la relación, como pienso que sucede en la noción heideggeriana de *mitsein*¹⁸⁴; tal y como ocurre también con el conocimiento en los seres naturales, que pueden existir sin ejercer las operaciones cognoscitivas. Sino que no cabe hablar de existente personal antes, fuera o al margen de la coexistencia. Coexistir es la dualidad radicada en la existencia.

Lo que se puede atisbar si consideramos la dependencia del ser creado respecto del creador: porque éste es independiente de la criatura, sí; pero a la inversa esa independencia no es inteligible. La criatura exige su creador, es dual con él; son inseparables nocionalmente el ser creado y el increado: *esse, quod rebus creatis inest, non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divino*¹⁸⁵.

Y, con todo, la coexistencia sólo es propia de la criatura personal, libre.

a) *La dualidad existencial del ser extramental creado*

Porque, según Polo, la existencia del universo es un primer principio, la persistencia sobre el tiempo, y el creador otro, la identidad originaria del existir; entre ambos hay cierto enlace, *ligamen* lo llama Polo¹⁸⁶, que es también un primer principio: el de causalidad trascendental. Tenemos, pues una doble dualidad: la de la criatura y el creador, y –derivada de ella– la de los primeros principios creados.

La existencia natural, en cuanto que distinta de su esencia, es el primer principio de no-contradicción, la persistencia supratemporal del ente. Y, en cuanto que vinculada con su esencia, es el primer principio de causalidad trascendental; que enlaza, al margen del pensamiento humano, la existencia no-contradictoria con la identidad originaria del existir.

¹⁸⁴ Cfr. *Ser y tiempo* § 26.

¹⁸⁵ TOMÁS DE AQUINO: *De potentia* 3, 5 ad 1. Citado en *El ser I*, p. 15.

¹⁸⁶ *El acceso al ser*, pp. 48 ss.

Pero el que los primeros principios estén enlazados, vinculados, significa que son mutuamente vigentes, que no remiten a ningún otro referente ni lo requieren; sino que su vigencia es mutua, es decir, que vigen entre sí. Pero no significa que coexistan; porque los primeros principios se mantienen siempre incomunicados.

La rigidez de la distinción entre la esencia física y la existencia natural impide una aproximación entre ambas; y consiguientemente una estricta unión -o una comunicación existencial- entre los primeros principios: una inclusión o asimilación del ser creado en el increado; *el ligamen causal*, dice Polo, *no señala exactamente una inclusión*¹⁸⁷. Esa rigidez se debe a que entre el acto de ser del universo y su potencia, que es la esencia, hay entera distinción y ninguna mediación.

b) *La dualidad existencial del ser personal creado*

Entre el acto de ser personal y su esencia, en cambio, aun siendo realmente distintos, median los hábitos; y en particular los llamados entitativos, innatos, personales o existenciales, mejor aún coexistentiales. Esta mediación es una intensificación de la existencia, y consiguientemente de su potencia esencial, que permite la comunicación o la unión existencial: la coexistencia. Sin comunicación, sin unión, inclusión o asimilación, o sin recíproca compenetración, no cabe coexistencia.

Los primeros principios son mutuamente vigentes, pero no coexistentes. En cambio, la criatura personal coexiste con el creador, porque su existencia es libre; y la libertad se comunica al entender y amar personales, se convierte con ellos: porque todos son trascendentales; y ellos permiten la comunicación y la unión. Porque la libertad personal, como posesión de futuro, abre el intelecto y amar personales a la búsqueda de la identidad existencial,

¹⁸⁷ *El acceso al ser*, p. 109.

que es Dios, cuyo futuro reconocimiento, o comprensión, y aceptación persiguen. Y ésta es ya cierta inclusión de la persona en la originaria identidad de la existencia, alguna comunicación con ella; y no una mera, aunque incesante, referencia externa a la identidad existencial. En este sentido, Polo describe la libertad trascendental del ser personal como *la inclusión atópica en el ámbito de la máxima amplitud*¹⁸⁸ de la existencia, es decir, que *la libertad trascendental es inclusión atópica en Dios*¹⁸⁹.

Por cuanto la coexistencia personal requiere dualidad con el creador, la noción de persona comporta ya una decisiva ruptura del monismo. Como suele decir Polo: *no tiene sentido una persona única*¹⁹⁰. Con todo, la coexistencia humana no remite sólo al creador: el hombre coexiste también con el ser del universo; y, de una manera derivada –a través de su esencia-, con los seres que lo integran, así como también con las demás personas humanas. En suma, el hombre no sólo existe, sino que –por mor de su radical dualidad- coexiste: es un coexistente.

2. La correspondencia o reciprocidad

La segunda sugerencia para profundizar en la noción poliana de coexistencia la compara con la correspondencia que encontramos en las acciones mutuas o recíprocas. Esa correspondencia que los hombres encontramos en el lenguaje, cuando alguien nos responde y contesta; o la que pretende el amante, que aspira a ser amado.

Pero el lenguaje o el amor, como cualquier otra correspondencia operativa, son de orden esencial. La semejanza propuesta estriba en trasladar esa correspondencia al plano existencial; ya que reciprocidad en el existir es lo que pide la noción de coexistencia.

¹⁸⁸ *Antropología trascendental*, p. 275.

¹⁸⁹ *Antropología trascendental*, p. 278.

¹⁹⁰ *Antropología trascendental*, p. 110.

El problema para expresar esta reciprocidad de la coexistencia es que en la gramática española *no hay propios y verdaderos verbos recíprocos*¹⁹¹; por lo que es preciso expresar la mutualidad con algún añadido al verbo, en este caso con el prefijo co- del término "coexistir".

Lógico, porque los verbos expresan acciones, y la reciprocidad requiere acciones... de uno y de otro. El pensamiento moderno acuñó la noción de acción recíproca, pero la acción es de orden esencial. Pues bien: en el orden existencial la reciprocidad es la coexistencia.

Polo ha distinguido en el ser personal cuatro trascendentales: a la coexistencia se añaden la libertad trascendental, el intelecto personal y el amor donal. Desde la distinción entre ser natural y personal, la propuesta de Polo es añadir a los trascendentales metafísicos –el ser, la verdad y la bondad– otros antropológicos –el coexistir, el entender y el amar– que designan la correspondencia personal con los trascendentales metafísicos, el añadido del ser personal al natural, añadido que estriba en la libertad.

La sencillez lógica de este planteamiento no debe ocultarnos su profundidad: que radica en que esos cuatro trascendentales antropológicos expresan la correspondencia personal con el ser extramental. Y, por tanto, equivalen a la coexistencia; en tanto que señalan la reciprocidad existencial: ejerciéndola y demandándola.

a) *El entender y el amar personales*

La superioridad del ser personal sobre el natural -pues la noción de "persona" significa *id quod est perfectissimum in tota natura*, como dijo el aquinate¹⁹²- comporta la superioridad de los trascendentales antropológicos sobre los metafísicos.

¹⁹¹ *Gramática de la Lengua Castellana*, RAE, Parte I, cap. VI, art. II.

¹⁹² *Summa theologiae* I, 39, 3 c.

Por consiguiente, el intelecto y el amar personales no se conformarán a su término con la verdad y la bondad, trascendentales metafísicos; sino que buscarán el entender y el amar personales que les correspondan. La justificación de la índole personal del intelecto y del amar, y -en el fondo- de todos los trascendentales antropológicos, es precisamente esta correspondencia o reciprocidad.

Las potencias espirituales -inteligencia y voluntad-, como las facultades orgánicas, son principios de acción; pero la correspondencia desborda las propias acciones pues comporta acciones ajenas, de otro. El problema de la intersubjetividad que lastra el subjetivismo moderno (simbolizado en la problemática quinta meditación cartesiana de Husserl¹⁹³) no tiene solución en el plano de la esencia del hombre; la solución está en el plano de la existencia personal entendida como coexistencia.

Porque, si la correspondencia se produce, como trasciende el alcance de las propias operaciones, requiere un encuentro de ella: la persona se la encuentra; en el plano existencial, habrá un encuentro existencial: una coexistencia. Si además se produce de acuerdo con el ser espiritual de la persona, es decir, en la forma de una comprensión cognoscitiva y una aceptación amorosa, entonces el encuentro existencial, la coexistencia, ha de estar adornado con un inteligir y un amar (dar/aceptar) existenciales, personales. Así se justifican, en el requerimiento de correspondencia, los trascendentales antropológicos.

Por tanto, da igual decir trascendentales personales que decir coexistencia: equivalen. Precisamente eso es lo que significa trascendental: convertible con la existencia; *con el fin de precisar la terminología*, dice Polo en efecto, *llamaré trascendental a lo convertible con el ser en tanto que ser equivale a existir*¹⁹⁴.

¹⁹³ Cfr. *Meditaciones cartesianas* § 50.

¹⁹⁴ *Hegel y el posthegelianismo*. Universidad, Piura 1985; p. 403.

Aunque la inteligencia y el amor humanos sean operaciones de su esencia, el requerimiento de correspondencia se da también de un modo semejante en el nivel existencial; semejante, pero más profundo, porque entonces está liberado de la limitación de las potencias esenciales.

Además de la inteligencia, por tanto, el hombre precisará, para alcanzar la correspondencia, de un intelecto personal¹⁹⁵, que alcance a conocer como es conocido. Y también ha de ser personal –por mor de la correspondencia- su amar, el activo ser donal de la persona: dar-aceptar. Al respecto dice Polo: *¿Se puede decir que hay don si nadie lo acepta? No. Por eso el don es un ser-con; el don es "con" la aceptación y la aceptación es "con" el don.* De ahí que, sigue diciendo, *el amor personal es amar-amar, no amar-amado, porque aceptar el amor es también amar*¹⁹⁶.

b) *La libertad como actividad del coexistente*

Esa liberación de la limitación de las potencias esenciales, lo es de toda anterioridad conformadora, de cualquier determinación condicionante: es la libertad trascendental de la persona. *La libertad, dice Polo, exige la ausencia de valor determinante de cualquier supuesto, es incompatible con el influjo de alguna anticipación. Eso significa que la libertad equivale temáticamente al mantenimiento exclusivo del futuro*¹⁹⁷.

De manera que los trascendentales personales son los que convienen a un acto de ser libre, como es la coexistencia¹⁹⁸. La elevación de inteligencia y voluntad al plano del ser personal para señalarlos como trascendentales antropológicos remite a la libertad trascendental de la persona.

¹⁹⁵ Vale la pena recordar la definición victorina de persona: *persona sit existens per se solum, juxta singularem quemdam rationalis existentiae modum.* RICARDO DE SAN VÍCTOR: *De Trinitate* IV, 24. *La Trinité.* Edición bilingüe latín-francés. CERF, Paris 1959; p. 284.

¹⁹⁶ *Persona y libertad*, p. 177.

¹⁹⁷ *Antropología trascendental*, p. 262.

¹⁹⁸ Cfr. al respecto PADIAL, J. J.: *Libertad, coexistencia y pretensión de sí.* "Studia poliana" Pamplona 15 (2013) 147-64.

Porque esa libertad es la posesión de aquel futuro en el que el intelecto y amar personales pueden buscar la correspondencia; a la postre: la comprensión, el juicio, y la aceptación futuras del creador.

Así, la libertad sobre las potencias esenciales encuentra su sentido en la coexistencia interpersonal, en la reciprocidad existencial. La libertad es la actividad misma del coexistente en orden a su coexistencia; o la coexistencia es la actividad libre del ser... abierto a la correspondencia y reciprocidad.

En último término, entonces, el requerimiento de correspondencia es propio de la persona, pues la coexistencia exige reciprocidad. Por ello el existente personal requiere –en definitiva- su réplica, *otro semejante*¹⁹⁹, otro cómo él: que le corresponda en el plano existencial, que conozca y acepte su ser. La menesterosidad de correspondencia, o de reciprocidad, señalan ésa que Polo denomina “carencia de réplica” de la persona humana; la cual –en cualquier caso, dice Polo- *no puede ser definitiva*²⁰⁰.

Como ya hemos dicho, la tesis de Polo al respecto es tajante: no cabe persona única²⁰¹. Una persona única sería *un absurdo*²⁰², *un completo disparate*²⁰³; y además sería algo trágico, por solitario. *La noción de persona única, dice Polo, es absolutamente incoherente. Más aún, persona única sería la tragedia pura*²⁰⁴.

Nietzsche no consideró trágica la soledad de la persona, y la recabó para el superhombre. Mostrando con ello esta diferencia: que en el ser natural no cabe lo contradictorio, pues la existencia creada es el primer principio de no contradicción; pero en el ser personal sí cabe lo absurdo, el sin sentido y la

¹⁹⁹ *Otro es una denominación que pertenece al ámbito de lo voluntario, semejante es denominación correspondiente a lo intelectual. Persona y libertad, p. 253.*

²⁰⁰ *Antropología trascendental, p. 233.*

²⁰¹ Tampoco en el ser divino, pues –como señaló Tomás de Aquino: *oportet esse plures distinctos in unitate divinae essentiae. Hoc ídem arguitur ex perfectione divinae beatitudinis, quae ponit summum gaudium, quod sine consortio haberi non potest. In I Sent. d.2 q.1 a.4 sc1.*

²⁰² *Antropología trascendental, p. 163.*

²⁰³ *Antropología trascendental, p. 112.*

²⁰⁴ *Presente y futuro del hombre, p. 361.*

desolación: que se producen si la persona creada se aísla y queda definitivamente privada de su réplica; sería un coexistir sin “con”, un dislate ininteligible por completo.

