

JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ

ÚLTIMOS ESCRITOS POLIANOS

BUBOK, MADRID 2021

© BUBOK
© JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ
MONOGRAFÍAS DE MISCELÁNEA POLIANA Y EL IEFLP, Nº 14
REGISTRO SAFECREATIVE, Nº 0910284775009
ISBN: 978-84-685-6200-1

SUMARIO

Sumario	3
Presentación	5
A) LA PERSONA HUMANA:	
Ser algo y ser alguien: la actividad libre de co-existir	9
B) EL LÍMITE MENTAL Y SU ABANDONO:	
Los usos metódico y temático del pensamiento, la culminación del abandono del límite mental	33
La explicación antropológica del límite mental y su abandono	47
Las dimensiones del abandono del límite mental como redundar del intelecto personal sobre los hábitos cognoscitivos	59
C) LA CIENCIA, LA VIRTUD Y LA MUERTE:	
Las ciencias naturales y la física de causas de Polo	87
Sócrates y Polo: acerca de la virtud	99
La propuesta de Polo: la muerte se debe al límite mental	109
D) SOBRE DIOS:	
El conocimiento humano de Dios, con especial atención a la filosofía de Polo y a la teología cristiana	133
Teología filosófica y cristianismo	167
Índice	175

PRESENTACIÓN

Hemos dedicado buena parte de nuestra vida académica a promover y difundir, y a estudiar e investigar la obra de Leonardo Polo. Lo primero mediante nuestra dedicación al *Instituto de estudios filosóficos "Leonardo Polo"*, a la edición de las obras de Polo y de estudios sobre su pensamiento, a la organización de congresos sobre su filosofía, etc. Lo segundo mediante la publicación de numerosos trabajos sobre sus ideas y pensamiento.

Entre ellos está este libro que presentamos aquí: el último de los que publicamos para recoger nuestros estudios sobre aspectos del pensamiento de Polo, casi todos publicados previamente en revistas académicas o libros colectivos¹.

Con anterioridad hemos publicado otro ocho libros, más o menos de este tipo:

1. *Principio sin continuación. Escritos sobre la metafísica de Leonardo Polo*. Universidad de Málaga, Málaga 1998; 228 pp.
2. *Y además. Escritos sobre la antropología trascendental de Leonardo Polo*. Delta, San Sebastián 2008; Bubok, Madrid 2010²; 145 pp.
3. *Allende el límite. Escritos sobre el abandono del límite mental propuesto por Leonardo Polo*. Bubok, Madrid 2011; 152 pp.
4. *Autognosis*. Bubok, Madrid 2012; 312 pp.
5. *La encrucijada filosófica de Duns Scotto, ante la mirada de Leonardo Polo*. Editorial académica española, Berlín 2014; 129 pp.
6. *Presente y libertad. Exposición de la filosofía sobre el límite mental de Leonardo Polo*. Universidad de Navarra, Pamplona 2015; 100 pp.
7. *El abandono del límite mental y la distinción real tomista*. Bubok, Madrid 2018; 176 pp. Incluye un apéndice (pp. 161-72) con el listado de todos nuestros escritos sobre Polo hasta 2018.

¹ Al comienzo de cada capítulo se indica en nota al pie su procedencia.

8. *Ciencia, matemática y ontología, desde la epistemología de Polo*. Bubok, Madrid 2019; 163 pp.

De los escritos posteriores entresacamos los que componen el libro que ahora presentamos. No están todos, desde luego, porque hemos prescindido, especialmente, de las presentaciones, prólogos y demás contribuciones muy parciales a obras de Polo y de otros autores; y porque hemos prescindido también de los escritos de carácter personal, memoria y testimonio de la figura y obra del maestro. Con todo y con eso, los trabajos que presentamos aquí reunidos componen una producción suficiente para ver la luz.

Aunque ya una vez pensamos que no habría continuación, y sin embargo hubo algo además, ahora sospechamos con más certeza que éstos son nuestros últimos escritos polianos; de ahí el título de este libro.

Ciertamente hemos escrito sobre Polo en estos nueve libros más de lo que debíamos. Máxime si se tiene en cuenta que, más que atender a esos u otros libros, a Polo hay que leerle en directo, y pensar despacio su doctrina hasta entenderla y desarrollarla. Que para esto último, no obstante, sirvan esos libros, y en particular el presente, es nuestro deseo y principal motivación.

Juan A. García González
Málaga, 31.VIII.2021

A) LA PERSONA HUMANA

SER ALGO Y SER ALGUIEN: LA ACTIVIDAD LIBRE DE CO-EXISTIR

A mis amigos metafísicos,
reticentes a la ampliación trascendental

I. SER ALGO Y SER ALGUIEN²

La distinción entre algo y alguien, cosa y persona, qué y quién, es un importante tópico, generalizado en el personalismo actual³. Sin embargo, el rechazo de la metafísica en el origen del personalismo le impide con frecuencia dotar de altura teórica a esa distinción. Por eso, Polo opina que *los planteamientos personalistas no es que sean desacertados, sino que, más bien, tienen un desarrollo filosófico débil*⁴.

El ser creado

Con intención de elevar esa distinción al nivel teórico que le corresponde hablamos aquí de ser algo y ser alguien, pues el realismo filosófico exige la prioridad del ser. Pero entonces, si apelamos al ser, hay que atender a que el ser se divide en dos: creado e increado. Lo que comporta la trascendencia divina⁵:

² Esta primera parte del trabajo se leyó en el "Congreso mundial en la red *Ideas centrales de la filosofía de Leonardo Polo*", Málaga 2.XI.2021.

³ Cfr. SPAEMANN, R.: *Personas. Acerca de la distinción entre algo y alguien*. Trad. José Luis del Barco. Eunsa, Pamplona 2010²; BURGOS, J. M.: *El giro personalista: del qué al quién*. Mounier, Salamanca 2011.

⁴ *Antropología trascendental*, "Obras completas", v. XV, p. 32 [En adelante las obras de Polo se citarán así: OC, XV, 32].

⁵ En otro lugar (Cfr. *El abandono del límite mental y la distinción real tomista*. Bubok, Madrid 2018; "Introducción", pp. 7-30) hemos sostenido que la trascendencia divina es el meollo de la nueva filosofía: ésa desplegada a partir del cristianismo; y que parece mudar el objeto del saber humano como reemplazando el ser por Dios (preocupados por este reemplazo, preguntamos en cierta ocasión a Polo si la filosofía antigua era pagana; su contestación fue que él prefería hablar de límite mental, y a él ciertamente nos remitimos en el escrito citado). Ciertamente, Dado que Dios se entiende como la unidad y plenitud del ser, el *ipsum esse per se subsistens* (TOMÁS DE AQUINO: *Summa theologiae* I, 44, 1 c), esa mutación -mirada con más detenimiento- consiste en descubrir el ser creado y distinguirlo del increado.

desde el punto de vista creacionista -dice Polo-, Dios es la radical trascendencia; por eso la distinción entre la criatura y Dios es incomparablemente superior a la distinción entre ser y nada⁶.

Enmarcar en este contexto la distinción entre ser algo y ser alguien obedece a que estimamos que sólo la trascendencia divina y la correspondiente distinción entre ser creado e increado permiten luego apreciar con toda su heterogeneidad la diferencia entre las criaturas: la que distingue la existencia natural, de índole causal, y la existencia personal, que es libre y a la que Polo denomina co-existencia. En esta heterogeneidad radica en el fondo la distinción entre los seres del universo, de quienes decimos que son algo⁷ y las personas, de quienes decimos que son alguien.

En efecto, la comprensión del ser creado se forja con dos expedientes, que hay que conjugar con acierto:

- 1) la criatura es distinta de la nada, hecha por Dios *ex nihilo*;
- 2) y también es distinta de Dios, obra suya *ad extra*.

Y dice Polo al respecto: *si el ser se distingue de la nada en sentido real, todavía hay una distinción mayor: aquella que existe entre lo que se distingue de la nada y Dios⁸.*

Esas dos notas, por tanto, que configuran la noción de criatura, lo hacen de acuerdo con una jerarquía: el "*ad extra*" es más importante que el "*ex nihilo*"; ya que, según Polo, la criatura es *acto más distinto de Dios que de la nada⁹*: porque *la distinción entre Dios y la criatura es superior a la oposición ser-nada¹⁰*

Pero entonces, como la existencia es acto -el *actus essendi* según la noción tomista-, entenderemos la distinción entre la criatura, la nada y Dios de distinto modo según los dos sentidos que tiene la noción de acto: acto como actualidad y acto como actividad.

⁶ *Presente y futuro del hombre*. OC, X, 327.

⁷ Usamos el término "algo" en su sentido coloquial; porque, más técnicamente, para Polo "*algo*" debe entenderse como designación del acontecimiento de pensar en su limitación misma: *El ser I: la existencia extramental*. OC, III, 69.

⁸ *Presente y futuro del hombre*. OC, X, 327.

⁹ Id, 371.

¹⁰ *Epistemología, creación y divinidad*. OC, XXVII, 90.

Nada y actualidad

Si la existencia, en una línea de consideración de raíz platónica, se entiende principalmente como actualidad (al decir del aquinate, *actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum*¹¹), entonces distinguiremos la pluralidad de criaturas por su mayor o menor participación en la entera actualidad, que se toma por la plenitud divina de la existencia: su ser siempre actual, la actualidad permanente del ser eterno.

*El pensamiento griego -dice, en efecto, Polo- estimaba que la diferencia más importante es la que existe entre lo que no puede permanecer en su ser y lo eterno -lo que permanece siempre en su ser-. Esto se debe a la confusión entre acto y actualidad: lo efímero sería lo que puede ser actual y dejar de serlo, mientras que lo eterno es lo que no puede dejar de ser actual*¹². Y, entonces, *la noción de creación -dice también Polo- se arbitra para distinguir la eternidad divina respecto de las realidades que comienzan*¹³.

Las criaturas comienzan a ser cuando son creadas; luego antes de su creación no había nada, aparte de Dios. Además, parece que lo que no es eterno sino que comienza, por ello mismo está amenazado con dejar de ser y volver a la nada. En suma, si nos centramos en la noción de actualidad, la criatura está orlada por la nada: ser creado es, básicamente, distinguirse de la nada para ser algo ahora, en un momento dado.

Con una puntualización. Polo piensa que *son creadas, desde luego, las realidades que dejan de ser*, pero no todas lo hacen: *el acto de ser del universo comienza sin ser seguido ni cesar, y las criaturas espirituales tampoco dejan de ser: son eviternas*¹⁴. Por eso, más que compararla con la nada, Polo acude para la criatura a la noción de contingencia: *la noción de contingencia, dice, caracteriza mejor a la criatura que la de oposición a la nada*¹⁵. Y es que la criatura

¹¹ *Summa theologiae* I, 4, 1 ad 3.

¹² *Antropología trascendental*, OC, XV, 152.

¹³ *Epistemología, creación y divinidad*. OC, XXVII, 87.

¹⁴ Id, 87.

¹⁵ Id. OC, XXVII, 88.

-puesto que comienza, al margen de si acaba o no- es creada: no existe por sí misma, sino que su existencia depende del creador y a él está referida.

En definitiva, Polo es refractario a considerar a la criatura en relación con la nada, *noción -dice- que se debe aclarar*¹⁶. El breve repaso que da a las posturas filosóficas que han entendido el ser creado principalmente desde esa relación (por ejemplo, Eckhart, Leibniz, Hegel o Heidegger¹⁷) termina con un balance insuficiente: porque *la distinción criatura-Creador es mayor que la distinción ser-nada*¹⁸.

En último término, la oposición algo-nada remite a la actualidad del pensamiento; razón por la que, para Polo, la nada no es pensable. La conmensuración de la operación mental con su objeto exige que siempre que se piensa se piense algo, y por eso anotamos antes que "algo" es designación del límite mental¹⁹. En consecuencia, Polo concluye que *el pensamiento de la nada es la nada del pensamiento*. Y que, por tanto, *la noción de nada no se puede formular teóricamente, sino que tan sólo aparece en el plano de la voluntad*²⁰.

De todas las maneras, desde la diversa participación en la actualidad, la diferencia entre las cosas, que son seres materiales y temporales, y las personas, como seres espirituales y eviternos, no es poca; pues ya para Tomás de Aquino *no hay conveniencia real ninguna entre las sustancias materiales y las separadas*²¹ de la materia.

Aunque, desde el punto de vista poliano, pensamos que el descubrimiento de la inmaterialidad resulta aún insuficiente para alcanzar el sentido trascendental de la libertad, la existencia libre; y para descubrir su completa heterogeneidad respecto de la existencia causal. Ante todo, porque la noción de inmaterialidad encubre su razón de ser: la justificación de la subsistencia del espíritu.

¹⁶ *Epistemología, creación y divinidad*. OC, XXVII, 88.

¹⁷ Cfr. Id. OC; XXVII, 87-90.

¹⁸ *Antropología trascendental*, OC, XV, 153.

¹⁹ Cfr. *El ser I: la existencia extramental*; c. I, 5: "La designación del límite mental como algo". OC, III, 63-70.

²⁰ *Epistemología, creación y divinidad*. OC, XXVII, 88.

²¹ *De natura generis IV*, 498.

Nada y actividad

Sólo si la existencia se entiende en la línea teórica estrictamente aristotélica, en términos de actividad, cabe distinguir después con toda su heterogeneidad la existencia causal de la personal y libre.

Para Polo, efectivamente, las criaturas son activas²², y la actividad de existir creada, puesto que comienza, es temporal; hasta el punto de que, según Polo, *el propio tiempo es indicio de actividad creada*²³. Por eso, la criatura ya no se compara tanto con la nada como con el tiempo: *la criatura, dice Polo, más que extra nihilum es ex tempore*²⁴. Como actividades supratemporales, que se sobreponen al curso del tiempo, y sólo así, cabe distinguir completamente la existencia causal de la existencia libre.

Polo se ha ocupado expresamente de la nada²⁵ desde el punto de vista de la actividad y el tiempo. Para destacar *la proximidad a la nada de la esencia extramental como antes temporal*; en cambio, la actividad de persistir *es indicada por el después temporal*. En tanto que la esencia se distingue realmente de la existencia, cabría decir, por tanto, que la esencia no es; y así, dice Polo: *la esencia extramental no se distingue por sí misma de la nada; dicha distinción se cifra tan sólo en que la persistencia la admite como análisis suyo*²⁶.

Por consiguiente, el ser se distingue más de la nada, a la que se opone, que de la esencia, a la que admite; eso dice Polo: *el ser creado es acto más distinto de la nada que de la esencia*²⁷

²² Dice, por ejemplo, al respecto: *las criaturas son un vestigio o semejanza de Dios porque también son activas* (Lecciones de psicología clásica. OC, XXII, 281); *a las criaturas les pertenece como propia la actividad: se salen de toda situación estática, no porque se bamboleen, sino porque van a más* (Lecciones de psicología clásica. OC, XXII, 282); *Dios no se limita a poner a la criatura en el ser, sino que la abre a su propio perfeccionamiento* (Epistemología, creación y divinidad. OC, XXVII, 91); *Dios no crea nada carente de actividad, por lo cual es inherente a las distintas criaturas el progreso interno, que puede llamarse legítimamente crecimiento real* (Epistemología, creación y divinidad. OC, XXVII, 104).

²³ *El ser I: la existencia extramental*. OC, III, 202; cfr. c. III, 1.2: "El indicio temporal, pp. 119-24.

²⁴ *Epistemología, creación y divinidad*. OC, XXVII, 92.

²⁵ Cfr. *El ser I: la existencia extramental*, OC, III, 169-74.

²⁶ *Antropología trascendental*, OC, XV, 152, nt. 55.

²⁷ *Presente y futuro del hombre*. OC, X, 371.

La doble existencia creada

Por su parte, el propio ser creado del universo, en tanto que distinto de la esencia, es la exclusión de la nada en sentido activo, la persistencia; que así es el primer principio de no contradicción²⁸, el fundamento de la razón humana; pues lo contradictorio sería que el ser no persistiera, cesara y deviniera en nada. Persistir es el sentido fundamental del ser.

Que no es sólo fundamento de la razón humana; porque, como la persistencia es creada, más que a la razón humana se refiere al creador. Pero el primer principio de no contradicción se distingue del primer principio de identidad, que es originario: ya que la identidad existencial es irrealizable con ninguna actividad que requiera tiempo. Mas la trascendencia de la identidad originaria no obliga a la negación nominalista del principio de contradicción; pues ambos primeros principios son mutuamente vigentes; el enlace entre ellos es también un primer principio: el de causalidad trascendental. La metafísica es entonces el conocimiento de los primeros principios.

Como no contradictorio, por tanto, el ser creado -el de esta primera criatura que es el universo- sí se distingue de la nada, evitando que aparezca; eso dice Polo: *la criatura se distingue de la nada, no deja que aparezca o sobrevenga, porque persiste*²⁹. Pero la persistencia, que impide que aparezca la nada, se distingue aún más que de ella de la identidad originaria, porque es *acto más distinto de Dios que de la nada*³⁰.

Persistir, el acto de ser fundamental, es la secuencia -el seguir- de antes a después, un después al que nunca alcanza. Si la persistencia nunca alcanza el después, y por eso se mantiene y sigue, en cambio la existencia libre se alcanza en el futuro, aunque ese alcanzarse sea interminable e inconsumable. Es

²⁸ El conocimiento del primer principio de no contradicción corresponde al hábito de los primeros principios; para su insuficiente formulación objetiva, por ejemplo como proposición judicativa, Polo habla de principio de contradicción: *atendiendo a esta distinción, procederé a un cambio terminológico: lo habitualmente conocido es el principio de no contradicción. Nominalismo, idealismo y realismo. OC, XIV, 181.*

²⁹ *Antropología trascendental, OC, XV, 156.*

³⁰ *Id., OC, XV, 371.*

inacabable porque la existencia personal no es lo que se alcanza, sino la que se alcanza: no tanto lo alcanzado, cuanto el alcanzarse; y la actividad de alcanzarse es inagotable.

Pues precisamente porque el alcanzarse remite el futuro, de acuerdo con la primera descripción poliana de la libertad trascendental³¹, dice Polo que *el ser personal no es, sino que más bien será*³²; con todo y con ello, *la persona no crece hasta co-existir, sino que más bien crece en tanto que co-existe*³³.

De manera que tenemos una doble actividad existencial suficientemente distinta: la existencia del universo, el persistir incesante, y la co-existencia personal, el alcanzarse interminable.

Pues bien, *alcanzarse en el futuro*, dice Polo, *es mucho más que persistir*³⁴; entre otras cosas porque la existencia personal no necesita distinguirse de la nada: *la co-existencia*, afirma Polo, *no requiere la distinción respecto de la nada*³⁵.

Si bien tal cosa exige, en cambio, la dualidad interna de la existencia personal³⁶ (dualidad metódico-temática, dirá Polo), expresa en la noción de alcanzarse; dualidad por la que precisamente hablamos de "co-existencia": ya que *el no requerir la distinción con la nada*, señala Polo, *es metódicamente precario*, es decir, no se mantiene; precariedad que *se resuelve en virtud de la solidaridad con su tema*³⁷: pues entonces el mantenimiento, dado que el alcanzarse es interminable, es la continuación del alcanzarse con el buscarse.

³¹ Que es la *posesión del futuro que no lo desfuturiza*: *Antropología trascendental*, OC, XV, 262.

³² *Antropología trascendental*, OC, XV, 267. *Si se emplea el término co-existencia, es más conveniente decir co-existirá que co-existe*: *Antropología trascendental*, OC, XV, 238, nt. 14.

³³ Id., OC, XV, 277.

³⁴ *El acceso al ser*. OC, II, 111.

³⁵ *Antropología trascendental*, OC, XV, 223 nt. 6.

³⁶ Sobre esta dualidad intrínseca al ser personal hemos dicho en otro sitio que la persona es el ser *que sabe de sí* (*El hombre como persona*. Ideas y libros, Madrid 2019; p. 23). En el caso de la persona humana, con todo, el ser que sabe de sí y el saber de sí que alcanza no se identifican; por tanto, hay una dualidad saber-ser, que es indicativa de aquel ser al que conviene el carácter de *además* respecto de su saber (carácter que -además- tiene un doble valor: metódico y temático).

³⁷ *Antropología trascendental*, OC, XV, 223.

Las criaturas, la nada y Dios

En definitiva, Polo ha reunido las dos perspectivas mencionadas acerca de la criatura (el "*ex nihilo*" y el "*ad extra*") según un criterio de orden; que permite cierta inflexión según la cual se distinguen las dos existencias creadas, la natural y la personal.

En primer lugar, la existencia causal se distingue de la nada... al objeto de distinguirse de Dios, o para finalmente distinguirse de él; pues radicalmente es de él de quien depende y al que se refiere, como existencia creada que es.

Dice Polo, en efecto: si la criatura *no se distingue de la nada, no se distingue de Dios*³⁸; de modo que Dios "*se ocupa*" de la nada para crear: crea "*fijándose en*" la nada para establecer una distinción superior. Con otras palabras, nada "*sirve*" para sentar la "*mayor distinción*", es decir, la de la criatura con Dios³⁹.

La existencia causal se distingue, por tanto, de Dios; pero de una manera mediata: a través de su distinción con la nada. Por decirlo coloquialmente, lo creado es algo y no nada; y sólo así, siendo algo, se distingue del todo, es decir, de la plenitud divina del ser.

En cambio, la co-existencia personal se distingue inmediatamente de Dios⁴⁰, y por ello no necesita -de suyo- distinguirse de la nada para ser algo. La persona es alguien, y no algo; alguien que vale ante su creador directamente⁴¹, sin mediación alguna de su comparación con la nada. La persona humana es tan suficiente que no necesita distinguirse de la nada, y por eso a ella le atribuimos con todo rigor la subsistencia; aunque acaso sí se distinga de la nada consecutivamente y en el plano de la esencia del hombre, que no es enteramente subsistente.

³⁸ *Antropología trascendental*, OC, XV, 157.

³⁹ Id., 156, nt. 57; sigue así: *la consideración filosófica de la nada se reduce a esto. Nada es la exclusión completa de que la criatura se distinga más de cualquier otra instancia que de Dios*

⁴⁰ Remitir directamente a Dios la existencia libre recuerda -salvadas las distancias- la posición de Leibniz: que atribuye a los espíritus, como cosa peculiar suya, *el ser imágenes de la divinidad misma* (*Monadología* § 83), *capaces de entrar en sociedad con Dios* (*Monadología* § 84).

⁴¹ *Podría decirse que la persona humana es una llamada a la atención de Dios: Antropología trascendental*, OC, XV, 240, nt. 15.

En suma, las cosas son algo, es decir, distintas de la nada, para distinguirse de Dios; las personas, en cambio, son alguien, esto es, inmediatamente distintas de Dios, sin necesidad de distinguirse para ello de la nada.

II. LA EXISTENCIA LIBRE: LA CO-EXISTENCIA PERSONAL

Que el ser personal se distinga inmediatamente de Dios sin requerir distinguirse de la nada, y en cambio albergue una dualidad interna, que designamos con el término "co-existencia", es una singular doctrina poliana que conviene examinar. Y, ante todo, la inmediata distinción de la co-existencia personal con el creador.

La co-existencia y Dios

El ser personal se alcanza en el futuro; pero ello no impide, sino que exige, la vuelta a su punto de partida, aquél a partir del cual se alcanza. Más aún: la co-existencia personal se dota de su propio punto de partida: *el carácter de además*, dice Polo, *ha de proporcionarse su propio punto de partida*⁴².

Por esto no exige su distinción con la nada: porque es una novedad añadida a un punto de partida. Dice en efecto Polo: *el acto de ser humano es superior al persistir; ya que considerado respecto de su punto de partida el co-acto de ser es criatura, pero no "extra nihilum"*⁴³; en efecto: *punto de partida*, como es obvio y dice asimismo Polo, *comporta que la co-existencia no ha de distinguirse de la nada*⁴⁴.

No se distingue de la nada, porque la persona se distingue inmediatamente de Dios como la novedad con punto de partida respecto de la novedad originaria. Así lo dice Polo: *el carácter de además es creado por distinguirse de la Identidad Originaria, en la cual la noción de punto de partida carece por completo de sentido*⁴⁵.

Y, para explicarse, dice también: *el Origen es lo absolutamente nuevo*, pues la novedad de la identidad *es originaria; la criatura no añade nada a Dios: la criatura personal no es "novum" respecto del Origen*; en todo caso, la persona creada será un *novum* relativo, respecto de su punto de partida. Y por tanto,

⁴² *Antropología trascendental*, OC, XV, 214.

⁴³ Id, 214-5, nt. 30.

⁴⁴ Id, 222.

⁴⁵ Id, 218.

sigue diciendo Polo, *el Origen es novedad pura: "novum" sin punto de partida. En cambio, en el hombre la novedad tiene punto de partida (esto implica que es creada)*⁴⁶.

Nuevo es lo que acontece por primera vez, lo que es distinto de todo lo precedente, lo recientemente agregado, lo que sobreviene o se añade a lo anterior⁴⁷.

Y, como *novum*, la co-existencia personal es libre, pues carece de todo antecedente:

- *La libertad, dice en efecto Polo, exige la ausencia de valor determinante de cualquier supuesto; o, dicho de otra manera, es incompatible con el influjo de alguna anticipación*⁴⁸.
- *La libertad -dice también- no pertenece al orden de los principios o de las causas, y no depende de antecedente alguno que la explique, sino que es directamente creada*⁴⁹.

Si la anterioridad temporal es el sentido real de la causa material, la existencia libre, por carecer de antecedente, asume ciertamente la inmaterialidad, a la que añade la novedad irreductible.

La co-existencia personal, como *novum* con punto de partida, se distingue inmediatamente de Dios, que es la novedad originaria. Y por eso, no requiere distinguirse de la nada.

La co-existencia y la nada

Lo cual significa:

- (1) que no procede de ella, sino de algo; y que, por tanto:
- (2) no es un principio, sino más bien una continuación, un añadido;
- (3) ni es un ser primero, o una prioridad, sino más bien un ser segundo;

⁴⁶ Texto todavía inédito de "Los hábitos innatos" (previsto como el c. 32 del v. XXX de la serie B de las "Obras completas": *Artículos y conferencias*); es una exposición preparatoria de la *Antropología trascendental*, concretamente de los apartados C y D del tercer epígrafe de la segunda parte del primer volumen (OC, XV, 209-16).

⁴⁷ Cfr. *Diccionario de la lengua española*. RAE, Madrid 1984; v. II.

⁴⁸ *Antropología trascendental*, OC, XV, 262.

⁴⁹ Id, 272.

(4) ni es un comienzo, sino más bien un término que se alcanza.

Por lo demás, que la co-existencia no sea un comienzo no quiere decir que la persona humana no comience, sino que es creada directamente por Dios: más que *ex nihilo, a Deo*.

Veamos:

- 1) la co-existencia, como requiere un punto de partida, no puede proceder de la nada. Más que de la nada procede de algo; en el preciso sentido en que el término "algo" designa el límite mental: pues la co-existencia se alcanza tomando el límite como punto de partida y desaferrándose de él. La co-existencia personal es la novedad añadida a ese punto de partida, punto de partida que evita su distinción con la nada.

Y, dice Polo aquí, no distinguirse de la nada *es el sentido más estricto de la exención presencia*⁵⁰ propia del límite mental⁵¹;

- 2) la co-existencia, entonces, más que principio es término, aun inacabable o inconsumable; puesto que se alcanza desde un punto de partida del que hay que desaferrarse.

Con todo, la co-existencia se manifiesta en su vuelta al límite, para englobarlo y explicarlo⁵²; pero *la vuelta no se puede decir posterior al carácter de además*⁵³, sino que más bien *la vuelta a la esencia depende del carácter de además*⁵⁴. Ya lo hemos dicho: según Polo, *la vuelta es inherente al carácter de además, porque éste ha de proporcionarse su propio punto de partida*⁵⁵.

Y entonces ¿cómo hablar de principio en aquello que parece previo, puesto que se dota de su propio punto de partida?;

- 3) la co-existencia, sin embargo, tampoco es un ser primero, prioritario respecto de su analítica esencial, aunque ésta dependa de él: ¿cómo podría ser

⁵⁰ *Antropología trascendental*, OC, XV, 222.

⁵¹ El límite mental *es la diferencia pura con el ser. El acceso al ser*. OC, II, 83; pero *la diferencia pura con el ser no es la nada*; la oposición ser-nada *no debe confundirse con lo que llamo diferencia pura: El acceso al ser*. OC, II, 104.

⁵² *El carácter de además es capaz de volver a su punto de partida. Sin dicha vuelta no sería posible la esencia del hombre: Antropología trascendental*, OC, XV, 209.

⁵³ *Antropología trascendental*, OC, XV, 214.

⁵⁴ Id, p. 215.

⁵⁵ Id, p. 214.

primero lo que se alcanza como en segunda instancia, desde un punto de partida? La persona humana es más bien un añadirse al punto de partida, un alcanzarse o un acompañarse, al que conviene el carácter de *además*.

Y por tanto un ser segundo, que se secundariza: *la persona humana*, dice Polo, *es el segundo sentido del acto de ser; se distingue de los primeros principios porque la persona se "secundariza" radicalmente*⁵⁶. Eso es lo que expresa su carácter de además.

- 4) Y, finalmente, por tanto, la co-existencia más que comienzo incesante en una secuencia temporal, es una dualidad indisociable, designada con la expresión "alcanzarse", si bien desde un punto de partida. Dualidad que constituye su apertura interior: la novedad de la persona creada, su carácter de además.

La persistencia y el carácter de *además* se distinguen así netamente: *el carácter de además*, dice Polo, *se distingue del comenzar por ser un "novum"*⁵⁷ con punto de partida.

Desde luego, la criatura personal empieza a ser, puesto que es creada. Pero no como comienzo *extra nihilum*; sino como novedad añadida al punto de partida, y así creada directamente por Dios.

En suma, la existencia personal es "co-existencia", designando con este término la dualidad intrínseca de su alcanzarse, que constituye la intimidad del ser personal. La cual no requiere distinguirse de la nada, porque no es un comenzar y mantenerse para ser algo *extra nihilum*, sino la novedad que se añade al punto de partida, la intimidad de alguien.

La novedad con punto de partida nos ubica ante la segunda descripción poliana de la libertad trascendental: el *novum históricamente situado*⁵⁸. Porque, aunque el ser personal no requiera la distinción con la nada, hay otras dimensiones de la persona que sí exigen su distinción con ella: *tampoco la esencia del hombre*, dice Polo, *se distingue de la nada, pero dicha esencia engloba otros factores que sí requieren dicha distinción*⁵⁹. El primero, bien patente en esta

⁵⁶ *Antropología trascendental*, OC, XV, 225.

⁵⁷ Id., p. 214.

⁵⁸ Id., p. 274.

⁵⁹ Id., p. 224.

descripción de la libertad, es precisamente el cuerpo, inserto en la genealogía, y según el cual nos ubicamos en la historia.

Y otro de esos factores, muy peculiar de la doctrina poliana, es la acción voluntaria; por cuanto Polo sugiere que la voluntad humana esencializa el ser del universo -la persistencia- en la corriente de los actos voluntarios. Por ello, dice Polo, si la persona *no requiere la distinción respecto de la nada*⁶⁰, en cambio, *lo que sí puede tener que ver con la nada es el querer, que por eso es aniquilable si la correspondencia falta*⁶¹.

Co-existencia y libertad

En la dualidad entre la existencia personal y su interminable alcanzarse no hay anterioridad y posterioridad, ni secuencia ni persistencia, sino mutua solidaridad, con todo carente de réplica; por tanto, un inacabable añadirse, un acompañarse.

En efecto: Polo caracteriza la existencia libre en cuanto novedad con punto de partida con estas tres expresiones; dice: la persona humana es *co-existencia, intimidad sin réplica, insistencia metódico-temática*⁶². En suma, la co-existencia, el alcanzarse, es:

- la novedad con punto de partida;
- la amplitud del acto personal de ser⁶³, que constituye la apertura interior de la persona, su intimidad capaz de manifestación;
- la dualidad intrínseca, metódico-temática, propia del carácter de *además* de la persona; en virtud de la cual la co-existencia humana no es precaria, se mantiene y va a más, pues es una actividad existencial inagotable e interminable.

La co-existencia designa entonces la existencia libre, es decir, novedosa: exenta de prioridades o antecedentes; en tanto que, como novedad, no deriva del punto de partida sino que se añade a él de un modo irreductiblemente

⁶⁰ *Antropología trascendental*, OC, XV, 223 nt. 6.

⁶¹ Id, 522.

⁶² Id, 225.

⁶³ *La amplitud interior del acto de ser humano: Antropología trascendental*, OC, XV, 109, nt. 15.

personal, como cada quién. Libre, por tanto, en el sentido en que usamos ese término cuando hablamos de "tomarnos la libertad"; aquélla que, sin tomárnosla, no existe en modo alguno. Pero novedad que tiene punto de partida, del que se dota y del que se desaferra. Análogo a como las aves requieren para volar un punto de apoyo, del que soltarse y emprender el vuelo; por ejemplo, una rama: que es meramente una rama, pero se muda en punto de apoyo en virtud del movimiento del pájaro que se impulsa en ella.

III. LA ACTIVIDAD LIBRE DE CO-EXISTIR

La persona es un ser segundo; y ello significa un ser dual, con una dualidad intrínseca. No ya la distinción real *essentia-esse*, característica de toda criatura; sino su alcanzarse, una dualidad intrínseca al ser personal, a su *esse* creado, en virtud de la cual hablamos de co-existencia⁶⁴.

La dualidad de la co-existencia: su apertura interior

Dualidad cuyos miembros son solidarios e inescindibles, porque *la persona no es exterior a su alcanzarse*⁶⁵. Como dice Polo: *la co-existencia es la persona, la intimidad irreductible en la medida en que se alcanza: ese alcanzar es indisoluble de su ser*, o, como también dice a continuación: *en lo que respecta a la persona, alcanzarse no es distinto de ella (de lo contrario la persona se supondría)*⁶⁶. Aquí lo hemos dicho así: la existencia personal no es lo que se alcanza, sino la que se alcanza; no lo alcanzado, sino la actividad de alcanzarse.

Por eso, dice Polo también: *se ha de excluir por completo que el hábito de sabiduría sea generado por el intelecto personal, o bien que éste le preceda*; porque, *si el intelecto personal fuese previo a su alcanzarse se supondría, y el carácter de además tendría término*⁶⁷.

⁶⁴ La noción de co-existencia no es análoga a las nociones de diálogo, cooperación o convivencia; porque éstas requieren la intervención de dos o varios actores, mientras que aquélla se predica en exclusiva de la existencia de cada persona: pues, en cambio, *Dios es "trascendens" respecto de la co-existencia* (*Antropología trascendental*, OC, XV, 204). En todo caso, se encontraría alguna reciprocidad divina si se admite que Cristo, gratuitamente, esencializa la co-existencia humana (cfr. POLO, L.: *El hombre en la historia*. OC, XVIII, 110).