Así como la criatura no se entiende sin el creador, considerado desde un punto de vista fundante, así tampoco se entiende sin la providencia y predilección del creador, cuando se trata de una criatura personal: un ser espiritual, con conocimiento y amor. Polo ha insistido en esto para justificar razonablemente la creación de cada persona, altamente improbable entre todas las posibles²⁰⁵.

Pero la creación de una persona, a la que se otorga libertad, demanda luego el posterior reconocimiento y aceptación de esa libertad, y de su obra distendida en el tiempo. Porque, *como nosotros no somos capaces de don personal, tenemos que vehicular el dar personal a través de nuestra esencia*²⁰⁶; por no ser ésta subsistente, apela al juicio y aceptación divinos. Por tanto: en su comprensión y aceptación futuras consiste nuclearmente la correspondencia que el hombre busca y demanda.

La esencia humana, así, en cuanto que manifestación del ser personal situado en el tiempo, *se ha de entender como apelación, es decir, como prestar y llamar la atención*²⁰⁷, a la espera del reconocimiento y aceptación divinos. De modo que *el don creado que es la persona humana –dice Polo– apela a ser aceptado por su creador*²⁰⁸. *La consumación de la aceptación divina, sigue diciendo, es el juicio, el desciframiento del don humano. De ese juicio depende el hombre entero*²⁰⁹.

²⁰⁵ Cfr. *Introducción a la filosofía*, p. 204.

²⁰⁶ *Antropología trascendental*, p. 253.

²⁰⁷ *Antropología trascendental*, p. 283.

²⁰⁸ *Antropología trascendental*, p. 248.

²⁰⁹ *Antropología trascendental*, p. 251.

3. El crecimiento sobrevenido: los hábitos propios del acto de ser personal

La tercera sugerencia para profundizar en la noción de coexistencia viene dada por el crecimiento. Coexistir designa una intensificación, un crecimiento o un enriquecimiento del existir; pero en cierto modo sobrevenido: porque tanto como al despliegue de principios internos al existente personal –el potencial de la actividad de existir es precisamente la esencia-, se debe a la existencia con la que la persona se encuentra y con la que coexiste.

En el plano esencial ocurre ciertamente ese fenómeno: que un ser es modificado, cualificado, por la interacción con otros seres; como, por ejemplo, el crecimiento orgánico se debe al alimento. Pero si la actividad que interactúa no es ninguna de las que se integran en la esencia de un ente, sino que es la misma actividad de ser persona, la existencia, entonces se produce una semejante modificación o cualificación de la persona, una intensificación y enriquecimiento de su existir, debidos a su coexistencia con otros existentes.

a) Los hábitos entitativos según la tradición

La tradición ha recogido esta consideración al hablar de los hábitos²¹⁰ entitativos, innatos. Como radican en el acto de ser, son existenciales; y mejor aún coexistenciales. Se dice que los hábitos son cualidades, posesiones del ser que los detenta; y también relaciones que lo vinculan con otros seres. El que los haya entitativos significa que también en el orden existencial el ser personal se modifica y cualifica por su relación con otros existentes; eso es la coexistencia.

La contraposición entre sustancia y relación, que tanto preocupa a los personalistas, se salva apelando a algo más radical que esas categorías, a algo

²¹⁰ He tratado de la importancia de los hábitos para el ser personal en *Existencia personal y libertad*. "Anuario filosófico" Pamplona 42-2 (2009) 327-56.

no predicamental sino trascendental; es decir, al acto de ser. Pero especialmente si se considera que la existencia personal es coexistencia: *la persona*, dice Polo, *es el ser donal. Según su carácter donal, el hombre es tanto en sí, como en relación: coexiste*²¹¹; coexistir es un existir no enteramente prefijado, sino creciente, susceptible de hábitos: en función de con qué o con quién la persona coexiste. El ser personal, mediante esos hábitos, se continúa en su relación con otros existentes.

La filosofía clásica, de entre los hábitos innatos, ha hablado -sobre todo- de los noéticos²¹².

Y un ejemplo de este crecimiento sobrevenido lo encuentra en el hábito de los primeros principios con el que se logra el saber metafísico. Los primeros principios son superiores a la inteligencia, en cuanto que potencia esencial del hombre: su universal evidencia los muestra independientes de las propias operaciones mentales. Se conocen, entonces, por encima del ejercicio de la inteligencia, con un hábito del intelecto personal; que expresa la coexistencia de la persona humana con la existencia extramental, pues la persona humana se abre generosamente hacia fuera de sí misma.

Pero la persona se abre sobre todo hacia dentro, pues no sólo se relaciona con lo externo, sino que su mayor riqueza está en la profundidad de su interior, en su intimidad. Y en ella el hombre coexiste con su creador, cuando acepta su ser creado y busca la futura justificación, comprensión y aceptación, de su aportación operativa, de su don esencial. De este modo la sabiduría humana sobre sí mismo se ordena, por encima de los primeros

²¹¹ *La persona humana y su crecimiento*, p. 157.

²¹² Pero también se pueden considerar los hábitos morales. Clasificar las virtudes por su objeto en torno a la prudencia (que ordena el cuidado de sí mismo), la justicia y la amistad (que cualifican nuestras relaciones con las cosas y las personas), no sólo evita distinguir las virtudes cardinales por su sujeto (los apetitos sensibles, la voluntad o la razón práctica): ello ya es algo, porque el sujeto propio de la virtud es la persona, más que sus facultades; sino que además remite las virtudes a los tipos de coexistencia humana, y a las flexiones de la libertad trascendental que median entre el aceptar la propia naturaleza disponiendo de ella, el dar generoso que renuncia a la correspondencia y el dar personal que busca la aceptación. Paralelamente, según Polo, el conocimiento de las virtudes notifica acerca de los hábitos innatos (cfr. "Las noticias de la experiencia moral", *Antropología trascendental*, pp. 508 ss).

principios, a las “causas” altísimas: al ser supremo; desde el conocimiento de sí como ser personal. Es, por tanto, un hábito de la persona superior al entendimiento de los primeros principios.

b) *Propuesta de hábitos personales*

Polo entiende el hábito de los primeros principios como la generosidad de la persona; una cualificación de ella en su coexistencia con la existencia extramental. Que le permite salir, olvidada de sí y renunciando a actuar, al encuentro de los primeros principios. Y prestarles atención generosamente, sin pretender correspondencia alguna de ellos; que, por lo demás, como tales principios, son incapaces de darle.

De la generosidad se distingue –pongamos- la hidalguía, que la persona alcanza cuando se descubre criatura dependiente de su creador y referida a él; por ella el hombre ambiciona los honores más altos, los propios de su linaje, y sin ella la dignidad humana mengua y se degrada.

Estas dos virtudes son propias del ser personal en su coexistir con otras existencias. Son las formas más altas de la coexistencia personal, pues la cualifican intrínsecamente por su coexistencia con actos de ser: con la existencia extramental y con la del propio creador.

Junto con ambas, las esencias de las criaturas también permiten algún tipo derivado de coexistencia de la persona humana con ellas. De esta manera la filantropía y fraternidad con las personas y el cuidado y autoridad sobre las cosas, pongamos, son también cualificaciones de la persona como coexistente. Porque el hombre coexiste con las demás personas creadas, como también con los seres del universo, sólo a través de su esencia.

Creemos además que la coexistencia personal con el creador es susceptible de ser elevada por la gracia, que es también un hábito entitativo,

pero que decimos sobrenatural²¹³. Porque es enteramente sobrevenido a la persona al coexistir con el ser supremo: cuando se revela no ya como creador, sino tal y como es. Dicha elevación podría, en su caso, alcanzar un punto de arranque estable, no susceptible de faltar, si la esencia del hombre fuere izada a la altura de la persona; quien entonces no sólo encontraría al creador, sino que también podría verle cara a cara.

Esto al margen, insisto en subrayar que esas cuatro virtudes (generosidad, hidalguía, fraternidad y autoridad²¹⁴) no son hábitos esenciales, cualidades o relaciones accidentales de la persona tomada como su sujeto; sino hábitos personales: modulaciones de la actividad existencial de la persona humana. Que son un enriquecimiento interno al ser personal debido a su coexistencia con otros existentes.

La distinción entre aquéllos hábitos, que son esenciales (operativos, adquiridos, propios de nuestra naturaleza), y éstos otros existenciales (que son entitativos, innatos, propios de la persona) es, como ahora concluiremos, la finitud o infinitud respectiva: los hábitos personales permiten un crecimiento irrestricto. Son infinitos no en potencia, ni en acto, sino *in fieri*; conforme con la noción nisená de *epéktasis*, a la que acude Polo²¹⁵. Por consiguiente, *el ser personal es*, insiste Polo, *la inagotabilidad del acto, no ya la inagotabilidad del perfeccionamiento de la potencia*²¹⁶.

²¹³ Si la creación es donal, pues la existencia es un don recibido, la gracia como don gratuito, sugiere que la elevación sobrenatural es una segunda creación, lo que *está por encima de la noción de hábito entitativo*, *Antropología trascendental*, p. 220, nt. 33.

²¹⁴ Polo habla de la generosidad de la persona, no de las otras virtudes. De lo que habla Polo, además, es de la docilidad de la persona para disponer de su naturaleza, y de su fidelidad al propio ser creado; en correspondencia con los tres hábitos innatos de la persona: el de los primeros principios, la sindéresis y la sabiduría.

²¹⁵ *Epistemología, creación y divinidad*, p. 111. También *La sofística como filosofía de las épocas de crisis*. En: *Escritos menores III*, pp. 149-62.

²¹⁶ *Persona y libertad*, p. 253.

Conclusión: el carácter de además del coexistir personal

Dualidad, correspondencia y crecimiento. Tal vez haya alguna secuencia lógica entre estas tres notas del ser personal que hemos sugerido para clarificar la noción de coexistencia: una dualidad entre existentes, tal que uno de ellos demanda la correspondencia del otro, hasta que crece y progresivamente se enriquece por su coexistencia con él; de tal modo que no se agota nunca en ella: así se ejerce y perfecciona sin cesar, es activa y medra sin término la coexistencia personal.

Fabro dice que el acto de ser es intensivo y emergente²¹⁷. Correcto; pero la coexistencia, que es la actividad de ser persona o la actividad personal de ser, no es sólo eso, es algo más.

Emergente es una actividad de existir con su propio potencial: el que se manifiesta en la esencia del hombre, con su característica fecundidad. Pero el acto de coexistir además de emergente es creciente de modo inacabable; pues se enriquece sin fin en su coexistencia con otros existentes, en particular con el creador.

Ni tampoco la coexistencia es sólo un acto intensivo por participar en mayor grado de una plenitud a la que apunta, y que en todo caso le desborda. Eso no es bastante, porque la coexistencia carece de término al que apuntar; ya que es susceptible, justo por coexistir, de intensificarse de un modo interminable, siempre creciente²¹⁸.

Pero, sobre todo, la infinita capacidad de crecimiento del coexistir se corresponde con otra existencia, la de la persona con la que coexiste; que, nativa y destinalmente, es la del propio creador.

En cambio, la emergencia, o la intensidad, es una propiedad que se atribuye como en propio a cada acto de ser. *La intensidad*, dice Polo, *es como*

²¹⁷ Cfr. FABRO, C.: *La problemática dello "esse" tomístico*, en: *Tomismo e pensiero moderno*. Univ. Lateranense, Roma 1969.

²¹⁸ De ahí que el hombre sea inconformista, cfr. SELLÉS, J. F.: *Antropología para inconformes*. Rialp, Madrid 2006.

cierta concentración o adensamiento (...) y va por la línea de la búsqueda de la unidad, del mónon. Porque un acto que se concentra en sí mismo ahí se queda; y el ser del hombre no se queda ahí: es coexistir²¹⁹.

Por eso, al acto de ser personal le conviene más bien, dice Polo, el carácter de *además*, siempre además: *epéktasis*. Y *el además*, dice también, *no es una mayor intensidad del acto²²⁰*; pues, en su sentido temático, "además" apela a la existencia con la que la persona coexiste: a la postre, *la persona humana es el adverbio en busca del Verbo²²¹ divino*.

Éste es, dice entonces Polo, *el significado estricto del carácter de además: el carácter sobrante, tanto de su valor metódico como de su valor temático²²²*: la inagotabilidad del acto de ser que coexiste.

Podemos glosar esa dualidad metódico-temática del carácter de además mencionada por Polo considerando el doble "con" que requiere la coexistencia personal; pues la coexistencia humana tiene un sentido coherentemente dual: es co-existencia-con. *Coexistir*, dice Polo, *requiere un segundo con: es co-existir-con²²³*.

La fórmula co-ser-con, dice también, *expresa la radicalidad de la persona humana. De acuerdo con el primer con, además es, ante todo, adverbial²²⁴*; pues la primera es la consideración metódica: la dualidad del hábito de sabiduría, el método para alcanzar el saber sobre sí propio del hombre, y su tema, el propio ser personal; así coexistir significa *co-ser, ser acompañándose²²⁵*, intimidad interiormente abierta.

De acuerdo con el segundo con, además es la intimidad del coexistir personal humano, que se convierte con la libertad y, por continuación, con los

²¹⁹ *Presente y futuro del hombre*, p. 387.

²²⁰ *Presente y futuro del hombre*, p. 387.

²²¹ *Antropología trascendental*, p. 256, nt 13.

²²² *Antropología trascendental*, p. 221.

²²³ *Antropología trascendental*, p. 190.

²²⁴ *Antropología trascendental*, p. 247.

²²⁵ *Antropología trascendental*, p. 209.

*otros trascendentales personales*²²⁶. Porque, temáticamente considerada, la coexistencia personal incluye la dualidad del propio ser personal creado con su creador, la continuación de la persona en relación. Ya que, desde su apertura interior, la persona creada se abre hacia dentro: en busca del reconocimiento y aceptación futuros del creador.

Aquí hemos tratado principalmente de la coexistencia en su sentido temático. Y hemos formulado tres sugerencias sobre ella: dualidad, correspondencia, crecimiento; para concluir que el acto de ser persona, su coexistencia, no es sólo un acto intenso y emergente, con un alto potencial; sino más aún: un acto de ser inagotable, creciente sin término final, justamente por y para coexistir con su creador.

²²⁶ *Antropología trascendental*, p. 247.

7. SER CAUSAL Y SER DONAL

La filosofía de Polo proporciona la metodología gnoseológica para conocer con precisión la distinción real de esencia y existencia que, de acuerdo con la metafísica de Tomás de Aquino, distingue a las criaturas del creador.

Y, al hacerlo, descubre además el distinto sentido de la existencia natural y la existencia personal; la una es causal y la otra donal. Con ello se amplía el alcance existencial del saber humano, que además de la metafísica abocará ahora a una antropología trascendental.

El abandono del límite mental y la pluralidad del ser creado

La metodología que Polo propone para conocer con precisión la distinción real de esencia y existencia en las criaturas es el abandono del límite mental. Cuya clave está en detectar ese límite en la presencia, en la actualidad, como característica propia de todas nuestras operaciones intelectuales.

De modo que su abandono permite al hombre entender la existencia creada -el *esse* o *actus essendi* que se distingue de la esencia- como actividad supratemporal y no como mera actualidad; frente a la sentencia tomista que dice *ipsum esse est actualitas omnium rerum*²²⁷, Polo propone que la existencia es actividad no actualidad.

Por eso, una vez abandonado el límite mental inicialmente, es decir, en su primera dimensión, la existencia se advierte en su sentido primero y fundamental: como persistencia superior a la actualidad; *la realidad de la secuencia de antes y después*, dice Polo, *es la persistencia existencial*²²⁸. Persistir es seguir de antes a después, tal que -como a éste la secuencia nunca

²²⁷ *Summa theologiae* I, 4, 1 ad 3.

²²⁸ *El ser* I, p. 123.

lo alcanza- es un seguir incesante; así es el existir del fundamento, la existencia natural.

Polo entiende esa existencia como un primer principio: el de no contradicción; pues el incesante seguir impide la aparición de la nada, o porque sería contradictorio con el ser que no siguiera y deviniera en nada. Y la persistencia es un primer principio vigente junto con la originaria identidad de la existencia, que es otro primer principio distinto: el creador de la persistencia, Dios. La mutua vigencia de ambos primeros principios es un tercer primer principio que los enlaza: el de causalidad trascendental. La persistencia causa no ya como fundamento de la razón humana, sino en referencia a la identidad existencial, a Dios; o en tanto que es vigente a su respecto: los primeros principios vigen entre sí. La causalidad es así la demostración metafísica de la existencia de Dios a partir de la existencia natural; pero se ubica -y nuclearmente- en el tema de la metafísica.

De la dimensión temática de la metafísica se distingue, en cambio, su dimensión metódica. Que -por tanto- ya no será causal, sino libre; porque la causalidad forma parte del tema de la metafísica, no de su método. Puesto que, para advertir la mutua vigencia de los primeros principios, el hombre ha de abandonar el límite mental, es decir, ha de renunciar libremente a ejercer las operaciones de su inteligencia y suscitar objetos pensados.

El conocimiento de la existencia creada es superior al operar de la inteligencia, cuyo objeto es la esencia de los seres naturales. Y por tanto remite a la existencia libre de la persona, capaz de coexistir con la realidad extramental aun privándose del ejercicio de sus operaciones intelectuales. Por tanto, el abandono del límite mental no corresponde a la inteligencia, una potencia de la naturaleza humana; sino al intelecto personal: una propiedad

trascendental, convertible con el acto de ser persona: es decir, con la libertad y con los otros trascendentales personales²²⁹.

Eso requiere que haya unos actos de intelección superiores a las operaciones de la inteligencia: que son los hábitos noéticos; no ya los operativos, adquiridos mediante el ejercicio de dichas operaciones, sino especialmente otros innatos o entitativos: hábitos personales; como es el de los primeros principios, y también luego el de sabiduría. A ellos se adscribe el conocimiento de la existencia –la extramental y luego la personal- que logra el abandono del límite mental.

Renunciar al pensamiento -por limitado a la presencia- para advertir la persistencia supratemporal del ser creado y la mutua vigencia de los primeros principios, es ya entonces un ejercicio de la peculiar actividad de ser que es la existencia libre de la persona. Es decir, el conocimiento de la existencia fundamental creada, como distinta de su esencia, es -él mismo- un ejercicio de la existencia libre del ser personal, precisamente en cuanto que distinta de la existencia natural de la criatura extramental.

Existencia y conocimiento de la existencia

De modo que el mismo conocimiento de la existencia extramental permite distinguir el sentido fundamental de la existencia, que carece de ese conocimiento, respecto de su sentido personal, que es capaz de conseguirlo libremente; porque la persona está existencialmente abierta a la existencia extramental: coexiste con ella. Conocer la existencia, ajena y propia, es entonces un saber propio de la libertad del ser personal; libertad que quizá se

²²⁹ La existencia personal es coexistencia, pues demanda alguien con quién coexistir: en último término, la criatura personal con el creador. La persona humana, por coexistente que se abre libremente a la correspondencia ajena, requiere unos trascendentales propios, peculiares, que son superiores a los metafísicos: no sólo la coexistencia y la libertad, sino sobre todo el intelecto personal y el amar donal.

aprecie ya en el hecho de que el hombre puede poner por obra su operatividad intelectual, o bien dejar de hacerlo y abandonar el límite mental.

No se trata sólo de que entre los seres materiales y los espirituales haya una gran diferencia, una diferencia esencial: el conocimiento intelectual de la realidad; como que el universo y el hombre son ambos existentes, pero sólo el hombre lo sabe: pues la metafísica, ciertamente, es un saber exclusivamente humano. Eso es verdad. Pero el universo y el hombre no sólo son dos seres esencialmente diferentes por esa razón, sino que existir no significa lo mismo para ambos; son seres cuyas existencias son distintas, activas de distinto modo: pues en el uno hay causalidad y en el otro libertad, el uno existe y el otro coexiste. Y esto está ya indicado en el método de la metafísica, por cuanto exige el abandono de la operatividad intelectual.

Después, a partir de esa indicación que nos da el método de la metafísica, éste nuevo sentido del existir que Polo añade al fundamental, la existencia libre o coexistencia, se alcanzará abandonando el límite mental -la presencia- en otra dimensión superior a la primera: a saber, se alcanza como posesión y mantenimiento del futuro; un futuro inagotable porque nunca se desfuturiza²³⁰, al no tornarse actual ni reducirse nunca al presente. En adelante, vamos a profundizar aquí en este nuevo sentido del existir que es la coexistencia personal.

En definitiva, según la metodología poliana hay que distinguir la existencia natural, la sola existencia, de la existencia personal, que es libre, y a la que Polo llama coexistencia. Ello conduce a entender la antropología no como una filosofía segunda: una parte de la metafísica, que es la filosofía primera; sino a ampliar ésta: añadiendo a la metafísica la antropología como un saber trascendental, existencial. De modo que la filosofía poliana del límite mental comporta la ampliación trascendental del saber humano: que no culmina ya en la metafísica, en el conocimiento del sentido fundamental del ser; sino que

²³⁰ Polo describe la libertad trascendental de la persona humana como *la posesión del futuro no desfuturizable*. *Antropología trascendental*, pp. 262 ss.

conduce después a una antropología trascendental, a alcanzar el sentido personal de la existencia: la coexistencia.

Así que, si la distinción real tomista de esencia y existencia nos permitía distinguir la criatura del creador, el ser creado del increado, su conocimiento preciso –de acuerdo con la metodología propuesta por Polo- permite además distinguir la existencia fundamental de la libre, el acto de ser natural del personal.

El método de la metafísica como indicio del ser libre de la persona

Si el conocimiento de la existencia se lograra con el juicio, el afirmativo más que el predicativo; o bien -al modo kantiano- intensificando la articulación de sensibilidad e inteligencia, cuya muestra podríamos encontrar acaso en la elevación de la estimativa a cogitativa, como ha señalado Fabro; o también, si el método de la metafísica fuera un proceso mental cualquiera, como la dialéctica hegeliana o la interrogación heideggeriana, el valor indicativo del método metafísico para conocer la existencia personal se perdería. Sólo si aceptamos el abandono del límite mental, es decir, de la entera operatividad intelectual, la dimensión metódica de la metafísica es un indicio de la libertad del ser personal. Sólo así la ampliación trascendental del ser, la distinción entre la existencia natural y la personal, está indicada en el método de la metafísica.

Porque el conocimiento del ser extramental sería imposible si el ser humano no coexistiera con él, incluso al margen de su obrar; y si no coexistiera con él según esa posesión de futuro con la que Polo caracteriza la libertad personal, y que permite al hombre -más allá de la presencia, de la actualidad- advertir la secuencia hacia el después, la persistencia, y su referencia causal a la identidad existencial del creador.

Con todo, la renuncia al pensamiento para conocer la existencia extramental es una cierta alteración de la propia índole activa del ser libre, que

de suyo se manifestaría con sus propias acciones: pues *operari sequitur esse*. Omitir la acción y prescindir de las operaciones mentales, es esa alteración requerida para advertir la existencia extramental; alteración, que no alienación²³¹.

Mediante los hábitos la libertad de la persona llega a la naturaleza. De modo que las acciones hechas desde ellos ya no se deben sólo a los principios naturales, sino a la persona; quien, como señaló Tomás de Aquino²³², parafraseando a Agustín de Hipona²³³, mediante esos hábitos *actúa cuando quiere*, o cuando le parece. Así lo sentenció Averroes, citado también por el de Aquino: el hábito es *quo quis agit cum voluerit*²³⁴. Las acciones, entonces, son propiamente obra de las personas, de los seres libres; en cambio, los seres carentes de libertad, dice el aquinate, *magis aguntur quam agunt*²³⁵: más que obrar ellos mismos, son movidos por la naturaleza.

Si el hombre puede abandonar el límite mental, prescindir de sus operaciones intelectuales, igual que también puede alternativamente ejercerlas, este hecho expresa un dominio libre sobre la inteligencia: que es el principio próximo, la potencia natural de que dependen las operaciones intelectuales. Por eso, la primera dimensión del abandono del límite mental se asimila al hábito innato de los primeros principios; fecundarlo será entonces el método de la metafísica.

El hábito de los primeros principios remite a la existencia libre del hombre: pues dicho hábito no es uno de los operativos, adquiridos mediante el ejercicio de la inteligencia, sino un hábito entitativo de la persona.

²³¹ Cuando Hegel trata de la naturaleza exterior al sujeto cognoscente habla de alienación: de la idea *en la forma del ser otro* (*Enciclopedia* § 247). La noción platónica de alteración se distingue de la hegeliana de alienación porque no es irracional y arbitraria, sino generosa.

²³² *Summa theologiae* I-II, 49, 3, sc.

²³³ El aquinate cita a AGUSTÍN DE HIPONA: *De bono coniugali* 21; ML 40,390.

²³⁴ El aquinate cita a AVERROES: *In III De anima* 18.

²³⁵ *De veritate* 12, 3 ad 19.

El hábito de los primeros principios como hábito entitativo

Así es, y lo comprobaremos desarrollando esa indicación tomista con otro par de observaciones; para –con ellas-, más allá de la naturaleza del inteligir, alcanzar la existencia libre del ser intelectual, personal: su libertad trascendental. Son éstas:

1ª Al abandonar el límite mental no sólo disponemos de nuestra inteligencia, como para ejercerla o no; sino que más bien sustituimos el disponer de ella por el destinarla a alguien, o -en este caso- a algo: a la existencia extramental. Con la primera dimensión del abandono del límite mental, el hombre abre –por tanto- el ámbito de su destinación.