Lo mismo hay que decir de la noción de concurso, usada para articular la libertad divina y la humana en el siglo XVI (salvo que le demos la vuelta con la noción de concurso inverso, que sugerí en "Creación y libertad: sobre la *Teodicea* de Leibniz y contra ella". GONZÁLEZ, A. L. (ed.): *Posibilidad, contingencia, necesidad, existencia. Estudios en los 300 años de la "Teodicea" de Leibniz*. Eunsa, Pamplona 2011; p. 99).

Aunque la co-existencia se atribuye sólo a la existencia personal, con todo y con ello, el aislamiento o la soledad existencial, la frustrarían y tornarían absurda: una co-existencia sin réplica, sin nadie con quien co-existir.

⁶⁵ *Antropología trascendental*, OC, XV, 208.

⁶⁶ Id, 136.

⁶⁷ Id, 227.

En cambio, *si la tercera dimensión del abandono del límite mental me permite alcanzar mi co-existencia, entonces el método es solidario con el tema y en tal caso equivale a acompañarse, es decir, a co-existir*⁶⁸.

Co-existir significa entonces la dualidad de la intimidad, del alcanzarse: *co-ser, ser acompañándose. Aunque esta última expresión, dice Polo, es sólo indicativa; pues considera preferible esta otra: co-existir es la amplitud interior del acto de ser humano, es decir, la ampliación trascendental. Desde ella Dios se atisba como la amplitud máxima*⁶⁹.

La intimidad humana amplía la temática de la metafísica con la de la antropología trascendental: pues añade a la existencia la co-existencia, a la persistencia el alcanzarse; que comporta intimidad, apertura interior: dualidad intrínseca, en la que se descubre una actividad existencial personal y libre.

En el contexto de esta ampliación, la libertad trascendental, propone Polo como tercera descripción de ella, es *la inclusión atópica en el ámbito de la máxima amplitud*; descripción que precisamente *atiende a su conversión con los demás transcendentales personales*⁷⁰, es decir, a la libre continuación de la co-existencia personal en busca de réplica.

La continuación libre de la co-existencia: su apertura hacia dentro

La co-existencia personal es novedad con punto de partida; pero, en cambio, carente de término. El carácter de *además* es interminable, dice Polo, ya que, como *no existe ningún término de la actividad humana con carácter de persona, la co-existencia carece de término*⁷¹, y entonces se continúa en busca de réplica.

Ello acontece en virtud de la solidaridad entre los dos miembros de la dualidad propia de la co-existencia, del alcanzarse; porque, dice Polo, *además está insistiendo en además -solidaridad de tema y método*⁷². En su mutua

⁶⁸ *Antropología trascendental*, OC, XV, 137.

⁶⁹ Id, 109, nt. 15.

⁷⁰ Id, 275.

⁷¹ Id, 205.

⁷² Id., 224.

solidaridad la dualidad de la co-existencia se descubre como una actividad libre, pues -dice también Polo- *el valor temático de la libertad trascendental puede describirse como el "además del además" (o como "además y además")*⁷³; y así como una actividad inacabable e inagotable.

Polo acude al respecto a la noción de *epéktasis* de Gregorio de Nisa: *el infinito "in fieri"*⁷⁴. Y dice así: *el carácter de además significa no acabar de ser*⁷⁵, por lo que tampoco *cabe hablar de alcanzarse ya (o de haberse alcanzado)*⁷⁶. En virtud de esta inagotabilidad del carácter de *además*, al alcanzarse sucede el buscarse: la intimidad de la persona, su apertura interior, se continúa con su apertura hacia dentro, en busca de réplica.

Co-existencia entonces es intimidad, apertura interior, sí; que también se abre hacia fuera: pues *si el co-existir radical es en futuro*, dice Polo, *no son impedidos los modos de co-existir hacia fuera; los cuales, por no ser radicales, pueden llamarse "tipos" de co-existencia*⁷⁷.

Pero la intimidad personal, sobre todo, se continúa libremente abriéndose hacia dentro, para buscar la réplica de que carece. La continuación de la co-existencia -que es, a la vez, su trueque en búsqueda- se comprende como la conversión libre de los trascendentales personales, es decir, como la comunicación de la libertad -desde la intimidad- a los trascendentales más profundos de la persona: el intelecto y al amar, que son los que buscan⁷⁸.

De manera que el carácter de *además* de la persona tiene finalmente un doble significado⁷⁹:

⁷³ *Antropología trascendental*, OC, XV, 268.

⁷⁴ Cfr. *Epistemología, creación y divinidad*. OC, XXVII, 111.

⁷⁵ *Antropología trascendental*, OC, XV, 267.

⁷⁶ Id., 137.

⁷⁷ Id., 234.

⁷⁸ La libertad personal demanda acogida, reciprocidad: el intelecto personal busca encontrar la réplica: ser conocido, conocer como es conocido (que es la plenitud de la libertad creada); y el amar personal busca ser aceptado (lo que apela al juicio divino: *la consumación de la aceptación divina es el juicio*: *Antropología trascendental*, OC, XV, 251). La libertad anima esa búsqueda, que no es ciega sino esperanzada. En suma, la persona humana busca la réplica, con quien espera co-existir y a quien da sus obras en la esperanza de que sean aceptadas: ésta es su peculiar referencia al creador, y su libre dependencia de él.

⁷⁹ Cfr. *Presente y futuro del hombre*. OC, X, 370.

- 1) además... del límite mental, que es su dimensión metódica, la que alcanza la co-existencia; es decir, el descubrimiento de la intimidad: la apertura interior;
- 2) Y además... de la réplica que busca, y ésta es su dimensión temática: la libre continuación de la co-existencia con su apertura hacia dentro trocándose en busca.

De acuerdo con ésta última, el hombre se asimila al hijo de Dios: pues, en definitiva, la réplica buscada -estrictamente hablando- es el verbo divino⁸⁰; por eso, Polo ilustra la dimensión temática del carácter de *además* con la expresión eckhardina de que el hombre es el adverbio junto al verbo divino⁸¹.

Visto globalmente, en su doble dimensión metódico-temática, *éste es finalmente el significado estricto del carácter de además: el carácter sobrante*⁸²; y por eso *el carácter de además es el método con el que se alcanza la co-existencia humana, pero, en su sentido más propio, además equivale a la propia co-existencia*⁸³.

La co-existencia con el creador

Conforme con la índole sobrante del carácter de *además*, o con la profundidad del ser personal que muestra su apertura hacia dentro, Polo formula su metalógica de la libertad, que distingue en ella cuatro fases:

- 1ª) el don creado por Dios, promotor de la libertad; que es *pretemático en esta vida*⁸⁴; y alcanzarlo, la plenitud de la libertad creada: *la libertad plena de la primera creación*, dice Polo, *es la iluminación temática del don cuyo hontanar es Dios*⁸⁵;

⁸⁰ *La persona que es "simpliciter réplica" es Réplica del Padre, es decir, del Origen: Antropología trascendental, OC, XV, 245, nt. 9.*

⁸¹ *Eckhart lo indicó al decir que el Hijo de Dios es el Verbo y el hombre el adverbio: Antropología trascendental, OC, XV, 137. El hombre es un adverbio junto al Verbo: ECKHART: Sermo IX, Stella maris (en el día de santo Domingo).*

⁸² *Antropología trascendental, OC, XV, 221.*

⁸³ *Id., 221, nt 4.*

⁸⁴ *Id., 525.*

⁸⁵ *Id., 527.*

2ª) su aceptación con el disponer esencial, que depende de la persona.

Y luego su donación, en la dos siguientes fases:

3ª) el dar generoso, que renuncia o no aspira a la aceptación;

y 4ª) el dar que busca la aceptación divina.

La coexistencia no es *ex nihilo*, sino *a Deo*: directamente creada por Dios; quien otorga la libertad personal, aceptada por cada quien al disponer y dar.

Por eso Polo dice que *el hombre nace de Dios*⁸⁶. Propiamente el hombre no es hijo de Dios⁸⁷, porque para ser hijo hay que proceder de alguien según su naturaleza⁸⁸; y, según su naturaleza divina, Dios sólo tiene un único hijo unigénito: el verbo divino. Pero la persona creada sí que nace de Dios, y por tanto se asemeja al hijo de Dios: como el adverbio junto al verbo.

Pues ese nacer de Dios, dirá Polo, es tanto un "desde" como un "hacia"⁸⁹: ya que no sólo designa de dónde procede la co-existencia, sino hacia dónde se continúa en búsqueda: hacia el verbo, como su adverbio. De manera que la criatura personal no está orlada por la nada, sino más bien por Dios, de quien procede y a quien libremente se destina.

De acuerdo con esto, Polo definió en cierta ocasión a *la persona humana como relación en el orden del origen*⁹⁰, a saber: no relación subsistente, como son las personas divinas, sino *el no detenerse de la subsistencia humana hasta la relación subsistente*⁹¹.

⁸⁶ *La persona humana como relación en el orden del origen*. OC, XXVI, 189.

⁸⁷ Aunque Polo, en determinado contexto, afirmó que, *trascendentalmente, el hombre es hijo de Dios (El hombre como hijo*. OC, XVI, 163)..

⁸⁸ Según Tomás de Aquino (Cfr. *Expositio in orationem dominicam*, prooemium), el hombre puede llamar padre a Dios por tres razones:

1) por haber sido creado a imagen y semejanza de Dios (*ratione specialis creationis*); nacer de Dios no según la entera naturaleza divina, pero sí según su naturaleza espiritual, personal, dotada de inteligencia y voluntad;

2) por estar regido por el gobierno divino, providente y diligente (*ratione gubernationis*); Polo alude a la predilección divina como justificación de cada persona humana ante la altísima improbabilidad de su existencia; por ejemplo, en la *Antropología trascendental* (OC, XV, 236) dice: *las líneas de la generación son casi infinitas, por lo que, en atención a su cuerpo, la creación de cada persona humana es sumamente improbable: no tiene otra explicación posible que la predilección divina*; cfr. también *El hombre como hijo*. OC, XVI, 163.

y 3) por el bautismo, que nos hace hijos adoptivos de Dios gratuitamente (*ratione adoptionis*); una elevación de la existencia humana, como una segunda creación tras el pecado original, que nos fue ganada por Cristo, y superior a la elevación creatural.

⁸⁹ Cfr. *La persona humana como relación en el orden del origen*. OC, XXVI, 189.

⁹⁰ *La persona humana como relación en el orden del origen*. OC, XXVI, 183-99.

⁹¹ Id, p. 190.

Precisamente, en esta continuación de la co-existencia personal, mejor que en la sola inmaterialidad, está la justificación de su subsistencia. Porque la subsistencia de la persona creada no es la sola radicalidad sustancial, propia del *sub-stare*, sino el mantenimiento sobre el tiempo de esa radicalidad; que no es inerte ni injustificado, sino que precisamente se mantiene porque no se agota en ser tal radicalidad: en vez de agotarse, se continúa en busca de réplica. Así justificada, la subsistencia ya no es contingente sino necesaria; con necesidad relativa, claro está, puesto que le es otorgada por Dios, ya que es creada⁹².

Según la relación en el orden del origen, cabe decir que el hombre vale para Dios; o bien, que la persona humana se mantiene en la comparación con Dios: pues, dice Polo, *valer aquí significa comparar*⁹³. Valer para Dios, mantenerse en su comparación, es una elevación de la subsistencia humana hasta la co-existencia con su creador; elevación que salva la trascendencia del ser divino y la absoluta distinción de toda criatura respecto de él, según la cual serían incomparables; pero elevación que es puramente creatural, y por tanto distinta de la elevación gratuita del bautismo: *la elevación como relación en el orden del Origen*, dice Polo, *ha de distinguirse de la elevación sobrenatural*⁹⁴.

Desde la elevación creatural, es decir, como relación en el orden del origen o como continuación de la co-existencia personal en busca de réplica, se precisa bien el segundo "con" de la co-existencia personal: no sólo co-existir, dualidad intrínseca, sino co-existir "con"... el creador (distinta de ella, la co-existencia con las criaturas da lugar a los ya mencionados "tipos" de co-existencia). En último término, el carácter de *además expresa la co-existencia creatural con Dios*⁹⁵; pues, dice Polo, *si se tiene en cuenta que la intimidad es también apertura hacia dentro, se ha de sostener que, radicalmente, la persona humana co-existe con Dios trocándose en búsqueda*⁹⁶. En definitiva, dice Polo, la persona humana, *cada quien, sobre todo co-existe con Dios*⁹⁷.

⁹² Esto está conforme con la distinción entre necesario *a se* y *ab alio* de la tercera vía tomista; cfr. *Summa theologiae* I, 2, 3.

⁹³ *La persona humana como relación en el orden del origen*. OC, XXVI, 192.

⁹⁴ Id, 192.

⁹⁵ *Antropología trascendental*, OC, XV, 137, nt. 40.

⁹⁶ Id, 233.

⁹⁷ Id, 173.

De manera que finalmente la antropología trascendental de Polo es personalista, sí: una filosofía de la persona humana con su peculiar existencia dual: co-existencia. Pero aún más es creacionista, porque -desde la distinción real de *essentia* y *esse* que caracteriza a las criaturas- explora la riqueza -esa interna dualidad, la intimidad- y la profundidad -su apertura hacia dentro en busca de réplica- del acto personal de ser, la co-existencia; del que depende la esencia humana, y que libremente se refiere al creador.

B) EL LÍMITE MENTAL Y SU ABANDONO

LOS USOS METÓDICO Y TEMÁTICO DEL PENSAMIENTO, LA CULMINACIÓN DEL ABANDONO DEL LÍMITE MENTAL⁹⁸

El fruto más granado de la filosofía de Polo es, sin duda, su antropología trascendental. Pero a ella se llega según dos de las dimensiones, la tercera y la cuarta, de ese método que Polo ha propuesto para la filosofía y al que llamó el abandono del límite mental. Para acceder adecuadamente a los mejores frutos de la filosofía poliana conviene por tanto atender con algún detalle a esa metodología.

Descripciones metódica y temática del límite mental

Con ese método se trata de abandonar el límite mental.

Y el límite mental puede describirse de dos maneras: metódica y temáticamente. Es decir, desde el punto de vista de los actos cognoscitivos que ejercemos bajo el límite mental, y desde el punto de vista de los temas con que nos topamos al ejercerlos.

a) Metódicamente, *el límite mental es la operación intelectual⁹⁹*, una clase de actos que ejerce la inteligencia humana.

Esta potencia del espíritu también dispone de otra clase de actos: pues adquiere hábitos operativos, derivados del mismo ejercicio de las operaciones: pues son el propio conocimiento de ellas. Y, por encima de la inteligencia, el intelecto personal tiene además unos hábitos no operativos sino entitativos, es decir, no adquiridos sino innatos: propios de una existencia personal. Finalmente están, por otro lado, las operaciones cognoscitivas de índole

⁹⁸ *Estudios filosóficos polianos*. San Juan, Argentina 6 (2019) 39-46.

⁹⁹ *Presente y futuro del hombre*, OC, X, p. 364.

sensible, las que el hombre ejerce de acuerdo con las facultades orgánicas de que está dotado; en resumen: la sensibilidad, la percepción y la fantasía.

De manera que el límite mental, metódicamente considerado, se ubica en un nivel preciso de las funciones cognoscitivas del hombre: en el de las operaciones de su inteligencia.

b) Temáticamente, en cambio, el límite mental es la presencia mental: la objetividad requerida por nuestras operaciones intelectuales para presentarnos algo.

Las operaciones intelectuales

Y Polo ha hecho un notable estudio de la noción de presencia mental¹⁰⁰, tan minucioso como quizá poco considerado.

Precisamente, lo más señalado de la magna teoría del conocimiento de Polo es la distinción de diversas operaciones intelectuales, que precisamente se formula en atención a la presencia mental¹⁰¹. La cual, aun siendo constante –pues es la misma constancia de la objetividad, característica de todas las operaciones intelectuales-, juega de distinto modo en las diversas operaciones mentales:

1- Primero, la presencia se introduce en el tiempo de la sensibilidad interna y lo articula: es la operación incoativa de la inteligencia humana.

Y después se abre un doble camino, pues caben dos tipos de operaciones proscutivas; una prosigue a partir de la insuficiencia del objeto presente en orden a la capacidad de pensar del hombre, y la otra prosigue a

¹⁰⁰ Principalmente en *El acceso al ser*, OC, II, pp. 43-125: I.2.2 “La reducción de la perplejidad a la suposición”; y *El ser I: la existencia extramental*, OC, III, pp. 15-77: I: “La primera dimensión del abandono del límite mental”. También en las primeras lecciones (en particular la quinta) del tomo segundo del *Curso de teoría del conocimiento*, OC, V.

¹⁰¹ Hemos querido expresar esta convicción nuestra en el c. I de nuestro libro *Presente y libertad*. Universidad de Navarra, Pamplona 2015.

partir de la insuficiencia del objeto presente como conocimiento de la realidad a la que hace presente. Y así:

2- o bien se extiende la presencia mental consecutivamente a su introducción, según el ejercicio de la operación negativa o generalizante de la inteligencia;

3- o bien, según el ejercicio afirmativo y racional de ella, se retira progresivamente la presencia mental de lo conocido con ella, y así se devuelve lo conocido a su realidad extramental.

La concepción, la afirmación y la fundamentación, que son los tres actos de la razón en su denominación poliana, constituyen una progresiva explicitación de lo implícito en el objeto presente, que en último término es su previo estatuto físico.

Para lograr tal explicitación, en la medida en que cabe, es menester cierta pugna entre la prioridad de la operación intelectual y la de las causas que conforman su realidad física, o entre la presencia mental y los principios reales a que el objeto presente responde.

En aquella devolución, y por esta pugna, la presencia juega más metódica que temáticamente; de acuerdo con una ambivalencia entre lo temático y lo metódico de la prosecución racional que señala su problemática intencionalidad¹⁰².

Como hay una doble prosecución a partir de la operación incoativa de la inteligencia, lo más lógico es pensar que habrá también una cuarta operación mental, unificante de esa dualidad divergente.

4- Y esta cuarta operación intelectual termina por imponer sin ambages la presencia mental, ya que es una operación puramente lógica.

¹⁰² Cfr., sobre esa problemática de la razón humana, nuestro trabajo *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". Eunsa, Pamplona 2018; pp. 223-39.

Impone la presencia mental a fin de unificar las dos operaciones proscutivas, es decir, a fin de articular -como ello es posible- los principios reales, o sea, los explícitos racionales, con las ideas generales y sus determinaciones.

Que sea puramente lógica quiere decir que es una operación enteramente formal; y por eso a ella, a esta cuarta operación de la inteligencia, Polo la denomina globalmente *logos*.

Como unifica entre sí las dos operaciones proscutivas es además un recurso para suturar la ambivalencia intencional de la operación racional, a la que hemos calificado como problemática.

Y esta cuarta operación mental es la matemática; no tomada genéricamente como una ciencia, sino concretamente como un dinamismo mental específico: la presencia mental se impone al formular números y funciones, lo que logra reuniendo los objetos (conceptos y juicios por un lado e ideas generales por el otro, pues se unifica como desde arriba) de las dos operaciones proscutivas.

Usos temático y metódico del pensamiento

De la misma manera que cabe describir el límite mental de estas dos maneras, temática y metódica, también se puede, a partir del límite -es decir, del pensamiento, de la presencia mental-, hacer un uso temático de él o bien otro uso metódico.

El uso temático del límite mental es el apuntado: el desarrollo de la pluralidad operativa del conocimiento intelectual humano; que Polo ha estudiado en su voluminoso *Curso de teoría del conocimiento*¹⁰³.

Se usa del pensamiento, repetiremos, para descubrir temas:

1º introduciendo la presencia para articular el tiempo de la sensibilidad interna, al aunar o reunir las intenciones de la memoria, la imaginación y la

¹⁰³ Cuatro volúmenes: IV, V, VI y VII de las "Obras completas".

prospectiva; y dividiendo así el tiempo en el pasado, el presente y el porvenir;

2º extendiendo luego la presencia para obtener ideas más generales que las inicialmente presentes; y de las que éstas -parcialmente tomadas- serán sólo casos suyos;

3º retirando después la presencia para explicitar las causas y principios extramentales; aunque, al tiempo, consolidando desde ella lo explicitado, y en cierto modo perdiéndolo en su alcance real;

4º e imponiendo la presencia finalmente, para obtener los números y fórmulas matemáticas.

Pero además de usar así -temáticamente- del pensamiento, cabe también un uso metódico de él; a él corresponde el abandono del límite mental.

Expliquemos un poco este punto.

El uso temático de una función cognoscitiva es el que la dedica a su tarea propia, a hallar el objeto que le corresponde; por ejemplo: se mira para ver colores, se oye para escuchar sonidos, se piensa para suscitar las ideas.

O bien la naturaleza, en el caso de las facultades orgánicas, o bien la lógica, en el de la potencia intelectual, vinculan entonces la capacidad cognoscitiva con su temática.

En cambio, el uso metódico de una función cognoscitiva es su uso orientado a una finalidad distinta de la propia, o cuando menos más amplia que ella. Y es libre, por cuanto se trata de un disponer -por parte del hombre- de sus recursos cognoscitivos para otra función de la que por naturaleza tienen.

Por ejemplo, se puede usar de la mirada no tanto para ver, sino además para comunicarse mediante la mirada: como ocurre al guiñar un ojo a alguien que te mira, al parpadear para mostrar asombro ante algo, o al

levantar las cejas frente a alguien en signo interrogador. Se mira y se ve algo, sí. Pero no se usa de la mirada para ver, que sería su uso natural, temático; sino que además uno pretende comunicarse con alguien a través de la mirada. Se usa entonces la vista como un método para transmitir o requerir información distinta de la que la sola visión proporciona: un uso metódico de la mirada.

Análogamente, el uso metódico del pensamiento no busca ya suscitar ideas o conectarlas ideando otras nuevas, lo que sería su objeto propio: su uso lógico; sino que busca utilizar el pensamiento más allá de ellas, que ahora se aprecian como un límite de lo cognoscible con el intelecto.

Lo que sucede es que, a diferencia del ejemplo de la mirada y el guiño para comunicarse con alguien, con el uso metódico del pensamiento se busca estrictamente conocer, no otra cosa distinta, como por ejemplo comunicarse con alguien; es decir, se busca algo afín a la función propia de la inteligencia, no otra función añadida y distinta de la propia.

Se busca conocer más, esto es, más allá del límite. Si el límite es la presencia mental, la de los objetos que cada operación intelectual presenta al ejercerse, con el uso metódico del pensamiento se buscan temas que desbordan el presente: se aspira a conocer aquellas realidades que no se pueden presenciar, pues al hacerlo se las acotaría, o fijaría como definidas ya, siendo en cambio que ellas escapan a la actualidad del presente.

El abandono del límite como uso metódico del pensamiento

En concreto, al existente personal -según Polo- le conviene, respecto del pensamiento operativo, es decir, respecto del límite, el carácter de *además: pienso, y además soy*¹⁰⁴. Como ser *además*, el ser personal más que un mero existente es un coexistente.

Pero ese carácter de *además* propio del ser personal se describe como inagotable, siempre más: como un *puro sobrar*¹⁰⁵. Lo perderíamos entonces si

¹⁰⁴ *Presente y futuro del hombre*, OC, X, 385.

¹⁰⁵ *Antropología trascendental*, OC, XV, 198.

lo detuviéramos en una idea fija: como por ejemplo cuando nos referimos usualmente a la noción de sujeto del pensamiento; porque *a la idea de sujeto*, dice Polo, *le falta precisamente lo que distingue al sujeto de la idea, a saber: ver*¹⁰⁶. O, como suele decirlo también: *el yo pensado no piensa*¹⁰⁷.

Algo parecido hay que decir si hablamos de la persistencia extramental, que es la actividad de ser del universo: *el ex de la existencia*, dice Polo al respecto, *es el per de la persistencia, no el sub de subsistencia*¹⁰⁸, ni tampoco el con de la consistencia. La persistencia es la secuencia de antes a después. Pero una secuencia, por tanto, que no se consume en algo ya logrado, ya puesto; porque la persistencia no acaba, es la prioridad incesante: es el seguir realmente hacia después. Como idea presente, puesta ahí delante, detenida, ya dada, *eo ipso* la persistencia se perdería; y a lo sumo tendríamos, quizá, la idea de duración, que Polo ha rechazado expresamente¹⁰⁹.

Advertir la persistencia extramental del ser y alcanzar el carácter de *además* que conviene a la existencia personal son dos ejercicios intelectuales posibles según un uso metódico del pensamiento que desborda la suscitación de ideas propia de él en su uso temático, es decir, que van más allá de la presencia mental. Persistir y ser *además*, coexistir, no son ideas, en su caso aplicables al mundo y al hombre, sino actividades (actos de ser: la actividad de existir del universo y la de la persona humana) que se advierten o alcanzan al usar metódicamente del pensamiento.

Otros usos metódicos del pensamiento son también el usarlo para encontrar, más allá del orden ideal y en pugna con él, es decir, contrastando con la presencia mental, los principios reales del universo: las causas y concausalidades de la realidad física. O bien usarlo para demorarse en el mismo pensamiento, y así englobarlo y explicarlo; logrando ver con él más de lo que presenta: al otorgar a las ideas pensadas un cierto valor simbólico, o al adquirir experiencia intelectual con el ejercicio del pensamiento.

¹⁰⁶ *Evidencia y realidad en Descartes*, OC, I, 313.

¹⁰⁷ *Nietzsche, un pensador de dualidades*, OC, XVII, 166.

¹⁰⁸ *El ser I: la existencia extramental*, OC, III, 143.

¹⁰⁹ Cfr. *El ser I: la existencia extramental*, OC, III, c. III: III, D).

Advertir, alcanzar, explicitar (los implícitos) y demorarse (en los actos del pensamiento) son actividades del intelecto distintas de la ideación de sus temas. Son las que constituyen el uso metódico del pensamiento, que (por renunciar a su uso temático, ligado a la presencia -de una u otra manera-) permiten abandonar el límite del pensamiento, que es la misma presencia mental.

Por no ser estos usos artificiales, superpuestos a la finalidad natural a la que la intelección se ordena (por esta razón los distinguimos antes del uso de la mirada para comunicarse), estos usos metódicos del pensamiento apelan a otros actos intelectuales distintos de la operación cognoscitiva, que siempre está vinculada a su objeto: son los hábitos noéticos, de suyo inobjetivos. Se trata, a fin de cuentas, de entender; pero de entender sin suscitar ideas, que es lo propio de la inteligencia. Porque se busca entender lo que es irreductible a la presencia ideal.

Hay que concluir entonces que el intelecto personal es algo más que la inteligencia, si cabe usar metódicamente de las operaciones de ella. Y que su actividad redunda en los hábitos noéticos (adquiridos, y sobre todo entitativos, personales), permitiéndoles formular -a efectos de su comunicación- la temática que encuentran, que de suyo es inobjetiva, y un tanto inefable.

Plural abandono de la presencia mental

Por lo demás, cabe prescindir parcialmente del límite: cuando lo usamos sin abandonarlo por completo. Ello ocurre al explicitar las causas extramentales: pues tal cosa requiere pugnar con la operación intelectual, en vez de abandonarla enteramente. Y ocurre también al detenerse en los actos mentales para englobarlos y explicarlos, lo que no podría hacerse renunciando a ellos. Ni la pugna ni la demora prescinden por entero del límite mental, aunque permiten algún abandono de él; porque lo usan metódicamente, más allá de la temática presente que les es propia. Y, como digo, este uso metódico-temático del pensamiento, o este abandono parcial del límite mental,

es hacedero de dos maneras, según la segunda y la cuarta dimensiones del abandono.

Esta dualidad entre la segunda y cuarta dimensiones del abandono del límite mental es posible: porque la operación intelectual, la presencia mental, puede ser iluminada a una con su objeto, para englobarlo y explicarlo en la cuarta dimensión; o bien separándolo de él, para explicitar las causas, en la segunda. Como el conocimiento de la operación intelectual es el hábito adquirido, es decir, un acto de la potencia intelectual, estas dimensiones del abandono del límite mental requieren de la inteligencia, por lo que no sólo dependen del intelecto personal. A ello equivale el decir que abandonan el límite contando con él, o sin renunciar enteramente a él.

Por eso *la manifestación de la presencia, dice Polo, es gradual, pero cada grado es discontinuo. La distinción estriba en que el primer grado la manifiesta como ver detenido, el segundo como verbo, y el tercero detectándola en condiciones tales que cabe abandonarla*¹¹⁰, diría enteramente.

Por su parte, el abandono completo del pensamiento, de la presencia mental, es decir, el que logramos con la primera y tercera dimensiones del abandono propuestas por Polo, las que remiten exclusivamente al intelecto personal, tiene también como un doble escalón; algo lógico, pues si se abandona la unicidad propia de la objetividad intelectual, la intelección se abrirá más y más a la pluralidad.

Al prescindir por completo de la presencia mental -en las dimensiones superiores de su abandono- se encuentra primero la actividad existencial; pues el abandono del límite -según Polo- es la metodología para establecer la distinción real de esencia y existencia. Y en efecto: se advierte la persistencia extramental o se alcanza la coexistencia personal, los actos de ser del universo y de las personas.

Pero luego se termina por descubrir la que llamaría conjunción de actividades (la exclusión definitiva del monismo): porque, como la existencia

¹¹⁰ *Los dos primeros grados son imprescindibles para el tercero que se aprovecha de ellos a favor de temas más altos. El hábito es necesario para que quede en suspenso la suscitación de la presencia mental, pues sólo así es posible explicitar las causas. Antropología trascendental, OC, XV, 364.*

que se distingue de la esencia es creada, finalmente muestra su referencia al creador. Hay, ciertamente, una pluralidad de primeros principios, porque la persistencia remite, según la causalidad trascendental, a la identidad originaria de la existencia; aquí está la mutua vigencia de los primeros principios. Y, por su parte, la coexistencia personal carece de réplica, pero busca encontrarla y da lo que puede, lo dona, a la espera de su aceptación por ella. La vigencia de la persona creada respecto del creador depende de esta aceptación.

De manera que, primero, prescindimos de la presencia para advertir la persistencia; y después, renunciamos por completo a la presencia para referir la persistencia a la identidad originaria de la existencia, es decir, para advertir la causalidad trascendental. Así encontramos finalmente la mutua vigencia de los primeros principios.

Análogamente, primero nos desaferramos de la presencia para alcanzar el carácter de *además* que conviene a la coexistencia personal; pero luego, en virtud de la solidaridad metódico-temática de dicho carácter, es decir, como *además* del *además* -o como *además* y *además*-, la libertad de comunica a los trascendentales superiores de la persona, que así se trueca en búsqueda de réplica y aceptación. Primero alcanzarse, por tanto, y luego buscarse. Ésa es la referencia libre al creador, fuera de la cual la criatura personal no vige respecto de él.

Finalmente, el abandono del límite se agota: pues la identidad originaria de la existencia es insondable, y considerada como un primer principio se reserva en su intimidad. Y es también inabarcable: porque como ser personal, con réplica, dotado de intimidad, la identidad originaria de la existencia nos trasciende por completo. El abandono del límite no da más de sí en orden a la réplica; de modo que su búsqueda y la de su aceptación no es cosa suya, de ese método filosófico, sino de la persona: una continuación de la existencia personal.

Conclusión: conocimiento intelectual y persona humana

Por lo dicho, resulta clave para distinguir el uso metódico y el temático del pensamiento otra distinción que la sustenta: la que media entre el intelecto personal y la inteligencia.

Aunque la última razón de esta distinción derive de la índole propia del acto personal de ser, en virtud del cual la persona es un coexistente que requiere réplica (pues para buscarla y encontrarla es para lo que está el intelecto personal); aun admitiendo esto, la distinción entre la inteligencia y el intelecto personal es pertinente en la cuestión que tratamos porque amplía lo cognoscible por el hombre, de manera que el uso metódico del pensamiento tenga sentido cognoscitivo, y no se reduzca a un mero uso artificial de él, subordinado a cualquier finalidad extrínseca, como por ejemplo -dijimos al hablar de la mirada- la comunicación.

El intelecto personal busca, en último término la réplica, mientras que la inteligencia encuentra; pero como lo que encuentra no es la réplica, el hombre usa del pensamiento también metódicamente para buscar más allá de lo que la inteligencia le presenta.

De este modo además, el uso metódico del pensamiento nos ubica adecuadamente en el ámbito de la libertad personal, entendida como un trascendental del acto de ser persona. Pues el abandono del límite mental es obra de la libertad trascendental de la persona, que se comunica al intelecto personal para redundar en los hábitos (adquiridos, y sobre todo innatos¹¹¹) permitiéndoles cierta formulación lingüística de su temática.

Sin la diferencia entre la inteligencia y el intelecto personal, ¿cómo cabría hablar de libertad intelectual? ¿Expresaríamos con ella la arbitrariedad de pensar lo que cada uno quiere? No: porque entonces se impondría la lógica, que evita toda arbitrariedad; y limitaríamos de ese modo la aportación de la persona al conjunto del saber. El saber es libre, porque la libertad personal

¹¹¹ Escribí sobre esto *Las dimensiones del abandono del límite mental como redundar del intelecto personal sobre los hábitos cognoscitivos*. "Studia poliana" Pamplona 21 (2019) 73-95 (capítulo cuarto de este libro).

redunda en los hábitos noéticos: enriqueciendo y diversificando las formulaciones de su temática; y no porque haya opciones arbitrarias en los contenidos pensados. La libertad es metalógica, pero no atenta contra la lógica; pues *vertebra los temas* o queda como *un esqueleto muerto*: sería, dice Polo, *el fracaso temático de la libertad arbitraria*¹¹².

En cambio, el uso metódico del pensamiento, el abandono del límite mental, es fecundo para el saber humano; pues tiene básicamente estos cuatro logros¹¹³:

1- Primera conquista: una particular comprensión de las esencias del hombre y del universo físico, en su mutua diferencia y coordinación.

La esencia del universo es la concausalidad cuádruple, que ocurre fuera de la presencia mental; claramente distinta de, aunque compatible con, la esencia de la persona humana: que es su libre disponer de lo disponible, ante todo de lo que -conforme con la presencia mental- tiene ante sí.

Con todo, conviene destacar que la explicitación racional sólo es posible si esas dos esencias distintas no son incompatibles, sino que están coordinadas.

2- Segundo logro: el encuentro de la mutua vigencia -entre sí, más allá de la presencia mental humana- de los primeros principios de la realidad, que es la índole estrictamente activa del ser, de la existencia extramental. La metafísica es así un saber trascendental, existencial, que supera el ámbito del *logos* humano.

3- Tercer fruto: la ampliación trascendental del saber, desde la metafísica a la antropología; que permite alcanzar la propia existencia personal como

¹¹² *Antropología trascendental*, OC, XV, 288.

¹¹³ Amplió ahora un poco lo que señalé en mi trabajo *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". Eunsa, Pamplona 2018; pp. 223-4.

coexistencia. Seguramente esta noción de coexistencia es la más alta de la meditación poliana acerca de la realidad.

Con esa noción se alcanza a descubrir el ser abierto por dentro, con intimidad, con apertura interior; y con profundidad, con apertura hacia dentro. Porque, aunque carente de réplica, el coexistente personal puede buscarla con su intelecto y amar personales.

En la coexistencia humana, carente de réplica pero abierta a buscarla, culmina el abandono del límite mental.

4- Y finalmente cuarto logro: la vinculación de los existentes creados con su creador. No ya la noción de acto de ser, sino la conjunción de actividades existenciales: la de la criatura con la del creador. La creación no es un *tertium quid* entre creador y criatura; sino que, *active sumpta*, es el mismo creador, y, *pasive sumpta*, es la propia criatura. La creación es la dualidad misma criatura-creador.

Y así, el abandono del límite mental llega a formular la mutua vigencia entre sí de los primeros principios en el ámbito extramental. Aquí está la conjunción del acto de ser del universo con el de su creador.

Y el abandono del límite también descubre cómo la actividad personal de ser, de coexistir, es vigente respecto del creador, que también es persona (y no carente de réplica): si encuentra la réplica que busca y es aceptado por ella el don que cada quien le da. Aquí está la culminación de la coexistencia personal en su libre conjunción con la actividad existencial de su creador.

LA EXPLICACIÓN ANTROPOLÓGICA DEL LÍMITE MENTAL Y SU ABANDONO¹¹⁴

Polo afirma que no procede abusar de la indagación sobre el límite mental y su abandono, para no incurrir en un planteamiento reflexivo, él mismo sometido al límite: *no es conveniente -dice- una investigación excesiva sobre la índole del método del abandono del límite, pues ello no pasa de ser un planteamiento reflexivo, incompatible con él*¹¹⁵.

Pero, al mismo tiempo, afirma también que el camino ascendente del conocimiento permite luego una vuelta, en la que los temas se aclaran más, como vistos desde arriba: *por su doble valor -metódico y temático-, afirma, la cima vuelve a abrir los diversos campos temáticos: los re-itera*¹¹⁶.

Por tanto, no se trata tanto de reflexionar sobre el conocimiento para explicar el límite mental; cuanto de, recorrida la experiencia de su abandono, volver la vista atrás: para apreciar lo conseguido y el camino seguido. Con este enfoque vamos a intentar explicar aquí, desde un punto de vista antropológico, la noción de límite mental y la metodología que lo abandona.

Estimamos, en último término, que la filosofía poliana del límite mental y su pluridimensional abandono se sustenta, o encuentra su explicación, en el acto de ser de la persona humana.

El acto personal de ser como coexistencia

La persona humana no es un mero ente, sino un coexistente; y un coexistente libre. Justamente lo que distingue el coexistir personal del mero existir propio del universo físico es la libertad.

¹¹⁴ *Estudios filosóficos polianos*. San Juan, Argentina 5 (2018) 18-28.

¹¹⁵ *Nietzsche como pensador de dualidades*. OC, XVII. 175, nt. 29.

¹¹⁶ *Antropología trascendental*. OC, XV, 21.

De acuerdo con su libertad, a la coexistencia personal le conviene -según Polo- el carácter de además: *para aludir a esa condición de la persona -de la libertad trascendental- suelo hablar, dice, del carácter de además*¹¹⁷. De modo que, por su carácter de además, el ser personal es un ser segundo, que se añade libremente al ser natural; por lo que a los trascendentales metafísicos (el ser, la verdad y la bondad), la persona añade libremente el coexistir, el entender y el amar: los trascendentales antropológicos.

Como la libertad trascendental es, según Polo, *la posesión del futuro que no lo desfuturiza*¹¹⁸, un coexistente libre es un coexistente que se alcanzará como tal coexistente en el futuro, sin por ello desfuturizarlo, es decir, en condiciones de proseguir su coexistencia. Y entonces, dice Polo, *alcanzarse en el futuro es mucho más que persistir*¹¹⁹: una actividad existencial más intensa que la sola persistencia del universo; no sólo seguir de antes a después, sino poseer el futuro en cuanto tal: abrirse a una culminación futura, y luego seguir.

Tal apertura es más patente en los trascendentales antropológicos superiores: el entender y el amar; pues con ellos la persona humana se orienta hacia el futuro en busca de réplica y aceptación, cuyo encuentro no la detendrá, sino que -en todo caso- implementará su coexistencia.

De manera que la persona humana es un coexistente, pero que carece de réplica; y que, sin embargo, la puede buscar libremente, y aspira a encontrarla en el futuro, y luego seguir. De ese modo la persona humana está abierta a culminar como coexistente en el futuro, y después proseguir coexistiendo.

La noción de réplica que usamos para entender la coexistencia y su culminación en el futuro, que no lo clausura, expresa la identidad del existir cuando en ella se incluyen las características, peculiaridades o virtualidades de la coexistencia personal, es decir: la libertad, el entendimiento y el amar.

La réplica que demanda un coexistente exige correspondencia, reciprocidad; es decir: el entender busca ser entendido, mirar y ser mirado -el cruce de miradas-, conocer que es conocido y conocer como es conocido¹²⁰; e

¹¹⁷ *Persona y libertad*. OC, XIX, 249.

¹¹⁸ *Antropología trascendental*, OC, XV, 262.

¹¹⁹ *El acceso al ser*. OC, II, 111.

¹²⁰ Cfr. *Antropología trascendental*, OC, XV, 256-7.

igualmente el amar busca ser amado, correspondido, o sea, el dar ser aceptado: reciprocidad, al cabo.

La persona humana, con todo, carece de réplica; y en su lugar dispone de esencia: de una naturaleza -corpórea, intelectual y volitiva- con la que despliega sus acciones; mediante las cuales la perfecciona, y a la vez perfecciona su entorno. Considerada la persona humana como tal, a una con su esencia, decimos que *el hombre es el perfeccionador perfectible*¹²¹. Pero, en el ámbito de la naturaleza, en el entorno esencial, la persona humana no encuentra su réplica, la adecuada correspondencia que requiere.

Encuentra, a lo sumo, una cierta réplica en la convivencia con los demás: pues *la co-existencia humana -dice Polo- carece de réplica, pero su esencia no; mejor dicho, existe una pluralidad de personas humanas que se encuentran a través de sus respectivas esencias*¹²².

Las demás personas humanas son otros como cada uno, semejantes a uno mismo; y eso es la réplica: otro semejante (*"otro" es una denominación que corresponde al ámbito de lo voluntario; "semejante" es denominación correspondiente a lo intelectual*¹²³). Pero los demás seres humanos son exteriores a la propia persona, la cual no consigue con ellos la conjunción íntima que la coexistencia demanda.

De la misma manera y por lo dicho, todas las actividades de la persona humana que salen hacia fuera de sí misma, que desbordan la intimidad personal, están abocadas a un término que las detiene, o en el que no encuentran adecuada respuesta, plena correspondencia, estricta réplica.

Por una parte, los objetos conocidos, tanto como los artefactos producidos, e incluso también las acciones realizadas, resultan ser siempre algo impersonal, o en todo caso cosificado. Y, por otra parte, también las relaciones que establecemos con las demás personas humanas son siempre parcialmente extrínsecas a ellas y a nosotros mismos, pues los hombres nos comunicamos siempre a través de nuestras manifestaciones externas.

¹²¹ *La esencia del hombre*. OC, XXIII, 156.

¹²² *Antropología trascendental*, OC, XV, 282.

¹²³ *Persona y libertad*, OC, XIX, 249.

Una comunión perfectamente íntima entre personas creadas es imposible, porque esas personas se comunican siempre a través de sus esencias, y porque la intimidad de cada persona creada sólo se refiere al creador.

Ésta es la vivencia de fondo que permite apreciar -globalmente- que las operaciones intelectuales del hombre son limitadas, como lo es también todo el conjunto de su ser: es un ser creado, carente de réplica.

El límite mental

Concretamente, el límite mental es -como sabemos- la operación intelectual; que Aristóteles entendió como *praxis teleia*, operación inmanente. Vista -digámoslo así- subjetivamente, o desde quien la ejerce y al ejercerla, Polo la ha denominado como presencia mental: el límite es la presencia mental; y a su estudio dedicó Polo especialmente la primera de sus grandes obras: *El acceso al ser*.

Porque, al ejercer operaciones, la inteligencia siempre se hace presente algo: el objeto conocido. Y ese término, *algo*, es designación del límite mental¹²⁴; ya que la operación mental se ajusta, se conmensura, con ese *algo*, con su objeto. A ese ajuste de la operación con su objeto, al límite mental, Polo lo ha descrito también con otras denominaciones: mismidad, unicidad, etc.; son características de la presencia mental.

La teoría del conocimiento de Polo, ya apuntada de manera abrevada también en *El acceso al ser*, distingue cuatro operaciones intelectuales, después de la mera conciencia, que es el inicial darse cuenta de la propia inteligencia. Son: la operación incoativa, las dos proscutivas y la unificante de ambas. Pues esta distinción de operaciones está hecha de acuerdo con el papel de la presencia mental en ellas: después de reconocerse, se introduce inicialmente en el tiempo de la sensibilidad interna, luego se extiende desde la noticia inicial o se retira de ella, y finalmente se impone para unificar objetivamente las dos operaciones proscutivas.

¹²⁴ Cfr. *El ser I: la existencia extramental*. OC, III, c. I, nº 5: "La designación del límite mental como *algo*".

En todo caso, cualquier operación intelectual, cualquiera de todas las que la inteligencia ejerce, y por conmensurarse con su objeto, es limitada. Porque el objeto comporta una paralización de la actividad intelectual que lo suscita; y además -y por lo mismo- está privado de capacidad activa: de la capacidad de responder, de corresponder, a la actividad mental que lo ha pensado. En cambio, el intelecto personal, del que la inteligencia depende, busca la réplica: ése es su tema propio.

Cabría decir, entonces, que lo que el intelecto personal busca (la réplica de la persona), la inteligencia no lo encuentra; o que todo lo que encontramos con la inteligencia no satisface el afán de búsqueda del intelecto personal. Hay razones, por tanto, para señalar una limitación en la mente humana, por referencia a la libre coexistencia de la persona.

Desde este punto de vista, la mejor descripción del límite mental es aquélla que señala *la no aparición del carácter de pensante en lo pensado*¹²⁵, una concreta expresión de que, como suele decirlo Polo, *el yo pensado no piensa*¹²⁶. La presencia mental, la presencia de lo pensado ante la inteligencia, detiene la actividad de ésta impidiendo su mantenimiento hasta el encuentro de réplica, de esa correspondencia que exigiría como actividad personal que es, es decir, la actividad de un coexistente.

Pero, claro está, las operaciones mentales son actos, pero no el acto de ser personal, el coexistir; y por ello a la persona se le quedan cortas: percibe que el pensar está intrínsecamente limitado.

Pero a ello hay que añadir luego algo más.

El conocimiento habitual en el que se abandona el límite

Si la teoría del conocimiento examina el uso temático de la presencia mental (es decir: a qué temas llega, según cómo se ejerza; las distintas operaciones intelectuales), cabe también un uso metódico de ella: usar de la

¹²⁵ *Curso de teoría del conocimiento*, v. III. OC, VI, 331.

¹²⁶ Polo sintetizó sus primeras indagaciones sobre el límite mental en dos afirmaciones: "A es A supone A" y "el yo pensado no piensa": cfr. *Nietzsche como pensador de dualidades*, OC, XVII, 166.

presencia mental para abandonarla y encontrar así nuevos temas, o un nuevo acercamiento a los temas pensados. El abandono del límite (que es este uso metódico de la presencia, es decir: detectarla y abandonarla; porque *la inteligencia, cuando objetiva que no conoce más, "eo ipso" se lanza hacia más*¹²⁷) tendrá que apelar entonces a actos cognoscitivos distintos y superiores a las operaciones. Los hábitos intelectuales son esos otros actos cognoscitivos superiores a las operaciones mentales, aunque también inferiores al acto de ser persona, es decir, a la coexistencia personal.

Los hábitos cognoscitivos son de dos clases: los operativos, que son los inferiores: adquiridos por la potencia intelectual al ejercerse, pues son el propio conocimiento de las operaciones ejercidas; y los superiores, que son los personales: innatos a la persona, a su intelecto personal; o más bien nativos, pues brotan de la libertad de la persona, que se comunica al intelecto personal antes de extenderse hasta la inteligencia.

Los hábitos pueden considerarse refuerzos adquiridos por la potencia intelectual, o por el intelecto personal, y actuales en ellos; es el enfoque clásico, de acuerdo con el cual se subordinan al ejercicio de los actos, de las operaciones cognoscitivas.

1) Hasta cierto punto esto es correcto; pero los hábitos permiten además un mantenimiento en su ejercicio: que así se abre al futuro, que es -por tanto- libre, y en el que se muestra la repercusión sobre ellos del intelecto personal que busca, y al tiempo la permite.

Si la libertad trascendental es la posesión de futuro, el intelecto personal la requiere para orientarse hacia el futuro en busca: en búsqueda de la réplica. Esa búsqueda repercute sobre los hábitos: ante todo abriéndolos al futuro, y evitando así la detención de la actividad intelectual en el objeto propia de las operaciones. Se logra así el mantenimiento de la actividad noética, la apertura del hábito cognoscitivo al futuro: más allá de la presencia, de su actualidad en el entendimiento, que lo asimilaría a las operaciones intelectuales. Esto es lo primero.

¹²⁷ *Curso de teoría del conocimiento*, v. II. OC, V, 165.

2) Pero luego hay otra cosa: que los hábitos noéticos, como actos mantenidos, permiten el abandono del límite mental.

Y, sin embargo, no son equivalentes con él, pues los superiores son innatos a la persona mientras que el abandono del límite es un ejercicio ocasional, intermitente. Y tampoco son equivalentes porque el abandono del límite mental corresponde a la libertad personal: es una redundancia, sobre esos actos cognoscitivos que son los hábitos, de la búsqueda de réplica propia del intelecto personal; pero lo es cuando a él se le comunica la libertad trascendental de la persona y en la medida en que se le comunica.

Por eso suele decir Polo que detectar la limitación mental es algo que muchos filósofos y personas han conseguido; pero que su propuesta es detectarlo en condiciones tales que pueda ser abandonado, *y que son su depender de la libertad trascendental*¹²⁸ de la persona.

Según Polo, las noticias afectivas de la experiencia moral -y aunque *no es menester mucha virtud moral para abandonar el límite mental*¹²⁹- son las que aportan esas condiciones que permiten el abandono del límite: *las noticias*, dice Polo, *aportan las condiciones para abandonar el límite mental llegando a los hábitos superiores*¹³⁰.

Las noticias afectivas de la experiencia moral son, en efecto, el conocimiento de las virtudes superiores; en concreto, el conocimiento de la prudencia es la suave noticia del hábito de la sindéresis, el de la justicia es la tranquila noticia del hábito del entendimiento, y el de la amistad es la sabrosa noticia del hábito de sabiduría. Estas noticias apuntan a los hábitos personales, pero sin llegar a mostrar su temática, que dejan más bien velada. Reparar en ellas para adentrarse en el contenido temático de los hábitos superiores permite a la libertad, que los anima entonces como por dentro, abandonar el límite mental.

¹²⁸ *Antropología trascendental*, OC, XV, 526.

¹²⁹ Id. 504, nt 265.

¹³⁰ Id, 508.

Ciertamente, los hábitos muestran la libertad y permiten su ingreso en la naturaleza; pero aquí se trata de la libertad trascendental. Por tanto, no sólo una libertad de ejercicio o especificación, usualmente reconocidas en las facultades espirituales; sino otra interior al acto cognoscitivo -a los hábitos, ésa que hemos dicho que los anima por dentro-, y que podríamos denominar como una libertad de aportación, de focalización y de dominio -como, por ejemplo, sobre el lenguaje para expresar la temática conocida habitualmente-, de acuerdo con las cuales se logra el abandono del límite mental.

La redundancia del intelecto personal que busca sobre los hábitos noéticos, entonces, además del mantenimiento de la actividad cognoscitiva hacia el futuro, permite después la focalización en ciertos aspectos dentro de un tema, la aportación de perspectivas o luces sobre él; y también la expresión lingüística de lo conocido habitual y libremente.

De esta manera, *el abandono del límite es un método en busca de temas*, porque la libertad trascendental de la persona, *de suyo, no se dobla con temas*¹³¹.

Por tanto, además de abrirse con el conocimiento habitual hacia el futuro, cabe luego determinar su contenido, o aportarlo; y condensarlo o abreviarlo: reducir el contenido noético de los hábitos para expresar algunos de sus aspectos mediante el lenguaje; de aquí las características complicaciones terminológicas y expresivas del pensamiento de Polo.

Y también el que él mismo se haya ocupado de señalar las dificultades específicas que conlleva esa abreviatura o concisión en las formulaciones del conocimiento habitual que se consiguen al abandonar el límite mental. Y que, básicamente, son:

- en la tercera dimensión del abandono *la imposibilidad de alcanzar la intensificación de la luz transparente*,
- en la primera *la dificultad de la advertencia del primer principio de causalidad*,
- y en la cuarta *cierta ambigüedad en la atribución de las nociones de primer y segundo miembro de la sindéresis al "ver-yo" y al "querer-yo"*¹³².

¹³¹ *Antropología trascendental*, OC, XV, 510.

¹³² Id, 592.

A estas dificultades habría que añadir la que la propia explicitación racional lleva consigo, y que es característica de la segunda dimensión del abandono del límite mental; es decir, de los hábitos adquiridos por la inteligencia, más que de los hábitos personales. Esta dificultad consiste en la distinción entre la objetivación de las operaciones racionales y su valor explicitante.

Con todo, en lo que hemos dicho estriba, en último término, la que cabría llamar *ontología del abandono del límite mental, es decir, su estricto alcance cognoscitivo*¹³³.

Las dimensiones del abandono del límite

a) Concretamente, en la segunda dimensión del abandono del límite, se mantiene la iluminación de la operación ejercida, que así la distingue de su objeto; ello permite la pugna que explicita las causas físicas y sus concausalidades. Las operaciones que permiten este mantenimiento de su iluminación, y la consiguiente explicitación como su rendimiento noético, son la concepción y el juicio.

La fundamentación no permite ese mantenimiento que la distingue de su objeto, ni establece pugna alguna: ya que el fundamento es -de suyo- superior al *logos* humano, por lo que no se puede pugnar con él; de modo que en la fundamentación acontece la guarda definitiva de su implícito, y así el conocimiento de los primeros principios (especialmente de su pluralidad, y evitando su macla) queda reservado al hábito personal del entendimiento. En cambio, la fundamentación permite su iluminación a una con su objeto, y así se simbolizan los axiomas lógicos¹³⁴.

Esa segunda dimensión del abandono del límite de la que hablamos se logra en los hábitos operativos, es decir, los adquiridos por la inteligencia al ejercerse (en particular al ejercer la operación abstractiva y las dos primeras de su prosecución racional).

¹³³ *Antropología trascendental*, OC, XV, 591.

¹³⁴ Cfr. *Nietzsche como pensador de dualidades*, OC, XVII, 173.

b) En la cuarta dimensión del abandono del límite, se ilumina la operación ejercida a una con su objeto (excepto si éste tiene un mero valor lógico), y entonces -éste es su rendimiento cognoscitivo- se aprecia su valor simbólico; hay tantos símbolos ideales como operaciones intelectuales distintas.

Los símbolos se aclaran, aunque no llegan a descifrarse, con la experiencia intelectual. Que se logra también con el mantenimiento de la iluminación de los hábitos adquiridos; la cual en realidad es -a la vez- un cierto incremento de la misma iluminación que los suscitó: su propia conservación (pues la operación aquí puede ser iluminada al margen de su ejercicio).

Análogamente, las mencionadas noticias afectivas de la experiencia moral proceden de un mantenimiento en la iluminación de las virtudes, es decir, de los hábitos prácticos.

Todas estas iluminaciones, a saber: la de las operaciones para suscitar símbolos ideales, la de los hábitos teóricos adquiridos por la inteligencia, según la que logramos la experiencia intelectual, y la de estos hábitos prácticos, con la que conseguimos la experiencia moral, se consigue mediante un hábito innato propio de la persona al que -conforme con la tradición- solemos denominar como la *sindéresis*.

c) Pero donde encontramos con mayor evidencia el mantenimiento y proyección hacia el futuro de la actividad cognoscitiva, y consecuentemente un mayor rendimiento cognoscitivo, es en las dimensiones superiores del abandono del límite mental: la primera y la tercera; las que se consiguen en los hábitos personales que denominamos como el entendimiento y la sabiduría.

Porque esas dimensiones del abandono del límite, en atención a su temática, son inconsumables: pues ni la persistencia, ni -menos aún- el carácter de además que corresponde al coexistente personal, tienen término; por lo que la advertencia de aquélla y el alcanzamiento de éste exigen un ejercicio activo incesante e inacabable.

Y sólo en virtud de ello se advierte además que la causalidad se refiere a la identidad originaria del existir, tanto como se alcanza la orientación del coexistente personal al futuro en busca de réplica; es decir, sólo por ello se

conoce que las existencias encontradas al abandonar el límite mental en sus dimensiones superiores son existencias creadas, las cuales -cada una a su manera- remiten al creador y dependen de él.

Más allá del abandono del límite: la búsqueda de réplica de la persona

En definitiva, de acuerdo con las dimensiones superiores del abandono del límite mental el ser originario se muestra insondable y su réplica inabarcable. Paralelamente, la identidad originaria se reserva, y el tema del intelecto personal -la réplica- trasciende al hombre.

Por eso, aunque el límite mental se deba a la carencia de réplica de la persona humana, y su abandono proceda de la libre búsqueda de réplica, el abandono del límite mental es tan sólo un método filosófico. Y, por tanto, un proceder que llega a un punto en el que no da más de sí.

En su cima, desde la que vuelve y reitera los temas, el abandono del límite alcanza a la persona humana, al coexistente, y señala como un trascendental suyo el intelecto personal; descubre en él su transparencia, es decir, la solidaridad entre su sentido metódico y su sentido temático, ambos un puro sobrar; y, de acuerdo con ella, se orienta en busca de réplica, de su tema trascendente.

Pero ahí acaba: la búsqueda de réplica no es asunto de la metodología filosófica propuesta por Polo; ni de ninguna otra, porque no es cosa de la filosofía, sino competencia exclusiva de la persona: la búsqueda de réplica, y eventual encuentro ulterior de ella, no es tarea filosófica sino actividad existencial de la persona. Que, por lo demás, requiere también la búsqueda de aceptación característica del amar interpersonal: la libre aportación de dones, en la esperanza de que sean aceptados por su destinatario.

La persona humana puede apreciar penosamente la soledad existencial propia de su carencia de réplica; como Rilke, en aquellos versos a los que Polo alude: *¿quién entre los ángeles escuchará mi grito?, o sea ¿quién responde a mi iniciativa?*¹³⁵. Puede sentir, en efecto, el vacío de reciprocidad que encuentra en

¹³⁵ *La originalidad de la concepción cristiana de la existencia*. OC, XIII, 252.

la realidad impersonal; y puede también descubrir la limitada o parcial correspondencia que en su caso le otorgan las otras personas creadas. Y, ante todo ello, anhelar y buscar la réplica: esa plena conjunción que demanda una reciprocidad íntima, una correspondencia mutua plena y perfecta, es decir, íntegramente real: que acontezca en el plano de la intimidad existencial de la persona.

Pero la persona humana, además de un límite mental, tiene un límite ontológico; y es que su culminación como coexistente, el estricto encuentro de la réplica, no está propiamente en sus manos: *la culminación de la persona*, dice Polo, *no puede ser lograda solo por la persona, y a eso he llamado límite ontológico*¹³⁶.

En lo cual coincide -más o menos- con la posición tomista al respecto; porque Tomás de Aquino afirmó que, aunque la naturaleza humana no sea principio suficiente mediante el cual el hombre fuera capaz de conquistar su felicidad suprema, que en comparación con ella es sobrenatural, no por eso es una naturaleza vana o frustrada, la cual -en tal caso- no tendría sentido; porque es propia del hombre la amistad, también con Dios; y lo que se consigue mediante amigos es como si uno mismo lo consigue¹³⁷.

La felicidad suprema del hombre es sobrenatural... si tomamos en consideración la humana naturaleza; pero en el plano del ser personal, la plenitud del coexistir -algo más incluso que la felicidad- habría que decir que es interpersonal; porque resulta obvio que la correspondencia ajena no depende de uno mismo, sino que depende del otro: por eso se dice ajena.

Luego la noción de *límite ontológico* señala que la plenitud de la coexistencia, y precisamente por ser ésta dual, interpersonal, no depende solo de la persona humana; sino que más bien, por ser persona creada, esa plenitud depende principalmente del creador.

¹³⁶ Nietzsche como pensador de dualidades, OC, XVII, 246.

¹³⁷ *Ita nec deficit hominis in necessariis quamvis non daret sibi aliquod principium quo posset beatitudinem consequi; hoc enim erat impossibile. Sed dedit ei liberum arbitrium, quo possit converti ad Deum, qui eum faceret beatum. Quae enim per amicos possumus, per nos aliquantulum possumus, ut dicitur in III Ethic.* TOMÁS DE AQUINO: *Summa theologiae* I-II, 5, 5 ad 1.

LAS DIMENSIONES DEL ABANDONO DEL LÍMITE MENTAL COMO REDUNDAR DEL INTELECTO PERSONAL SOBRE LOS HÁBITOS COGNOSCITIVOS¹³⁸

Vamos a glosar aquí -en la primera parte del trabajo- la pluralidad de dimensiones del abandono del límite mental. Lo haremos en orden a buscar si esa misma pluralidad, su diferenciación y articulación, su justificación y jerarquía, u otras cuestiones que podamos plantear aquí, nos aleccionan sobre el sentido último de la propia noción de límite mental.

Pensamos que ampara la búsqueda de dicho sentido último el hecho mismo de que haya varias dimensiones en su abandono. Así como el que Polo designe el límite mental de diversas maneras: principalmente, claro está, como presencia mental; pero también como mismidad, unicidad, suposición, haber, algo, etc. Entre sus discípulos, y a efectos divulgativos, es bastante corriente asociar el límite mental con el conocimiento objetivo, y designarlo entonces como la objetividad u objetualidad del objeto pensado.

El sentido final de la limitación mental humana importa porque nos ayudará a explicar gnoseológicamente -en la segunda parte del trabajo- su abandono, el método que Polo ha propuesto para la filosofía, y la jerarquía que cabe establecer entre sus distintas dimensiones.

¹³⁸ *Studia poliana*, Pamplona 21 (2019) 73-95.

I. LAS DIMENSIONES DEL ABANDONO DEL LÍMITE MENTAL

El abandono del límite y la distinción de esencia y existencia

Para entender bien lo que aquí diremos, quizá conviene anticipar ya que el abandono del límite mental es solidario de la distinción real de esencia y existencia en las criaturas, o sea: el modo de establecerla, o de conocerla, congruentemente; o bien que es el método con el que se logra tematizar esa distinción.

Si el abandono del límite permite conocer a la criatura como tal, eso quiere decir que el límite mental impide de algún modo al hombre percatarse del carácter creado del ser con que se encuentra en su experiencia; pero entonces, si esto es así, al límite se le escapa el creador, de quien depende y al que se refiere la existencia creada. Por aquí nos encaminamos hacia el sentido último de la limitación mental del hombre.

Teniendo en cuenta, además, que -justo en atención a ese sentido último- añadir al tema de la distinción real que caracteriza a las criaturas el método para entenderla bien, con rigor y precisión, es imprescindible para ampliar la metafísica con una antropología trascendental, es decir, para entender la peculiar índole creada de la persona humana, que es el fruto más sobresaliente de la metodología poliana. Veamos.

El límite mental es la operación intelectual¹³⁹; en virtud de la cual se dice que el objeto propio de la inteligencia humana -aunque no el enteramente adecuado a ella- es la esencia de las cosas materiales¹⁴⁰ (desde la que cabe conocer analógicamente la de las espirituales); ello es así porque, de algún modo,

¹³⁹ *El límite mental es la operación intelectual como acto cognoscitivo ínfimo de la inteligencia. Presente y futuro del hombre. OC, X, 364.*

¹⁴⁰ Polo atribuye la distinción entre objeto propio y adecuado del entendimiento a los conimbricenses (cfr. *Antropología trascendental. OC, XV, 503, nt 259*). *El objeto adecuado sería el objeto total, es decir, el ente, mientras que el objeto propio de un intelecto encarnado -racional- sería la esencia como forma abstracta: la "quidditas rei sensibilis". (Id.).* A lo que cabe añadir esta precisión: *el objeto propio del conocimiento objetivo es la "quidditas sensibilis" (Presente y futuro del hombre, OC, X, 340)*. Con todo, Polo reconoce que el objeto propio de la inteligencia humana es el universo como esencia extramental, pues afirma que *la teoría puede descansar en la contemplación del universo (al menos como en su objeto propio) (Curso de teoría del conocimiento, v. IV, OC, VII, 650)*.

la inteligencia humana es una inteligencia incorporada, que exige previa información sensible para ejercer sus operaciones.

Como el límite es la operación intelectual, se incluye -como la misma inteligencia que la ejerce- en la esencia del hombre.

En cambio, en el orden del acto de ser persona están el intelecto personal y la libertad trascendental, que son dos de los trascendentales antropológicos, los que se convierten con la coexistencia personal. El abandono del límite mental es libre; pues, si no se percibe la dependencia del límite mental respecto de la libertad personal, no se detecta el límite en condiciones de poder abandonarlo¹⁴¹. Por eso el abandono del límite mental corresponde al intelecto personal, en tanto que la libertad trascendental de la persona se comunica a él. Por tanto, desde el punto de vista metódico, el abandono del límite mental se inscribe en el plano del acto de ser persona; ya lo veremos después.

Por eso mismo, ahora ya desde el punto de vista temático, el abandono del límite mental, cuando renuncia completamente a las operaciones de la inteligencia, cuyo objeto es la esencia de las cosas materiales, puede acceder a la existencia creada, tanto del universo como de las personas. Y, alternativamente, si no renuncia por entero a las operaciones mentales, puede usarlas de algún modo tanto para encontrar la esencia extramental como para explicar y englobar la personal.

La unicidad del límite mental

Hecha esta consideración preliminar, avanzaremos hacia el tema planteando la antítesis que forman la pluralidad de dimensiones del abandono y la unicidad del límite mental. El abandono de la unicidad, si cabalmente se cumple, debe coherentemente ser plural.

La unicidad es una característica estrictamente propia del límite mental¹⁴² por cuanto designa el ajuste, la conmensuración, de la operación intelectual con

¹⁴¹ Cabe detectar el límite mental *sin que se den las condiciones precisas para abandonarlo, que son su depender de la libertad trascendental. Antropología trascendental, OC, XV, 526.*

¹⁴² *La unicidad -así se describe en el tomo segundo de mi "Curso de teoría del conocimiento"- es precisamente la presencia mental. Y ¿qué es la presencia mental? La consideración de la*

su objeto, y viceversa; es decir, el límite es la unicidad del pensar con lo pensado, o -a la inversa- la unicidad de lo pensado con el pensar que lo ha pensado.

Sucede que el ajuste o conmensuración entre la operación mental y su objeto es tan estrecho que, aunque intervengan dos instancias (la dinámica intelectual, que es el método, y el objeto, que es su tema), se reducen a algo uno y único: lo pensado al pensar, o el pensar eso pensado. Únicamente hay eso pensado, o únicamente se piensa eso.

La unicidad, por tanto, afecta al objeto pensado, por lo que -como dijo Aristóteles- *sólo se piensa lo uno*; tanto como afecta al acto de pensarlo, que se reduce escuetamente a la operación de pensar eso pensado. De modo que el cognoscente y lo conocido se hacen uno al conocer, son uno al conocer. Ambos son algo uno y único en el acto de conocer, bien entendido: en ese acto de conocimiento que es la operación intelectual, y a la que podemos denominar en general como el pensamiento.

La unicidad alude entonces a la simultaneidad de la operación intelectual con su objeto, el cual -según observó Aristóteles- es así poseído por ella, su fin inmanente; de manera que la operación es pensada, en consecuencia, con las nociones de *praxis teleia*, *energeia*, etc. Eso, por así decirlo, vista la unicidad de operación y objeto como desde fuera, como lo hizo el estagirita. Vista como desde dentro, que es lo propio de Polo, la unicidad se atribuye a la presencia mental; esto es, a la presencia de lo pensado ante el pensamiento, que es el ejercicio operativo de la inteligencia. El límite es esa presencia que caracteriza a todas las operaciones mentales, pues todas ellas presentan al cognoscente el objeto con el que la inteligencia se ha conmensurado al ejercerse operativamente, es decir, al pensar.

En suma, el ajuste y conmensuración de la operación mental aúna dos, la actividad intelectual y el objeto conocido por ella, en algo uno y único: lo conocido al pensar. Al pensar se ha pensado *ya* -subraya Polo- lo pensado, y sólo eso que se ha pensado: lo único pensado con esa operación, o la única operación ejercida para pensar eso pensado.

operación mental. Y eso -también se dice allí- es el "límite mental". Presente y futuro del hombre, OC, X, 349.

La pluralidad de dimensiones del abandono del límite

Si el límite mental es la unicidad, su abandono requiere en consecuencia la pluralidad; e incluso una pluralidad que, como vamos a ver, es ella misma plural, enteramente contrapuesta a la unicidad de la operación mental, a toda unicidad a ella debida.

Es oportuno examinar esta pluralidad porque pudiéramos entender, equivocadamente, que el abandono del límite mental es algo único (inada más impropio, si se trata de abandonar la unicidad!): como si fuera un único proceso intelectual, que -con todo- podría ejercerse en distintas direcciones; de modo que sus distintas dimensiones se justificarían sólo por las diversas temáticas que encuentra. Como si dichos encuentros fueran entonces sobrevenidos y extrínsecos al método, al abandono del límite; límite del que prescindiríamos uniformemente o por igual para lograrlos.

Más bien ocurre otra cosa: que si hay cuatro dimensiones en el abandono del límite mental, de acuerdo con las cuales se accede a cuatro temáticas diferentes, eso sucederá porque el límite se abandona de cuatro maneras distintas, no de una sola y única manera.

Lo cual se entiende así: aunque el límite mental sea la unicidad, limita la intelección de varias maneras; es decir, siendo el límite único y constante, tiene en cambio un múltiple valor de límite; ello justifica la pluralidad de dimensiones de su abandono. Como, por ejemplo, la puerta de una habitación, una sola y única puerta, limita tanto la entrada, como la salida. Y además puede obviarse dicha limitación bien usando la llave que abre la puerta, o bien al margen de puerta y llave, logrando entrar o salir de la habitación por la ventada.

El abandono del límite mental -en suma- tiene que ser plural, como abandono que es de la unicidad. Pero esa pluralidad -añadimos- es ella misma a su vez plural.

Y así tiene, en primer lugar, dos direcciones: hacia la realidad extramental y hacia la realidad personal.

a) Dos direcciones: hacia los principios, o hacia la persona

Ante todo, si el límite mental es la conmensuración de la operación intelectual con su objeto, podrá ubicarse tanto en la operación intelectual (por cuanto está conmensurada con un único objeto), como en el objeto mismo (por cuanto con él se conmensura una única operación). Por consiguiente, cabrá abandonar el límite mental desde el objeto conocido, y hacia lo transobjetivo; o bien abandonarlo desde la operación inmanente ejercida al conocerlo, y entonces hacia lo transinmanente¹⁴³.