Porque el enlace causal de la persistencia extramental con la identidad originaria de la existencia separa a Dios como primer principio: lo desmacla²³⁶ de los otros dos primeros principios -es decir, no lo asocia ni confunde con ninguno de ellos-, pues los otros dos son primeros principios creados. La identidad existencial de Dios, en cambio, es incausada y originaria: queda allende la causalidad y la persistencia.

Por eso, la demostración metafísica de la existencia de Dios es sólo el conocimiento incoativo de su existencia; ya que, separada de los otros dos primeros principios, la identidad existencial se reserva y evade del conocimiento metafísico: en ello se muestra su propia índole originaria.

Esa índole comporta su irreductibilidad a la presencia mental humana. Ya que la presencia antecede al ejercicio de nuestras operaciones intelectuales, por cuanto caracteriza todo lo objetivamente pensado, mientras que lo originario es incompatible con toda anterioridad o antecedencia.

²³⁶ Según Polo, en la filosofía griega *lo característico es la macla del principio de identidad y el de no contradicción* (*Curso de teoría del conocimiento*, v. IV-2ª parte, p. 402), mientras que la filosofía moderna *lleva a involucrar el principio de identidad con el de causalidad* (id., p. 404). Polo también ha tratado de "Las maclas de los primeros principios" en *Nominalismo, idealismo y realismo*, pp. 216 ss.

Con todo, reservada por irreductible a la presencia, nada impide al hombre orientarse a un ulterior conocimiento de ella: Dios es el destino de la persona humana. La identidad originaria de la existencia permite así la referencia libre, en términos de futuro, del hombre a ella. Netamente distinta de la referencia causal de la persistencia: que remite a la identidad existencial del creador tan sólo como a un primer principio.

El intelecto personal puede buscar un conocimiento de la identidad existencial mayor que el que permite la metafísica. Porque la identidad originaria de la existencia divina no es sólo un primer principio, como creador que es del universo; sino también el destino de las personas humanas, como creador que también es de cada una de ellas. Esta referencia del hombre a la identidad existencial, a Dios, ya no es causal: sino libre y destinal.

De modo que la destinación libre del hombre se inaugura ya, aunque sólo sea incoativamente, en la advertencia de los primeros principios. Después vendrá el alcanzar la libre coexistencia con la identidad existencial; según la cual la persona busca la correspondencia: conocer y ser conocido, amar y ser amado; es decir, busca la aceptación del propio creador.

2ª Y en eso mismo se ve que hay algo más aún por considerar.

El abandono de las operaciones mentales que exige el método metafísico comporta también el cambio antropológico del aceptar por el dar: del humano aceptar la propia naturaleza intelectual para usar de ella, ejerciendo las operaciones mentales, por el dar personal que renuncia a actuar para prestar atención a los primeros principios, plegándose a la existencia extramental sin imponerle nada.

Un dar éste que no aspira a la correspondencia; la cual, en todo caso, los primeros principios –por impersonales– serían incapaces de darle. Un dar –por tanto– que, como no busca la aceptación ajena, renuncia a constituir dones que

aportar mediante las propias acciones; en esa renuncia está la justificación antropológica del abandono del límite mental en su primera dimensión.

De manera que el saber metafísico viene a ser, así entendido, el obsequio que la persona humana hace a la criatura natural; un obsequio generoso, porque de la existencia fundamental el hombre no puede esperar correspondencia alguna, ya que ésta no es capaz de dársela.

Generosidad que, con todo, obtiene una cierta recompensa: pues la demostración de la existencia de Dios que logra, ratifica la búsqueda personal de Dios, de su aceptación y reconocimiento; ésa que demanda la coexistencia personal con la identidad existencial del propio creador.

En suma, la metafísica, que en su dimensión temática advierte la existencia extramental y distingue entre sí -aunque como mutuamente vigentes- los primeros principios, en su dimensión metódica es la generosidad de la persona humana, que se olvida de sí y renuncia a actuar; como una muestra de la liberalidad de su existencia.

¿Tan importante es, entonces, la metafísica y su metódica? Pues sí, porque:

- sin la advertencia de la existencia extramental, o sin un contacto con la existencia fuera del ámbito de la operatividad humana, ¿cómo descubriría el hombre que no sólo existe, sino que más bien coexiste: que es un coexistente?
- sin esa generosidad señalada, ¿cómo entender el ser donal, dadivoso, de la persona humana?
- y, si el hombre no es capaz de abrirse hacia fuera de sí mismo, ¿cómo entender que conviene que aporte algo?
- o, si la persona humana fuera incapaz de olvidarse de sí, ¿cómo buscaría entonces la aceptación ajena?

En la metodología de la metafísica –entendida como Polo nos sugiere– encontramos, pues, una renuncia a lo propio para prestar atención a lo otro,

que es muy característica del ser personal y muy indicativa de su ser donal. La antropología trascendental vendrá a desplegar esta indicación.

La importante propuesta filosófica de Polo

Sin embargo, Polo ha dicho que su filosofía es sólo una propuesta de libre aceptación. Nada extraño, aparentemente; ni que no convenga en general a todo discurso filosófico, y a toda obra humana.

Va dicho en ello, con todo, que no es necesario²³⁷ pensar así, tal y como Polo nos propone: que detectar en el pensamiento un límite y abandonarlo, de la plural manera que es posible hacerlo, para ampliar el sentido trascendental del ser, es algo que depende de la libertad personal.

La filosofía de Polo es una propuesta, justamente porque emerge del ser libre de la persona humana; cuya índole es donal, liberal: pues lo propio de la libertad es aportar, dar, ofrecer algo... a la espera de la aceptación ajena. La libertad es coexistencial: entronca con una tarea a beneficio de alguien; y, por tanto, -como dice Polo- *la libertad es incompatible con que exista una sola persona*²³⁸.

En tanto que tarea para la libertad, más que como adecuación a lo ya dado, se entiende *la verdad como inspiración*²³⁹ de cara a un proyecto hacedero; algo muy solidario con el carácter de propuesta que la filosofía poliana se atribuye a sí misma, y con la generosidad de la persona que Polo ha descubierto al examinar el método de la metafísica.

²³⁷ Ciertamente, hay una necesidad física, adscrita a la causa final, y hasta una axiomática metafísica, que vincula entre sí los primeros principios.

Por otro lado, hay también cierta necesidad lógica, de acuerdo con la cual la razón humana va tornando explícito lo que estaba implícito, hasta conocer el fundamento en el que se basa.

De ellas se distingue la metalógica de la libertad, de la libertad trascendental: requerida por la misma metafísica, para discernir sin macla -sin confusión entre ellos- los primeros principios; y además por la antropología trascendental que Polo demanda: la que alcanza la propia coexistencia personal: cfr. "Propuesta de una metalógica de la libertad" en *Antropología trascendental*, pp. 525 ss.

²³⁸ *Quién es el hombre*, OC, v. X, p. 205.

²³⁹ *La persona humana y su crecimiento*, p. 131 ss.

Con todo, que la filosofía de Polo sea sólo una propuesta libre; y -por tanto- que quien no reconozca el límite del pensamiento, o bien renuncie a abandonarlo, no yerra -estrictamente hablando-, no quiere decir que el abandono del límite mental para ampliar el sentido trascendental del ser no sea -para Polo- algo *perentorio e inexcusable*²⁴⁰; y además conveniente: donde *conveniente quizá nombra más que necesario, porque señala algo así como un deber*²⁴¹, como una tarea por hacer.

Lo cierto es que, tomada como oferta de libre aceptación o bien como tarea imprescindible, la propuesta de Polo es muy importante; especialmente por estas dos razones:

Primera: porque -metodológicamente- denuncia en toda la tradición filosófica precedente la latencia de un límite que matiza los logros de las teorías metafísicas logradas. La teoría, como ejercicio operativo de la inteligencia del hombre, obtiene la verdad intencional; y respecto de ella, la indicación del límite mental no tiene un sentido negativo: se acepta íntegramente. Pero Polo propone que caben otros conocimientos más altos, metateóricos. Correspondientes a otros actos de intelección superiores a las operaciones, a saber: los hábitos noéticos; en especial los no adquiridos, pero propios de la persona. A expresar esos conocimientos se ordena el abandono del límite mental.

Y segunda: porque -temáticamente- anuncia que hay un sentido del ser, el ser libre, que Polo quiere alcanzar a formular más adecuadamente que como se ha logrado hasta ahora en los veinticinco siglos precedentes del pensamiento humano. Desde luego, la diferencia entre los seres materiales y los espirituales ha sido establecida de modo tajante por la tradición; y muy tenida en cuenta por ella la libertad que caracteriza a las personas. Pero la correspondencia que la actividad libre requiere y persigue, quizá no ha llamado tanto la atención o no se ha considerado en directo de una manera suficiente. Y es esa

²⁴⁰ *El acceso al ser*, p. 246.

²⁴¹ *Presente y futuro del hombre*, p. 342.

correspondencia la que distingue -según Polo- el ser personal del natural, los trascendentales antropológicos -que Polo señala- de los metafísicos. El ser de que se ha ocupado la metafísica hasta ahora, y con toda legitimidad, es el sentido fundamental del ser; pero a él, y sin rechazarlo, cabe añadir el sentido donal del ser, que es el sentido existencial –coexistencial- propio de la libertad.

Dado el calado metódico y temático de la propuesta, que en la segunda mitad del siglo XX renueva enteramente la filosofía al ampliarla, y aunque Polo se haya limitado a proponerla, nos sentimos especialmente responsables de transmitirla: hasta que sea debidamente juzgada, y -en su caso- asumida en lo posible, por la comunidad filosófica. A tal fin se ordena este trabajo.

La ampliación trascendental del ser

El ser es la explicación del acontecer, del aparecer: es el nacer, brotar, surgir; el sentido activo del ser señala la génesis²⁴². Tal es la *physis*, el tema con el que la filosofía se inició en Grecia. La filosofía empezó, en efecto, buscando la *arché*: el principio de donde proceden los entes, del que se forman y en el que se resuelven. Después progresó distinguiendo la pluralidad de *archai* predicamentales: las causas que, en su conjunción, forjan la naturaleza de los seres. Y, aún después, la filosofía avanzó más añadiendo a la esencia la existencia: el acto de ser, que Fabro dice intensivo y emergente²⁴³, por el que los entes son lo que son y tienen la naturaleza que tienen. Todo ello trata del sentido fundamental del ser, de su sentido natural, principial, causal; de él se ha ocupado la metafísica desde siempre.

Y es un sentido que, desde el abandono del límite mental, Polo ha formulado como distinción y mutua vigencia de una pluralidad de primeros

²⁴² Aunque Aristóteles distinguió magistralmente entre "kínesis" (movimiento transitivo), "poíesis" (producción) y "praxis" (acción inmanente), en realidad los filósofos griegos entendían estas actividades como modos diversos de génesis, o sea del "gignomai" (suceder, nacer, devenir o llegar a ser). FALGUERAS, I.: "Causar, producir, dar", o. c., p. 29.

²⁴³ Cfr. FABRO, C.: "Breve discorso sull'essere", en *Tomismo e pensiero moderno*, o. c., p. 370.

principios. Pluralidad que señala la índole creada de la naturaleza; pues el ser se divide en dos: creado e increado. Pero ahora, junto al ser natural Polo sugiere añadir el ser personal, el ser libre: que es un ser donal, no un ser causal.

La actividad donal tanto como un surgir, o un brotar, es también un resurgir, un rebrotar; eso afirma Polo: que la libertad *no es un brotar, sino un rebrotar*²⁴⁴. Porque, como Polo ahí mismo señala con acierto, *el amor personal es amar-amar, no amar-amado; ya que aceptar el amor es también amar*. Por eso, el amor *no es una relación de una sola dirección, sino recíproca, y comporta un renacer*²⁴⁵.

Ciertamente, la existencia personal, el ser libre del hombre, es un don recibido: ya que la persona humana es también creada. Pero el don, cuando es aceptado, es fecundo; y se muda en dar: para corresponder al don recibido... actuando, aportando los propios dones que ofrecer. De modo que la actividad donal más que brotar rebrota: del don aceptado, a la donación que busca también aceptación. Porque, a su vez -y por ser donal-, la actividad libre del hombre apela a su aceptación. De manera que la cadena global del ser donal es reiterativa, pues rebrota, renace: don recibido - aceptación personal; y luego corresponder dando – constitución del don aportado – y aceptación ajena.

Dar es ciertamente un sentido del ser por cuanto también justifica el acontecer, el aparecer, como un brotar, surgir, nacer: la génesis de algo. Pero ahora en términos de libertad²⁴⁶, es decir, como un rebrotar o un renacer desde la persona; términos distintos de los propios del ser causal: aquéllos por los que la causa hace surgir un efecto de acuerdo con su propia naturaleza.

Distinguimos, por tanto, dos modos del ser, de la génesis: causar y dar. Paralelamente, ya Tomás de Aquino encontró dos maneras distintas de actuar:

²⁴⁴ *Persona y libertad*, p. 177.