Ésta es la primera división en la pluralidad de dimensiones del abandono del límite mental: la que distingue lo transobjetivo, o sea, lo extramental; de lo transinmanente, es decir, de la interioridad e intimidad de la persona. O bien la que distingue las dimensiones dirigidas hacia los principios extramentales (predicamentales como las causas, o trascendentales como los primeros principios), y las dirigidas hacia el hombre: hacia su esencia y naturaleza, o hacia su existencia personal.

De acuerdo con esta primera división entre las dimensiones del abandono del límite mental, y conforme con la temática a que se accede con ellas, se establece ya una jerarquía entre las cuatro dimensiones: la que podríamos llamar jerarquía cronológica, a la que obedece su propia denominación numérica. La primera dimensión advierte la existencia extramental, y la segunda encuentra la esencia que depende de ella. La tercera dimensión alcanza la existencia personal, y la cuarta se demora en la esencia en que ella se manifiesta. Esta secuencia cronológica describe también aproximadamente el orden en el que Polo desarrolló su investigación: tras la detectación del límite, su abandono según sus distintas dimensiones en orden numérico.

Las dos primeras dimensiones, dirigidas hacia la realidad extramental, las que decimos metafísicas (ontología y metafísica), y las dos últimas, las dimensiones antropológicas, que se dirigen hacia la realidad personal, a su esencia y a su existencia, son -según esta primera división entre las dimensiones del abandono del límite mental- dos direcciones distintas, que divergen en tanto

¹⁴³ Polo utiliza este enfoque en *Presente y futuro del hombre*, OC, X, 339-41.

que el límite es la conmensuración de la operación mental con su objeto, es decir, la reducción a unidad, a unicidad, de una dualidad: la del pensar y lo pensado.

b) Abandono del límite: contando con él, o sin él

Después de esta primera división, las dos direcciones del abandono del límite mental se subdividen a su vez, cada una de ellas, en otras dos; por cuanto el límite se puede abandonar en ambas direcciones de dos maneras: o bien enteramente, en la primera y tercera dimensiones del abandono; o bien contando con él, sin renunciar completamente a él, o acaso prescindiendo de él sólo progresivamente, en la segunda y cuarta dimensiones del abandono.

Esta segunda división es una consecuencia, precisamente, de la dualidad entre el método y el tema de los actos cognoscitivos.

Cuando el tema es superior al método, el límite mental, que es la operación intelectual, es inservible, y hay que renunciar completamente a él; tal es el caso de la existencia creada, la del universo y la de las personas, que es superior a la operación mental humana.

En cambio, cuando el tema no es superior al método, se accede a él contando de algún modo con la operación intelectual, es decir, con el límite mental. Tal es el caso de la esencia, pues tanto la extramental como la humana no son enteramente inferiores o superiores a la operación mental, sino que -de alguna manera- están en su propio rango. Pues la primera, aun siendo inferior, está coordinada con las operaciones racionales de la inteligencia; y la segunda, aun siendo superior, dispone de todas las operaciones intelectuales, a las que engloba y hace suyas.

Por tanto, hemos de atender ahora, y concretar algo más, el doble sentido, temático y metódico, del abandono del límite mental.

c) Sentido temático del abandono del límite: la pluralidad temática

En sentido temático, al abandonar la unicidad encontramos pluralidad, sí: pluralidad temática, en lugar de unicidad objetiva.

Si a toda operación mental sólo le corresponde un único objeto, cada dimensión del abandono del límite mental aboca por su parte a una temática plural: la primera dimensión accede a la pluralidad y mutua vigencia de los primeros principios, que son tres; la segunda encuentra la pluralidad de las causas, o sea, los cuatro sentidos causales, y su concausalidad; la cuarta se demora en las dualidades esenciales del hombre, que son muchas y están entrelazadas, y en especial en la dualidad que constituye su ápice (ver-yo, querer-yo); y la tercera alcanza la dualidad metódico-temática del carácter de además del ser personal, que se dualiza en las aperturas interior y hacia dentro de la persona, pues aquélla se continúa finalmente con ésta; por consiguiente, la dualidad del carácter de además remite a la dualidad de la persona humana y la réplica: de la que carece (apertura interior) y a la que busca (apertura hacia dentro).

Cierto, luego entonces, desde el punto de vista temático, al abandonar el límite mental encontramos pluralidad temática en lugar de unicidad objetiva.

d) Sentido metódico del abandono: pluralidad de temáticas

Además, en sentido metódico, también podemos abandonar la unicidad de una manera plural, pues hay varios actos cognoscitivos distintos de las operaciones de la inteligencia, a saber: los hábitos intelectuales, tanto los operativos, adquiridos por la inteligencia, como especialmente los personales, propios del intelecto personal.

En los hábitos no hay ese estricto ajuste entre la dinámica intelectual y el tema que ella encuentra, pues son actos cognoscitivos inobjetivos, más separados de su temática que las operaciones: pues ésta es algo así como un ámbito, dominio o campo de asuntos y contenidos; que además pueden ser inferiores o superiores a los actos cognoscitivos que los encuentran. Además, la

temática de los hábitos se encuentra merced a cierta afinidad que tiene con los actos cognoscitivos correspondientes, pues no emite información que pudiera anteceder a su conocimiento, como la sensible al objeto de la operación mental. Dicho globalmente, con las operaciones conocemos la realidad material, y con los hábitos la espiritual. Por todo eso los hábitos permiten la expansión de la libertad, y en ellos se puede abandonar el límite mental.

Esta pluralidad metódica, que es la diversidad de hábitos, justifica el acceso no ya sólo a una pluralidad temática, como hemos señalado frente a la unicidad objetiva de las operaciones, sino también a una que diríamos pluralidad de temáticas heterogéneas: que, en definitiva, son la esencia y existencia extramentales, y la esencia y existencia personales.

De manera que, mediante las dos divisiones mencionadas, es completamente plural, pluridimensional, el abandono de la unicidad.

El abandono del límite mental es una metodología heurística, que va descubriendo y encontrando progresivamente sus diversas temáticas. No es un proceder deductivo, aunque en su segunda dimensión tenga que ver con la razón humana. Pero sí que es congruente con su temática, y ello permite una cierta visión global de la coherencia entre sus cuatro dimensiones como la que aquí hemos expuesto.

Por tanto, si el límite es la unicidad y su abandono tiene una pluralidad de dimensiones, ello exigirá que el límite mental limite la intelección de varias maneras distintas, es decir, que tenga un cuádruple valor de límite. Siendo único el límite mental, la misma unicidad, en cambio tiene que limitar la actividad intelectual de cuatro maneras distintas, en correlación con las cuatro distintas dimensiones de su abandono. Veamos ahora esta cuestión.

El valor de límite de la presencia mental en orden a las distintas dimensiones de su abandono

En *El acceso al ser*¹⁴⁴, Polo ha caracterizado el límite, la presencia mental, con los siguientes términos:

¹⁴⁴ Cfr. OC, II, 19.

- considerado como una dimensión del conocimiento humano, el límite se designa como: independencia, diferencia pura, articulación temporal, lo vasto, especie expresa y constitución supletiva;
- tomado en orden a la detección del límite, se lo nombra como: anterioridad, mismidad, unicidad, exención, constancia y ya;
- y designado para sugerir su abandono recibe los nombres de: sustitución, suposición, algo, dato, haber y consistencia.

Aquí querríamos destacar algunas de esas denominaciones, o proponer otras semejantes, para distinguir el cuádruple valor que tiene el límite en orden a las cuatro dimensiones de su abandono. Lo podemos hacer porque esta enumeración de dieciocho términos propuesta por Polo para describir la presencia mental obedece a su interés en hacernos ver qué es el límite mental; pero aquí tenemos otro interés: el de señalar el valor limitante que cobra en orden a cada una de las cuatro dimensiones de su abandono. Son dos asuntos distintos.

Por otro lado, en *Nietzsche como pensador de dualidades*¹⁴⁵, Polo expresó su primera averiguación sobre el abandono del límite mental, las dos direcciones de que aquí hemos hablado, con estas dos tesis:

- Primera: "A es A, supone A", es decir, lo da por conocido (lo que permite las dos primeras dimensiones del abandono del límite, las dirigidas a encontrar los principios, la realidad extramental);
- Y segunda: "el yo pensado no piensa", por lo que la pretensión de entender al yo como pensado -la misma noción de sujeto del pensamiento- comporta la suposición del yo (lo que abre las dimensiones antropológicas del abandono del límite).

La *suposición*, tanto de la realidad extramental como de la personal, es ciertamente una designación propia del límite mental.

En orden a las dos direcciones en el abandono del límite mental que señalan estas dos tesis, nosotros vamos a sugerir ahora el valor limitante que corresponde a la presencia mental con los siguientes términos.

¹⁴⁵ Cfr. OC, XVII, 166-7.

a) Actualidad y exención:

Para las primeras dimensiones del abandono del límite mental, las dirigidas a la realidad extramental, aquí sugerimos concretamente estas dos denominaciones que designan el valor que el límite cobra en orden a ellas: actualidad y exención.

En orden a la primera dimensión del abandono del límite, el valor limitante de la presencia mental es la actualidad: el objeto pensado es actual, está pensado *ya*. En cambio, el acto de ser del universo, la persistencia extramental que se advierte al abandonar el límite en su primera dimensión, es supratemporal: el seguir realmente de antes a después. Como también es incesante e inconsumable la referencia causal del persistir a la identidad de la existencia, que así se descubre como originaria.

Por eso Polo propone a la tradición metafísica distinguir taxativamente el acto como actividad del acto como actualidad¹⁴⁶. El acto de ser es actividad, y - si es un acto de ser creado- su indicio es el tiempo: la secuencia de antes a después, o la intrínseca referencia del existir a la posterioridad (el ser *es finalidad pura*¹⁴⁷). Por eso se distingue de la actualidad propia del límite mental, que articula el tiempo en presente: es la presencia mental. La actualidad entonces corresponde al pensar, al límite, y no al ser.

Las demás dimensiones del abandono del límite mental evitan también la actualidad del pensamiento. Por ejemplo, la segunda dimensión intenta retirar la actualidad de su temática, estableciendo una pugna entre ambas. Y la tercera dimensión igualmente o aún más: porque la libertad trascendental de la persona equivale al futuro, más allá de la actualidad. Pero, con todo, la actualidad es el concreto valor que el límite muestra especialmente en orden a la primera dimensión de su abandono, que por eso mismo es la dimensión inicial de éste: desde el presente, desde la *articulación temporal* propia de la presencia mental, hacia lo supratemporal.

¹⁴⁶ Ricardo Yepes estudió esa diferencia (*entelecheia-energeia*) en Aristóteles: *La doctrina del acto en Aristóteles*. Eunsa, Pamplona 1993.

¹⁴⁷ *El acceso al ser*, OC, II, 16.

En orden a la segunda dimensión del abandono del límite, pensamos que la presencia mental limita por cuanto exime al objeto conocido de su previa realidad concausal, aquélla con la que la operación racional de la inteligencia pugna, y al hacerlo torna explícita.

De acuerdo con los cuatro sentidos de la causalidad, la *exención* presencial comporta, ciertamente, que lo pensado es inmaterial, como la inteligencia misma; y también inefectivo, desde luego. Pero, por lo mismo, hay que separarlo también de los otros dos sentidos causales. Y distinguir entonces la forma, la información poseída al conocer, respecto de la causa formal, concausal con las demás causas: aquélla está presente a la inteligencia, ésta es previa en el tiempo (como Aristóteles señaló al definirla, en su conocida sentencia, como *lo que era el ser*). Y también hay que distinguir el fin poseído por la operación inmanente respecto de su valor causal, concausal, que es el orden: la ordenación de las causas entre sí, o de las otras causas hacia sí.

En suma, el objeto pensado es ideal, porque está *exento* de su realidad¹⁴⁸ concausal, que diremos efectiva: pues la efectividad aúna, según cierta determinación formal, la diferencia irreductible materia-fin¹⁴⁹.

b) Superficialidad y atonía:

Para las dimensiones antropológicas del abandono del límite, aquí sugerimos estas otras dos denominaciones para designar el valor que el límite mental cobra en orden a ellas: superficialidad y atonía.

En orden a la cuarta dimensión del abandono del límite, proponemos que la presencia mental limita por ser superficial; en el preciso sentido de que carece de la profundidad y altura del yo: el límite mental es, respecto de ellas, plano.

La altura interior del yo, como esencia de la persona, requiere:

- ascender desde la operación inicial de la inteligencia, que introduce la presencia mental en el tiempo, a las operaciones superiores con las que la

¹⁴⁸ *Irreal* dice Millán Puelles en su *Teoría del objeto puro*. Rialp, Madrid 1990.

¹⁴⁹ Es el punto de vista que Polo emplea en *La cuestión de la esencia extramental*. En: *Escritos menores (1951-90)*. OC, IX, 69-95.

inteligencia usa de algún modo de la presencia, e incluso intenta desprenderse de ella:

- las cuales además requieren los hábitos adquiridos, y a su vez permiten suscitarlos; luego después de las operaciones están los hábitos operativos;
- y después exige elevarse desde éstos a la experiencia intelectual;
- sobre todo lo cual se alza aún el ver-yo, el miembro inferior de la sindéresis, como ápice de la esencia humana.

Desde su altura, el yo explica y engloba el límite mental, y así lo abandona según esta cuarta dimensión; en ella, por curioso que resulte, el límite se abandona demorándose en él, hasta explicarlo y englobarlo.

Polo habla al respecto de una cascada ascendente, que sube desde la potencia ejercida -la operación, el límite- hasta el hábito personal de la sindéresis; y de otra cascada descendente: que baja desde este hábito hasta, al menos, la potencia intelectual; ambas cascadas muestran la altura interior del yo como ápice de la esencia humana.

Frente a sendos ascenso y descenso, la operación mental y su objeto están en el extremo inferior. Y por eso Polo afirma que *ver-yo dispone de ver sin yo al suscitar*¹⁵⁰; y que la presencia mental, la operación intelectual, es suscitada como visividad (así denomina Polo a la inteligencia como potencia pasiva) ejercida. De modo que *la explicación del límite mental estriba en la dualidad ver-yo y visividad*¹⁵¹, es decir: la operación mental acontece cuando la sindéresis, iluminando la fantasía, activa la potencia intelectual.

La profundidad de la esencia de la persona, por su parte, apela al crecimiento de la voluntad, que constituye las acciones humanas como en una corriente mantenida; con la cual el yo esencializa el ser del universo¹⁵² (la persistencia) y constituye el don con el que completa la estructura donal de la persona: en cuya intimidad ella puede aceptar y dar, pero en la que no puede constituir don alguno.

¹⁵⁰ *Antropología trascendental*, OC, XV, 527.

¹⁵¹ *Id.*, 342.

¹⁵² *El alma es la esencialización del acto de ser del universo: Antropología trascendental*, OC, XV, 515.

Por comparación con esa corriente donal del querer-yo, el objeto de la operación mental, es decir, el *dato* conocido, es un *dar paralizado*, dice Polo¹⁵³; luego entonces, en esta dimensión de su abandono, el límite es una detención de la actividad libre¹⁵⁴, que de suyo es donal y aportante. Como el abandono del límite depende de la libertad, notar aquí la detención de la actividad libre hace que la cuarta dimensión del abandono del límite sea *la manera más directa de abandonarlo*¹⁵⁵.

La confusión entre esta detención propia del límite mental y la propia cuarta dimensión de su abandono, que justamente es la demora en el límite hasta explicarlo y englobarlo, se evita al notar que ésta es creciente, y aquélla en cambio se opone al crecimiento y frena la actividad.

Finalmente, en orden a la tercera dimensión del abandono del límite, sugerimos que la presencia mental limita por ser algo inerte o exánime, es decir, átono, carente de vida; lo que se aprecia especialmente en que el límite mental comporta la *no aparición del carácter de pensante en lo pensado. La incomparecencia de su carácter pensante para un pensante es la ausencia de réplica. Esta ausencia se debe al límite*¹⁵⁶.

¹⁵³ *Dato significa dar paralizado. Antropología trascendental, OC, XV, 527.*

¹⁵⁴ *En la cuarta dimensión del abandono del límite mental se detecta que la unicidad es el límite de la libertad. Antropología trascendental, OC, XV, 327.*

¹⁵⁵ *Antropología trascendental, OC, XV, 336, nt 63.*

¹⁵⁶ *Curso de teoría del conocimiento, v. III. OC, VI, 331.*

II. LA EFUSIVIDAD DE LA PERSONA EN SUS HÁBITOS

Carencia de réplica de la persona y ausencia de la réplica en el pensamiento

La carencia de réplica, con todo, corresponde a la persona humana como criatura que es; y, por tanto, no parece deberse propiamente al límite mental. A él puede deberse, en todo caso, la ausencia de réplica en el pensamiento, es decir, la incomparecencia -al pensar- del carácter de pensante en lo pensado. Carencia de réplica de la persona o ausencia de la réplica en el pensamiento: no son una misma cuestión.

Quizá entonces convenga recordar que el mismo Polo se percató de que la expresión *el yo pensado no piensa* incluye dos significados que inicialmente no discernía; pues ha reconocido que, en sus primeras obras, *no distinguía con nitidez persona y yo*, y acuñó -dice- la fórmula "*núcleo del saber*"¹⁵⁷. Por una parte, el yo pensante remite al yo existente, a la persona, que carece de réplica en su pensamiento; pero, por otra, remite al pensar, que no es la existencia de la persona sino una acción suya, acción en la que está ausente la réplica. Por eso Polo terminó por señalar que la expresión: *el yo pensado no piensa*, más que a la tercera, *interesa decisivamente a la cuarta dimensión del abandono del límite mental*¹⁵⁸.

En efecto, el yo pensado no piensa porque *lo estrictamente irrenunciable del yo*, dice Polo, *es pensar -lo que expreso como "ver-yo"-*; y por eso *un yo pensado* (el sujeto del pensamiento) *no es propiamente un yo*¹⁵⁹: porque *a la idea de sujeto le falta precisamente lo que distingue al sujeto de la idea, a saber: ver*¹⁶⁰. El ver se atribuye entonces al yo: ver-yo.

Pero después está la distinción entre el yo y la persona, entre la esencia del hombre y la existencia personal. Y hay que admitir que la ausencia del carácter de pensante en en lo pensado alude también a la tercera dimensión del

¹⁵⁷ *Antropología trascendental*, OC, XV, 343, nt 86.

¹⁵⁸ *Id.*, 289, nt 25.

¹⁵⁹ *Nietzsche como pensador de dualidades*, OC, XVII, 215.

¹⁶⁰ *Evidencia y realidad en Descartes*. OC, I, 313.

abandono del límite, por cuanto en último término deriva de, o remite a la carencia de réplica, por la que falta reciprocidad, correspondencia, en lo pensado, en el pensar mismo, respecto del ser pensante. La ausencia de la réplica en el objeto conocido (el yo pensado no piensa) se debe al límite, aunque remita finalmente a la carencia de réplica de la persona humana; pero ambos extremos no son equivalentes.

Ya que la carencia de réplica se entiende en el contexto de la carencia de identidad de toda criatura, y no se ciñe solamente al límite mental, es decir, a la operación intelectual. En dicho contexto, todo acto cognoscitivo creado carece de identidad, y se somete a la dualidad entre su método y su tema. La cual se da tanto en la operación mental, el límite, como también en los hábitos operativos, en los entitativos y en el propio intelecto personal, cuyo tema le trasciende por completo.

En cambio, la ausencia de réplica en la operación mental tiene otro significado más preciso, que es la irreductibilidad de la identidad existencial a la operación intelectual humana¹⁶¹: la mismidad de pensar y ser propia de ésta, esto es, el límite mental, es incomparable con la identidad real de pensar y ser, que es originaria, y está dotada de intimidad, de réplica.

De acuerdo con este preciso sentido, la descripción del valor limitante del límite mental como "ausencia del carácter de pensante en lo pensado" se torna la más importante, porque incide directamente sobre el sentido propio de la misma noción de límite mental. De aquí que la actualidad que exime al objeto pensado de su realidad extramental, y la detención superficial e inerte de la actividad libre, sean descripciones del valor limitante de la presencia mental que hayan de reducirse, en busca del sentido último de la limitación mental humana.

Sentido último del límite mental: el conocimiento humano de Dios

Sospechamos que éste es impedir a las operaciones intelectuales del hombre el conocimiento adecuado de Dios, de la identidad existencial. Por eso, la incomparecencia del carácter de pensante en lo pensado, la ausencia de réplica

¹⁶¹ Cfr. al respecto GARCÍA VALDECASAS, M.: *Límite e identidad*. Univ. Navarra, Pamplona 1998.

que comporta la presencia mental en orden a la tercera dimensión del abandono del límite, es la más significativa de cara a determinar el definitivo sentido de la limitación mental. Y por ende a señalar la supremacía de la tercera dimensión del abandono del límite respecto de las demás; en la tercera dimensión, dice Polo en efecto, el límite se abandona drásticamente: *el carácter de además abandona el límite mental de la manera más estricta*¹⁶².

Dios es irreductible a las operaciones mentales del hombre, e incomparable con ellas; porque la mismidad de ser y pensar propia de la operación intelectual del hombre, es decir, el límite mental, se distingue completamente de la originaria identidad del ser y el entender propia de Dios; hasta el punto de que la identidad existencial requeriría, no ya el abandono, sino la anulación del límite mental¹⁶³. Quizá por esto, siendo Dios la identidad del ser, se dice que el límite mental es *la diferencia pura con el ser*¹⁶⁴.

Se nos ocurre una doble razón de esta contraposición entre Dios y el límite mental:

- por una parte, los actos cognoscitivos, dice Polo, se caracterizan y distinguen entre sí por la distinta coincidencia y separación respecto de su temática. En el extremo inferior, es decir, en la operación mental, la coincidencia es máxima y la separación mínima, como corresponde a la unicidad entre método y tema. En cambio, en el extremo superior, en el intelecto personal, hay la máxima separación y mínima coincidencia con su tema, que justamente es la réplica que el hombre busca, la identidad existencial del ser divino, y que es completamente trascendente al hombre. Lógicamente, entre Dios y el conocimiento humano no media sino la menor coincidencia y la máxima separación. A las operaciones intelectuales, en todo caso, no les corresponde el conocimiento adecuado de Dios.

Con el pensamiento, el hombre puede formular la idea de identidad, o conocer lo que la identidad es formalmente. Pero la identidad real escapa al pensamiento, pues en lo pensado está ausente el carácter de pensante;

¹⁶² *Antropología trascendental*, OC, XV, 220, nt 3.

¹⁶³ Cfr. *El ser I: la existencia extramental*. OC, III, 242 ss.

¹⁶⁴ *El acceso al ser*, OC, II, 84.

en ningún acto cognoscitivo, pero especialmente en el pensamiento, hay reflexividad hasta la identidad, es decir, la famosa *reditio*: vuelta sobre sí mismo con una vuelta completa¹⁶⁵.

De ahí que el pensamiento pueda establecer la verdad de la proposición "Dios existe"¹⁶⁶; y acceder lógicamente, y analógicamente, a un cierto conocimiento de Dios, más negativo que positivo; y hasta lograr un conocimiento simbólico de Dios. Pero a Dios como existente, al *Dios vivo*¹⁶⁷, el pensamiento no lo alcanza: Dios es irreductible al pensamiento humano, por ser éste limitado. Tal vez por eso Polo afirma que *Dios en el pensamiento es su propio límite*¹⁶⁸.

Si el hombre puede conocer a Dios, al Dios existente, no será pensándolo. La identidad de la existencia es impensable; y eso es lo indicado por la diferencia entre la idea pensada y el pensarla, la que media entre la operación mental y el objeto en que se limita: aquélla por la que el yo pensado no piensa.

- la segunda razón que se nos ocurre es que el pensamiento es una actividad detenida, que se limita en el objeto pensado. Por eso en él no puede aparecer la identidad existencial, que es plenamente activa. En cambio, los hábitos personales, especialmente los superiores -el intelecto de los primeros principios y la sabiduría sobre el propio ser personal-, no se consuman en un término fijo como lo es el objeto pensado; están en cambio abiertos al futuro, y permiten entonces el mantenimiento de la actividad cognoscente, a saber: *embarcarse* en la advertencia de la identidad originaria, o *embeberse* en el carácter de además¹⁶⁹, conforme con cuyo sentido temático se vislumbra la réplica.

Estos otros actos cognoscitivos no se hacen "lo mismo" que su tema, sino que se separan más de él, aunque también carezcan realmente de identidad, como actos creados que son; en ellos -sin embargo- la identidad

¹⁶⁵ *Rediens ad esentiam suam reditione completa*: cfr. *Liber de causis* XV, 124.

¹⁶⁶ Cfr. al respecto INCIARTE, F.: *El reto del positivismo lógico*. Rialp, Madrid 1974; pp. 134 ss. Y LLANO, A.: *Metafísica y lenguaje*. Eunsa, Pamplona 1984; pp. 245 ss.

¹⁶⁷ Cfr. *Epistemología, creación y divinidad*. OC, XXVII, 53.

¹⁶⁸ *El ser I: la existencia extramental*, OC, III, 221.

¹⁶⁹ Polo usa esos términos en *Antropología trascendental*, OC, XV, 358.

real sí puede aparecer: aunque sea incoativamente, como insondable; o bien vislumbrada como inabarcable, como un tema trascendente, al que se busca. Dios no aparece en el pensamiento, pero sí es objeto de demostración metafísica según el entendimiento de los primeros principios, y también es tema de la sabiduría humana cuando el intelecto personal se busca, y la persona busca la réplica.

Si el abandono del límite mental es el método para conocer la índole creada de las criaturas, es decir, la distinción en ellas de su esencia y su existencia; y como el acto de ser creado es la referencia y dependencia de la criatura respecto de su creador, entonces el límite mental, por guardar definitivamente implícita o no alcanzar esa índole creada, desconoce al creador en cuanto que tal, e impide su conocimiento.

De manera que el sentido último de la limitación mental humana es ratificar ya de entrada, en el comienzo mismo de la actividad intelectual del hombre, es decir, en el ejercicio de sus operaciones mentales, ya desde la introducción de la presencia en el tiempo, la reserva de la identidad originaria de la existencia; que no sólo trasciende al intelecto personal que la busca, sino que escapa por completo al pensamiento del hombre. Y sí: se puede decir entonces que es una pena, consecuencia del pecado original¹⁷⁰, que el hombre, al conocer los seres creados, no sea conducido directamente por ellos hacia su creador.

Sentido último del abandono del límite mental: la existencia libre

El límite mental humano, por tanto, no estriba sólo en la incapacidad de conocer la índole creada del universo a partir de la abstracción; ni consiste tan sólo en la falta de reflexividad de la operación intelectual: que no encuentra su réplica en el objeto. Sino que, en último término, el límite consiste en que Dios no es objeto de las operaciones mentales del hombre. Y el sentido último de su abandono es entonces que Dios, más que un objeto conocido por el pensamiento humano, es el término de una búsqueda libre propia de la persona creada.

¹⁷⁰ Polo sugiere que *el límite mental es debido al pecado original. Epistemología, creación y divinidad*, OC, XXVII, 253.

Dios no comparece en el pensamiento porque no cabe en el presente, en la presencia mental. Pero de que el hombre no conozca a Dios actualmente, ahora, en el presente, no se sigue que no le conozca nunca, o que el hombre necesite absolutamente la ayuda de la fe religiosa. El dilema que el límite mental presenta al conocimiento humano de Dios no es el de contraponer a la razón la fe religiosa, sino el de contraponer al conocimiento actual de Dios, en presencia, según las operaciones mentales, la libre búsqueda de su encuentro futuro, más allá del límite del pensar, como tema propio del intelecto personal, como su réplica.

Y aquí tenemos, entonces, la indicación de la libertad personal. El futuro desborda el plano del conocimiento humano y apunta a la existencia libre de la persona, porque al hombre no le corresponde conocerlo, hacerse con él y poseerlo ya; sino más bien mantenerlo, y orientarse hacia él para alcanzarse en él. En orden al futuro, el hombre puede libremente buscar la identidad existencial, la réplica; y así establecer su propia referencia a ella.

En tanto que el hombre futuriza su referencia a la identidad, la existencia personal se distingue de la natural. Porque la existencia libre no es la mera persistencia supratemporal, que según la causalidad inconsumable muestra permanentemente su vigencia respecto de la originaria identidad de la existencia; sino que es la posesión del futuro que lo conserva como tal, y en el que la persona espera alcanzarse: en el que se busca, o sea, busca la identidad, la réplica de que carece. Y *alcanzarse en el futuro*, dice Polo¹⁷¹, "*es mucho más*" que *persistir*. La existencia personal es, en suma, superior a la del universo; la libertad superior a la causalidad. El descubrimiento de la existencia personal como existencia libre es el fruto más sobresaliente de la metodología poliana.

Si el límite mental, como decimos, impide conocer al creador en cuanto que tal, su abandono es posible precisamente por la libre búsqueda de réplica propia del intelecto personal.

¹⁷¹ *El acceso al ser*, OC, II, 111.

Explicación del abandono del límite mental

Más arriba señalamos el orden cronológico entre las dimensiones del abandono del límite, de acuerdo con el cual recibe cada una de ellas su denominación numérica.

Hay otra jerarquía entre las dimensiones del abandono que podríamos denominar jerarquía intrínseca; porque deriva del mismo sentido de la limitación mental, y de la misma índole de lo que es el abandono del límite: una metodología noética dependiente de la libertad.

Y que además se basa en la peculiar estructura dual del ser humano. Antes de nada, por tanto, veamos someramente esta estructura.

Polo entiende al hombre como un ser dual. Pero, para evitar el dualismo, precisa la índole de la estructura dual que corresponde al hombre señalando que hay en él una multiplicidad de dualidades entrelazadas: ordenadas o jerarquizadas entre sí. De tal manera que esa ordenación o jerarquía cumple con estos dos criterios:

- 1) en las dualidades humanas cualquier miembro de ellas es inferior y superior a otro. Si es superior respecto de un término, al tiempo es inferior respecto de otro, y viceversa. Todos los términos cumplen este requisito; todas las dualidades, claro, excepto la primera y la última; porque el hombre linda -es dual- con lo que es inferior a la persona, es decir, con el universo físico, y también con lo que la trasciende, que es Dios.
- 2) por ser los miembros de toda dualidad simultáneamente inferiores y superiores a otro miembro, acontecen en las dualidades humanas procesos de redundancia, refuerzo o repercusión, que consisten en lo siguiente. Un término de una dualidad, por estar enlazado como inferior con otro término superior, redundante o repercute sobre el término inferior con el que también enlaza como superior.

De manera que la jerarquía entre los miembros de las dualidades no comporta desdoro para el miembro inferior: primero, porque siempre será también término superior de otra dualidad; y después, porque en su beneficio

redundará la dualidad de su miembro superior con aquél término respecto del que ese mismo miembro sea inferior.

Conforme con esta estructura de las dualidades humanas, y ya en el plano gnoseológico, podemos explicar el abandono del límite mental de acuerdo con lo que dijimos, a saber: que es un ejercicio libre del intelecto personal, en el plano del acto de ser persona¹⁷².

El lugar donde se ejercita son los hábitos -tanto los operativos como los entitativos- porque éstos son actos cognoscitivos inobjetivos, que abren ámbitos o campos temáticos; y que así permiten el abandono del límite mental: cuando el intelecto personal redundará en dichos hábitos penetrando en tales ámbitos para hacerse de algún modo con su temática y expresarla.

Al intelecto personal corresponde buscar su tema: la réplica de que carece el hombre, como persona creada que es. Pues esta búsqueda del intelecto personal es efusiva, y repercute o redundará sobre sus hábitos y también sobre los de la inteligencia (pero en ambos casos más allá de las operaciones mentales), permitiendo al hombre expresar nocional y lingüísticamente, formular, aunque de una manera abreviada¹⁷³, la temática de dichos hábitos, es decir, la que con ellos encuentra el ser humano.

Los hábitos personales son entitativos, innatos; y en cambio el abandono del límite que los fecunda no; de ahí la abreviatura mencionada. Y de ahí también que el abandono del límite esté vinculado con las noticias afectivas de la experiencia moral¹⁷⁴, a las que suscita: pues *reparar en noticias no es innato*¹⁷⁵. Las noticias son el conocimiento de las virtudes superiores: la prudencia, la justicia y la amistad. Y precisamente informan -notifican, aunque dejándolos

¹⁷² Ignacio Falgueras ve congruente que *Polo sitúe el método del abandono del límite en la esencia del hombre* ("La congruencia y el abandono del límite". *Studia poliana* 8, 2006, 254); pero pensamos que no lo sitúa enteramente ahí. Aunque el abandono del límite esté vinculado a su expresión lingüística, obviamente de orden esencial, brota de la libertad trascendental de la persona, y de su intelecto personal, que están en el plano del acto de ser. Por eso, el propio Ignacio reconoce que en el abandono del límite *la transparencia del intelecto personal redundará en nuestra esencia y la hace partícipe de su luz* (id., p. 259).

¹⁷³ Sobre esta abreviatura, resumen o concisión de los hábitos, de índole lingüística, se ha manifestado Polo (entendiéndola como la *ontología del abandono del límite mental*, es decir, como *su estricto alcance cognoscitivo*) al final de su *Antropología trascendental*, OC, XV, 591-2.

¹⁷⁴ *Las noticias son concordantes con el método propuesto en antropología. Antropología trascendental*, OC, XV, 508, nt 274.

¹⁷⁵ *Antropología trascendental*, OC, XV, 511, nt 280.

como escondidos- sobre los hábitos personales (la sindéresis, el hábito de los primeros principios y la sabiduría); de modo que *las noticias aportan las condiciones para abandonar el límite mental llegando a los hábitos superiores*¹⁷⁶.

Jerarquía entre las cuatro dimensiones del abandono del límite

Ésta, que es la explicación global del abandono del límite mental, se plasma efectivamente en las repercusiones y redundancias entre los hábitos que nos permiten jerarquizar las dimensiones del abandono del límite, no ya de una manera cronológica y más bien temática, sino de otra que es intrínseca por ser de carácter estrictamente metódico.

Así, de la búsqueda de Dios, como su tema trascendente, que es propia del intelecto personal, y como una redundancia suya en el hábito de sabiduría, brota ante todo la tercera dimensión del abandono del límite mental. El refuerzo aquí, la redundancia derivada, estriba en la solidaridad metódico-temática del carácter de además de la persona: el intelecto personal se alcanza temáticamente en solidaridad con su propia dimensión metódica; lo que luego permite -ya más allá del método poliano- la posterior continuación de la coexistencia personal en busca de la réplica; de acuerdo con ello, el intelecto personal no sólo se alcanza, sino que luego se busca, busca su réplica. Como se alcanza según la solidaridad de su valor metódico y su valor temático, en virtud de ella, la persona humana sabe que carece de réplica, pero también que esa carencia no es definitiva. Esto es lo que vislumbra el hábito de sabiduría como redundancia de la búsqueda del intelecto personal, y lo que pretende el hombre formular con la tercera dimensión del abandono del límite mental.

A su vez, esta tercera dimensión redonda después sobre la primera, es decir, el hábito de sabiduría repercute sobre el hábito de los primeros principios, especialmente para advertir el enlace causal entre los otros dos primeros principios: la referencia a la identidad de la persistencia extramental. Por eso dice Polo que *el estudio del intelecto ha de atender ante todo a su significación personal. Lo que para el conocimiento del ser principal signifique el intelecto es*

¹⁷⁶ *Antropología trascendental*, OC, XV, 508.

*la estricta redundancia de aquella primaria significación*¹⁷⁷. Sin esta redundancia, propenderíamos además a maclar los primeros principios, con formulaciones de ellos inadecuadas por objetivas.

Por su parte, la tercera dimensión del abandono del límite mental redundaba también sobre la cuarta dimensión, es decir, el hábito de sabiduría sobre la *sindéresis*: pues el carácter de además de la persona, cuando omite la búsqueda, vuelve al yo, hasta proporcionarse su propio punto de partida. Y en esta vuelta la redundancia estriba en destacar la superioridad de querer-yo sobre ver-yo¹⁷⁸; ya que esta superioridad se afirma en orden a la persona. Ella se absuelve un tanto de la inteligencia, porque lo que encuentra con ésta no es lo que el intelecto personal busca. Y, en cambio, no se absuelve de la voluntad, sino que más bien echa mano de ella: para completar su estructura donal, constituyendo el don que en su intimidad no puede constituir.

En la *sindéresis*, y también para apreciar la superioridad del querer sobre el conocer esencial, influye también el hábito de los primeros principios, como redundancia de la primera dimensión en la cuarta; por cuanto ese hábito comporta generosidad, olvido de sí: en virtud de las cuales prima la alteridad, imprescindible para la intención volitiva; ya que, sin otro, sin otra realidad, no podría darse la intención propia de la voluntad.

Por último, en la segunda dimensión del abandono del límite mental redundaba la primera, por cuanto la analítica causal lo es de un primer principio; ésta es la repercusión del hábito de los primeros principios sobre los hábitos adquiridos, la que permite el complemento justo a la generosidad de la persona: la devolución del abstracto a su realidad extramental.

Pero también la cuarta dimensión redundaba sobre la segunda; de ahí que Polo haya incluido el estudio de la esencia extramental en un curso de teoría del conocimiento; porque también la *sindéresis* repercute sobre los hábitos adquiridos al manifestarlos. Esta última redundancia, al hacer posible la pugna entre prioridades, permite formular el conocimiento explícito de la causalidad

¹⁷⁷ *El acceso al ser*, OC, II, 111.

¹⁷⁸ La superioridad del querer sobre el conocer redundaba, a su vez, sobre éste añadiendo a la razón teórica la razón práctica.

predicamental; y por eso *en este nivel*, dice Polo, *lo que llamo repercusión equivale a la prosecución operativa*¹⁷⁹ de la inteligencia, con la que explicitamos los principios reales.

De manera que la ordenación intrínseca de las dimensiones del abandono del límite, tomadas como un libre desbordarse del intelecto personal sobre los hábitos para formular los conocimientos que ellos logran, es ésta: el descenso desde la libertad del intelecto personal que busca réplica hasta la tercera, la primera, la cuarta y la segunda dimensiones del abandono del límite mental; que es la repercusión del intelecto personal en sus hábitos entitativos y en los operativos de la inteligencia para expresar determinadamente el contenido cognoscitivo de ellos.

¹⁷⁹ *Antropología trascendental*, OC, XV, 196, nt 9.

C) LA CIENCIA, LA VIRTUD Y LA MUERTE

LAS CIENCIAS NATURALES

Y LA FÍSICA DE CAUSAS DE POLO¹⁸⁰

En atención al límite mental señalado por Polo, hay un doble conocimiento humano del universo físico. Un conocimiento mediante ideas, que son intencionales, es decir, un conocimiento lógico, objetivo, que es el que logran las ciencias naturales. Y otro conocimiento que no es intencional, que no se constituye mediante ideas, sino que es inobjetivo, explicitante, y al que Polo llama conocimiento racional de la realidad física: la física de causas; la cual, precisamente, explicita la realidad física en contraste y en pugna con nuestro conocimiento intencional. Lo diremos así: uno es el conocimiento intencional de las cosas mediante nuestras ideas, y otro el conocimiento explícito de las causas extramentales. El primero produce la información que permite la instalación del hombre en el mundo, posibilitando su acción práctica; mientras que el otro más bien es enteramente teórico, puramente contemplativo¹⁸¹. Entre ambos hay una mutua compatibilidad y hasta complementariedad; pues, si pensamos que el conocimiento racional del universo físico es superior por abocar a la realidad extramental, el conocimiento intencional de las ciencias naturales también lo es en otro sentido: por elevar esa realidad al plano, teórico y práctico, de la vida humana.

Conocimiento directo y conocimiento intencional

El conocimiento humano es siempre conocimiento de algo, de su tema. Pero la actividad cognoscitiva o bien encuentra directamente el tema conocido, o bien se refiere a él intencionalmente, suscitando los objetos conocidos, en

¹⁸⁰ PADIAL-RDEZ. VALLS (eds.): *Ciencia y filosofía. Estudios en homenaje a Juan Arana*. Themata, Sevilla 2021; pp. 329-36.

¹⁸¹ Así lo expone Polo en el *Prólogo a un libro de Jorge Mario Posada*, incluido en *Escritos menores* II. OC, XVI, 205.

especial las ideas¹⁸². La intencionalidad cognoscitiva es la referencia a la realidad de los objetos conocidos con las operaciones cognoscitivas. Y precisamente por ser conocidos con esas operaciones: pues, como son operaciones inmanentes, los objetos poseídos por ellas están en el cognoscente, se separan de la realidad de su temática, y han de remitirse a ella intencionalmente.

Lo que, en principio, quiere decir también aspectualmente (*eidos*): por razón de esa requerida información antecedente, cuya previa recepción permite una determinada operación cognoscitiva. Por ello, en la medida en que el conocimiento es intencional, se habla finalmente de la realidad como de una cosa (*res*): porque el conocimiento aspectual versa sobre la realidad velando su integridad, a la cual deja como ignoto telón de fondo.

Como la intencionalidad se debe a la inmanencia de las operaciones cognoscitivas, son intencionales los objetos que el hombre conoce con las operaciones de sus facultades sensibles, y también los que conoce con las operaciones de su inteligencia¹⁸³; pero no son intencionales los conocimientos que el hombre posee mediante sus hábitos, sean éstos adquiridos por la inteligencia o bien innatos al intelecto de la persona. Los hábitos acceden a su temática, la encuentran, sin mediación de objetos pensados, de ideas intencionales; porque paralelamente su temática desborda cualquier formalización lógica¹⁸⁴.

¹⁸² El conocimiento logra y exige la presencia de lo conocido al cognoscente. La limitación del conocimiento intelectual, cuando es intencional, estriba en que la inteligencia suscita ideas, tan sólo una presencia mental de lo conocido ante el cognoscente.

¹⁸³ Excepcionalmente, pero de modo muy relevante para nuestro tema, no son intencionales las operaciones racionales en su dimensión explicitante, la que encuentra las causas y torna explícitos los principios implicados en los procesos cognoscitivos del hombre; aunque sí son intencionales, en cuanto que la razón se detiene e interrumpe esa explicitación, y suscita consecuentemente ideas. Lo cual se explica porque los hábitos que posibilitan las operaciones racionales manifiestan los implícitos de las operaciones que los han generado; y las posteriores operaciones para las que esos hábitos capacitan a la inteligencia explicitan esos implícitos en pugna con ellos, contrastando su índole ideal con lo físico encontrado. La explicitación en cuanto tal no suscita una idea que fuera intencional, pues lo explícito es un principio real, extramental; pero si la explicitación se detiene, porque no cabe hacerla toda de una vez, entonces se consolida lo conocido y se compensa la pugna, suscitando así, como consecuencia, objetos intencionales, fruto del carácter gradual de la operación racional; son los objetos lógicos de la razón: concepto, juicio y raciocinio.

¹⁸⁴ Es evidente, por ejemplo, que la experiencia proporciona un saber inexpresable: por hacerse con una temática que desborda su formalización, y hacerlo de una manera que desborda su objetivación.

Dado que hay diferentes operaciones cognoscitivas, habrá también paralelamente distintos tipos de intencionalidad en sus objetos: tipos que es menester diferenciar.

Aunque sea en una somera enumeración, mencionaremos a continuación los tipos de intencionalidad cognoscitiva que distingue Polo¹⁸⁵.

Tipos de intencionalidad cognoscitiva

Ante todo, está la intencionalidad de los objetos de la sensación, que es una intencionalidad observacional, perspectiva. Después tenemos la intencionalidad de los objetos de la fantasía: las imágenes, que propiamente es representativa¹⁸⁶.

Y luego están las intencionalidades respectivas de los objetos de las distintas operaciones mentales. Los tipos de intencionalidad de las ideas pensadas son cuatro, como cuatro son -según Polo- los tipos de operaciones mentales. Dos de ellos muy patentes:

- la intencionalidad inmediata de las noticias iniciales, los objetos de la operación incoativa de la inteligencia; que se dicen abstractos por esa consiguiente e ineludible remisión de la noticia a la realidad sensible de la que procede la información recibida. Es el tipo básico de intencionalidad, de acuerdo con el cual solemos decir que de la experiencia nace la ciencia.
- y después la intencionalidad extensional de las ideas generales, que versan sobre las noticias iniciales, los abstractos; pero sólo parcialmente (sobre una parte de ellos), permitiendo su determinación: la que los torna casos suyos. A esta modalidad del conocimiento intencional recurre con frecuencia la ciencia: que busca establecer leyes generales, y hechos que las verifiquen.

Además de estas dos clases de ideas intencionales, hay otras dos clases de objetos pensados, otros dos tipos de intencionalidad, que nos interesan para

¹⁸⁵ Cfr. *El conocimiento del universo físico*, c. I, 1.2.1: "La intencionalidad y sus tipos". OC, XX, 22 ss.

¹⁸⁶ A la que quizá cupiera añadir las connotaciones de pasado y futuro de las imágenes; que son también intenciones, pero no formales, no sentidas (por carecer de precedente sensible); y son propias de la memoria y estimativa asociadas con la imaginación, funciones de la fantasía.

nuestro tema: son los problemáticos objetos de la operación racional y esos peculiares objetos, puramente lógicos, de la matemática. A ambos hay que atender especialmente para relacionar la física de causas, como conocimiento racional de la realidad -de suyo no intencional, y por ello con unos objetos problemáticos-, y la ciencia actual, basada en la física matemática, que es un tipo de conocimiento intencional de la realidad, pero con una intencionalidad muy peculiar. Es esta peculiar intencionalidad de la matemática la que permite vincular adecuadamente ambos saberes: por su singular relación con las causas reales, es decir, con los explícitos racionales de la física de causas. La peculiar intencionalidad de los objetos matemáticos, como objetos puramente lógicos, distintos por ello de todos los demás objetos pensados, es su intencionalidad hipotética.

La problemática intencionalidad de las operaciones racionales

Las operaciones racionales no son propiamente intencionales: pues al margen de la posesión de sus objetos, explicitan las causas extramentales, tornan explícitos los principios de la realidad física implicados en los procesos de captación y procesamiento de información que ejerce el hombre. Su explicitación exige precisamente una cierta pugna o contraste entre esas causas y concausalidades físicas, y las operaciones mentales que ejercemos al explicitarlas; explicitación entonces que muestra y exige la mutua coordinación entre ambas.

La explicitación racional de los implícitos reales no acontece de golpe¹⁸⁷, sino que es gradual y por fases: pues se ejerce mediante tres operaciones (concepción, afirmación y fundamentación, las llama Polo). Por esa razón, la pugna se va compensando en cada una de sus fases, y la explicitación se va consolidando en ellas, para poder seguir a partir de ahí; así surgen los objetos lógicos de la operación racional: conceptos, juicios y silogismos.

¹⁸⁷ Según Polo, *ninguna explicitación es terminal (pues todas guardan implícito)*. *Curso de teoría del conocimiento*, v. IV, OC, VII, 94 nt 55.

Por otro lado, la explicitación racional nunca es completa, pues al final queda algo siempre implícito que no cabe explicitar¹⁸⁸; correlativamente, por encima de la operación racional está el hábito de los primeros principios¹⁸⁹. Por este motivo, entre los objetos lógicos de las distintas fases de la razón se establece una intencionalidad conversiva. Como no se llega a una explicitación final y acabada, se vuelve desde la última fase racional hacia atrás: el fundamento permite la argumentación, con la que del silogismo se vuelve sobre los juicios; de éstos se vuelve a los conceptos, y de ellos a los abstractos iniciales; también el abstracto se convierte al fantasma, según una conocida doctrina tomista.

Esta vuelta o conversión constituye la intencionalidad característica de los objetos racionales, que no sólo es problemática -por distinguirse de la explicitación causal y dejarla al margen al no agotarla- sino además deficiente. Porque, en la conversión de un objeto lógico sobre otro precedente, éste último pierde su intencionalidad propia y adquiere un sentido meramente representativo, al sólo efecto de apoyar la intencionalidad del objeto lógico cuya intencionalidad conversiva consolida.

El hombre no conoce objetivamente la realidad física sin esas representaciones mentales, que derivan de la deficiente intencionalidad de la razón.

¹⁸⁸ Según Polo, la explicitación del fundamento es la guarda definitiva de lo implícito: *la explicitación del implícito judicial es la operación de fundar (...), esa operación explicita el fundamento (...); y a ella corresponde la guarda definitiva del implícito (no cabe explicitar más): guarda definitivamente implícita la pluralidad de los primeros principios, que se conoce habitualmente, no en pugna. Curso de teoría del conocimiento, v. IV, OC, VII, 482 nt 24.*

¹⁸⁹ Se explicita vagamente la existencia del universo como fundamento implícito en su esencia tetra-causal; el fundamento de cuanto ocurre en el cosmos es el principio de no contradicción, en que se basa la razón humana. Pero no se explicita, sino que siempre queda implícito a la razón (sólo al alcance del conocimiento habitual), que hay una pluralidad de primeros principios, porque la existencia del universo es creada. Eso quiere decir que el primer principio de no contradicción se refiere al primer principio de identidad según otro primer principio, el de causalidad trascendental; los primeros principios son así mutuamente vigentes: es la temática de la metafísica, estrictamente ulterior a la física de causas. Por ser la existencia del universo creada no es sólo fundamento del pensamiento humano, sino que -más que a él- se refiere al creador. Lo que se explicita acabadamente, en cambio, por cuanto se distingue realmente de esa existencia creada, es propiamente la esencia tetra-causal del universo físico; la razón humana se basa en la esencia extramental, y está coordinada con ella.

Conocimiento racional de lo físico y representaciones mentales

Polo nos avisa, en cambio, de que tales representaciones mentales son fácilmente *extrapolables*, si las proyectamos a la realidad extramental; y que tal proyección da lugar a una *ontología prematura*, con la que el hombre sucumbe a la *amenaza de ignorancia* que se cierne sobre la razón humana: cuando pierde de vista la explicitación causal, *pues la intencionalidad de los objetos racionales no versa sobre la realidad física*¹⁹⁰. La cosmología clásica es un ejemplo de esa metafísica prematura. Porque sus hallazgos, básicamente la comprensión del movimiento, la doctrina de las causas y la de las categorías, se entremezclan con representaciones de todo tipo, en particular espaciales y temporales.

Numerosos estudios sobre Aristóteles, por ejemplo¹⁹¹, quieren rescatar sus logros cosmológicos (potencia y acto, hilemorfismo, causalidad final, composición de sustancias y accidentes, etc.) eludiendo su representación del cosmos (geocentrismo, distinción entre el mundo celestial y el terrestre, lugares naturales, etc.). El mismo Polo confiesa haber dedicado *tres o cuatro años a pensar en si se podía conservar la noción de movimiento circular aristotélica*¹⁹²; aunque, desde luego, según una *exégesis heurística* que evite *algunas conclusiones propias de Aristóteles*¹⁹³. La doble conclusión del estagirita que Polo quiere evitar es la ubicación del movimiento circular en los astros y su fundamentación en una conciencia cósmica¹⁹⁴.

Otra posición filosófica, por su parte, en lugar de liberarla de sus elementos representativos, rechaza de plano la cosmología antigua, para abrazar sin reparo la física matemática actual, como si se sucedieran ambas según una misma línea de avance progresivo en la ciencia. Estimo que esta opinión científicista¹⁹⁵ sólo se explica si se admite exclusivamente el conocimiento

¹⁹⁰ POLO, L.: *Curso de teoría del conocimiento*, v. IV, OC, VII, 539.

¹⁹¹ Cfr. AUBERT, J. M.: *Filosofía de la naturaleza*. Herder, Barcelona 1977.

¹⁹² *El conocimiento del universo físico*, OC, XX, 249.

¹⁹³ *Curso de teoría del conocimiento*, v. IV, OC, VII, 344.

¹⁹⁴ En esta misma línea, y aunque se acepte el hilemorfismo, parece claro que tampoco son cuatro los elementos físicos (fuego, tierra, aire y agua), distintos por la combinatoria de sus cualidades. Según Polo, los elementos no son cuatro distintos cualitativamente; porque las sustancias elementales carecen de accidentes: ni son cuántas ni cuáles, son meramente tales: taleidades.

¹⁹⁵ Que me parece ser la de mi admirado maestro y buen amigo Juan Arana; a quien, como homenaje por su jubilación académica, dirijo modestamente este escrito.

intencional de las cosas, pero se ignora el conocimiento explícito de las causas; por defender la unidad del saber, se pasa por alto la distinción entre conocimiento directo e intencional¹⁹⁶.

La intencionalidad del conocimiento matemático

La inteligencia humana vence, con todo, las dificultades que a su razón plantea la dualidad entre explicitación y objetivación intencional, y lo hace por elevación. La superioridad del pensamiento humano sobre la esencia física es tal que no se conforma con representaciones mentales, fruto de una problemática intencionalidad; ni se resigna a prescindir de la objetivación racional por mor de la explicitación causal. La inteligencia humana es capaz de forjar una segunda intencionalidad para los objetos racionales: convirtiéndolos, no sobre sus precedentes, para una intencionalidad conversiva; sino sobre los objetos de la operación generalizante y sus determinaciones, y entonces con una intencionalidad hipotética.

Cuando el concepto objetivo (uno en muchos), en vez de convertirse al abstracto, buscando su deíctica en el fenómeno, se toma como la relación de una idea general con sus determinaciones, entonces se piensa el número, al que Polo llama por eso conceptoide (el cinco es uno en muchos: en todos los cincos). Y análogamente cuando el juicio objetivo, la atribución de un predicado a un sujeto, en vez de convertirse a los conceptos con los que se forma, representándose el percepto como el ente sujeto de la predicación, se toma como relación entre determinaciones o entre ideas generales, se piensa entonces la función lógica, que vincula dos variables entre sí (atribuyendo las modificaciones de una a los cambios de la otra): un judicoide según Polo.

Esta especie de unificación objetiva entre razón y generalización da origen a la matemática, con la que la inteligencia humana inventa números y funciones, unos objetos puramente lógicos. Puramente lógicos significa suscitados por la sola inteligencia, al margen de una previa recepción de

¹⁹⁶ Por lo demás, la explicitación racional es la segunda dimensión del abandono del límite mental, que es una tarea libre: algunas personas la rehúsan, o no la consiguen.

información sensible; aunque no enteramente sin antecedente, porque se trata de una unificación de objetos lógicos previos: los objetos racionales y los de la generalización. Por ser puramente lógicos. los objetos matemáticos son *a priori*, considerados en orden a la realidad física: una pura aportación humana a ella; y su peculiar intencionalidad, la cuarta que nos faltaba por mencionar, es entonces hipotética: posible que sí y posible que no. Disponemos de números, por ejemplo del número 5; pero, a la hora de contar, no sabemos si habrá que usarlo o no: es posible que ocurran concausalidades con ese número, y no sabemos cuántas; y es posible que no, porque sean otros los números a contar.

Los objetos matemáticos no son intencionales como los demás objetos pensados: que remiten a la realidad aspectualmente, de acuerdo con la formalidad antecedente recibida por la sensación. No son intenciones aspectuales referidas a las cosas, sino intenciones hipotéticas referidas a las causas. Porque, al carecer de esa antecendencia sensible, los objetos puramente lógicos se refieren a los propios principios predicamentales explícitos al razonar, a las concausalidades físicas que ocurren al margen de la percepción humana. Pero se refieren a ellas sin explicitarlas, es decir, sin tornarlas explícitas al pugnar con ellas y como por contraste (eso lo hacen las operaciones racionales), sino más bien refiriéndose a ellas de un modo hipotético; los números y funciones pensados nos permiten contar¹⁹⁷: asignarlos a la realidad aproximándolos a los números físicos¹⁹⁸.

La índole completamente lógica, solemos decir puramente formal, de las matemáticas comporta la referencia hipotética de sus objetos, los números pensados, a los números reales tenidos por las concausalidad física. Éstos son una tenencia de las causas; como son concausas, una cotenencia suya. Pero una

¹⁹⁷ Contar, en general, es expresar lógicamente algo, elevarlo al ámbito del espíritu, hacerlo comparecer en el orden de lo consciente y comunicable; por eso, a la intencionalidad cognoscitiva sigue luego la intencionalidad lingüística de la palabra, con la que asignamos un significado a una voz. Del lenguaje se dice que es la prototécnica, y de esa misma índole es también el número; a la contabilidad está asociada, en efecto, la invención de la escritura. Con la aportación de palabras y números, cuentos y cuentas, se incoa la intervención práctica del hombre en el cosmos a partir de su pensamiento.

¹⁹⁸ Con todo, según Polo, el cálculo, al someter los números a reglas, es un descenso desde la matemática a la generalización, una aplicación de aquélla a ésta.

tenencia de la realidad física distinta de la tenencia de objetos por las operaciones cognoscitivas, si bien relativa a ella (pues toda tenencia es cierta relación).

Conclusión: los números, entre las ideas y las cosas

Dado que el sentido cognoscitivo más propio de la razón es la explicitación, y que sólo circunstancialmente objetiva ideas, usar los objetos racionales para forjarse una representación de la realidad física es una actitud excesivamente realista que da lugar a una metafísica ciertamente prematura. Lo más lógico no es eso, sino usar las objetivaciones racionales para matematizar las ideas generales y sus determinaciones, sacando provecho de ello en la acción práctica. Así cabe dar razón -aunque sólo parcialmente¹⁹⁹- de esa postura filosófica cientificista a que antes aludimos: ya que, puestos a quedarnos con una sola forma de saber, o si no se abandona el límite mental para explicitar, mejor nos dedicamos a la física matemática y nos olvidamos de toda cosmología racional, ya que ésta a la postre se reduce a una metafísica prematura.

Extrapolar los objetos actuales de la razón a la realidad extramental, proyectando sobre ella las representaciones mentales, para así formular una metafísica prematura, como la antigua cosmología, es -por parte del hombre- una generosidad excesiva; porque la realidad física no puede contener nuestras objetivaciones ideales, ya que la realidad física no es actual, sino potencial; no es lógica, sino física: inteligible sólo en potencia. En cambio, los números pueden remitirse a la realidad física, porque sí pueden ser tenidos por ella: son una tenencia de la concausalidad.

La física de Polo, por tanto, reduce la esencia del universo a puras causas en concausalidad, sólo conocidas explícita y no intencionalmente; insistimos: causas y no cosas; causas explícitas y no ideas sobre cosas. Paralelamente, Polo admite que la matemática suscita lógicamente números: que el hombre aporta a la realidad causal, a la que más o menos se ajustan porque el número es una

¹⁹⁹ Sólo parcialmente porque la matemática muestra que la realidad causal tiene número; y así, indirectamente, que el estatuto extramental de la realidad física es causal. Por eso no basta el conocimiento intencional de la misma.

tenencia de lo físico. Para articular el conocimiento racional de la realidad, el de una física de causas, con las actuales ciencias naturales, basadas en la física matemática, éste de Polo es quizá un expediente teórico mejor que sus alternativos.

En la historia de la filosofía se ha oscilado entre dos posiciones inversas, preconizadas por Platón y Kant:

- a) Platón defiende un dualismo entre el ser y el aparecer: que atribuye a la razón el conocimiento de lo que las cosas son, y reduce la experiencia sensible al ámbito del mero aparecer (lo que dará lugar a la pretensión de *salvar las apariencias* de que nos habló Simplicio²⁰⁰).
- b) En sentido inverso, Kant sostiene un dualismo entre lo nouménico y lo fenoménico: que niega a la razón el conocimiento de las cosas en sí mismas, pues la metafísica no es una ciencia; pero atribuye a las matemáticas su conocimiento fenoménico. Como Kant mismo reconoce, en la aprioridad de espacio y tiempo se encuentra *el único medio de asegurar sobre objetos verdaderos el empleo de uno de los conocimientos más importantes, a saber, aquél que desarrolla la matemática "a priori", e impedir que pueda ser tenido por pura apariencia*²⁰¹.

El ajuste poliano, ciertamente, nos parece más preciso y equilibrado que estas dos posiciones: porque no requiere reducir a meras apariencias los fenómenos de la experiencia para asegurar el conocimiento racional de la realidad; ni tampoco exige reducir lo físico a noúmeno para admitir el conocimiento de las matemáticas.

Es también un ajuste preferible a la antigua concesión a la razón del conocimiento de lo realmente esencial, dejando en manos de las ciencias el conocimiento de lo meramente accidental, si no coincidental. Porque no es accidental en modo alguno la correspondencia del universo físico con el hombre;

²⁰⁰ Cfr. SIMPLICIO: *In Aristotelis quator libros de Coelo*, 2, 43, 46: *según Platón el movimiento de los cuerpos celestes es circular, uniforme, constante y regular, en la misma dirección. Por eso pregunta a los matemáticos: ¿qué clase de movimientos circulares deben admitirse como hipótesis de modo que puedan salvarse las apariencias que ofrecen los planetas?*

²⁰¹ *Prolegómenos*, 3ª observación a la primera parte de la principal cuestión trascendental (Trad. Besteiro. Aguilar, Buenos Aires 1980, p. 96)

la cual no sólo incluye la coordinación que la teoría manifiesta, sino que exige también ese suscitar innovaciones que la acción práctica comporta y exhibe.

Y además, el fin es una perfección extrínseca al universo, pues sólo es poseído por la operación cognoscitiva. Como causa, el fin no se cumple por entero, pues su cumplimiento corre a cargo de las otras causas; de modo que su valor causal estriba rigurosamente en la ordenación de éstas hacia el fin. Superior aún a la posesión del fin y a su solo cumplimiento, es la contemplación del orden en que ambos se conjugan: la coordinación entre la esencia extramental y la esencia humana; contemplación que es de carácter habitual y Polo atribuye al hábito judicativo. Pero todo esto es extrínseco al universo, aunque también se incluye en la respuesta humana a la forma de ser del cosmos. En cambio, la acción práctica del hombre perfecciona (o deteriora) al universo intrínsecamente, continuándolo con artefactos y artificios, y dando lugar así a la mejora y ornato del cosmos. Pero sin matemáticas, el hombre acometería muy débilmente esta tarea.

SÓCRATES Y POLO: ACERCA DE LA VIRTUD²⁰²

Partiendo de que el hombre es el sujeto de la virtud, y dado que el hombre es un ser complejo, entonces sucederá que, según cómo comprendamos al hombre, así valoraremos la virtud y entenderemos su alcance y sentido.

Si cabe profundizar como hasta tres niveles en la consideración del hombre, o bien cabe comprenderlo en atención a tres enfoques distintos, entonces -y conforme con ellos- ajustaremos también nuestra valoración global de la virtud.

Un primer nivel nos lo proporciona la consideración de la naturaleza humana: que es el principio de sus operaciones; de acuerdo con ese principio, las acciones humanas obtienen el resultado que les corresponde, según el tipo de acción que sean. Conforme con este enfoque, los diversos tipos de acciones humanas se clasificarán según sus principios y sus resultados; el más notable de ellos, la virtud.

Pero después hay otro segundo nivel: el propio del ser personal del hombre; pues, de acuerdo con la propuesta tomista, igual que en las demás criaturas, también en el hombre se distinguen su ser y su obrar, su existencia y su esencia. La persona humana queda entonces de algún modo más allá del alcance de sus acciones; y eso, aunque éstas broten de ella. En consecuencia la virtud ya no será lo máximo a tener en cuenta.

Finalmente hay un tercer nivel de consideración, que se logra cuando se atiende al destinatario de las acciones humanas; pues desde él se entiende que la persona humana no es un mero existente, sino más bien un coexistente. Por eso, no se comprende bien aisladamente; como suele decirlo Leonardo

²⁰² GARCÍA CASALS-MIÑÓN (coords.): *La humildad del maestro. Homenaje a Urbano Ferrer*. Encuentro, Madrid 2019; pp. 58-66.

Polo: *la noción de sujeto único es un absurdo*²⁰³; *no tiene sentido, no es posible, una persona única*²⁰⁴. Por esta vía tal vez lleguemos a encontrar aquello que en la persona supera y desborda a la virtud.

De los tres niveles de consideración, por lo demás, se ha ocupado Urbano Ferrer en algunas de sus obras, que aquí iremos mencionando en lo sucesivo.

La acción humana: sus principios y resultados

Aristóteles distinguió²⁰⁵ dos clases de acciones: las perfectas y las imperfectas; según si alcanzaban su fin y seguían, o bien si cesaban al llegar a su término. La tradición aristotélica medieval prosiguió en esta línea la consideración del actuar humano, y distinguió las acciones transitivas, con un término exterior a ellas, y las acciones inmanentes, cuyo término -mejor fin u objeto, justamente por esto- es interior a la acción misma.

De manera que tenemos una clara distinción entre las actividades productivas del hombre, con un resultado externo, y las actividades inmanentes del hombre -por ejemplo, las cognoscitivas-, cuyo resultado es interior al hombre mismo: pues permanece en la acción ejercida.

A esa distinción habría que añadir, además, otra que también formuló el estagirita: la que, dentro de las actividades transitivas, distingue las actividades técnicas, que se ejercen despóticamente por tratar sólo con cosas, respecto de las actividades políticas, que son las que tratan con personas y requieren el diálogo entre los cooperantes.

La acción humana y sus tipos ha sido bien estudiada en esta línea por Urbano Ferrer en su obra *Conocer y actuar*²⁰⁶.

Al margen de esto, los dos tipos principales de acciones humanas, las inmanentes y las transitivas, tanto técnicas como políticas, repercuten sobre el hombre mismo que las ejerce, cualificándole. Es el tema al que aquí

²⁰³ *Presente y futuro del hombre*. OC, X, 349.

²⁰⁴ *Id.*, 356.

²⁰⁵ Cfr. *Metafísica IX*, 6; 1048 b 18-37.

²⁰⁶ *Dimensiones fenomenológica, ética y política*. San Esteban, Salamanca 1992; 273 pp.

queremos prestar atención: no sólo el resultado inmediato de la acción humana, sino un resultado suyo singular: su repercusión sobre los principios de los que emerge, o que nos permiten ejecutarla. Un resultado en cierto modo sorprendente, y que desborda los inmediatos que se consiguen con la sola dimensión transitiva o inmanente de la acción humana.

A este respecto, Platón relata en el diálogo *Gorgias* una conversación de Sócrates con Polo de Agrigento (Sicilia), un sofista discípulo de Gorgias, en el que Sócrates viene en definitiva a sostener la tesis de que *cometer injusticia es peor que padecerla*²⁰⁷; por eso, él mismo prefiere beber la cicuta y padecer injusticia, antes que fugarse y cometerla por desobedecer la ley. Y es que quien padece injusticia sufre un mal, ciertamente; pero el que la comete, piensa Sócrates, se hace él mismo malo.

Este punto doctrinal siempre ha interesado mucho a la ética, y -en particular- a Leonardo Polo; quien entiende que la posición socrática descubre la noción y el valor de la virtud. Ésta viene a ser como un cierto *feed-back*, una suerte de retroalimentación de las acciones del hombre sobre su propia naturaleza, es decir, sobre los principios de los que surge, tal que éstos pueden así perfeccionarse o deteriorarse con su uso.

Concretamente, cuando Leonardo Polo se pronuncia sobre la libertad moral²⁰⁸ (distinguiéndola de la libertad pragmática -propia de las acciones meramente transitivas-, pero ambas en el seno de la libertad esencial del hombre, a su vez distinta de la libertad personal o trascendental) apela a esa idea de Sócrates, a saber: el más importante beneficiario de las acciones, por encima del producto técnico, de la dirección política de las conductas, e incluso del saber, esto es, a quien más perjudican o benefician las acciones realizadas, es al autor de las mismas; quien con ellas, al ejercerlas, se hace bueno o malo, virtuoso o vicioso.

La importancia de la tesis socrática estriba en señalar que el hombre, mediante la virtud, tiene un cierto dominio sobre sí, un poder sobre su propia naturaleza, de acuerdo con el cual puede mejorarla o empeorarla; sus acciones

²⁰⁷ PLATÓN: *Gorgias* 473 a.

²⁰⁸ *Persona y libertad*. OC, XIX.

son importantes especialmente por ello: por esa retroferencia de ellas que cualifica los propios principios operativos; o de acuerdo con la cual éstos se perfeccionan o deterioran al ejercerlos. La virtud, en su sentido más primitivo y original -socrático, ateniense-, designa esta cualificación de los principios operativos del hombre según su ejercicio: su incremento o atrofia; virtud es virtualidad, potencialidad adquirida.

El amejoramiento de la naturaleza humana es, desde luego, muy deseable, y un asunto por el que hoy nos interesamos mucho (a partir del conocimiento del código genético, de las posibilidades de la informática y de los artificios de la inteligencia artificial). Pero, para entenderlo bien -en su sentido socrático-, hay que distinguir las acciones transitivas de las inmanentes; o, en último término, la técnica y la ética. Pues la mejora de la humana naturaleza, como señaló Sócrates, se procura con la ética, más que con la técnica, tal y como hoy propendemos a pensarlo.

Ya que la mejora del hombre no depende tanto del incremento en la capacidad técnica de sus facultades y potencias, pues las espirituales pueden crecer de suyo al infinito; cuanto del mejor dominio y disposición de la persona sobre ellas. Se trata en último término de un crecimiento que depende y brota de la persona, en la medida en que dispone de sus facultades naturales, aun incrementadas técnicamente.

Por eso, la mejora de las potencias humanas no es tanto extensiva y cuantitativa, como la técnica pretende, cuanto intensiva y cualitativa. Y entonces corresponde propiamente a la ética: pues la conseguimos mediante los hábitos adquiridos, es decir, las virtudes; que mejoran al hombre, lo cualifican y le permiten el dominio sobre su naturaleza.

Ser y obrar: la persona como sujeto de la acción

Con todo, cuando en la historia de la filosofía se encontró algo más radical que la naturaleza, algo más profundo que los principios operativos, a saber: la existencia -la actividad de ser- propia de la persona humana; entonces se hizo preciso distinguir el orden esencial del existencial, la esencia

del ser humano -su naturaleza y eventual perfeccionamiento- y el sujeto de ella, el ser personal que la sustenta y dispone de ella. Al distinguir el ser del obrar, la virtud perdió la exclusividad de su lugar preeminente en la vida del hombre, o adquirió otras perspectivas para su ajustada ubicación.