²⁴⁵ *Antropología trascendental*, p. 79.

²⁴⁶ Cfr. FALGUERAS, I.: *El dar, actividad plena de la libertad trascendental*. "Studia poliana" Pamplona 15 (2013) 69-108.

*agens a natura et agens a voluntate*²⁴⁷. Y de ellas se sirvió para distinguir dos sentido del proceder, con los que intentó hacer comprensible la trinidad de personas en la única esencia divina: la procedencia según naturaleza y la que acontece según voluntad. Por la naturaleza intelectual del ser divino, el Hijo procede del Padre por modo de generación; y por el mutuo amor volitivo que ambos se tienen, de ellos procede el Espíritu por espiración²⁴⁸.

Pero, como la originaria identidad divina es esencialmente una, pues en ella naturaleza y voluntad no se distinguen (*in Deo idem est voluntas et natura*²⁴⁹), cabe pensar que -como dice Polo- en su única esencia *Dios no es "causa sui", pero en cambio sí es "donum sui"*²⁵⁰; dar mejor que causar, sobre todo si hablamos de la plenitud de la existencia, que ha de ser personal. Máxime porque la estructura donal, según Polo, es ternaria: dar-aceptar-don; lo que permite distinguir luego la trinidad de personas en la unidad del ser divino.

En el hombre dar y aceptar son personales, pues la persona humana acepta y da; pero el don no lo es: sino que es operativo, de orden esencial; según lo observa Polo, *como nosotros no somos capaces de don personal, tenemos que vehicular el dar personal a través de nuestra esencia*²⁵¹, para constituir los dones que ofrecer y aportar. En cambio, dice Polo, *la transcendencia de Dios se vislumbra en la línea de la subsistencia del don*²⁵²: el don divino es persona.

²⁴⁷ *In I Sent.* d 10, q 1, a 5 c.

²⁴⁸ *Agens dividitur in agens a natura et agens a voluntate, et istae actiones inventae a creaturis reducuntur, ut in causam et exemplar, in duas processiones in divinis, quarum una est per modum naturae et vocatur generatio, et alia per modum voluntatis et vocatur spiratio. In I Sent.* d 10, q 1, a 5 c.

²⁴⁹ TOMÁS DE AQUINO: *In I Sent.* d 10, q 1, a 1 ad 2.

²⁵⁰ *La originalidad de la concepción cristiana de la existencia*, OC, v. XIII, p. 225.

²⁵¹ *Antropología trascendental*, p. 253.

²⁵² Y sigue así: *el hombre no puede conferir carácter personal al don, por lo cual, Dios ha de ratificar los dones humanos, que son esenciales. Por eso se habla de juicio divino. Si el don humano fuera trascendental, el juicio divino no existiría. Antropología trascendental*, p. 259, nt. 22.

Ser causal y ser donal

Las diferencias entre el surgir por naturaleza, el nacer, y el brotar a partir de la libertad, que hemos dicho un renacer, son -al menos- éstas:

a) Primero y ante todo, que causa y efecto se exigen mutuamente: ni hay efecto sin causa, ni la causa es tal sin el efecto; pero el dar puede alterar su propia índole y no constituir un don, es decir, desistir de hacerlo, renunciar generosamente a él. Por eso, según lo dicho acerca de la metodología de la metafísica, este saber es una respuesta del hombre al ser extramental tal que lo deja estar, sin intervenir en él. Es un dar que renuncia a constituir ningún don propio, para ceñirse -sin añadir nada- a advertir la persistencia de los seres, y la referencia causal al creador del persistir creado. La existencia natural es un don creado que no requiere aceptación alguna; y al que -por tanto- sería vano otorgar dones, pues le resultarían ajenos: por ser incapaz de corresponder a ellos.

b) La segunda diferencia entre causar y dar viene dada por la contraposición entre los términos necesario y determinado, propios de la causalidad, y los de posible e indeterminado, que se atribuyen más bien a la libertad. Causa y efecto se vinculan más o menos necesariamente, y más o menos determinadamente; mientras que desde la libertad son posibles muchas y diversas actuaciones, con entera indeterminación de las mismas.

Con todo, la ontología modal surgida ya en la baja edad media, atribuyó a la libertad divina una potencia absoluta, ni siquiera ordenada por la razón; y exploró esa vía hasta que Leibniz convirtió la entera posibilidad en necesidad al formular su argumento ontológico. Ello acentuó los grandes problemas de la reforma luterana acerca de la libertad humana. Y la noción de libertad como fundamento sin fundamento, indeterminación originaria de la que surgen las

determinaciones, fue usada ya por Boehme, y luego por Hegel, como punto de partida para entender la autogeneración divina²⁵³. Schelling la trasladó a la libertad humana en un famoso escrito²⁵⁴ comentado el siglo pasado por Heidegger²⁵⁵. Hasta que –en esa línea- Sartre advirtió el absurdo de la libertad; que se ejerce negando su propia índole: determinándose al elegir para sí misma, cuando ella en sí misma es indeterminada²⁵⁶.

Posibilidad y necesidad, determinación e indeterminación son términos algo confusos para distinguir naturaleza y libertad; y con ellos no se acertó a comprender adecuadamente la especificidad de la libertad humana.

En el fondo, ocurre que el orden causal no está enteramente determinado ni es completamente necesario; no son privativas de la libertad las nociones de posibilidad e indeterminación. En el extremo de esta consideración, lo más parecido a la libertad en el orden causal es el azar, porque el azar es la dependencia exclusiva de la causa final. Cuando concausan con el fin otras causas (material, eficiente o formal), el efecto es más o menos predecible desde ellas, condicionado por ellas, predeterminado por esas otras causas concurrentes; pero cuando ocurren sucesos únicamente en orden a la posterioridad, cuando aparecen sin antecedentes que influyan en su acontecer, es decir, sólo ordenados al fin, a la continuación de la existencia, entonces decimos que son sucesos azarosos, imprevisibles. Pues justamente eso, depender únicamente de la posterioridad, es lo que más se asimila a la posesión del futuro propia de la libertad.

²⁵³ Hegel comenta en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (trad. W. Roces. FCE, México 1981; v. III; pp. 239-40) la idea de Dios Padre que Boehme expone en su *Aurora*: como una *totalidad*, que *es la fuerza general en su conjunto*, y en cuyo seno *se borran y aúnan todas las diferencias*.

²⁵⁴ *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Trad. Cortés-Leyte. Anthropos, Barcelona 1989.

²⁵⁵ *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Max Niemeyer, Tubinga 1971.

²⁵⁶ Cfr. *El ser y la nada (ensayo de ontología fenomenológica)*. Trad. Valmar. Losada, Buenos Aires 1966; pp. 61-5.

Por tanto, de lo que se trata más bien es de contraponer lo antecedido o anticipado por alguna anterioridad, a lo sobrevenido, exclusivamente medido por el futuro; lo predispuesto a lo sorpresivo; lo motivado a lo gratuito; lo ya preparado a lo enteramente nuevo. El don que la libertad aporta es completamente imprevisto, inderivable, gratuito²⁵⁷: porque es personal.

La acción causal, más o menos determinada o necesaria, se distingue de la acción libre, donal, porque ésta permite la entera novedad propia de la persona²⁵⁸, y con la que ella se manifiesta libremente, de modo gratuito y original. Una persona, por ejemplo, muestra su amor –o su enfado, o su pensamiento, etc.- de un modo, y otra de otro; cada uno con entera libertad. No ocurre así con las causas; que actúan siempre de modo previsible, aunque en ocasiones complejo, de acuerdo con su propia naturaleza.

c) Una tercera diferencia entre causar y dar está en la interioridad –propia del espíritu- que caracteriza al ser libre y de la que carece la causalidad. Interioridad en virtud de la cual la persona puede ratificar o rectificar la acción realizada; y puede exigirse más por sentirse insatisfecha con ella, como el artista que repite una y otra vez el boceto de su obra, por considerarlo imperfecto. En cambio, ninguna causa se siente insatisfecha con su efecto: porque carece de esa interioridad valorativa –a la postre, la intimidad propia de la persona- que le permitiría juzgarlo; como lo dice Polo: *ninguna causa es la actividad interna de un acto ni es capaz de no contentarse con su efecto*²⁵⁹.

d) Y la cuarta diferencia que se nos ocurre entre el ser causal y el ser donal es el destinatario de la acción. Las causas actúan aunque nadie demande su efecto: como el pájaro canta aun sin nadie que le oiga, y el sol calienta aunque

²⁵⁷ *Gratuidad significa ante todo lo contrario de necesidad*: FALGUERAS, I.: *Causar, producir, dar*, o. c., p. 62.

²⁵⁸ Polo describe también la libertad trascendental de la persona humana como *novedad situada en la historia*, *Antropología trascendental*, p. 273.

²⁵⁹ *Antropología trascendental*, p. 525, nt. 311.

nadie quiera ese calor. En cambio, la persona no actúa sin el destinatario cuya aceptación busca: no puede vender si nadie compra, ni es lógico que hable cuando nadie le escucha.

Estas dos últimas diferencias, el autor y el destinatario de la donación sirven para precisar la distinción entre causar y dar. Entrambos piden no entender la acción libre como acción causal, sino en sentido donal: pues el autor da y el destinatario acepta; aquí aparece la estructura dual, coexistencial y donal, del ser personal. La libertad, con sentido donal, es la actividad de un coexistente, que aspira a la correspondencia ajena: es un dar que busca aceptación.

En cambio, la acción práctica del hombre puede entenderse -hasta cierto punto- en sentido causal: en la medida en que el producto puede considerarse como un efecto suyo. El hombre dispone de acciones capaces de producir conductas y artefactos. Pero esta consideración de la libertad, que atiende a aquella dimensión suya según la cual se extiende hasta la naturaleza humana y desde ella al universo físico; consideración que la toma como causa productiva, es muy parcial. Y se queda en la semejanza entre causar y producir, ignorando el dar²⁶⁰.

La consideración productiva de la acción libre es parcial, sobre todo, porque prescinde de la persona que actúa, cuya intimidad queda reducida a ser la causa que funda la acción; y luego prescinde del destinatario de ésta, que desborda la noción de causa final y apunta a la existencia personal como coexistencia, y a su sentido destinal.

Atendamos, en primer lugar, al actor; pues dice Polo: *es preciso encontrar en el hombre la raíz de su capacidad de dar. El principio de la dación ha de ser más radical que la inmanencia, e incluso que la virtud. Es lo que se*

²⁶⁰ Cfr. FALGUERAS, I.: *Causar, producir, dar*, o. c. Producir se distingue de causar y de dar; pero -además- la acción productiva se distingue también de la acción directiva: cfr. LLANO-POLO: *Antropología de la acción directiva*. AEDOS, Madrid 1997.

*llama intimidad. Esto determina estrictamente la noción de persona. El hombre es un ser personal porque es capaz de dar. Desde la persona, dar significa aportar*²⁶¹.

Y consideremos después el destinatario de la acción, que –en último término- es el creador de la persona: con quien, en definitiva y radicalmente, la persona creada coexiste. La acción donal encuentra su sentido en la ulterior aceptación; ella la distingue de la acción causal.

Donación y aceptación

Si la creación es libre ha de tener también un sentido donal, personal. Y, en efecto, Polo sugiere completar el sentido causal, productivo, de la creación, *productio ex nihilo*, con su sentido donal: *donatio essendi*; *la creación no es una producción, sino en tanto que "donatio essendi". Dios da. Dar es más que hacer*²⁶².

También porque la criatura, tanto como *ex nihilo*, es *ad extra* respecto del creador, quien le ha dado el ser. Y, como *la criatura se distingue más de Dios que de la nada*²⁶³, debe primar esta segunda consideración de la creación; máxime cuando, según Polo, la criatura incluso se distingue de la nada sólo a fin de ser creada, y así distinguirse de Dios²⁶⁴.

Pero entonces la creación del ser natural, causal, considerada donalmente, es la donación por parte del creador de una actividad existencial que no requiere aceptación; y así lo dice Polo: *como la persistencia no es un*

²⁶¹ *La originalidad de la concepción cristiana de la existencia*, p. 250.

²⁶² *La originalidad de la concepción cristiana de la existencia*, p. 225.

²⁶³ *Antropología trascendental*, p. 153.

²⁶⁴ *Se habla de nada en tanto que la criatura se distingue de Dios (Antropología trascendental, p. 153); Dios "se ocupa" de la nada para crear lo que se distingue más de él que de nada (id., p. 156, nt 57); si la criatura no se distingue de la nada, no se distingue de Dios (id., p. 157, nt 58).*

*acto de ser subsistente, rige el primer principio de causalidad: don creado cuya vigencia no requiere aceptación*²⁶⁵.