El hombre, en efecto, puede con sus acciones mejorar, o empeorar, la propia naturaleza, sus principios operativos; pero su propio ser está allende el poder de sus acciones, que más bien brotan de él y lo manifiestan. ¿Cuál es, entonces, el sentido de la acción, si se distingue del propio ser?

Sobre la radicalidad de la persona humana también se ha pronunciado con acierto Urbano Ferrer en *¿Qué significa ser persona?*²⁰⁹.

La distinción entre naturaleza y persona permite a Leonardo Polo puntualizar²¹⁰ que, según Aristóteles, la libertad de actuar que tiene el ser humano consiste en ser causa para sí mismo, *causa sibi*, pero no consiste en ser causa de sí mismo, *causa sui*: pues con sus acciones el hombre tiene tal dominio sobre su naturaleza que se constituye en el fin de ellas -es decir, *causa sibi*, justamente porque perfeccionan o deterioran sus propios principios operativos; pero, en cambio, no es dueño de su ser -esto es, *causa sui*, puesto que lo ha recibido -no se lo ha dado a sí mismo- y además se orienta con él a un destino que le trasciende. La superioridad del ser sobre la acción, la cual brota de él mediante los principios naturales, limita la supremacía de la virtud y al tiempo subordina la ética a la antropología.

Nietzsche, por su parte, se opuso a este parecer. Su metafísica del artista consiste precisamente en afirmar que el hombre se hace a sí mismo mediante su conducta: es su propia obra, una creación de índole estética. Pero ya Lou Andrea Salomé rechazó sus proposiciones amorosas señalando la distinción entre la persona y su obra: "me gusta tu obra, no me gustas tú"; la persona y su acción, patentemente, no se identifican.

La distinción entre el ser y el obrar, que limita o ajusta el alcance de las acciones humanas en orden al propio perfeccionamiento, condujo a Leonardo Polo a escribir en uno de sus libros un párrafo que resulta un tanto

²⁰⁹ Palabra, Madrid 2002; 286 pp.

²¹⁰ Cfr. *Persona y libertad*, OC, XIX, 96.

llamativo, que -en nuestra opinión- hay que justificar o matizar, y que -a tal efecto- transcribimos a continuación²¹¹.

Dice: *no es que haya miedo sacral a la clonación* (de ella venía hablando párrafos atrás en esta obra). *No tiene nada que ver, sino que tiene que ver con que el hombre está en sus manos desde el punto de vista de la perfección y no en tanto que producto. Por lo tanto, peor que el aborto es la fecundación artificial; atenta más contra la dignidad humana, porque en la fecundación artificial el hombre quiere manipular técnicamente la generación humana. Separar el amor humano de la generación es un pecado. En el aborto lo malo es la píldora, pero ésta actúa directamente. En cambio, separar la generación del amor humano es peor, y eso es la fecundación "in vitro", la tecnificación de mi propia génesis natural. Desde ese mismo momento la libertad se ha acabado. No es una cuestión de sacralidad, es una cuestión antropocéntrica: estoy en mis manos de tal manera que todas mis obras están en mis manos.*

En cambio (pienso que es lo que sostiene Leonardo Polo), lo que no está en manos del hombre es su ser.

Cierto; y, sin embargo, habría que objetar dos cosas:

- a) que *lo malo del aborto no es la píldora*, sino la muerte que se produce al tomarla. Aclararemos, no obstante, que también se entiende lo que afirma Leonardo Polo: lo malo "moralmente" del aborto, es la intervención humana en él, digamos: la píldora; porque si se trata de un aborto natural, será malo, pero no lo será moralmente.
- b) y que la fecundación artificial, aunque suponga una actitud humana de dominio sobre el propio ser, no sólo sobre sus acciones (y eso es lo que Leonardo Polo denuncia: que moralmente es más malo -por eso- que el aborto), tiene en cambio como resultado un nuevo ser personal, otro viviente más; y eso es, globalmente considerado, algo que parece positivo: no parece peor que el aborto, cuyo resultado es la muerte.

Con todo, es claro que el fin no justifica los medios; y que el hecho de que al término de la fecundación artificial haya una nueva vida humana

²¹¹ *Persona y libertad*, OC, XIX, 102-3.

(actualmente, sin embargo, a costa de otros embriones abortados) no justifica moralmente la actitud de dominio sobre el propio ser en que se basa el proyecto mismo de generación artificial: correcto, damos la razón a Leonardo Polo. Pero, en cambio, el fin define las acciones y es el principal factor de su moralidad; por eso el aborto es malo, porque produce la muerte absolutamente prematura de un ser humano; siempre lamentable, aunque uno no haya tenido la culpa de él.

Ese párrafo de Leonardo Polo, en suma, nos parece que requería las precisiones que hemos apuntado.

El destinatario de las acciones humanas

Que se hacen más necesarias incluso si profundizamos aún más en nuestra comprensión del ser humano: hasta verlo no ya como un existente del que brotan acciones de orden esencial, que alcanzan a perfeccionar la humana naturaleza, sino como un coexistente cuya actividad se ordena a un destinatario exterior y distinto de sí mismo, en quien la persona puede además buscar la plenitud de su coexistencia.

La filosofía de la alteridad de Levinas viene aquí en nuestro auxilio. Porque, para el pensador lituano, el hombre no es sujeto por actuar autónomamente desde sí mismo; sino que más bien "ser sujeto" es estar sujeto: ser afectado por cosas y personas, y estar sometido a ellas. No es el hombre un ser que se haga desde sí mismo, sino un ser-con: constituido desde fuera y que encuentra su sentido fuera de sí mismo.

Con todo, la dialéctica entre uno mismo y el prójimo, entre lo mismo y lo otro, mueven a Levinas a posturas un tanto extremas, de negación de sí mismo en beneficio ajeno, de supresión de la metafísica y de la antropología para ser sustituidas por la ética. Es, en cierto modo, su mismo tránsito de *Totalidad e infinito* (de 1961) a *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (de 1974)²¹²; en ese tránsito no podemos acompañarle.

²¹² Hemos expuesto esta tesis en nuestro libro *Introducción a la filosofía de Levinas*. Universidad de Navarra, Pamplona 2001.

Sin embargo, la profundización que atiende al destinatario de la acción humana y conduce a la noción de coexistencia propia de la persona, quizá permite un enfoque parcialmente distinto en la contraposición de aborto y fecundación artificial a fin de valorar su moralidad: porque el fruto de ambas acciones es bien diferente en atención al destinatario de tales acciones, un muerto o un vivo; y esto al margen, ya hemos dicho, de que el fin no justifique los medios.

Pero, sobre todo, esa profundización permite también retomar la observación socrática con la que arrancaba este trabajo. Porque la tesis de que es preferible padecer la injusticia a cometerla, desde cierto punto de vista, significa exactamente que es preferible que la injusticia la cometa otro a que la cometa yo. Y tal cosa es algo bien distinto de apreciar la virtud y el perfeccionamiento propio: es más bien algo que tiene que ver con el egoísmo y el altruísmo, con el bien propio y el ajeno. Lo preferible -parece claro- es la justicia, no el que haya una injusticia cometida por otro y que yo padezco, en vez de otra cometida por mí y que se la inflijo a otro.

Máxime porque cometer o padecer injusticia no es exactamente lo mismo que padecer o comerte un mal cualquiera; ya que la injusticia no sólo remite al mal, sino también a los demás: proyecta un mal sobre el prójimo. Y además, en cualquier caso, uno no puede desentenderse del mal padecido apelando a que él no lo ha cometido; de los males que no se cometen hay que ocuparse también, aunque no sea uno mismo quien los haya cometido; siempre habrá que intentar paliarlos, y corregirlos hasta lograr evitarlos. No sólo hay una responsabilidad subjetiva sobre las malas acciones cometidas; sino que hay también una responsabilidad objetiva sobre todo lo que está mal, aunque no sea uno quien lo ha hecho.

Cuando se toma en cuenta no sólo la acción humana, sus resultados y su sujeto, sino también su destinatario, entonces tal vez la sentencia socrática y su sentido para la moral humana queden más ajustados; así como también, eventualmente, la gravedad moral del aborto y la fecundación artificial.

Porque entonces se aprecia que la acción humana -especialmente en atención a su destinatario- tiene un sentido donal: intermedio entre la persona que la ejerce, de cuya intimidad brota, y la persona que la recibe; y ello, un tanto al margen de si es moralmente buena o mala dicha acción. Las acciones humanas, por su sentido donal, son medios de un ser coexistente que, en último término, le permiten buscar la plenitud de su coexistencia.

Sobre este punto en concreto, que enlaza el actuar de la persona y su sentido donal con los deberes que contrae para con los demás seres humanos, ha escrito también, y con tino, Urbano Ferrer: especialmente en *Acción, deber, donación. Dos dimensiones inseparables de la acción*²¹³.

La coexistencia humana

El hombre puede, efectivamente, cultivar sus virtudes, mejorar su capacidad de acción; pero ¿para qué?, o mejor aún ¿para quién? Porque sin atender al destinatario de las acciones humanas, su pura mejora... o es egoísta o carece de orientación, y es invaluable.

En este punto nos permitiremos señalar que la justicia, y más aún luego la amistad, no sólo son virtudes afincadas en un sujeto (potenciando sus capacidades operativas para dar a cada uno lo suyo, e incluso para darle más que lo justo), sino que constituyen luego relaciones intersubjetivas, que tienen una dimensión social; pues articulan la sociedad, en la que se reúnen las manifestaciones operativas de todas las personas humanas. Como virtudes superiores del hombre, superiores en atención a su objeto, abren a la persona humana hacia otros, hacia los demás.

En esta dirección la sugerencia de Leonardo Polo²¹⁴ es que el conocimiento de tales virtudes genera unas noticias afectivas, que la tradición ha denominado como el conocimiento por connaturalidad: sólo quien posee la justicia, conoce por afinidad qué es lo justo.

²¹³ Dyckinson, Madrid 2015; 219 pp.

²¹⁴ *Antropología trascendental*. OC, XV, 508 ss.

Pues esas noticias afectivas apuntan, sin desvelar, a la coexistencia humana y sus tipos, es decir, a los hábitos superiores (superiores precisamente a las virtudes) de la persona; pues son hábitos que brotan de la persona, es decir, que no son adquiridos mediante el ejercicio de operaciones.

Concretamente, la tranquilidad que siente quien aprecia la justicia notifica de la coexistencia de la persona humana con la realidad exterior (mediante el hábito del entendimiento), es decir: con otras realidades distintas de la suya, en particular con las otras personas. Y la dulzura que caracteriza el conocimiento de la amistad, su sabor, notifica de la coexistencia íntima -en su interior, en sus adentros- del propio ser creado con su creador (propia del hábito de sabiduría).

Según Polo, sin reparar en estas noticias afectivas de la experiencia moral, el hombre no podría tematizar su propia coexistencia, a la que ellas apuntan de una manera velada²¹⁵; es decir, no podría hacer fructificar el conocimiento que permiten los hábitos superiores de la persona.

Descubrirse como coexistente -y no sólo como una naturaleza viviente, ni siquiera sólo como un existente- es entonces el rendimiento más notable de la justicia, por encima de la potenciación virtuosa del querer humano.

²¹⁵ Quizá cabría decir que el abandono del límite mental significa hábitos innatos que redundan en noticias, o bien, que las noticias se abandonan en tanto que se repara en ellas: reparar en noticias no es innato: POLO, L.: *Antropología trascendental*, OC, XV, 511, nota 280.

LA PROPUESTA DE POLO: LA MUERTE SE DEBE AL LÍMITE MENTAL²¹⁶

La muerte puede ser objeto de nuestra consideración según una pluralidad de perspectivas:

- Se puede entender la muerte como el término de la vida orgánica, asemejando entonces parcialmente la muerte humana con la de otros animales.
- O bien se puede mirar la muerte según una consideración más personal, biográfica; planteando, por ejemplo, el sentido de la muerte para la persona: si da término a una vida lograda o bien trunca otra prometedora, aún por hacer.
- Cabe una perspectiva puramente psicológica de la muerte: acerca del temor que nos suscita, o del valor para afrontarla, o del consuelo ante la padecida por nuestros seres queridos.
- O bien una consideración de la muerte de tipo escatológico: que se interese por el humano deseo de inmortalidad; o por la esperanza de supervivencia, acaso en la memoria colectiva.
- Se puede también intentar explicar la muerte: por sus bases biológicas o médicas; o bien como algo sobrevenido, cual la producida en un accidente externo.
- Y también se puede procurar dotar de sentido a la muerte, en función -por ejemplo- de creencias religiosas.

Y un sinfín de otras posibles consideraciones sobre la muerte.

De todas ellas, aquí vamos a atender sólo a las observaciones sobre la muerte que enlazan directamente con la filosofía propia y peculiar de Polo. Polo ha detectado en la presencia de los objetos pensados ante la inteligencia un límite al que llama límite mental; y en consecuencia nos ha sugerido el abandono de ese límite, es decir, de esa presencia: de la presencia mental.

²¹⁶ *Claridades*, Málaga 12-1 (2020) 189-209.

Ello constituye un uso metódico y no temático del pensamiento; método al que llama abandono del límite mental, y que Polo nos propone como nuevo método para la filosofía.

Y es un método que tiene cuatro dimensiones distintas, con las que se logra una ampliación del saber filosófico: la ampliación de la metafísica con una antropología trascendental. Ya que, de esas cuatro dimensiones, sólo las dos primeras son meta-físicas: pues encuentran la esencia y existencia del universo físico; mientras que las otras dos conforman el añadido antropológico: ya que afrontan la esencia y existencia de la persona humana (mejor, la esencia de la persona y la coexistencia personal: pues para Polo la persona humana no es un mero existente, sino un coexistente).

Lo que vamos a hacer aquí, básicamente, es exponer qué se conoce acerca de la muerte con esas cuatro dimensiones del método filosófico poliano; y, ante todo, si la muerte es un tema que aparece en todas ellas, o más bien sólo en algunas de esas dimensiones.

La muerte en las distintas dimensiones del método filosófico poliano.

Me parece que ante la primera dimensión del método poliano, la que advierte la existencia del universo físico, su persistencia, como un primer principio de la realidad extramental, vigente junto con otros dos primeros principios; ante ella -en primera instancia, o a simple vista- no aparece la muerte, pues la persistencia es supratemporal.

En cambio, en la segunda dimensión del abandono del límite mental, que torna explícita la esencia del universo como conjunción de los cuatro sentidos causales (la que Polo llama tetracausalidad), y entiende todos los seres intracósmicos como integraciones causales parciales (bicausalidades y tricausalidades), aparecen -como es lógico- los seres vivos, con sus diferentes naturalezas. Por consiguiente, según esta dimensión se comprende la vida²¹⁷; y también su término, que es la muerte.

²¹⁷ Cfr. al respecto *Curso de teoría del conocimiento*, v. IV. OC, VII, 207-64.

Pero la muerte humana no es la muerte de cualquier otro ser vivo; porque el cuerpo humano no es una realidad meramente natural, que pudiera encontrar la segunda dimensión del método filosófico poliano, sino otra realidad de índole personal. Por eso la muerte vuelve a aparecer cuando se considera la esencia humana, según la cuarta dimensión de dicho método. La esencia del hombre, para Polo, es el crecimiento; que en el ser humano es un crecimiento irrestricto: en ello manifiesta el carácter inagotable, sobrante, de la persona humana; como lo dice Polo: su carácter de *además*. Al crecer, la persona añade vida a la vida recibida; y como la vida recibida es, ante todo, la vida biológica, la esencia humana tiene también una dimensión corporal: el hombre es la persona corpórea. Aquí aparece, por tanto, la muerte, ahora ya la muerte humana, como término de la vida orgánica del hombre.

En consecuencia, las referencias al cuerpo, la vida y la muerte que permite la segunda dimensión del abandono del límite mental, han de completarse después con aquéllas otras que permite la cuarta dimensión de ese abandono. Con la segunda dimensión del abandono del límite -ya lo veremos- se descubre finalmente el cuerpo propio, o el cuerpo en tanto que propio²¹⁸: un hecho latente al pensar e indiscernible del pensamiento. Algo que parece referirse al cuerpo en su realidad física, extramental; como si el cuerpo humano pudiera ser real al margen de la persona. Como no es así, hay que pasar de la segunda a la cuarta dimensión del abandono del límite mental²¹⁹. Con ella se comprende la realidad personal del cuerpo humano, que consiste en su disposición por la persona: en su elevación a esencia de un ser personal (esencialización, dice Polo) mediante los hábitos, ante todo con el crecimiento y el aprendizaje.

Por lo demás, la esencia humana depende de la persona, a la que manifiesta; algo implícito en lo dicho sobre el crecimiento. Esa dependencia permite completar la que Polo llama estructura donal de la persona, que incluye tres miembros: el dar, el don y el aceptar. En el hombre,

²¹⁸ El lugar en el que Polo expone esta cuestión, lugar principal para nuestro estudio de su pensamiento sobre la muerte, es el *Curso de teoría del conocimiento*, v. III. OC, VI, 327-71.

²¹⁹ Polo expone esta diferencia entre las dimensiones segunda y cuarta de su método al tratar del cuerpo humano en *Antropología trascendental*. OC, XV, 566-83.

concretamente, el dar y el aceptar son personales, existenciales (claramente coexistentiales); pero el don no: pues para constituir dones la persona humana precisa actuar con las cosas, y a tal efecto dispone del potencial operativo de su esencia.

En la medida en que la esencia del hombre depende de la persona, también la muerte es un tema que aparecerá de algún modo -aunque sea lateral- en la tercera dimensión del abandono del límite mental, con la que se alcanza la coexistencia personal. Aunque la coexistencia personal posea un futuro inagotable, y sea de suyo intemporal, justo en la medida en que se abre hacia fuera y se manifiesta en su esencia, la persona humana tiene que ver con el tiempo, con la vida y con la muerte; a la que puede entonces aceptar y ofrecer, o bien resignarse y hasta rebelarse contra ella.

De manera que, en suma, de la muerte, de la muerte ya estrictamente humana, se ocupa propiamente la cuarta dimensión del abandono del límite mental: la que se demora en la consideración de la esencia del hombre, es decir, de la vida humana.

Como se distinguen la vida y el viviente, que es la persona humana, en la medida en que aquélla depende de ésta, la cuarta dimensión del método poliano dependerá de la tercera, que así también se ocupará de la muerte.

Y, en la medida en que la esencia del universo está coordinada con la esencia humana, la segunda dimensión del método poliano derivará de la cuarta, como una redundancia de ésta en el ejercicio de las operaciones intelectuales; especialmente aquéllas que explicitan la concausalidad extramental, y que son las operaciones racionales. Por ello, también la segunda dimensión del método poliano se ocupa de la muerte; y, en este caso, no sólo de la muerte humana, sino de la que encontramos en otras formas de vida no humanas, e incluso se ocupa también de la corrupción y generación que observamos en las formas físicas inertes, carentes de vida.

De acuerdo con estas mencionadas dimensiones del abandono del límite mental, la filosofía de Polo apunta múltiples observaciones acerca de la muerte, especialmente de la humana.

De entre todas ellas, aquí vamos a destacar una: será la tesis en la que nos vamos a centrar, y -desde ella- exponer de una manera precisa y concreta lo que sobre la muerte nos propone la filosofía de Polo.

Planteamiento de la propuesta de Polo.

Esa tesis a la que nos referimos es que *la muerte se debe al límite*²²⁰ mental; ésta es la propuesta de Polo. Una tesis que resulta bien extraña, y que por tanto habremos de desentrañar.

Resulta extraña, sobre todo, en atención a dos descripciones del límite mental, que son dos perspectivas en su consideración:

- El límite, considerado objetivamente, es la presencia mental, ya lo hemos dicho: la presencia a la mente de los objetos pensados; de acuerdo con la cual cabe ubicar el límite del pensamiento en la objetividad del conocimiento intelectual.

O en el hecho de que nuestras operaciones intelectuales siempre acontezcan como detenidas: obtengan el objeto pensado ya, de entrada; y no profundicen en él, o no intensifiquen su intelección de él, sino que se ciñan al objeto pensado y nada más que a él.

Y entonces ¿por qué a esa detención obedece la muerte?, ¿acaso entendiendo mejor, profundizando más, se viviría sin término?

- Y también, desde el punto de vista subjetivo, *el límite mental*, dice Polo, *es la operación intelectual*²²¹.

Pero entonces ¿cómo la muerte puede deberse al ejercicio de las operaciones mentales?, ¿acaso no debemos pensar, para lograr sobrevivir?.

Para acercarnos a responder estas cuestiones señalaremos que la inteligencia humana es incapaz de activarse por sí misma, de modo que no es del todo libre; sino que depende del cuerpo para obtener la información inicial,

²²⁰ *Curso de teoría del conocimiento*, v. III, OC, VI, 353.

²²¹ ... *como acto cognoscitivo ínfimo de la inteligencia. Presente y futuro del hombre*. OC, X, 364.

ejercer su operación incoativa y desplegar después otras operaciones proscutivas. De modo que pudiera parecer que es por esa dependencia, por la que la inteligencia humana ejerce operaciones noéticas, y no ejerce directamente otra clase de actos cognoscitivos superiores o más intensos. Como las operaciones intelectuales se caracterizan por su dependencia del organismo, si éste faltara no podrían ejercerse. De manera que -en último término- sería esa debilidad del ejercicio activo de la inteligencia la que tendría que ver con la muerte.

Para la tradición, en efecto, la inteligencia humana precisa de previas imágenes para abstraer la noticia intelectual; porque el intelecto agente no contiene los inteligibles, sino que requiere los fantasmas imaginativos para iluminarlos y así tornarlos inteligibles al intelecto paciente, que entonces los entiende ejerciendo sus operaciones²²². Esta debilidad del entendimiento humano, que lo hace dependiente de la imaginación para poder ejercer operaciones, explica hasta cierto punto la conexión entre la muerte y la operación mental: porque, si la imaginación -que es orgánica- se destruye al morir, entonces la inteligencia humana será incapaz de ejercer operaciones; con la muerte, éstas se habrán acabado.

De todas las maneras, la explicación de la sentencia poliana (la muerte se debe al límite mental), aun yendo en esta dirección, es algo más compleja.

Para exponerla hemos de dar dos pasos previos:

- Primero hay que atender al tema de la facticidad, es decir, a la cuestión de los hechos; a la misma noción de hecho: el *factum*.
- Y después habremos de examinar en qué sentido el propio cuerpo es un hecho; y un hecho que además puede faltar, pues su falta es la muerte²²³.

²²² Cfr. SELLÉS, J. F.: *El entendimiento agente según Tomás de Aquino*. "Revista española de filosofía medieval", Zaragoza 9 (2002) 105-24.

²²³ Un buen estudio de la muerte según Polo, tomando el cuerpo como uno de los sentidos de la facticidad que puede faltar, lo encontramos en FERRER, U.: *La muerte desde el abandono del límite mental*. "Miscelánea poliana" Málaga 30 (2010) 2-6.

Paralelamente, al exponer estas dos cuestiones, iremos comparando la posición de Polo con la de otros reconocidos filósofos, al efecto de que su propuesta no nos resulte tan extraña.

La facticidad de la experiencia humana y su explicación.

La facticidad es un tipo peculiar de individualidad, que atribuimos a los hechos que acontecen en nuestra experiencia.

Precisamente, en el positivismo y cientificismo contemporáneos la comprensión de la realidad extramental se ha reducido a esa escueta facticidad. Y entonces, como ha señalado Heidegger²²⁴, nos encontramos con la facticidad y la hermenéutica; es decir, a un lado los puros individuos, meramente fácticos: los hechos empíricos, que quedan en manos de la ciencia; y al otro lado quizá, la interioridad subjetiva, como fuente de las plurales interpretaciones que hacemos de los hechos, las cuales quedan abocadas así al subjetivismo, al relativismo.

La facticidad de la experiencia es una suerte de individualidad²²⁵ que encontramos en los hechos. Distinta -ante todo- de la singularidad sensible, que es debida a la materialidad en la recepción de información; y distinta también de la particularidad inteligible, que es debida a la articulación de la pluralidad de informaciones, esto es, a la integración que la razón humana logra de la pluralidad de formalidades de los seres físicos.

La facticidad, en cambio, es la individualidad debida a la parcial inteligibilidad con que son pensadas por la inteligencia, mediante ideas generales, las noticias inicialmente recibidas; parcialidad que deriva de la generalidad de las ideas con que las entendemos, la cual reduce aquellas iniciales noticias a meros hechos. Las generalidades sólo explican parcialmente los hechos, y de ahí deriva el carácter fáctico de éstos.

²²⁴ Cfr. HEIDEGGER, M.: *Hermenéutica de la facticidad* (1923), en *Gesamtausgabe*, v. 63.

²²⁵ Sobre los tipos de individualidad he escrito más ampliamente en *El empirismo y la filosofía hoy*. "Contrastes", Málaga 19 (2014) 159-77.

Por ejemplo, la ley de la gravitación universal explica la caída de los graves: si algo se nos cae de las manos, se va al suelo por efecto de la gravitación a que alude dicha ley. Pero la ley es una explicación sólo parcial de ese acontecimiento, porque no dice cuántas cosas se nos van a caer: las cosas se van al suelo en dependencia, sobre todo, de la torpeza de quien las maneja. Para la ley es completamente extrínseco, fáctico, el número de cosas que caigan: caen, de hecho, las cosas que caen; aunque todas caigan por la ley de la gravedad. Igual es que caiga una sola cosa, muchas o ninguna: siempre estará vigente la ley de la gravedad; la cual, por tanto, sólo explica parcialmente la caída de los graves.

Lo mismo ocurre con todas las generalidades que establece la mente humana: que son una explicación parcial de los acontecimientos; pues, para toda ley general, su cumplimiento es extrínseco, puramente fáctico. Los hechos tal vez verifiquen las hipótesis; pero, sobre todo, son completa y estrictamente externos a ellas: ajenos a la ley general, y por eso fácticos.

Una explicación no parcial sino total del acontecer exigiría conocer, además de la ley de la gravedad, el grado de torpeza de la gente en el manejo de las cosas y el sinfín de circunstancias que provocan toda clase de eventualidades en ese manejo, incluso azarosas. En esta línea de consideraciones, Hegel interpretó que la facticidad se debía a la finitud del conocimiento humano: a la particularidad del concepto, como de todas las formas finitas del espíritu, en que éste no ha alcanzado la idea de sí mismo, es decir, no ha terminado de desarrollarse para lograr la plena autoconciencia. Lo particular es así falso, lo verdadero es el todo.

La facticidad, para Hegel, viene a ser el lastre propio de la negación: aquello que la fuerza del negativo, por su carácter medial, no vence de suyo; o no termina de vencer: pues no se elimina enteramente hasta la síntesis final del saber absoluto, cuando queda atrás toda mediación. Por tanto, Hegel adscribe la facticidad del saber al objeto pensado en cuanto que no es el objeto total: aquél en el que la idea se reconoce; es decir, atribuye la facticidad de la

experiencia a la particularidad del objeto pensado en su estricto carácter mediador, parcial, provisional, coyuntural²²⁶.

Inversamente, si se rechaza la noción de saber absoluto y total, entonces la facticidad, en vez de como un lastre propio de la negatividad en tanto que mediación, puede verse justamente como lo positivo del saber en su desarrollo, como su misma positividad; surge así el positivismo de Comte y del neoempirismo.

Esto al margen, Polo ha interpretado la facticidad de otra manera distinta de la hegeliana. También en atención a la finitud del conocimiento humano, pero de un modo más preciso y matizado: porque considera la facticidad como algo vinculado con el límite mental del hombre, e incluso dependiente de él. La cuestión de la facticidad -dice- es una cuestión concomitante con la detectación del límite mental²²⁷.

Los distintos sentidos de la facticidad y su conexión con el límite mental.

Ante todo, la analítica poliana de la facticidad²²⁸ distingue cuatro sentidos de la noción de hecho que enunciaremos así:

- 1º el hecho como la realidad correspondiente al objeto pensado, proyectado fuera del pensamiento;
- 2º el hecho como la realidad misma del pensar, de la que depende lo pensado;

²²⁶ Con todo, Polo ha señalado un dilema en la dialéctica hegeliana (Cfr. *Hegel y el posthegelianismo*. OC, VIII, 79-91.), es decir, en la fuerza del negativo; o una dualidad irreductible entre la primera y la segunda negaciones del proceso dialéctico: la negación dialéctica y la especulativa (la *aufhebung*, en efecto, al tiempo suprime la particularidad que la conserva elevándola). El dilema señala que la facticidad no es completamente superada por la negación, sino desplazada y postergada; por eso, el cuarto momento, la contemplación final de la idea, no es dialéctico. En último término, según Polo, el saber no puede incluir en sí mismo la falsedad.

²²⁷ *La detectación del límite mental ha sido perturbada por una cuestión concomitante (...)* que llamo la cuestión del "factum". *Curso de teoría del conocimiento*, v. III, OC, VI, 328.

²²⁸ Sobre los sentidos polianos de la facticidad he escrito también en *Empirismo y facticidad en la "Crítica de la razón pura"*. "Studia poliana", Pamplona 16 (2014) 25-46.

3º el hecho como el caso, es decir, como la determinación de una generalidad pensada, o como el cumplimiento de una ley;
y 4º el cuerpo propio, como un hecho latente que subyace bajo el pensamiento.

Aunque estos cuatro sentidos de la facticidad son heterogéneos, su coordinación, dice Polo, *es conducida por la noción de límite mental*; pues -tal y como vamos a ver ahora- *sin la presencia mental la cuestión del "factum" no se plantearía*²²⁹.

En último término, *el hecho como correlato real del objeto se debe al límite mental como no aparición del carácter de pensante en lo pensado. La incomparecencia de su carácter pensante para un pensante es la ausencia de réplica. Esta ausencia se debe al límite*²³⁰. Y conviene notar que la ausencia de réplica no es exactamente lo mismo que la ausencia de omnitud objetiva señalada por Hegel.

a) Pues bien, en orden a coordinar los sentidos de la facticidad desde la noción de presencia mental, Polo declara sofísticos los dos primeros sentidos de la facticidad, que dan lugar al que Polo llama *sofisma de la constitución del pensamiento objetivo*.

Dicho sofisma podría formularse así: las nociones objetivas, los objetos pensados, *son susceptibles de una doble situación: una les corresponde como términos inmanentes del pensar; otra, en el plano de los hechos. El hecho es la realidad del objeto pensado. Por otro lado y al mismo tiempo, se piensa de hecho. Si se piensan hechos, también es un hecho que se piensa. El hecho es la realidad del pensar*²³¹. Con ambos extremos se configura la constitución objetiva del pensamiento.

Pero la idea de una constitución objetiva del pensar es, dice Polo, un sofisma. Que se deshace evitando la dualidad de situaciones que plantea (en el pensamiento y en la realidad exterior): porque el estatuto del objeto

²²⁹ Y, al mismo tiempo, dicha cuestión *es un factor de prueba y de precisión para el tratamiento del límite del pensamiento: Curso de teoría del conocimiento*, v. III, OC, VI, 336.

²³⁰ *Curso de teoría del conocimiento*, v. III, OC, VI, 331.

²³¹ *Id.*, 329.

pensado es la unicidad; *tal unicidad es la presencia mental conferida al objeto de acuerdo con su posesión*²³² inmanente: únicamente “hay” objetos, el *haber* es el límite del pensamiento. En cambio, en los sentidos sofisticados de la facticidad, se apunta a una dualidad: porque el hecho se atribuye al objeto pensado, y además a su supuesta posición fuera del pensamiento.

b) Por su parte, los otros dos sentidos de la facticidad son, para Polo, admisibles.

En particular, al tercer sentido de la facticidad, derivado de la parcialidad explicativa de la generalidad pensada, Polo lo llama el *hecho supuesto*: porque al generalizar se suponen ya pensados los objetos previos, las noticias iniciales de la inteligencia, que son los hechos a que se refiere la ley general.

O bien, dice también Polo, el tercer sentido de la facticidad es el hecho *desde* el objeto: pues desde una idea general, las nociones iniciales son hechas casos de ella²³³. El caso concreto es hecho por la generalidad pensada referida a una parte de la noción inicial; no es un hecho *fuera* del objeto pensado, sino algo hecho *desde* lo pensado.

De modo que podríamos reducir estos tres sentidos de la facticidad a dos: pues el segundo sentido de la facticidad desaparece detectado el límite mental²³⁴; son:

- el primero, que es sofisticado por proyectado sobre los objetos pensados: como si además de conocidos, se dieran de hecho; este sentido sofisticado de la facticidad debe ser deshecho;
- y el tercero, que es legítimo por lógicamente derivado de los objetos pensados a partir de la experiencia: los casos como determinaciones fácticas de una indeterminación pensada.

²³² *Curso de teoría del conocimiento*, v. III, OC, VI, 336.

²³³ *Desde las ideas generales, los abstractos son hechos: Curso de teoría del conocimiento*, v. III, OC, VI, 343.

²³⁴ La segunda modalidad del hecho (el hecho de pensar) desaparece visto desde la presencia mental, porque *el haber no lo hay*. *Curso de teoría del conocimiento*, v. III, OC, VI, 342.

Pues bien, la coordinación con que Polo vincula los sentidos de la facticidad estriba en la noción de presencia mental, es decir, en el límite del pensamiento. Pues, desde él, el hecho, o bien desaparece (segundo sentido del hecho, *rematadamente sofisticado*²³⁵), o bien *aparece fuera del objeto* (*primer sentido* de la facticidad, sofisticado); o *el hecho aparece supuesto* (*tercer sentido* del hecho, legítimo porque es hecho *desde* lo pensado); y, finalmente, *el hecho que está bajo la presencia y no aparece* (*cuarto sentido*²³⁶ de la facticidad).

Este cuarto sentido de la facticidad es el cuerpo propio, que ahora se descubre en la conciencia como un hecho subyacente y al mismo tiempo latente, incomparecido. Precisamente lo curioso de este cuarto sentido del hecho es su no comparecencia, pues al pensar acontece lo pensado, lo que hay, lo ya pensado; el cuerpo como hecho que subyace bajo la operación mental, con ser requerido para que haya algo pensado, sin embargo está latente, no aparece en lo pensado, es indiscernible del pensar. A dicha indiscernibilidad conduce la concomitancia del límite mental y la cuestión del *factum*: el haber algo, y el propio cuerpo subyacente para que haya algo. El cuerpo propio es el cuerpo del que la persona se apropia dándolo ya por hecho, el cuarto sentido de la facticidad.

La oculta dualidad de la unicidad: el límite mental y el hecho del propio cuerpo, frente al dualismo mente-cerebro.

Estamos aquí y ahora en condiciones de atender al segundo tema que nos permitirá responder a los interrogantes planteados más arriba para entender la propuesta de Polo sobre la muerte: que se debe al límite mental. El tema ahora es la facticidad del cuerpo propio, el cuarto sentido de la facticidad.

²³⁵ *Curso de teoría del conocimiento*, v. III, OC, VI, 340.

²³⁶ *Id.*, 347.

a) Por este cuarto sentido del hecho, por el propio cuerpo, el pensamiento se reduce a un mero criterio observacional: la presencia mental, el límite. Y en él no comparece el cuerpo, sino que éste se reduce a un hecho enigmático que se oculta bajo la presencia. Pero que, aunque no aparezca, tiene que estar debajo, latente; porque, como dice Polo y es así, sin ese hecho no hay nada pensado: *sin hecho no hay*²³⁷. De manera que el pensamiento es coextensivo con el propio cuerpo; es decir, son correlativos el haber algo, el límite, y el hecho enigmático sin el cual no hay, el cuerpo. Éste cuarto sentido del *factum* se describe entonces como *el hecho bajo el objeto* pensado; puesto que es un hecho que no aparece al objetivar, que no aparece en lo pensado; y sin embargo es requerido para objetivar, es decir, para que haya algo pensado.

En la incomparecencia de la propia corporalidad al pensar se aprecia especialmente la irreferencia a sí mismo del pensamiento humano: pues lo pensado nunca es la base orgánica que late debajo al pensarlo. El llamado paralelismo psicofísico quizá pudiera buscarse en procesos ajenos, es decir, en procesos de otro, examinados desde fuera; pero no podría encontrarse nunca en el propio pensamiento, en el haber pensado algo: pues -según la operación mental ejercida- únicamente hay lo pensado.

De acuerdo con esta irreferencia a sí mismo del pensamiento, el límite mental es una señal, como ya dijimos, de la carencia de réplica de la persona humana, es decir, de la *no aparición del carácter de pensante en lo pensado*; en su lugar, lo que aparece es la facticidad del objeto, debida al límite.

b) El cuerpo propio es ciertamente un hecho, el cuarto sentido de la facticidad; y es el más prioritario y radical de todos los sentidos del *factum*, puesto que todos los demás derivan de él; es decir, es el hecho que explica la facticidad entera, los demás sentidos de ella.

En efecto, la facticidad objetiva es como el resultado de cierta proyección o repercusión sobre los objetos pensados de la propia corporalidad, es decir, de la subyacencia del propio cuerpo bajo la limitada actividad del

²³⁷ *Curso de teoría del conocimiento*, v. III, OC, VI, 349.

pensamiento. Por decirlo así, la oculta facticidad del propio cuerpo se confiere a lo pensado, que entonces queda señalado como fáctico por ella; se transfiere la facticidad del propio cuerpo al objeto pensado, que queda marcado por ella: como que de hecho lo hay²³⁸.

Y, sin embargo, ese tránsito desde el pensar a la exterioridad de los hechos es un sofisma que hay que evitar. De acuerdo con la facticidad del cuerpo, dice Polo, *el sofisma se nota, pues aparece y se resuelve en enigma (...); es sofístico pasar del límite mental al hecho, a un aparecer extraobjetivo desde el límite de la objetivación. Es enigmático retroceder desde el hecho extramental a un hecho previo, pues el objeto está ya dado, ya hay. El enigma no es anterior al objeto, salvo en tanto que "está bajo" su antecendencia*²³⁹.

Ese "estar bajo el límite" significa que para detectar la facticidad del propio cuerpo hay que encontrar la dualidad de la unicidad: una extraña noción que se propone como alternativa superior a la dualidad y paralelismo psicofísico al que con frecuencia acudimos para tratar el tema del cuerpo y la inteligencia. La diferencia básica es que la dualidad de la unicidad es una posición objetiva, que atiende a lo pensado, y a lo que está debajo; mientras que el dualismo psicofísico tiene una orientación subjetiva: que intenta explicar el pensar desde algo previo, y material. Pero lo fundamental es que el paralelismo siempre es entre dos, mientras que la incorporación de la inteligencia sustenta la unicidad de lo pensado.

Las actuales explicaciones de la corporalidad de nuestra inteligencia no atienden a la unicidad de lo pensado, sino sólo a la dualidad que oculta y que quieren hacer comparecer (en el par mente-cerebro). Al ignorar la unicidad, son explicaciones desviadas por cerebralistas; erróneas porque la inteligencia no asume sólo el cerebro, sino el entero cuerpo humano: del que se apropia y al que reduce a un hecho incomparecido. El cuerpo apropiado por la inteligencia se reduce a un hecho enigmático, indiscernible del pensar.

²³⁸ *La unicidad del estatuto del objeto no entraña la exclusión completa del hecho: sino tan sólo la exclusión del valor pensable del hecho. Curso de teoría del conocimiento, v. III, OC, VI, 337. Por eso hemos dicho que fáctico es un acontecimiento en cuanto que su acontecer es tan sólo parcialmente ininteligible.*

²³⁹ *Curso de teoría del conocimiento, v. III, OC, VI, 348-9.*

En dualidad con la unicidad, con el límite mental, el cuerpo propio es un hecho latente, enigmático, no presente: como dual con la presencia que es.

El cuerpo propio: sensibilidad o inteligencia.

Pensamos que la doctrina poliana sobre el cuerpo propio, o en tanto que propio, es decir, en cuanto que apropiado por una inteligencia, es algo innovador; pero no es un tema carente de antecedentes, ni algo enteramente extemporáneo.

a) El cuerpo propio es la corporeidad apropiada por el pensar. Es también quizá el cuerpo como carne: el valor somático del cuerpo, como -según creo- lo dice Zubiri. Y se enmarca dentro del tema del cuerpo sujeto: un tópico de la fenomenología contemporánea.

En ella se ha discutido sobre el cuerpo humano para establecer la diferencia entre el cuerpo-objeto, es decir, el cuerpo objetivado por alguna acción nuestra, principalmente cognoscitiva; y el cuerpo-sujeto, o sea, el cuerpo que nos permite el ejercicio de tales acciones, también las cognoscitivas.

La mirada fenomenológica sobre el cuerpo fue preconizada por Maine de Biran (+1824), al distinguir hábitos activos y pasivos o al notar el peso de la corporalidad en el actuar voluntario. Pero fue más tarde Husserl quien la elaboró algo más extensamente al examinar nociones como las de mundo de la vida, la de síntesis pasiva de las afecciones sensibles, la temporalidad de la conciencia o la percepción analógica -en base a la corporalidad- de la intersubjetividad. Todas ellas nociones propias del llamado segundo Husserl, a partir de las *Ideas* (1913-20); es decir, nociones del Husserl de Friburgo (1916-28), tras los años de Gotinga (1901-16)²⁴⁰.

²⁴⁰ Como el tránsito de considerar la inmaterialidad de la inteligencia a percatarse de la índole incorporada de ésta, así entiendo yo la diferencia entre los años de Gotinga y los de Friburgo en la trayectoria intelectual de Husserl. Lo he intentado exponer en la primera parte de: *Entre*

Gabriel Marcel²⁴¹ continuó esas reflexiones, ante todo examinando las sensaciones cenestésicas, las que tratan del propio cuerpo; pero luego se percató de que, en ellas, el cuerpo propio está ya objetivado, al menos por esas sensaciones introceptivas: es el objeto de ellas. Y pasó entonces a ajustar la noción de cuerpo-sujeto: no es el cuerpo sentido, sino el que nos permite sentir; no el cuerpo dado en la sensación, por interior que ésta sea, sino el que permite la sensación.

Esta línea de consideraciones culmina en la posterior meditación de Merleau-Ponty sobre el yo-percibo, frente al yo-pienso cartesiano de la fenomenología; meditación que extiende el enfoque de Marcel y profundiza en él.

Si Merleau-Ponty es más bien sensista, por cuanto el yo-pienso cede su prioridad al yo-percibo, Schelling había sido antes más bien idealista, pues para él el hecho primario era la conciencia. En efecto, en su *Exposición del empirismo filosófico* (1830)²⁴², y ante los hechos a que apela un empirista, buscó lo que él llamaba el hecho puro y verdadero, el hecho primordial que explique desde sí todos los demás; y ese hecho lo encontró en la conciencia del observador, en la idealidad del espíritu que pone los objetos ante sí.

Polo, con un examen quizá más atento, encuentra el propio cuerpo como el hecho subyacente bajo el acto de conciencia, y en ese hecho estima que se basa toda otra facticidad. Descubrir la corporalidad bajo el límite mental, bajo la operatividad intelectual, es algo notable frente al idealismo schellingiano; pues Polo introduce aquí la idea de una inteligencia incorporada.

La noción poliana de inteligencia incorporada, o del cuerpo apropiado por una inteligencia, parece mediar oportunamente en la discusión entre Merleau-Ponty y Schelling: pues señala la corporalidad humana no en el plano de los sentidos, sino en el de la intelección. Ante la dualidad entre sensibilidad e inteligencia, por ser aquélla corpórea e inmaterial ésta, Polo plantea la noción

Husserl y Heidegger: la articulación del tiempo o la configuración del espacio; la apropiación del cuerpo y la facticidad de la experiencia. "Diferenz", Sevilla 4 (2018) 31-43.

²⁴¹ Cfr. ARREGUI, J. V.: *El ser humano como ser corporal. La corporalidad vivida.* "Contrastes", Málaga 11 (2006) 15-92.

²⁴² *Darstellung des philosophischen Empirismus, Sämtliche Werke*, v. X. Stuttgart 1861.

intermedia de una inteligencia incorporada. Sustituye así la antigua dualidad entre el entendimiento y los sentidos por otra entre el pensamiento y el cuerpo propio; dualidad ligada al límite del pensamiento, que se cifra en la unicidad de lo pensado: es la noción de inteligencia incorporada.

La inteligencia es de suyo inmaterial, ciertamente, pero la humana está incorporada; de ahí la dependencia objetiva respecto de la sensibilidad de su operación incoativa, y el lastre que ello conlleva en las operaciones proscutivas. La inteligencia es inmaterial *a parte ante*, como facultad: pues es inorgánica, no como sostiene la tesis del paralelismo psicofísico; pero está incorporada como *a parte post*: porque ejerce operaciones, en las cuales la sensibilidad es condición material de determinación objetiva.

Una inteligencia incorporada reúne objetivamente, en la unicidad del límite mental, la dualidad entre el pensamiento y el propio cuerpo. Como hemos dicho, entonces, dualidad de la unicidad: cuerpo propio y presencia mental.

b) La unicidad de la presencia ante la mente puede ser reconocida por la inteligencia, que así además se sabe incorporada. En su reconocimiento²⁴³, aprecia su corporalidad como la posición absoluta de una conciencia en el espacio. Se trata de la pura presencia ante la mente: un presente anterior a su inserción en el tiempo, con una posición local irrespectiva; y, sin embargo, la presencia propia de una inteligencia incorporada.

La reducción del cuerpo a un hecho, que hace de la inteligencia humana una inteligencia incorporada, o esta noción de cuerpo propio, a la que Polo reconduce la noción fenomenológica de cuerpo-sujeto, nos permiten ya encarar el tema de la muerte en Polo: pues la muerte es precisamente la falta de un hecho, la falta de ese hecho que es el cuerpo propio.

La muerte, para la persona humana, es la pérdida del propio cuerpo. Sin su propio cuerpo, la persona humana sale del mundo y deja la historia. La

²⁴³ Un examen de la imagen de la circunferencia puede resultar oportuno en este punto, pues *la circunferencia es la imagen en la que se expresa la posición absoluta de la conciencia en el espacio*: SAUMELLS, R.: *La geometría euclídea como teoría del conocimiento*. Rialp, Madrid 1970; p. 204.

muerte, para la persona, significa ya no *hay* más: o ya no más *haber*. Pero no significa ya no más ser, porque -como bien dijo Marcel- se distinguen tener y ser. Hasta aquí llega la consideración de la muerte que permite la segunda dimensión del abandono del límite mental.

Apropiación y expropiación del cuerpo.

Si la muerte, para la persona, es la falta del cuerpo propio, ¿por qué puede faltar ese hecho, el hecho del propio cuerpo? El cuerpo puede faltar porque la persona no se lo ha apropiado debidamente, no lo ha hecho suyo suficientemente.

La persona humana se expresa, ante todo, animando su cuerpo, es decir, informando, dando forma, al cuerpo que recibe de sus padres.

En este primer nivel, las actividades que la persona ejerce para expresarse haciéndose con su cuerpo dan lugar al crecimiento, la diferenciación interna que no rompe la unidad del viviente, y permiten el aprendizaje. Ambos procesos incluyen, básicamente, el desarrollo de las funciones cognitivas (sensación, percepción y fantasía) y la adquisición de conductas: automatismos del organismo que enlazan estímulo y respuesta, y esquemas operativos, que establecen tipos de conducta y luego series de acciones, en las que los tipos se flexibilizan adaptándose a las circunstancias.

De acuerdo con la expresión de la persona, el cuerpo humano no sólo está inacabado, de manera que reclama ser completado con tenencias corporales (como el vestido y los demás instrumentos); sino que él mismo es tenido por la persona, en la medida en que ella se hace progresivamente con él. Por eso dice Polo que *el crecimiento corpóreo es análogo a un hábito*²⁴⁴; como también la propia esencia humana es tenida por la persona según el hábito de la sindéresis.

En un nivel superior, la persona se manifiesta sin ocuparse ya de organizar su cuerpo, de darle forma, sino dándolo por hecho, reduciéndolo a un puro hecho (el cuarto sentido de la facticidad). Es lo que ocurre al pensar,

²⁴⁴ *Antropología trascendental*, OC, XV, 565.

y luego derivadamente al querer, que constituyen las dimensiones superiores de la esencia humana. Son dimensiones de la actividad esencial de la persona que no animan el cuerpo, sino que lo dan por hecho (y eso, aunque el auténtico querer mueva a actuar).

Entre ambos niveles cabe señalar esta diferencia: que la expresión de la persona al organizar su cuerpo no es enteramente libre, porque el cuerpo impone sus propios requerimientos; como sí es propiamente libre en cambio la manifestación personal, que ya da por hecho el cuerpo.

Dice, en efecto, Polo: *el alma humana es tanto esencia (de la persona) como forma del cuerpo (...)* Por su parte, *la presencia mental es respectiva al alma de acuerdo con la distinción esencia-forma, y la pone de manifiesto (...)* Como esencia, *el alma es respectiva al ser (personal); como forma, es respectiva al cuerpo, y es capaz de modificaciones (...)* A su vez *la presencia mental se describe como el confinamiento o cierre de las modificaciones*²⁴⁵.

El límite mental es, pues, el límite de las modificaciones formales del cuerpo. Por este límite, es decir, por la limitada e incompleta formalización del cuerpo por parte de la persona humana, la unión de la persona con su propio cuerpo no está asegurada; pues el hecho del cuerpo propio es susceptible de faltar: la falta del cuerpo es la muerte.

En el medio de esos dos niveles mencionados está, decimos, el límite mental: distinguiendo la expresión corporal y la manifestación propiamente libre de la persona. El límite mental, la operación intelectual, da por hecho el cuerpo, que subyace debajo, pero sin organizarlo. De manera que la operación mental es el límite de la formalización del cuerpo por parte de la persona.

La justificación más inmediata del límite mental es, pues, que la persona humana se une al cuerpo de una manera imperfecta: tal que no sólo dispone de él, sino que de él depende (esta dependencia está en el punto de partida de la operatividad intelectual). De acuerdo con el límite mental, entonces, la libertad personal no se hace enteramente con el cuerpo, no lo domina completamente, y por eso el cuerpo propio puede faltar. Si la persona pudiera

²⁴⁵ *Curso de teoría del conocimiento*, v. III, OC, VI, 369.

manifestarse plenamente organizando su propio cuerpo, éste no sería opaco a la libertad sino traslúcido²⁴⁶, y ella no moriría.

El límite mental es entonces una limitación de la organización del cuerpo por parte de la persona, o de la disposición del organismo por parte de la libertad personal. Esa organización o disposición es limitada; pues, en otro caso, si dependiera enteramente de la libertad personal, el cuerpo humano sería incorruptible²⁴⁷: *sin el límite, el cuerpo humano no se destruiría*²⁴⁸.

Y, paralelamente, el hombre conocería de otra manera: sin depender de una peculiar operación incoativa, y disponer entonces de otras proscutivas; es decir, conocería de un modo no operativo: inobjetivamente. Aquí vemos ya la vinculación entre muerte y operación intelectual.

Ciertamente, el alma es forma del cuerpo, y lo formaliza para el ejercicio de muchas de sus funciones, como ya hemos observado en el crecimiento y el aprendizaje. Pero la inteligencia no formaliza el cuerpo en orden a su ejercicio operativo; sino que, en éste, el cuerpo propio se reduce a un hecho incomparecido, que late oculto bajo el pensamiento, como un requisito para que acontezca la presencia.

La formalización del cuerpo, con el crecimiento orgánico y el aprendizaje, comporta -dice Polo- un aumento de la sincronía, mediante la que el viviente va reuniendo e integrando sus distintas funciones, y su ubicación y enlace con el medio externo. La sincronía vincula la entrada y salida de información de un modo casi instantáneo (hoy hablamos de una latencia que tiende a cero), pero no alcanza la simultaneidad de la presencia: el "ya" de la operación intelectual.

Por eso, dice Polo que con el crecimiento y el aprendizaje la persona humana *saca al cuerpo del retraso*, de la anterioridad que grava a las causas físicas, *y lo conecta con la presencia*²⁴⁹. El cuerpo humano es así un esbozo del espíritu, un conato de presencia; porque esa conexión, la sincronía, es una

²⁴⁶ En la religión católica se habla de cuerpo glorioso, tras la resurrección de los muertos.

²⁴⁷ *El cuerpo humano no sería susceptible de corrupción: Curso de teoría del conocimiento*, v. III, OC, VI, 367, nt 7.

²⁴⁸ *Hegel y el post-hegelianismo*. Universidad de Piura, Piura 1985; p. 441.

²⁴⁹ *Antropología trascendental*, OC, XV, 588.

cierta aproximación que intenta pero no alcanza la presencia, sino que se mantiene por debajo de ella. De modo que la muerte se debe al límite²⁵⁰ *porque el cuerpo nunca alcanza la presencia mental; si la alcanzara, no moriría*²⁵¹.

Como la persona no se apropia completamente de su cuerpo, éste le puede ser expropiado. La persona al morir pierde la propiedad de su cuerpo. El cadáver ya no es el cuerpo propio de la persona finada, sino sus restos: un cuerpo del que se apropia la naturaleza, sometiéndolo a diversos procesos físicos (principalmente de descomposición); y también la sociedad, que dispone de él según proceda (básicamente, lo entierra o incinera). Si, por el contrario, la persona se apropiara completamente de su cuerpo, ¿quién podría expropiárselo?.

La muerte estúpida

Concluamos ya este trabajo con una breve referencia a la muerte vista en escorzo desde la tercera dimensión del abandono del límite mental²⁵².

Heidegger en *Ser y tiempo* ha contrapuesto la vida y la muerte: la vida es la apertura al futuro, el ámbito de las posibilidades; en cambio la muerte ocluye el futuro y acaba con las posibilidades. La muerte es algo posible en el tiempo: justamente, en expresión de Levinas, como la posibilidad de la imposibilidad. Para Heidegger, el hombre es un ser para la muerte (*sein zum tode*) porque la posibilidad de que se acaben todas las posibilidades despierta

²⁵⁰ Por lo demás, si la muerte se debe al límite, *el límite mental* -según Polo- *es debido al pecado original (Epistemología, creación y divinidad. OC, XXVII, 253)* por el que se nos castigó con ella. *El hombre es castigado a perder el mundo (...), a salir de él, y a dejar la historia. (...)* *Es castigado de esta manera si ha cometido una falta. "Post peccatum mors": Curso de teoría del conocimiento, v. III, OC, VI, 353.*

Sin querer entrar en teología religiosa, me atrevo a señalar que la virgen María, libre de todo pecado, no murió. Y que la muerte de Cristo no es como la de cualquier otro hombre: pues remite al pecado de modo diferente (reparándolo); y no se debe al límite, sino al amor: Cristo se entregó a sí mismo voluntariamente por los hombres.

²⁵¹ *Antropología trascendental, OC, XV, 587 nt 65.*

²⁵² Me baso para este epígrafe en la primera parte de *La muerte de los imbéciles*. En: *Escritos menores (1951-1990). OC, IX, 195-6.*

al hombre de ese letargo en el que lleva una vida anónima e impersonal, y le espabila para desplegar una existencia auténtica, propiamente humana²⁵³.

Para Polo, en cambio, la distinción mayor no es la que media entre vida y muerte, sino la que distingue la esencia de la persona, su vida y su muerte, y la propia existencia personal, como hemos dicho coexistencia. Y entonces, o la persona encuentra un sentido coexistencial a su vida y a su muerte, o bien ambas quedan ayunas de sentido personal. No es, por tanto, la muerte la que permite elevarse a una existencia auténticamente humana; sino que es la persona la que ha de encontrar sentido tanto a la vida como a la muerte, como a todas las demás dimensiones de su propia esencia.

El hombre, entonces, no es un ser para la muerte. Porque no es la muerte la que dota de su auténtico sentido a la vida, sino la persona la que dota de sentido tanto a la vida como a la muerte; como dice Polo, *el sentido de la muerte depende del sentido de la vida, y al revés*²⁵⁴.

La vida y la muerte, en efecto, se aceptan o rechazan, se ofrecen o se dan, se asumen o se padecen. De manera que vida y muerte, para el coexistente, pueden tener sentido personal o carecer de él. Quien dota de sentido coexistencial a su vida, también podrá dárselo a su muerte.

Y quien vive una vida sin sentido, una vida idiota, ése sufrirá una muerte igualmente carente de sentido: es la que Polo llama, con expresión de Bernanos, *la muerte de los imbéciles*.

²⁵³ En obras posteriores, Heidegger, además de la muerte, ha buscado otros expedientes de ese tipo, que elevaran al hombre hacia la existencia auténtica: como la santa tristeza y otros.

²⁵⁴ *La muerte de los imbéciles*. En: *Escritos menores (1951-1990)*, OC, IX, 195.

D) SOBRE DIOS

EL CONOCIMIENTO HUMANO DE DIOS, CON ESPECIAL ATENCIÓN A LA FILOSOFÍA DE POLO Y A LA TEOLOGÍA CRISTIANA²⁵⁵

Concediendo que Dios puede ser conocido o vislumbrado por el hombre de varias maneras, pensamos que esta misma ambigüedad en la idea humana de Dios contribuye también al actual agnosticismo teórico, para el que con frecuencia Dios es un tema exclusivamente religioso.

Para evitarlo en lo posible, en este trabajo pretendemos precisar las formas del conocimiento humano de Dios, especialmente en atención a la filosofía de Polo. Y en particular para distinguir el conocimiento metafísico de Dios (que lo descubre como creador del universo) de su conocimiento antropológico (que le vislumbra como ser personal: creador y destinatario de la propia existencia libre, la de cada persona humana); y a su vez, ambos, del conocimiento de Dios que trae consigo la creencia religiosa: el cristianismo.

Motivos del trabajo

a) El primer motivo de este trabajo nace de nuestra experiencia docente en la asignatura de teología filosófica, una materia optativa del grado en filosofía de la universidad de Málaga. En ella solemos encontrarnos con estudiantes cuyo axioma es que Dios es un tema exclusivamente religioso, no de la filosofía.

En parte, el ateísmo -o quizá paganismo- contemporáneo se cobija en cierto agnosticismo derivado de una confusa noción de Dios. Que no se entiende ya como la identidad del existir, su plenitud; o como el ser que se conoce a sí mismo, un espíritu perfecto; ni con ninguna otra noción alternativa

²⁵⁵ *Miscelánea poliana*, Málaga 68 (2020) 64-101.

de Dios. Sino que se piensa en él, a lo sumo, como en un ser infinito: con una vaga noción negativa de Dios, inmediatamente asociada con la creencia religiosa.

Ciertamente, la infinitud divina fue uno de los recursos que la nueva filosofía usó en la edad media²⁵⁶ para señalar la trascendencia de Dios frente a su inclusión en el cosmos propia del pensamiento antiguo y de la vieja filosofía; pero no fue el único expediente teórico empleado entonces, y seguramente tampoco fue el mejor. Precisamente, para señalar esa trascendencia, nos parece más ajustada y fecunda la noción poliana de límite mental, que en este trabajo utilizaremos.

Por otro lado, siempre nos ha parecido que es fácil pasar de una teología negativa a la negación de la teología: ya que si Dios es un ser del que más sabemos lo que no es que lo que es; y del que, por tanto, no sabemos cómo es, ni si actúa, ni qué papel tiene en el universo o qué relación guarda con el hombre, entonces de ese Dios el hombre puede prescindir en su vida. Además, si Dios sólo es el Dios de la creencia religiosa, tiene poco sentido para quien carece de ella.

b) El segundo motivo de este trabajo deriva de nuestro libro *El hombre como persona. Antropología filosófica*²⁵⁷, en el que quisimos exponer a nuestra manera y globalmente la antropología de Leonardo Polo. Al ordenar su temática y desarrollarla a nuestro modo, nos vimos abocados, no sin sorpresa por nuestra parte, a la teología: a una teología que entendemos filosófica.

Tanto nos afectó esta deriva teológica de la antropología filosófica que nos vimos forzados a concluir el libro con una nota sobre *Antropología filosófica y cristianismo*²⁵⁸, en la que quisimos señalar algunas diferencias entre la dimensión teológica de la antropología filosófica y la creencia religiosa del cristianismo; e hicimos algunas observaciones sobre la índole lógica, de algún modo pensable, de la trinidad divina, y la estrictamente fiduciaria de la

²⁵⁶ Cfr. al respecto nuestro libro *El abandono del límite mental y la distinción real tomista*. Bubok, Madrid 2018; pp. 16 ss.

²⁵⁷ Ideas y libros, Madrid 2019; 276 pp.

²⁵⁸ Id., pp. 261-7.

encarnación de Jesucristo. No obstante, esos extremos quizá requerían alguna mayor precisión o ampliación, como la que aquí vamos a intentar.

Entre otras cosas porque, para Polo, *la fe tiene por objeto la existencia divina*²⁵⁹, la existencia del Dios unitrino. Y entonces la fe, tanto como un misterio, es un dato: que viene a remediar el hecho de que *no tenemos experiencia de Dios como tal en esta vida*²⁶⁰; ya que, *al demostrar la existencia de Dios, no se sabe nada acerca de la trinidad*²⁶¹. Ciertamente, pero -en nuestra opinión- la existencia del Dios unitrino la entendemos medianamente, y se la creemos a Jesucristo.

c) Y el tercer motivo de este trabajo es precisar la dimensión y el alcance teológicos de la filosofía de Leonardo Polo.

Lo nuclear de esa filosofía surge al considerar la presencia mental, es decir, la presencia de objetos ante la mente del hombre; en ella señala Polo un límite de la inteligencia humana que nos propone abandonar: es el límite del pensamiento. El abandono del límite mental se ejerce en cuatro dimensiones que nos permiten finalmente ampliar la metafísica con una antropología trascendental: el saber sobre la propia existencia, personal y libre.

Como Polo considera que su método filosófico es solidario de la distinción real de esencia y existencia propuesta en la edad media por Alberto Magno y Tomás de Aquino, las cuatro dimensiones del abandono del límite mental se corresponderán con la esencia y existencia del universo, y con las de la persona humana.

Y como esa distinción real es característica de las criaturas, la metafísica y antropología polianas entenderán el universo y a la persona humana como criaturas. De aquí el respecto teológico del pensamiento de

²⁵⁹ *El ser I: la existencia extramental*, OC, III, 228.

²⁶⁰ *Id.*, 231.

²⁶¹ *Id.*, 229.

Polo, pues la existencia creada remite al creador: *esse, quod rebus creatis inest, non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divino*²⁶².

La teología de Polo: filosófica o religiosa

La cuestión que queremos plantear en este punto es si la teología a la que está asociada la filosofía poliana es teología filosófica o bien teología religiosa, cristiana.

a) La distinción precisa entre ambas me parece muy bien formulada por Tomás de Aquino en su comentario²⁶³ al libro de Boecio *Sobre la trinidad*. Cuando las distingue según si conocen las realidades divinas en cuanto que se manifiestan por sus efectos (*secundum quod per effectus manifestantur*); es decir, en definitiva: si llegan a Dios como creador a partir de las criaturas, y entonces se trata de teología filosófica. O bien, si conocen esas realidades en cuanto que ellas a sí mismas se manifiestan (*secundum quod ipsae seipsas manifestant*); es decir, si llegan a Dios partir de su revelación, y de la fe en ella: esto es teología religiosa.

Según esa distinción tomista, parece obvio que la teología a que se asocia la filosofía de Polo es teología filosófica: pues su respecto a Dios consiste en conocerle como creador a partir del conocimiento del ser creado, tanto del universo como de la persona humana.

b) Aun así, dilucidar más detenidamente esta cuestión tiene, al menos, la importancia que le conceden estas dos razones. La primera es que entre los discípulos de Polo se ha discutido este asunto; y tanto en defensa de la teología filosófica (cual nos parece que sostiene Corazón²⁶⁴) como inclinándose hacia

²⁶² TOMÁS DE AQUINO: *De potentia* 3, 5 ad 1. Esta cita encabeza el capítulo 1 de POLO, L.: *El ser I*, OC, III, 15.

²⁶³ *In II Boetii De Trinitate* q. 5, a. 4, c 3.

²⁶⁴ Cfr. "Antropología trascendental y antropología teológica" (García-Padial, eds.: *Autotrascendencia*. Universidad, Málaga, 2010, pp. 277-88), y "El hombre en la antropología trascendental de Leonardo Polo" (*Studia poliana*, Pamplona, 21, 2019, 29-53).

la teología religiosa (posición que nos parece ser la de Falgueras²⁶⁵). Y la segunda razón es que algunos seguidores de Polo han derivado, y con notables frutos²⁶⁶, hacia la línea que sostiene que la poliana es una teología religiosa, cristiana.

Para nosotros no hay cuestión y la cosa es clara: la teología a la que se asocia la filosofía de Polo es teología filosófica; y esa afirmación no es susceptible de interpretaciones, sino -todo lo más- de alguna precisión.

No hay cuestión al respecto... porque el propio Polo se ha pronunciado sobre las relaciones de su filosofía con la teología religiosa; lo que, por lo demás, da por sentada su distinción.

Polo ha dicho expresamente que *la primera y segunda dimensiones del abandono del límite mental se distinguen de las otras dos porque no necesitan de la teología*²⁶⁷; y aquí habla, como vamos a ver a renglón seguido, de teología religiosa.

Ya que con la primera dimensión del abandono del límite mental se logra la demostración metafísica de la existencia de Dios: *si se abandona el límite mental, dice Polo, cabe sostener que la demostración de la existencia de Dios es la existencia extramental*²⁶⁸; pues *demostrar la existencia divina equivale a advertir, precisamente, la inteligibilidad de la persistencia fuera de la mente humana*²⁶⁹.

Y también porque, en el prólogo a la exposición de la segunda dimensión de dicho abandono, Polo indica que, *aunque el "itinerarium mentis in Deum" es sin duda un ascenso legítimo, no es menos justo sostener que esa otra criatura [la inferior al espíritu, esto es, el universo físico] también es un camino que lleva a su creador*²⁷⁰.

²⁶⁵ Cfr. "La congruencia y el abandono del límite mental" (*Studia poliana*, Pamplona, 8, 2006, 245-65); y "El dar, actividad plena de la libertad trascendental" (*Studia poliana*, Pamplona, 15, 2013, 69-108).

²⁶⁶ Cfr. SELLES, J. F.: *Teología para inconformes. Las claves teológicas del pensamiento de Polo*. Rialp, Madrid 2019.

²⁶⁷ *Antropología trascendental*, OC, XV, 591.

²⁶⁸ *El ser I: la existencia extramental*, OC, III, 209.

²⁶⁹ Id., p. 167.

²⁷⁰ *Curso de teoría del conocimiento*, v. IV, OC, VII, 16.

Por tanto, el abandono del límite mental en sus dos primeras dimensiones, es decir, las que lo abandonan por el lado del objeto pensado, o las que se dirigen hacia la realidad extramental, no culmina sin advertir la existencia divina, y luego contemplar el orden que constituye el universo *como el designio (por alusión a la inteligencia divina²⁷¹) de la concausalidad²⁷² física*, que es la esencia del universo.

Luego las dos primeras dimensiones del abandono del límite mental son, temáticamente, teológicas: de teología filosófica. Si Polo afirma que esas dos dimensiones "no necesitan" de la teología, es porque está hablando ahí de la teología cristiana.

Y, de acuerdo con ello, dice entonces que *la más teológica es la tercera dimensión²⁷³*, es decir, una de las dos dimensiones que abandonan el límite mental por el lado del acto cognoscitivo ejercido: la dirigida hacia el ser al que conviene el carácter de *además* del pensamiento; a saber, la que alcanza la existencia personal, que Polo entiende como coexistencia.

Que la doctrina sobre la persona como coexistente sea la parte más teológica de la filosofía de Polo, significa lo que literalmente dice esa afirmación: que no se puede comprender al hombre sin su referencia a Dios; la antropología es informulable sin la teología filosófica. Pero, aun concediendo que Polo se refiere a la teología religiosa, entonces lo que esa expresión significa -en nuestra opinión- es que su temática es la más afín a la propia de la teología religiosa; pero no que sea exclusiva de esa teología: esto no lo dice Polo.

Porque Polo defiende con claridad el carácter filosófico de su antropología trascendental cuando afirma: *también desde la teología se puede proponer que el hombre es persona, pero estimo que el ser del hombre como persona puede ser asimismo un tema filosófico. A mi modo de ver, el estudio del hombre como ser personal pertenece también a la filosofía; y ésta es la antropología trascendental que propongo²⁷⁴.*

²⁷¹ POLO, L.: *Curso de teoría del conocimiento*, v. IV, OC, VII, p. 545.

²⁷² Id., p. 95.

²⁷³ *Antropología trascendental*, OC, XV, 591.

²⁷⁴ *Presente y futuro del hombre*, OC, X, 352.

c) Sin embargo, cuando Polo afirma que la tercera dimensión del abandono del límite mental, la que alcanza a la persona como coexistente, es la más teológica, hace una digresión que aporta una aclaración.

Y es que esa tercera dimensión del abandono del límite es superior a las otras tres, hegemonía que Polo formula *como metalógica de la libertad*; y añade entonces: es la elevación cristiana hacia Dios de la existencia personal, ligada a la fe religiosa (Polo dirá *segunda elevación*, distinta de la elevación creatural, propia de Adán), la que *permite la metalógica de la libertad*²⁷⁵. En efecto, es fácil ver que la fe, en tanto conlleva creer en lo que no se ve, es un acto metalógico de la persona: un ejercicio de su libertad que va más allá del alcance del *logos* humano.

Que la fe en la revelación divina permita la metalógica de la libertad no quiere decir, con todo, que sólo ella la permita; o que sin ella la persona humana no pueda tomarse esa libertad por encima de su capacidad lógica, o más allá de su propia inteligencia. Un uso metódico y no temático del pensamiento²⁷⁶, como el que se ejerce para abandonar el límite mental, es posible al margen de la fe religiosa, por lo que el abandono del límite es un método filosófico; ni siquiera *es menester mucha virtud moral para abandonar el límite mental*²⁷⁷.

Queda claro, por tanto, que la filosofía de Polo, también su antropología, remiten a una teología estrictamente filosófica.

d) Con todo, para completar la referencia de la filosofía de Polo a la teología cristiana, hay que añadir tres puntualizaciones.