Paralelamente, la metafísica –ya lo hemos dicho- muestra la generosidad de la persona humana; que, olvidada de sí, altera la índole propia de su ser: renuncia a actuar, a aportar sus propios dones, para prestar atención a los primeros principios, sin añadir nada ni esperar correspondencia alguna de ellos. De aquí la importancia de la metodología de la metafísica: pues, el apreciar en el hábito de los primeros principios la coexistencia libre del hombre con el ser extramental, es decir, la generosidad de la persona, permite alcanzar la ampliación trascendental del ser: que añade a su sentido fundamental el nuevo sentido donal de la existencia.

Si la causalidad es un don que no requiere aceptación, en cambio, *la vigencia de la persona humana respecto de Dios, dice Polo, es la aceptación del don trocada en búsqueda de aceptación: es la vigencia co-existencial. Si tal vigencia dejara de aceptarse la persona se condenaría*²⁶⁶. Esa condenación es la soledad, el aislamiento de la persona creada respecto del creador: la tragedia y el sinsentido del coexistir. Porque, como el acto personal de ser -libre, donal- es subsistente, no se aniquila sin aceptación; sino que se aísla trágicamente, y acontece la desolación.

En el ser natural no cabe lo contradictorio, no existe la nada, pues la existencia creada es el primer principio de no contradicción, la persistencia del ser que impide que aparezca la nada. Pero en el ser personal sí cabe lo absurdo, el sin sentido: el que se produce si la persona creada se aísla, por no ser aceptado su don por el creador; un coexistir, entonces, solitario, sin “con”: un dislate ininteligible por completo.

El requerimiento de aceptación, en suma, distingue al ser donal del ser causal. Como el ser libre de la persona humana es creado, su ser donal está orlado por la aceptación: nace de ella y a ella se destina. Dicho por Polo: *e/*

²⁶⁵ *Antropología trascendental*, p. 515, nt 292.

²⁶⁶ *Id.*

*amar se destina a la aceptación, y sin ella no nace*²⁶⁷. *¿Se puede decir, insiste Polo, que hay don si nadie lo acepta? No*²⁶⁸. La falta de aceptación anula el don²⁶⁹.

La metalógica de la libertad

De acuerdo con la índole donal del ser personal, con la estructura de donación y aceptación, Polo ha formulado su metalógica de la libertad humana; en la que distingue cuatro fases en ella, que se corresponden con dos retiradas de la libertad personal:

Ante todo, está el don creado, promotor, que es la libertad que Dios ha otorgado al hombre. Esta fase, dice Polo, es *pre-temática en esta vida*²⁷⁰; es decir, no la conocemos: no conocemos en vida el alcance de nuestra propia libertad. Su conocimiento será más bien la culminación futura de la libertad humana. La plenitud de la libertad personal es el conocimiento de su propio ser creado, que comporta el conocimiento del propio creador; en él alcanzará la persona la correspondencia que demanda: el conocer como es conocida por su creador, al ser aceptado su don por él.

Lo que aún permite, no obstante, la elevación gratuita que, como una segunda creación, creemos que el hombre ha recibido: y que culmina en el

²⁶⁷ *Epistemología, creación y divinidad*, p. 195.

²⁶⁸ *Por eso el don es un ser-con; el don es "con" la aceptación y la aceptación es "con" el don. Persona y libertad*, p. 177.

²⁶⁹ La tesis de Polo al respecto es severa: *el querer humano es aniquilable si la correspondencia falta (Antropología trascendental, p. 522)*. Así glosa una sentencia tomista que dice que, sin correspondencia, *oportet dilectionem dissolvi (Contra gentes III, 151)*; es decir, sin correspondencia, hay que anular, deshacer, destruir el amor. La glosa de Polo es que *un amor no correspondido es monstruoso, por tanto hablando en absoluto no existe (Antropología trascendental, p. 78)*. Y Polo sigue diciendo: *si la correspondencia se hiciera imposible, habría que matar el amor (Id., p. 79)*. Para los clásicos, insiste Polo, *el mal es privación*. Pero *si el planteamiento se apoya en la libertad, la oposición es de mayor calado, a saber, con la inmortalidad (Antropología trascendental, p. 522, nt 305)*, es decir, con la aniquilación de la vida; de tal manera que *al no ser fiel, el querer-yo, la acción voluntaria, se opone a su inmortalidad (Antropología trascendental, p. 522)*.

²⁷⁰ *Antropología trascendental*, p. 525.

conocimiento de Dios en su propio ser; porque, según creemos, Dios se ha revelado no ya como creador, sino tal y como es.

Segunda fase: la aceptación por parte del hombre del don recibido; que se manifiesta en el ejercicio de las acciones propias del hombre, quien usa dócilmente de su propia naturaleza para obrar.

Tercera fase: el dar prescindiendo de la aceptación, al que Polo llama la generosidad de la persona; aquí se ubica el método de la metafísica al que hemos aludido: el hábito de los primeros principios, como obsequio de la persona a la criatura extramental.

Y cuarta fase: la búsqueda de aceptación, que requiere constituir los dones que aportar. Pues –como ya hemos dicho- la aceptación y donación en el hombre son personales, pero su don no: el hombre ha de manifestarse mediante su esencia, disponiendo de su propia naturaleza, para constituir operativamente el don que complete la estructura donal de su ser personal. Constituyendo los dones que ofrecer, la libertad personal busca la correspondencia que como coexistente demanda.

Es propio de la libertad personal buscar la aceptación; pero puede retirarse de esa búsqueda y conformarse con el dar que prescinde de la aceptación, pues renuncia a constituir don alguno. Y también puede retirarse del dar generoso, y limitarse a aceptar la propia naturaleza para usar de ella. Pero lo más propio del ser personal es el crecimiento, el ir a más; es decir, el no satisfacerse con esas retiradas.

La propuesta filosófica de Polo, en suma, amplía la metafísica clásica del ser, de los principios predicamentales y los primeros principios, con esta metalógica de la libertad, propia del ser personal: junto al ser causal, el añadido del ser donal. Empero, salvo ajustes derivados de tal ampliación, Polo respeta íntegramente la tradición metafísica; porque la libertad se añade al ser fundamental sin colisionar ni competir con él. Incluso puede decirse que *desde*

el dar se entiende mejor la verdadera naturaleza y sentido del causar y del producir²⁷¹.

²⁷¹ FALGUERAS, I.: *Causar, producir, dar*, o. c., p. 69.

APÉNDICE:

OBRAS DEL AUTOR SOBRE LA FILOSOFÍA Y OBRA DE POLO

Libros:

Principio sin continuación. Escritos sobre la metafísica de Leonardo Polo. Universidad de Málaga, Granada 1998; 228 pp.

Incluye, entre otros, estos escritos sobre Polo:

Sobre el realismo de Leonardo Polo. "Philosophica" Valparaíso [Chile] 15 (1992) 255-63.

Un nuevo planteamiento del saber: la metafísica. "Anuario filosófico" Pamplona 25-1 (1992) 125-43.

El abandono del límite y el conocimiento. FALGUERAS-GARCÍA-YEPES: "El pensamiento de Leonardo Polo". Cuadernos del *Anuario filosófico*, serie universitaria, nº 11. Univ. Navarra, Pamplona 1994; pp. 27-60.

Sobre el ser y la creación. "Anuario filosófico" Pamplona 29-2 (1996) 587-614

Metateoría de lo primero. "Contrastes" Málaga 2 (1997) 87-110

L. POLO: *Curso de teoría del conocimiento*, v. IV. "Acta philosophica" Roma [Italia] III-2 (1994) 374-6. "Philosophica malacitana" Málaga 7 (1994) 186-9. "Servicio de información bibliográfica para la filosofía" (SIBF) Málaga 1 (IX.2005 ; X.2015)

L. POLO: *Introducción a la filosofía.* "Espíritu" Barcelona 44 (1995) 253-5. "Logos" México [México] 72 (1996) 98-101. SIBF 1 (IX.2005; X.2015)

Y además. Escritos sobre la antropología trascendental de Leonardo

Polo. Delta, San Sebastián 2008; 145 pp. Reimpresión: Bubok, Madrid 2010; 145 pp.

Incluye, entre otros, estos escritos sobre Polo:

Prólogo: *La causalidad extramental.* POLO, L.: "El orden predicamental". Cuadernos del "Anuario filosófico", serie universitaria, nº 182. Univ. Navarra, Pamplona 2005; pp. 7-19.

Prólogo: *El hombre, el conocimiento humano y el universo físico.* POLO, L.: "El conocimiento del universo físico". Eunsa, Pamplona 2008; pp. 13-37.

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.

Polo frente a Escoto: libertad o voluntad. "Studia poliana" Pamplona 9 (2007) 47-65.

Presentación: *El hombre: un ser liberal.* POLO, L.: "Las organizaciones primarias y las empresas". Cuadernos "Empresa y humanismo", nº 99. Univ. Navarra, Pamplona 2007; pp. 7-19.

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.

La metalógica de la libertad y el abandono del límite mental. "Studia poliana" Pamplona 10 (2008) 7-25.

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.

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.

La antropología trascendental de Leonardo Polo. Las dualidades superiores de la persona humana. "Miscelánea poliana" Málaga 18 (2008) 6-14. Reproducido: *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.

Allende el límite. Escritos sobre el abandono del límite mental propuesto por Leonardo Polo. Bubok, Madrid 2011; 152 pp.

Incluye, entre otros, estos escritos sobre Polo:

Prólogo: *El hombre, el conocimiento humano y el universo físico.* POLO, L.: "El conocimiento del universo físico". Eunsa, Pamplona 2008; pp. 13-37.

La razón humana, según Polo. GARCÍA GONZÁLEZ-PADIAL (coords.): "Autotrascendimiento". Universidad de Málaga, Sevilla 2010; pp. 243-58.

La metafísica de Leonardo Polo. "Intus legere" Viña del Mar [Chile] 4-2 (2010) 75-90. Reproducido en: "Miscelánea poliana" Málaga 34 (2011) 80-96.

Existencia personal y libertad. "Anuario filosófico" Pamplona 42-2 (2009) 327-56.

La libertad trascendental y la persona humana. "Studia poliana" Pamplona 13 (2011) 51-67.

El entendimiento humano, según Leonardo Polo. GONZÁLEZ-ZORROZA (eds.): "In umbra intelligentiae". EUNSA, Pamplona 2011; pp. 379-94.

La encrucijada filosófica de Duns Scotto, ante la mirada de Leonardo Polo. Editorial académica española, Berlín [Alemania] 2014; 129 pp.

Incluye, entre otros, estos escritos sobre Polo:

Polo frente a Escoto: libertad o voluntad. "Studia poliana" Pamplona 9 (2007) 47-65.

El conocimiento de Dios y la comprensión del hombre. La rectificación poliana de la filosofía moderna: la ampliación de la metafísica hacia la antropología trascendental. GONZÁLEZ-GONZÁLEZ GINOCCHIO (eds.): "Pensamiento, lenguaje y realidad. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo". Cuadernos del "Anuario filosófico", serie de pensamiento español, nº 47. Universidad de Navarra, Pamplona 2012; pp. 137-49.

Importancia de la filosofía de Polo en la historia del pensamiento humano, y en nuestro momento actual. MARTÍNEZ ACUÑA, M^a Elvira (ed.): "El abandono del límite mental. Homenaje a Leonardo Polo". Univ. La Sabana, Chía [Colombia] 2015; pp. 19-40

Presente y libertad. Exposición de la filosofía sobre el límite mental de Leonardo Polo. Cuadernos del *Anuario filosófico*, serie universitaria, nº 252. Universidad de Navarra, Pamplona 2015; 100 pp.

Incluye, entre otros textos, este escrito sobre Polo:

El saber procedente de la libertad. SELLÉS, J. Fdo. (ed.): "El hombre como solucionador de problemas. Investigaciones en torno a la antropología de Polo". Cuadernos del "Anuario filosófico", serie de pensamiento español. Universidad de Navarra, Pamplona 2015; pp. 13-23.

El abandono del límite mental y la distinción real tomista. Bubok, Madrid 2018.

Incluye, entre otros textos, estos escritos sobre Polo:

Nota sobre el tomismo de Polo. "Miscelánea poliana", Málaga 49 (2015) 75-89.

La metafísica y el ser personal. "Metafísica y persona" Puebla [México] 4 (2010) 41-59.

- Consideraciones sobre los primeros principios de la metafísica.* "Miscelánea poliana", Málaga 58 (2017) 74-89.
- La persona y el saber metafísico.* "Metafísica y persona" Puebla [México] 11 (2014) 25-35.
- Distinción y semejanza entre las criaturas natural y personal.* "Miscelánea poliana", Málaga 58 (2017) 32-44.
- Tres sugerencias sobre la actividad de coexistir.* ALARCÓN-ECHEVARRÍA-GARCÍA VALDECASAS-PEREDE (EDS.): *Opere et veritate.* "Homenaje a Ángel Luis González". Eunsa, Pamplona 2018; pp. 325-39.
- Ser causal y ser donat:* la propuesta de Leonardo Polo sobre la libertad humana. "Acta philosophica" Roma 27-1 (2018) 63-79.

Autognosis. Bubok, Madrid 2012; 312 pp.

Aunque no está exactamente dedicado a la filosofía de Polo, este libro incluye, entre otros, estos escritos sobre Polo:

- La razón humana, según Polo.* GARCÍA GONZÁLEZ-PADIAL (coords.): "Autotrascendimiento". Universidad de Málaga, Sevilla 2010; pp. 243-58.
- El conocimiento del universo: la metafísica junto a la ciencia.* GARCÍA GONZÁLEZ, J. A. (ed.): "El conocimiento de lo físico según Leonardo Polo". Universidad de Navarra, Pamplona 2011; pp. 33-45. Reproducido en: "Miscelánea poliana" Málaga 34 (2011) 30-47.
- Leonardo Polo: la metafísica como distinción de los primeros principios.* MURILLO, I. (ed.): "La filosofía primera". Edición digital. Diálogo filosófico, Salamanca 2012; pp. 547-52.
- El entendimiento humano, según Leonardo Polo.* GONZÁLEZ-ZORROZA (eds.): "In umbra intelligentiae". EUNSA, Pamplona 2011; pp. 379-94.
- Autognosis y conocimiento de Dios.* El acceso a Dios desde la persona humana. "Studia poliana" Pamplona 14 (2012) 55-82.

Libros como coautor, editor o coeditor:

- FALGUERAS-**GARCIA**-YEPES: *El pensamiento de Leonardo Polo.*
Cuadernos del "Anuario filosófico", serie universitaria, nº 11.
Universidad de Navarra, Pamplona 1994; pp. 27-60.
- FALGUERAS-**GARCIA**-PADIAL (coords.): *Futurizar el presente.* Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo.
Universidad, Málaga 2003; 350 pp.
- 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.
- FALGUERAS-**GARCÍA** (coords): *Antropología y trascendencia.*
Universidad, Málaga 2008; 146 pp.
- CORAZÓN-**GARCÍA**-HAYA-PADIAL-SELLÉS: *La antropología trascendental de Leonardo Polo.* II Conversaciones.
Unión editorial, Madrid 2009; pp. 13-5 y 35-57.

- GARCÍA GONZÁLEZ, J.A.** (ed. asoc.): *Pluralidad de tiempos según la filosofía de Polo*.
"Studia poliana" 12, Pamplona 2010; 247 pp.
- GARCÍA GONZÁLEZ, J. A.** (ed.): *El conocimiento de lo físico según Leonardo Polo*.
Cuadernos del "Anuario filosófico", serie de pensamiento español, nº 45. Universidad de Navarra, Pamplona 2011; 106 pp.
- GARCÍA GONZÁLEZ, J. A.** (ed.): *Escritos en memoria de Leonardo Polo*; v. I: "Ser y conocer", v. II: "Persona y acción".
Cuadernos del "Anuario filosófico", serie universitaria, nnº 54 y 55. Universidad de Navarra, Pamplona 2014; 164 y 240 pp.
- CHOZA-**GARCÍA-PADIAL** (coords.): *La intelección*. Homenaje a Leonardo Polo.
"Themata" 50, Sevilla 2014; 366 pp.
- GARCÍA GONZÁLEZ, J. A.** (coord.): *Comentarios al pensamiento de Leonardo Polo sobre la economía*.
Bubok, Madrid 2015; 103 pp.
- GARCÍA GONZÁLEZ, J. A.** (ed. asoc.): *Estudios sobre el volumen II del "Curso de teoría del conocimiento" de Leonardo Polo*.
"Studia poliana" 18, Pamplona 2016; 170 pp.
Revista "Miscelánea poliana", IEFLP, Málaga; nnº 1-60 (2005-18).
Edición en la red: www.leonardopolo.net/revista/revista.html

Libros como editor o coeditor literario:

- POLO, L.: "El orden predicamental".
Cuadernos del "Anuario filosófico", serie universitaria, nº 182. Univ. Navarra, Pamplona 2005.
- POLO, L.: "La crítica kantiana del conocimiento".
Cuadernos del "Anuario filosófico", serie universitaria, nº 175. Univ. Navarra, Pamplona 2005.
- POLO, L.: "A crítica kantiana do conhecimento".
Escala, Sao Paulo [Brasil] 2007.
- POLO, L.: "Las organizaciones primarias y las empresas".
Cuadernos "Empresa y humanismo", nnº 99 y 100. Univ. Navarra, Pamplona 2007; 2 vv.
- POLO, L.: "El conocimiento del universo físico".
Eunsa, Pamplona 2008.
- POLO, L.: "El hombre en la historia".
Cuadernos del "Anuario filosófico", serie universitaria, nº 207. Univ. Navarra, Pamplona 2008.
- POLO, L.: "Lecciones de psicología clásica".
Eunsa, Pamplona 2009.

- POLO, L.: "Introducción a Hegel".
Cuadernos del "Anuario filosófico", serie universitaria, nº 217. Univ. Navarra, Pamplona 2010.
- POLO, L.: "Estudios de filosofía moderna y contemporánea"
Eunsa, Pamplona 2012; 354 pp.
- POLO, L.: "El acceso al ser".
Edición de las obras completas, v. II. Eunsa, Pamplona 2015; 295 pp.
- POLO, L.: "El ser I: la existencia extramental".
Edición de las obras completas, v. III. Eunsa, Pamplona 2015; 249 pp.
- POLO, L.: "El conocimiento del universo físico".
Edición de las obras completas, v. XX. Eunsa, Pamplona 2015; 412 pp.
- POLO, L.: "Lecciones de psicología clásica".
Edición de las obras completas, v. XXII. Eunsa, Pamplona 2015; 313 pp.
- POLO, L.: "Estudios de filosofía moderna y contemporánea".
Edición de las obras completas, v. XXIV. Eunsa, Pamplona 2015; 336 pp.
- POLO, L.: "Curso de teoría del conocimiento", v. II.
Edición de las obras completas, v. V. Eunsa, Pamplona 2016; 269 pp.
- POLO, L.: "Escritos menores I: 1951-1990".
Edición de las obras completas, v. IX.
Con **Rafael Reyna**
Eunsa, Pamplona 2017; 240 pp.
- POLO, L.: "Escritos menores II: 1991-2000".
Edición de las obras completas, v. XVI.
Con **Rafael Reyna**
Eunsa, Pamplona 2018; 245 pp.
- POLO, L.: "Escritos menores III: 2001-2014".
Edición de las obras completas, v. XXVI.
Con **Rafael Reyna**
Eunsa, Pamplona 2018; 342 pp.

Artículos en revistas y colaboraciones en libros colectivos:

La voluntad y el voluntarismo en gnoseología según los escritos del profesor Polo.

"Studium" Madrid 25 (1985) 515-22.

Discusión de la noción de entendimiento coagente.

"Studia poliana" Pamplona 2 (2000) 51-71

- A propósito de Hegel y el posthegelianismo.*
 "Studia poliana" Pamplona 2 (2000) 213-21
- El límite mental y la fenomenología.* De la reducción metodológica a la ampliación trascendental.
 "Studia poliana" Pamplona 4 (2002) 113-27.
- Filosofía para el siglo XXI: Polo y Levinas.*
 VV. AA.: "Aula de Formación Abierta 2002" Junta de Andalucía/Universidad, Málaga 2002; pp. 445-9.
- La libertad personal y sus encuentros.*
 "Studia poliana" Pamplona 5 (2003) 11-22.
- 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.
- Kierkegaard en Polo.*
 "Studia poliana" Pamplona 6 (2004) 85-98
- El límite mental y el criticismo kantiano.*
 "Studia poliana" Pamplona 7 (2005) 25-40.
- Esquema del capítulo III de "El acceso al ser".*
 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.
- Nota sobre la recepción de Nietzsche en el ámbito poliano.*
 "Miscelánea poliana" Málaga 3 (2005) 3-8.
- Persona y logos.*
 "Miscelánea poliana" Málaga 6 (2006) 18-21.
- POLO, L.: Nietzsche como pensador de dualidades.*
 "Estudios Nietzsche" Málaga 6 (2006) 229-35.
- 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.
- Apuntes sobre el ser y el existente.*
 "Miscelánea poliana" Málaga 26 (2009) 19-28.
- 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.
- Filosofía y ciencia desde Polo.*
 "Miscelánea poliana" Málaga 29 (2010) 11-3.
- Indicaciones sobre la historia y el pasado.*
 "Studia poliana" Pamplona 12 (2010) 161-73.

- Una comparación entre Leibniz y Polo: los primeros principios de la metafísica y el esencialismo leibniziano.*
 GONZÁLEZ, A.L. (ed.): "Metafísica modal en G.W. Leibniz". Simposio *Metafísica modal en Leibniz* (1-2.XII.2011).
 Cuadernos del "Anuario filosófico", serie universitaria, nº 244
 Universidad de Navarra, Pamplona 2012; pp. 39-51.
- Libertad trascendental y creación.* Las dimensiones superiores del abandono del límite mental.
 "Studia poliana" Pamplona 15 (2013) 125-45.
- La economía en la filosofía de Polo.*
 "Miscelánea poliana" Málaga 42 (2013) 4-7.
- La unidad del ser y la coexistencia humana.*
 "Miscelánea poliana" Málaga 43 (2013) 61-9.
- El hombre como adverbio.* (entrevista de Alberto Sánchez León)
 "Mayéutica" Marcilla (Navarra) 39-87 (2013) 103-10.
- El testigo de don Leonardo Polo.*
 VV.AA.: "Leonardo Polo (1926-2013) *in memoriam*".
 Universidad de Navarra, Pamplona 2013; pp. 29-35.
- The personal Being in Leonardo Polo's Philosophy.*
 "Journal of Polian Studies" South Bend [Indiana, USA] 1 (2014) 199-214.
- The personal being (Polo) [resumen].*
 VV.AA.: "Subject, self and soul". Metanexus, Bryn Mawr, Filadelfia [Pennsylvania, USA] 2008; pp. 80-1.
- Empirismo y facticidad en la "Crítica de la razón pura": una interpretación desde Polo.*
 "Studia poliana" Pamplona 16 (2014) 25-46.
- Nota sobre presencia y límite en el libro póstumo de Polo.*
 "Miscelánea poliana" Málaga 48 (2014) 93-104.
- El tiempo como indicio de existencia.*
 GARCÍA GONZÁLEZ, J. A. (ed.): Estudios en memoria de Leonardo Polo"; v. I: ser y conocer; pp. 55-63
 Cuadernos del "Anuario filosófico", serie universitaria, nº 54
 Universidad de Navarra, Pamplona 2014
- La intelección según Leonardo Polo.*
 En: CHOZA-GARCÍA-PADIAL (coords.): "La intelección. Homenaje a Leonardo Polo".
 Themata 50, Sevilla 2014; pp. 247-70.
- Persona y familia.*
 "Miscelánea poliana", Málaga 53 (2016) 55-63.
- Esquema del espíritu procedente de la persona humana.*
 "Miscelánea poliana", Málaga 57 (2017) 84.
- La filosofía de las matemáticas de Polo.*
 "Miscelánea poliana", Málaga 57 (2017) 105-22.

Unidad y dualidad de la coexistencia personal. El acceso a Dios desde el hombre según Polo.

"Studia poliana" Pamplona 19 (2017) 111-28.

El Nietzsche de Polo, la luz y la persona.

"Estudios filosóficos polianos" San Juan [Argentina] 4 (2017) 33-44.

Él se creía muy listo... hasta que conoció a san Josemaría Escrivá.

CASTILLO-SELLES-SORIANO-ZORROZA (eds.): "Filósofo, maestro, amigo. 234 testimonios sobre Leonardo Polo". Eunsa, Pamplona 2018; pp. 207-13.

La problemática intencionalidad de la razón humana, o la excesiva superioridad del espíritu sobre lo físico.

SELLÉS-ZORROZA (eds.): *La teoría del conocimiento de Leonardo Polo, entre la tradición metafísica y la filosofía contemporánea.*

Eunsa, Pamplona 2018; pp. 223-39.

Presentaciones de libros y otros textos breves:

Polo en internet.

"Studia poliana" Pamplona 1 (1999) 151

Presentación. POLO, L.: "La crítica kantiana del conocimiento".

Cuadernos del "Anuario filosófico", serie universitaria, nº 175. Univ. Navarra, Pamplona 2005; pp. 5-11.

Apresentação. POLO, L.: "A crítica kantiana do conhecimento".

Escala, Sao Paulo [Brasil] 2007; pp. 7-14.

Presentación. POLO, L.: "El hombre en la historia".

Cuadernos del "Anuario filosófico", serie universitaria, nº 207. Univ. Navarra, Pamplona 2008; pp. 5-13.

Presentación. POLO, L.: "Lecciones de psicología clásica".

Eunsa, Pamplona 2009; pp. 15-22.

Prólogo. CORAZÓN-GARCÍA-HAYA-PADIAL-SELLÉS: "La antropología trascendental de Leonardo Polo. II Conversaciones".

Unión editorial, Madrid 2009; pp. 13-5.

Presentación: Polo y Hegel. POLO, L.: "Introducción a Hegel".

Cuadernos del "Anuario filosófico", serie universitaria, nº 217. Univ. Navarra, Pamplona 2010; pp. 7-15.

Presentación.

"Studia poliana" Pamplona 12 (2010) 7-8.

- Presentación.* GARCÍA GONZÁLEZ, J. A. (ed.): "El conocimiento de lo físico según Leonardo Polo".
Universidad de Navarra, Pamplona 2011; pp. 9-11.
- Prólogo.* POLO, L.: "Estudios de filosofía moderna y contemporánea"
Eunsa, Pamplona 2012; pp. 11-4.
- Leonardo Polo Barrena (1926-2013), in memoriam.*
"Naturaleza y libertad" Sevilla 2 (2013) 287-90.
- Presentación.*
"Miscelánea poliana" Málaga 47 (2014) 6
- Presentación.* GARCÍA GONZÁLEZ, J. A. (ed.): Estudios en memoria de Leonardo Polo"; v. I: ser y conocer; p. 9; v. II: persona y acción; p. 9.
Cuadernos del "Anuario filosófico", serie universitaria, nº 54 y 55.
Universidad de Navarra, Pamplona 2014
- Presentación.* CHOZA-GARCÍA-PADIAL (coords.): "La intelección. Homenaje a Leonardo Polo".
Themata 50, Sevilla 2014; pp. 11-3.
- Introducción.* POLO, L.: *El acceso al ser.*
Edición de las obras completas, v. 2. Eunsa, Pamplona 2015; pp. 9-14.
- Introducción.* POLO, L.: *El ser I: la existencia extramental.*
Edición de las obras completas, v. 3. Eunsa, Pamplona 2015; pp. 9-12.
- Presentación.* POLO, L.: *El conocimiento del universo físico.*
Edición de las obras completas, v. 20. Eunsa, Pamplona 2015; pp. 11-4.
- Presentación.* POLO, L.: *Lecciones de psicología clásica.*
Edición de las obras completas, v. 22. Eunsa, Pamplona 2015; pp. 13-9.
- Presentación.* POLO, L.: *Estudios de filosofía moderna y contemporánea.*
Edición de las obras completas, v. 24. Eunsa, Pamplona 2015; pp. 11-4.
- Presentación del libro,* con **Fernando Fernández**, GARCÍA GONZÁLEZ, J. A.:
"Comentarios al pensamiento de Leonardo Polo sobre economía".
Bubok, Madrid 2015; pp. 5-6.
- Presentación.* **GARCÍA GONZÁLEZ, J. A.** (ed. asoc.): "Estudios sobre el volumen II del *Curso de teoría del conocimiento* de Polo".
"Studia poliana" 18, Pamplona 2016; pp. 5-10.
- Presentación.* POLO, L.: *Curso de teoría del conocimiento*, v. II.
Edición de las obras completas. Eunsa, Pamplona 2016; pp. 9-12.
- Presentación,* con **Rafael Reyna**, POLO, L.: "Escritos menores I: 1951-1990".
Edición de las obras completas, v. IX. Eunsa, Pamplona 2017; pp. 11-20.

- Presentación de POLO, L.: *Teoría de la productividad social*.
"Contrastes" Málaga 22-2 (2017) 223.
- Presentación*, con **Rafael Reyna**, POLO, L.: "Escritos menores II: 1991-2000".
Edición de las obras completas, v. XVI. Eunsa, Pamplona 2018; pp. 11-8.
- Presentación*, con **Rafael Reyna**, POLO, L.: "Escritos menores III: 2001-2014".
Edición de las obras completas, v. XXVI. Eunsa, Pamplona 2018; pp. 11-7.
- Presentación del apéndice*, POLO, L.: "Hegel y el posthegelianismo".
Edición de las obras completas, v. VIII. Eunsa, Pamplona 2018; pp. 339-41.

Bibliografías:

- Obra de y sobre Leonardo Polo*.
Bubok, Madrid 2009; 44 p.
- 2ª edición: Bubok, Madrid 2010; 46 pp.
 - 3ª edición: Bubok, Madrid 2012; 56 pp.
- Bibliografía de y sobre Polo*. Publicaciones e inéditos.
"Studia poliana" Pamplona 8 (2006) 73-115.
- Cronología y evolución de la obra de Polo*.
"Miscelánea poliana" Málaga 21 (2008) 10-8.
- Obra de Leonardo Polo cronológicamente listada*.
"Miscelánea poliana" Málaga 39 (2012) 33-71.
- Guía bibliográfica* de L. Polo
POLO, L.: "Presente y futuro del hombre". Rialp, Madrid 2012, 2ª edición; pp. 195-9.
- Libros de Leonardo Polo* (bibliografía completa).
CHOZA-**GARCÍA**-PADIAL (coords.): "La intelección. Homenaje a Leonardo Polo". Themata 50, Sevilla 2014; pp. 329-31.

Reseñas de libros:

- L. POLO: *El conocimiento racional de la realidad*.
"Miscelánea poliana" Málaga 3 (2005) 29-31.
- SIBF 2 (X.2005)
- L. POLO: *El yo*.
"Miscelánea poliana" Málaga 3 (2005) 31-2.
- SIBF 2 (X.2005)

- L. POLO: *La esencia humana*.
 "Miscelánea poliana" Málaga 9 (2006) 74-6.
 - SIBF 7 (IV-VI.2006)
- L. POLO: *La libertad trascendental*.
 "Contrastes" Málaga 11 (2006) 298-9
 - "Miscelánea poliana" Málaga 9 (2006) 76-7.
 - SIBF 7 (IV-VI.2006)
- L. POLO: *Curso de teoría del conocimiento*, v. II.
 "Studia poliana" Pamplona 9 (2007) 239-41.
 - SIBF 9 (VI.2007)
- L. POLO: *El logos predicamental*.
 "Miscelánea poliana" Málaga 11 (2007) 15-6.
 - SIBF 11 (VI.2008)
- L. POLO: *El conocimiento del universo físico*.
 "Miscelánea poliana" Málaga 21 (2008) 19-20.
 - SIBF 13 (III.2009)
- L. POLO: *Curso de psicología general*.
 "Miscelánea poliana" Málaga 25 (2009) 13-4
 - SIBF 14 (XI.2009; XI.2015)
- L. POLO: *Introducción a Hegel*.
 "Contrastes" Málaga 15 (2010) 396-7
 - "Miscelánea poliana" Málaga 29 (2010) 24-5
 En alemán, con **Alejandro Rojas**:
 - SIBF 16 (2011; XI.2015)
- POLO, L.: *Obras completas*.
 "Miscelánea poliana", IEFLP 52 (2015) 53-4.
 - SIBF 25.V.2016

Otros textos como editor literario:

- POLO, L.: *La esencia del hombre*.
 "Miscelánea poliana" Málaga 4 (2005) 24-39.
- POLO, L.: *Planteamiento de la antropología trascendental*.
 "Miscelánea poliana" Málaga 4 (2005) 8-24.
- POLO, L.: *La persona humana como ser cognoscente*.
 "Studia poliana" Pamplona 8 (2006) 53-72.
- POLO, L.: *La unidad en Hegel*.
 "Miscelánea poliana" Málaga 28 (2010) 2-12.
- POLO, L.: *La persona humana como relación en el orden del origen*.
 "Miscelánea poliana" Málaga 30 (2010) 28-40.
 - "Studia poliana" Pamplona 14 (2012) 21-36.

- POLO, L.: *Técnica, metafísica y religión*.
GARCÍA-PADIAL (coords.): "Autotrascendimiento". Universidad de Málaga, Sevilla 2010; pp. 13-9.
- POLO, L.: *La actitud escéptica: una revisión*.
GONZÁLEZ-ZORROZA (eds.): "In umbra intelligentiae". Eunsa, Pamplona 2011; pp. 667-82.
- POLO, L.: *Conversaciones sobre física: el movimiento circular*.
GARCÍA GONZÁLEZ, J. A. (ed.): "El conocimiento de lo físico según Leonardo Polo". Cuadernos del "Anuario filosófico", serie de pensamiento español, nº 45. Universidad de Navarra, Pamplona 2011; pp. 79-106.
- POLO, L.: *Sobre las cuatro dimensiones del abandono del límite mental*.
"Miscelánea poliana" Málaga 38 (2012) 14-32.
- POLO, L.: *Teoría de la productividad social*.
"Contrastes" Málaga 22-2 (2017) 223-33.

ÍNDICE

Sumario	3
Prólogo	5
Introducción: La ampliación de la filosofía, a partir de su renovación en la baja edad media	7
Filosofía clásica y pensamiento moderno	7
El inicio de la nueva filosofía	9
Comparación teórica de las filosofías antigua y nueva	12
El argumento ontologista	15
La trascendencia del creador	16
1- Dios como ser infinito	17
La separación nominalista de pensar y ser	18
2- Dios como fundamento de la existencia	20
3- Dios como la originaria identidad del existir	21
El abandono del límite mental como solución: la ampliación de la filosofía	23
La ampliación de la filosofía y la coexistencia personal	26
El sentido trascendental de la libertad	28
1. El tomismo de Polo	31
El neotomismo del siglo XX	32
a) Norberto del Prado	32
b) Gilson	33
c) Fabro	34
d) Dewan	35
e) Polo	36
La ampliación poliana de la filosofía	38
a) La cuestión del método	38
b) El añadido de la existencia libre	38
c) Existencia y coexistencia	40
Balance: Polo y el neotomismo del siglo XX	42
La ampliación trascendental como propuesta: una valoración	43

2. Abandono del límite y distinción real	47
Consideración metódica y temática del filosofema de Polo	47
Los temas a que se vincula el abandono del límite mental	50
a) Sensibilidad e inteligencia	50
b) Ente veritativo y ente real	51
c) El ser creado	52
La distinción real como tema del abandono del límite	53
a) Anterioridad y posterioridad en la criatura	53
b) Sentido temporal y real del binomio anterioridad-posterioridad	54
c) El presente, el curso temporal y la existencia	56
d) Actualidad y actividad: platonismo o aristotelismo tomista	57
e) El fin de la actividad y la irreductible ulterioridad del ser	60
f) La finitud del ente y la trascendencia de Dios: el nominalismo	62
El abandono del límite mental desde la distinción real entre la esencia y el ser del cognoscente	65
a) El abandono del límite como ejercicio del ser personal, en cuanto que realmente distinto de su esencia	66
b) La inteligencia y el intelecto personal	67
c) La flexión de la distinción real en antropología	69
Metafísica y antropología	70
a) La intimidad y la generosidad de la persona humana	71
b) Metafísica y persona	72
3. Los primeros principios de la metafísica	75
El tratamiento poliano del primer principio de causalidad	75
La pluralidad de los primeros principios	77
La distinción de los primeros principios creados	78
a) En su raíz	80
b) En su consecuencia	81
c) En su manifestación	81
Principio de contradicción y de no contradicción	82
El principio de causalidad y el realismo metafísico	83
Profundización en la realidad de la causalidad	84
a) Causa, y no efecto	84
b) Causa causada	85
El ligamen de los primeros principios	86
La índole originaria de la identidad existencial	87
Los primeros principios desde la antropología trascendental	88

4. El saber metafísico desde la persona	91
Introducción	91
La índole personal del conocimiento metafísico	92
La repercusión del saber antropológico en la temática metafísica	95
a) La distinción de los primeros principios	95
b) El tema de los trascendentales	97
c) La conversión de los trascendentales	101
Conclusión	103
5. Distinción y semejanza entre las criaturas natural y personal	105
1. La esencia de las criaturas	106
1.1. Analítica pasiva de la anterioridad	106
a) Análisis	107
b) Pasividad	107
c) Anterioridad	108
1.2. Manifestación de la existencia	109
1.3. Perfección del ente	111
2. La existencia y coexistencia creadas	113
2.1. La referencia del ser creado al creador	113
2.2. La dependencia del ser creado respecto del creador	115
6. La actividad de coexistir	119
1. La dualidad	120
a) La dualidad existencial del ser extramental creado	121
b) La dualidad existencial del ser personal creado	122
2. La correspondencia o reciprocidad	123
a) El inteligir y el amar personales	124
b) La libertad como actividad del coexistente	126
3. El crecimiento sobrevenido: los hábitos propios del acto de ser personal	129
a) Los hábitos entitativos según la tradición	129
b) Propuesta de hábitos personales	131
Conclusión: el carácter de además del coexistir personal	133

7. Ser causal y ser donal	137
El abandono del límite mental y la pluralidad del ser creado	137
Existencia y conocimiento de la existencia	139
El método de la metafísica como indicio del ser libre de la persona	141
El hábito de los primeros principios como hábito entitativo	143
La importante propuesta filosófica de Polo	146
La ampliación trascendental del ser	148
Ser causal y ser donal	151
Donación y aceptación	155
La metalógica de la libertad	157
Apéndice: Obras del autor sobre la filosofía y obra de Polo	161
Libros	161
Libros como coautor, editor o coeditor	163
Libros como editor o coeditor literario	164
Artículos en revistas y colaboraciones en libros colectivos	165
Presentaciones de libros y otros textos breves	168
Bibliografías	170
Reseñas de libros	170
Otros textos como editor literario	171
Índice	173