Primera que Polo, como cristiano que es, hace frecuentes citas a temas religiosos, tópicos bíblicos, etc.; como por ejemplo Nietzsche también las hace. Eso no significa que el fondo de su pensamiento no sea filosófico sino religioso;

²⁷⁵ *Antropología trascendental*, OC, XV, 591.

²⁷⁶ Cfr. al respecto nuestro trabajo "Los usos metódico y temático del pensamiento, la culminación del abandono del límite mental". *Estudios filosóficos polianos*, San Juan [Argentina] 6 (2019) 39-46 (capítulo segundo de este libro).

²⁷⁷ POLO, L.: *Antropología trascendental*, OC, XV, 504, nt. 265.

como esta misma alusión a Nietzsche, un pensador más bien ateo y sobre todo anticristiano, demuestra.

Segunda, que lo que Polo sí concede es que *la antropología trascendental es el preámbulo de la fe en el misterio de la trinidad divina*²⁷⁸: porque, según ella, si Dios es un ser personal, tiene que ser pluripersonal. Esto está de acuerdo con la noción poliana de la persona humana como coexistente, de la que se deriva que no cabe persona única: *la noción de persona única, dice, es un completo disparate*²⁷⁹. Y dice también: *el ser personal es incompatible con el monismo. Una persona única sería una pura tragedia (...)*. E incluso algo más: que *no existiese más que una persona (...)* no es *propriamente una desgracia* [una tragedia], *sino una imposibilidad*²⁸⁰. Por tanto, si Dios es un ser personal, será pluripersonal.

Y la tercera puntualización es que Polo sí ha escrito un libro dedicado a la teología cristiana: *Epistemología, creación y divinidad*²⁸¹, además de algunos otros escritos, publicados e inéditos, de temática religiosa. Ese mencionado libro, especialmente, tiene cierta justificación en la propia filosofía de Polo, que él mismo se ha ocupado de manifestar.

e) Se trata de que la antropología trascendental cifra lo nuclear del ser humano en su acto personal de ser; con sus propios trascendentales antropológicos, distintos de los metafísicos. Y, sin embargo, la teología cristiana afirma que la persona de Jesucristo no es humana, sino divina: la segunda persona de la trinidad. Pero, si Jesucristo no tiene lo nuclear del ser humano, su ser persona creada, parece que se rebaja su humanidad a cierta exterioridad medial: a la sola naturaleza de la que dispone coyunturalmente una persona que es de otra distinta naturaleza.

Este problema -que Cristo no es persona humana- justifica que Polo se posicione en cristología; dice, en efecto: *me hubiera gustado formular una cristología siguiendo dos líneas de investigación: una referida a la distinción*

²⁷⁸ *Antropología trascendental*, OC, XV, 205.

²⁷⁹ Id., 112.

²⁸⁰ Id., 190-1.

²⁸¹ OC, XXVII.

entre la creación de la humanidad y su ascunción por la persona de Cristo. Y la otra sobre la persona de Cristo²⁸² como esencialización del ser personal humano; pues, dice Polo: no puede decirse que la persona de Cristo sea humana; para que ello no comporte una disminución de su humanidad sugiero la noción de esencialización del ser²⁸³.

La primera línea -ascunción de la humanidad por una persona divina, en vez de creación de una persona humana- es el motivo del mencionado libro. Que Polo escribió ya muy mayor y mermado por la enfermedad padecida al final de su vida; pues es un libro póstumo, aparecido después de su muerte. La propuesta de Polo es que en Jesucristo no hay nada creado, nada con existencia creada, porque la existencia de Cristo es divina, la de la segunda persona de la trinidad; pero sí hay ascunción de la humana naturaleza por esa persona divina: pues Jesucristo nació efectivamente de la virgen María, y vivió en Asia hasta su muerte. Una posición, ésta de la ascunción, en vez de creación, de la humana naturaleza en Jesucristo, que -como es sabido- había sido ya apuntada desde antiguo: en el concilio de Calcedonia; y que Polo expone principalmente en el capítulo séptimo de ese libro. El cual fue completado con otros escritos inéditos suyos, filosóficos y teológicos, de muy diversa procedencia; pero el libro obedecía principalmente al propósito de aclarar esa cuestión con ese capítulo.

Y la segunda línea -la esencialización por Jesucristo del ser personal humano- quedó sin desarrollar por Polo, aunque hay alguna sucinta referencia a ella en su obra²⁸⁴. Viene a decir que, así como la persona humana -según Polo- esencializa el ser del universo, así también Jesucristo esencializa el ser de la persona humana. La persistencia sobre el tiempo, que para el universo es existencial, o está en el plano extramental de la existencia, para el hombre está en el plano de su esencia, o es esencial: por cuanto permite y se requiere para constituir la corriente de actos voluntarios, que la persona humana demanda para completar con el don esencial la estructura donal de su amar

²⁸² *Antropología trascendental*, OC, XV, 591.

²⁸³ *Id.*, 591.

²⁸⁴ *Cfr.*, al menos, *El hombre en la historia*, OC, XVIII, 110.

personal. Análogamente, lo que para el hombre es existencial, la coexistencia con Dios -frustrada por el pecado-, en Jesucristo está en el orden de su esencia: pues se encarnó en el seno de la virgen María precisamente para redimir del pecado a todos los hombres, y restaurar la coexistencia de las personas humanas con su creador. Siguiendo esta línea de consideración, y en la cúspide, la plena y completa esencialización del ser corresponde sólo al propio ser divino (*esencialización absoluta y sin resquicios del ser*²⁸⁵).

Aclarada la índole filosófica de la teología poliana, y antes de entrar en ella, sinteticemos el alcance de la teología filosófica anterior al abandono del límite mental.

La teología filosófica antes de abandonar el límite mental

El abandono del límite mental que propone Polo no es negativo, es decir, no significa ningún desdoro para el pensamiento humano, que se acepta tal cual; el abandono sólo sugiere ir más allá de él.

a) En la medida en que el pensamiento humano se acepta tal cual, cabe admitir, ante todo, una teología lógica: lo que el hombre llega a pensar de Dios, o es capaz de pensar sobre él, antes de proceder al abandono del límite mental. De acuerdo con la mayoría de los manuales de teología filosófica al uso²⁸⁶, esta teología se divide en teología esencial y existencial, es decir: cómo es el ser divino, y si dicho ser existe realmente.

La teología esencial, para saber qué o quién es Dios, y cómo lo es, enumera los atributos que tiene la divinidad; o los predicados que podemos atribuir a Dios, y cuáles debemos excluir de él. Y se suelen distinguir los

²⁸⁵ *El hombre en la historia*, OC, XVIII, 110. Es claro el paralelo de esta doctrina sobre la escalonada esencialización del ser con el texto paulino: *todo es vuestro, vosotros de Cristo y Cristo de Dios*. I Cor. 3, 23.

²⁸⁶ Cfr., por ejemplo, GONZÁLEZ, A. L.: *Teología natural*. Eunsa, Pamplona 1985. También GARCÍA LÓPEZ, J.: *Nuestra sabiduría racional de Dios*. CSIC, Madrid 1950; GONZÁLEZ ÁLVAREZ, A.: *Tratado de metafísica: Teología natural*. Gredos, Madrid 1961; WEISSMAHR, B.: *Teología natural*. Herder, Barcelona 1986; GARCÍA LÓPEZ, J.: *El conocimiento filosófico de Dios*. Eunsa, Pamplona 1995.

atributos entitativos (simplicidad, infinitud, inmutabilidad, etc.) de los operativos (ciencia, amor, omnipotencia, etc.). Ciertamente, si en Dios su ser y su obrar se identifican, esta división es impropia, o más bien establecida de acuerdo con la lógica humana. Quizá fuera mejor clasificar esos atributos de acuerdo con su origen; y dividirlos en naturales y personales, según si son tomados a partir de la naturaleza física o de las personas.

La teología existencial, por su parte, intenta establecer la existencia de Dios con argumentos que se suelen clasificar en cosmológicos, antropológicos y ontológicos. Parecen tener algún alcance los dos primeros tipos; aunque, como veremos después, se limitan a probar tan sólo la verdad de la proposición "Dios existe". En cambio, no tienen valor los últimos.

El argumento ontológico u ontologista, en sus distintas formulaciones, es característico del pensamiento moderno, y como un rechazo a la nueva filosofía que surge de la afirmación de la trascendencia divina. Desde ella, la objeción central a los argumentos ontologistas es que parten de una idea de Dios: cuando no todos los humanos tenemos de Dios la misma idea, y quizá tampoco una idea adecuada de él. Como dijo Tomás de Aquino la proposición "Dios existe" es evidente en sí misma, pero no para el hombre: porque la idea humana de Dios, sea la que sea, se distingue de la propia esencia divina, idéntica con su existencia.

Polo dirá que el Dios vivo, es decir, el acto de existir idéntico consigo mismo -con su propia esencia-, que incluso se replica interiormente en propia verdad, en su propio conocerse, desborda por completo el orden ideal del hombre; ninguna idea humana alcanza a corresponderse adecuadamente con él: Dios es trascendente; y ello significa: cognoscible pero incomprehensible. En este sentido, y no en el del propio argumento anselmiano, vale lo que dijo Anselmo de Canterbury: Dios no puede estar sólo en el pensamiento del hombre; por eso, según Polo, *san Anselmo contiene "in nuce" la superación de la interpretación inmanentista del pensamiento*²⁸⁷.

Por lo demás, si en Dios esencia y existencia se identifican, esta división de la teología filosófica que hemos glosado -y que la divide en esencial

²⁸⁷ *El ser I: la existencia extramental*, OC, III, 221.

y existencial- es imprecisa, o de nuevo nos encontramos ante un derivado de la lógica humana.

b) Además de la teología lógica, no hay inconveniente tampoco en reconocer otra teología simbólica.

Para Polo en particular, y de acuerdo con la cuarta dimensión del abandono del límite mental, la actualidad del pensamiento (que es cierta simultaneidad) permite un símbolo ideal de la divinidad: *la idea de deidad*²⁸⁸; la cual se aclara ulteriormente con la noción de *eternidad*, que *se puede describir como simultaneidad total*: la del ser siempre actual²⁸⁹.

Y, además, acudiendo ya a la tradición filosófica, fue Dionisio el pseudoareopagita quien distinguió un triple conocimiento de Dios: positivo, negativo y superlativo, o por vía de eminencia. Éste último, con cierto carácter simbólico, señala el especial modo como remitimos a Dios las propiedades que positivamente le podemos atribuir.

También la filosofía medieval, en sus autores más reconocidos, defendía que nuestro conocimiento de Dios, más que lógico, era analógico; con una analogía, al menos, de atribución: la que apunta a un máximo que desborda por encima todos los analogados.

c) Aceptando, en suma, los conocimientos lógico y analógico -o bien simbólico- de Dios, el abandono del límite mental propuesto por Polo los deja al margen; y aspira a un conocimiento metalógico, propiamente existencial de Dios. Tal conocimiento requiere el abandono del límite mental, porque -como Polo señala- *el conocimiento filosófico de Dios, por conceptual, es muy distinto del conocimiento del Dios vivo*²⁹⁰, que decimos existencial.

Conocimiento teórico, es decir, lógico y simbólico, y ahora conocimiento existencial de Dios distinguen las dos formas del conocimiento humano de Dios en esta vida, es decir, de su conocimiento filosófico; al

²⁸⁸ POLO, L.: *Antropología trascendental*, OC, XV, 507.

²⁸⁹ Cfr. POLO, L.: *Nietzsche como pensador de dualidades*, OC, XVII, 174.

²⁹⁰ *Epistemología, creación y divinidad*, OC, XXVII, 53.

margen, claro está, del conocimiento religioso que el hombre puede también tener de Dios.

La teología filosófica que abandona el límite mental

a) Para situar la teología filosófica de Polo, la que abandona el límite mental y persigue un conocimiento existencial de Dios, propongo acudir a dos cuestiones que se han debatido en la historia de la filosofía:

1- La primera es la distinción entre el motor inmóvil de la *Física* aristotélica y la *noesis noeseos* de su *Metafísica*.

En resumidas cuentas, Aristóteles en su *Física* (principalmente, en los libros VII y VIII) expone su convicción de que hay un primer motor que mueve a todos los seres del universo; como el movimiento es la actividad de lo potencial, el primer motor tiene que ser puramente activo, una actividad sin limitación de potencia alguna.

Y en la *Metafísica* (sobre todo, en el libro XII) Aristóteles se pregunta qué sustancia es puramente activa, o en qué puede consistir ese acto primero que mueve a todos los seres; y concluye que dicho acto puro sólo puede ser el acto de un pensamiento que se piense a sí mismo.

Los estudios aristotélicos han discutido ampliamente la correspondencia entre el motor inmóvil de la *Física* y la *noesis noeseos* de la *Metafísica*, como cuestión para articular la unidad del *corpus* aristotélico²⁹¹.

La teología filosófica de Polo, considerada en este punto, se aleja del interés por la unidad del *corpus* aristotélico y propone separar el conocimiento de Dios que nos suministran la física y la metafísica, desde la consideración del movimiento, el acto y la potencia, o la causalidad, respecto del conocimiento de Dios que nos puede proporcionar la antropología: la de Dios como un ser personal, espiritual, que tiene inteligencia y voluntad.

²⁹¹ Cfr. por ejemplo NATALI, C.: *Cosmo e divinità. La struttura logica della teologia aristotelica*. Japadre, L'Aquila 1974. Y ROSS HERNÁNDEZ, J. A.: *Dios, eternidad y movimiento en Aristóteles*. Eunsa, Pamplona 2007.

Claro que el estagirita no disponía de la noción de persona; pero, desde ella, Polo sugiere distinguir metafísica y antropología; y por consiguiente el respecto teológico de ambas. Dios, desde luego, es un solo ser; pero los puntos de vista desde los que le conocemos son distintos. Hay un solo Dios; pero tenemos de él, al menos, dos noticias distintas.

2- Distinción que se refuerza si consideramos la segunda cuestión que aquí proponemos, a saber: la diferencia que Duns Scotto establece entre conocer a Dios desde fuera, como principio creador del universo, y conocer a Dios por dentro, en su intimidad pluripersonal.

La creación es la obra de Dios *ad extra*, mientras que la "producción", dice Scotto, de las personas divinas -su procesión- es la obra de Dios *ad intra*. Lo primero es propio, según él, de la filosofía; lo segundo corresponde a la teología religiosa.

Ya que conocer a alguien por sus obras dice poco acerca de quién es él; como saber que un reloj tiene que haber sido fabricado por un relojero, nada dice de quién y cómo es ese relojero. Para saber quién y cómo es una persona necesitamos, no sólo observar lo que ha hecho, sino -sobre todo- escuchar lo que nos dice sobre sí misma. De ahí que Scotto asigne a la teología religiosa el conocimiento de la interioridad divina, que obtenemos por la revelación.

b) Según Polo, la metafísica descubre la existencia de Dios desde fuera, como creador del universo; pero, además -sin necesidad de acudir a la teología religiosa y a la revelación-, la antropología ya nos permite vislumbrar la interioridad divina, a saber: cómo es Dios por dentro; pues desde ella atisbamos que es un ser pluripersonal, al menos con un verbo intelectual personal.

De acuerdo con ello, las tesis centrales de la teología filosófica de Polo, que propone un conocimiento existencial del creador, son éstas:

1- En metafísica, y frente a la idea de que Dios es el primer principio de donde todo procede (precisamente Scotto escribió un libro titulado *De primo principio rerum*), Polo sostiene que hay una pluralidad de primeros principios mutuamente vigentes. No sólo Dios es el principio primero, sino que la existencia creada del universo es también primera, un primer principio vigente junto con la existencia del creador.

La noción de vigencia mutua entre Dios y la criatura, tanto en metafísica como luego en antropología, señala justamente la índole creada de la existencia no originaria. Ya que la creación no es una acción intermedia entre creador y criatura, sino su misma dualidad, la propia distinción entre ser creado e increado; según la tradición: la creación activamente considerada es Dios mismo, y tomada pasivamente es la misma criatura.

La existencia de Dios es el primer principio de identidad, la identidad de la existencia; que es originaria por ingenerable: ya que no puede conseguirse mediante ningún proceso que la suscite. La existencia creada del universo, por su parte, es el primer principio de no contradicción: porque el ser creado persiste, y lo contradictorio sería que no lo hiciera: dejara de ser y deviniera en nada. Y la causalidad trascendental es precisamente el primer principio que los enlaza: porque refiere el ser creado al increado al margen de la mente humana, y permite así la demostración extramental de la existencia de Dios.

2- Y, en antropología, la teología filosófica existencial arranca de la observación de que el *yo pensado no piensa*²⁹², es decir, que la persona humana carece de réplica interior al pensarse; y que con ninguna acción suya consigue reduplicarse interiormente, pues su obrar y su ser se distinguen realmente como la esencia de la existencia. El artista nietzscheano, que se hace a sí mismo, es una completa imposibilidad para el hombre; porque a la persona humana conviene siempre el carácter de *además*: respecto del pensamiento, y respecto de todas sus obras.

²⁹² Es una de las dos tesis que Polo usa para introducirnos en el abandono del límite mental: *Nietzsche como pensador de dualidades*, OC, XVII, 166.

En cambio, por ser la identidad originaria del existir, el ser personal de Dios no puede tener esa carencia de réplica, y será pluripersonal; conociéndose a sí mismo engendrará interiormente un verbo intelectual personal: un hijo idéntico con el padre, su réplica interior.

Según Tomás de Aquino, es propio del viviente -como forma más perfecta de ser- generar otro semejante a sí mismo²⁹³; y hay dos maneras de originar otro semejante a uno mismo: o por naturaleza, o por voluntad. Luego, por su naturaleza intelectual, Dios engendra otro como él: un verbo intelectual idéntico consigo mismo, es decir, Dios es padre de un hijo; y, por la voluntad con que ambos se unen, pues se dan y aceptan mutuamente, Dios espira un espíritu que es otra persona, idéntica con las del padre y el hijo²⁹⁴. De esta manera el único Dios, en su intimidad, es pluripersonal: tres personas distintas. La teología trinitaria del comentario tomista al primer libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo es impecable y completamente lógica.

Por su parte, la persona humana carece de réplica en su interior porque es creada; pero, como es un coexistente que aspira a culminar su coexistencia con otro, puede buscar la réplica donde está: en el verbo divino; porque en la identidad originaria del ser no puede faltar la réplica.

La busca allí, porque el ser personal -como ser libre- requiere réplica, es decir, otro semejante a él, otro como él: que le acoja y con quien coexistir; ya que la existencia personal es coexistencia.

La persona creada busca entonces su acogida por el creador: el reconocimiento y aceptación del verbo divino; por eso, según lo dijo el maestro Eckhart, el hombre es como *el adverbio junto al verbo*²⁹⁵ divino. Sin ser acogida por su creador, la criatura personal pierde su vigencia, es decir, se aísla del creador y se frustra como coexistente.

²⁹³ *Est naturale viventibus facere alterum tale quale ipsum est. In II De anima, lectio 7, 314.*

²⁹⁴ *In divinis autem non potest esse nisi duplex modus originis, secundum quod omne agens dividitur in agens a natura et agens a voluntate; et istae actiones inventae in 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.*

²⁹⁵ *Sermo IX: Quasi stella matutina. Die deutschen Werke I, 154-5, J. Quint, Stuttgart 1957.*

Limitación del conocimiento humano de Dios

Interesa señalar ahora que no sólo el conocimiento teórico de Dios, lógico y simbólico, sino también el conocimiento existencial de Dios que Polo nos propone, son bien escasos y reducidos. En último término, Dios es inasequible para el hombre en esta vida, como corresponde al hecho de que su conocimiento es el destino futuro de la persona humana²⁹⁶. Levinas hablaba al respecto del sentido profético de la idea humana de Dios²⁹⁷, atendiendo especialmente a la demostración cartesiana de la existencia de Dios como causa u origen de nuestra idea de él²⁹⁸.

a) Dios y el pensamiento humano:

Como hemos expuesto y justificado en otro sitio²⁹⁹, el límite mental se corresponde con el hecho de que Dios como tal no es pensable por el hombre. O bien que la identidad formal del pensamiento (que es su límite: la mismidad de pensamiento y ser, como diría Polo; que constantemente y siempre antecede al pensar: pues pensar es siempre haber pensado *ya*) es incomparable con la identidad real de la existencia; que es originaria, e incompatible con cualquier antecendencia. La identidad real de la existencia, en suma, es irreductible al pensamiento humano.

Que Dios sea impensable por el hombre no impide la idea humana de Dios; pero sí su alcance, su vigor existencial. El hombre posee muchas y diversas ideas acerca de Dios; pero el Dios que hemos dicho vivo, la identidad del existir con su propia réplica interior, se distingue de toda idea humana acerca de él. Como lo dice Polo: *ante Dios, la mente no se encuentra sin ideas, sino, rigurosamente, con ideas..., y por ello sin ver su intimidad*³⁰⁰.

²⁹⁶ *Vita hominis visio Dei*. SAN IRENEO: *Adversus haereses* IV, 20, 5-7.

²⁹⁷ Cfr. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Sígueme, Salamanca 1987; c. 5, 2, pp. 226 ss. Y *Dios, la muerte y el tiempo*. Cátedra, Madrid 1995; pp. 240 ss.

²⁹⁸ Cfr. GARCÍA LÓPEZ, J.: *El conocimiento de Dios en Descartes*. Eunsa, Pamplona 1976; 1ª demostración, pp. 59 ss.

²⁹⁹ Cfr. nuestro libro *Presente y libertad. Exposición de la filosofía sobre el límite mental de Leonardo Polo*. Univ. Navarra, Pamplona 2015, pp. 47-59.

³⁰⁰ *El ser I: la existencia extramental*, OC, III, 240.

La imposibilidad de pensar a Dios se debe a que el objeto de la inteligencia humana, por ser ésta inmaterial (y lo es especialmente en su comparación con la sensibilidad, cuya información depende de un determinado estímulo orgánico), no es ya cómo nos afectan las cosas formalmente, sino cómo son ellas en sí mismas: su propia esencia; en particular la de las cosas materiales, y análogamente a ellas, la de toda otra realidad.

En cambio, para conocer la existencia, en cuanto que distinta de la esencia, se requiere un uso del intelecto personal superior al que la inteligencia permite: pues, como *la presencia lo es sólo de esencia creada*³⁰¹, para acceder a la existencia que se distingue de ella se requiere el abandono de la presencia, es decir, del límite mental; abandono asociado con los hábitos noéticos y con el intelecto personal.

Por este motivo -que el objeto de la inteligencia es la esencia- parece claro que la pura actividad de existir, la identidad existencial, queda fuera del alcance del pensamiento humano, ya que nunca puede estar presente ante él.

Así planteada, la impensabilidad de Dios en virtud del límite mental no sólo mitiga el alcance del conocimiento teórico de Dios, sea lógico o analógico, sino que llegaría a servir incluso como justificación estricta del agnosticismo; una justificación de él superior a la que Kant propuso al ceñir el conocimiento intelectual a la experiencia sensible. Serviría para eso, salvo -claro está- por el hecho de que se puede abandonar el límite mental.

b) Conocimiento existencial inacabado:

Empero, incluso abandonando el límite mental, el conocimiento existencial de Dios que con él se logra es bien escaso, por estar siempre inacabado; es escaso, pero superior a su conocimiento meramente teórico, y a la sola verificación de la expresión "Dios existe".

El encuentro de la existencia divina fuera del pensamiento, aunque sólo sea escaso: incoativo, o a tientas, no es despreciable; pero sí, insisto, incipiente, muy reducido e inacabado. Ha de ser así, porque conocer a Dios es

³⁰¹ *El ser I: la existencia extramental*, OC, III, 221.

el destino final de la persona humana, que no se consigue en esta vida; y por eso dice Polo que, con la filosofía, *la existencia divina no es comprendida de un modo exhaustivo, sino como perfectamente superior a toda comprensión exhaustiva*³⁰².

Según Polo, Dios es la identidad del existir. Y la identidad de la existencia, por un lado, es advertida en metafísica como originaria; y por ello mismo como irreductible al pensamiento, al que siempre antecede su objeto. Y, por el otro lado, la antropología descubre que la identidad existencial no puede carecer de réplica interior, y que por ello es perfectamente distinta y superior a la persona humana.

Por tanto, la metafísica encuentra a Dios como origen, sí: pero como origen insondable; en cuya consideración el hombre se embarca³⁰³ sin término final, ni culminación posible. Y la antropología vislumbra que el ser originario no carece de réplica, y por ello el hombre la busca; pero solamente busca esa réplica porque no la alcanza, pues le resulta enteramente inabarcable: el hombre se embebe³⁰⁴ en la búsqueda de réplica sin lograr acabarla; pues su encuentro es futuro e inagotable, y además condicionado -pues depende de la réplica: de su final aceptación de los dones humanos-.

En último término, Dios trasciende siempre y por entero su conocimiento por parte del hombre.

c) Embarcarse hacia el origen insondable:

En efecto: la demostración metafísica de la existencia de Dios proporciona al hombre tan sólo un conocimiento incoativo de la existencia divina; pero *esta incoación*, dice Polo, *es incompatible con la idea de un resultado abarcado por el pensamiento*³⁰⁵. Por ser su conocimiento incoativo,

³⁰² *El ser I: la existencia extramental*, OC, III, 225.

³⁰³ En la advertencia del origen, por *el drástico abandono de la presencia (...)*, vale la expresión *embargarse, embarcarse, concentrarse en el tema*: POLO, L.: *Antropología trascendental*, OC, XV, 358.

³⁰⁴ *En cuanto que busca, la persona no mira, sino que se embebe*: Id., p. 356.

³⁰⁵ *El ser I: la existencia extramental*, OC, III, 175.

la identidad originaria del ser es inaccesible, y se reserva para un conocimiento ulterior; *origen, reserva e identidad*, dice también Polo, *son equivalentes*³⁰⁶.

Con el abandono del límite mental en su primera dimensión nos introducimos, ciertamente, en el ámbito de la máxima amplitud de la existencia: así se demuestra la existencia de Dios. Dicho por Polo: *la penetración incoativa en la máxima amplitud es la demostración de la existencia de Dios*³⁰⁷.

Mas, en ese ámbito, *surge el problema de la interioridad*, es decir: qué es lo que hay dentro de esa máxima amplitud del existir; pues, respecto del pensamiento, dice Polo, tal amplitud máxima de la existencia *queda fuera y vacía*³⁰⁸: *la intelección de la máxima amplitud, insiste, está vacía*³⁰⁹.

La que llamamos, como Polo, vacuidad de la máxima amplitud de la existencia deja hueco, vacuo, el conocimiento de su interioridad, es decir, de la intimidad divina; por eso dice Polo que el conocimiento metafísico de la existencia de Dios es sólo incoativo, pues *advertimos la inminencia, pero no la intimidad de la identidad originaria*³¹⁰.

Para Polo, desde la metafísica, *el sentido existencial de la identidad es inaccesible (sólo cabe demostrarlo incoativamente) porque no sabemos cómo puede culminar originariamente la identidad*³¹¹. La plenitud de la identidad, sigue diciendo Polo, *habría de buscarse por encima de la referencia causal, en lo que podría llamarse intimidad del origen*³¹².

La intimidad es lo propio del ser personal; y no es la metafísica, en virtud de la causalidad, sino la antropología trascendental, que alcanza la interioridad de la persona, la que puede -y sólo hasta cierto punto- orientarse hacia la intimidad divina, esto es: hacia su ser pluripersonal.

En efecto, para Polo, la libertad trascendental de la persona humana es la *inclusión atópica en el ámbito de la máxima amplitud*³¹³; en cambio, el

³⁰⁶ *El ser I: la existencia extramental*, OC, III, p. 61.

³⁰⁷ Id., 180.

³⁰⁸ Id., p. 76.

³⁰⁹ Id., p. 177.

³¹⁰ Id., p. 211.

³¹¹ Id., p. 249.

³¹² Id., p. 213.

³¹³ *Antropología trascendental*, OC, XV, 275 ss.

*ligamen causal no señala exactamente una inclusión*³¹⁴. Consecutivamente, queremos observarlo expresamente, el abandono del límite mental es posible, justamente, como ejercicio de esa libertad trascendental de la persona.

d) Embeberse en la réplica inabarcable:

Y entonces, la antropología trascendental atisba esa mencionada culminación de la identidad como la *verdad del origen*³¹⁵, la *réplica del origen*³¹⁶, es decir: el verbo divino. Si la identidad originaria del ser es personal, no lo será como la persona humana, que carece de réplica interior; en lugar de una intimidad precaria, Dios tendrá una intimidad plena y perfecta: con réplica en su interior.

Dicha réplica es inabarcable por el hombre, cuyo intelecto personal se limita a buscarla. La busca más allá de lo que encuentra con su inteligencia, y justamente porque no la encuentra con ella. Como dijimos, Dios es impensable por el hombre, que en esta vida se limita a buscarle. De modo que, dice Polo, la identidad del ser *la vislumbramos tan sólo, no la comprendemos*³¹⁷.

Buscar la réplica es un conocimiento de ella sumamente deficiente; y por eso, dice Polo, la búsqueda *no posee valor metódico, ya que su criterio es un "deficere"*³¹⁸. No se ignora que dicha réplica existe, ello permite la búsqueda; pero no se la encuentra, ni se la alcanza ni posee; se la busca precisamente porque se carece de ella y no se da con ella. De modo que, en este punto, *el abandono del límite mental no da más de sí*³¹⁹, y buscar la réplica, que es el tema del intelecto personal, *no es una dimensión del método propuesto*³²⁰.

³¹⁴ POLO, L.: *El acceso al ser*, OC, II, 109.

³¹⁵ Cfr. POLO, L.: *Antropología trascendental*, OC, XV, 243: *el conocimiento de la verdad del Origen es propio del Hijo de Dios*.

³¹⁶ Cfr. Id., 205.

³¹⁷ *El ser I: la existencia extramental*, OC, III, 211.

³¹⁸ *Antropología trascendental*, OC, XV, 244. Y cita a san Ambrosio por medio de Tomás de Aquino: *impossibile est generationis scire secretum, mens déficit, vox silet. Summa theologiae* I, 32, 1 sc.

³¹⁹ POLO, L.: *Antropología trascendental*, OC, XV, 222.

³²⁰ Id., 241.

Superior a la búsqueda es el encuentro; y por eso Polo sólo admite como conocimiento de la réplica superior a su búsqueda la visión facial de Dios que la religión cristiana promete para la gloria. Dice, en efecto: *la cuestión es ahora si el intelecto personal humano puede llegar a un conocimiento de la réplica más alto que el buscarla. La respuesta es que ello sólo es posible en la elevación llamada visión beatífica, la cual no acontece en esta vida*³²¹. Se trata aquí del conocimiento de Dios no ya como creador (no sólo del universo, sino incluso del propio ser personal), sino además ahora ya de su conocimiento tal y como él es en sí mismo.

Motivo de la limitación del conocimiento filosófico de Dios

Estamos intentando precisar el alcance del conocimiento humano de Dios a fin de establecer su carácter racional, filosófico; y para ello hemos hablado de un conocimiento de Dios teórico y de otro existencial, tanto metafísico como antropológico. Sin embargo, comprobamos que el conocimiento humano de Dios es -en todo caso- muy limitado, o que el hombre sabe realmente muy poco de Dios fuera de la religión.

Ya Tomás de Aquino advirtió de que el resultado de las cinco vías para demostrar la existencia divina era probar que la expresión "Dios existe" es verdadera³²². Pero que esas cinco vías no daban a conocer al hombre el ser divino: la existencia de Dios, idéntica con su esencia; pues ni el hombre ni ninguna criatura pueden llegar nunca a conocer por sí mismos a Dios tal y como es, es decir: ninguna criatura puede llegar a conocer por sí misma la esencia divina.

Ciertamente, sólo Dios conoce a Dios: porque conocer a Dios es ser Dios, dado que Dios es el ser que se conoce a sí mismo.

³²¹ *Antropología trascendental*, OC, XV, 256. Esta elevación es la culminación de la segunda: de la elevación cristiana de la existencia personal.

³²² Cfr. *Summa theologiae* I, 2, 2 ad 2: en la demostración de la existencia divina *necesse est accipere pro medio quid significet nomen, non autem quod quid est*. Cfr., al respecto, INCIARTE, F.: *El reto del positivismo lógico*. Rialp, Madrid 1974; pp. 134 ss; y LLANO, A.: *Metafísica y lenguaje*. Eunsa, Pamplona 1984; pp. 245 ss.

Y lo es, porque la identidad del existir es la plena y perfecta actividad existencial (de la que depende y a la que se refiere toda otra existencia, es decir, la de las criaturas, la que se distingue de su propia esencia). La identidad de la existencia con su propia esencia, o la esencia que es existir, es la plenitud de la existencia.

La cual se da en el perfecto conocimiento de sí mismo que define al ser supremo: aquél cuyo ser y su verdad se identifican; a saber: aquel ser cognoscente que engendra interiormente un verbo personal al conocerse; el cual es réplica idéntica del ser que lo origina, e interna a él. Un solo Dios, ciertamente, pero con distintas personas: al menos, el ser originario y su réplica interior, que es el verbo.

Que ninguna criatura pueda conocer la esencia de Dios se corresponde con el carácter potencial de toda inteligencia creada. Porque esa inteligencia, para activarse, necesita inteligibles, a los que se asimila suscitando ideas; pero toda idea se distingue del ser mismo de Dios. El conocimiento facial de Dios, cara a cara, sin mediación de ideas, solamente puede ser otorgado por Dios mismo: como una participación de la inteligencia creada en el mismo inteligir divino, o como la comunicación de éste a aquélla. Por tanto, el hecho de que el hombre, como cualquier otra criatura, no pueda conocer por sí mismo el ser divino enlaza con la tesis poliana del límite mental.

Y, en efecto, la consideración de ese hecho nos va a ratificar en la separación poliana de metafísica y antropología. Y así nos va a justificar la distinción de los siguientes tres niveles en el conocimiento humano de Dios, distintos de su índole lógica, analógica o existencial: el hombre puede conocer a Dios como creador del universo, como creador del propio ser personal, y tal y como él es en sí mismo³²³. Dios es uno solo, pero se le puede conocer de distintas maneras.

³²³ Quizás no sea un excesivo atrevimiento sugerir la correspondencia entre esos tres modos de conocer a Dios y las tres personas divinas. Que Dios es el ser originario lo demuestra la metafísica: así incoamos el conocimiento de Dios padre; que Dios es un ser intelectual, personal, que se conoce a sí mismo y al conocerse engendra un hijo, lo vislumbra la antropología: ello nos permite buscar al hijo; y que Dios es espíritu de amor, unión y donación -el que espiran padre e hijo- nos lo muestra Jesucristo.

a) El conocimiento metafísico de Dios:

Desde luego, el hombre puede conocer por sí mismo la existencia de Dios, puesto que le descubre como creador del universo.

No sólo la verificación de la proposición "Dios existe"; sino también la demostración metafísica de la existencia de Dios, existencia que cabe encontrar, incoativamente, más allá del orden ideal del hombre. En su culminación, la primera dimensión del abandono del límite mental propuesto por Polo encuentra la existencia de Dios al margen del pensamiento humano; pues su demostración es la propia existencia extramental del universo, que se advierte como persistencia, y como causa causada, creada.

b) El conocimiento antropológico de Dios:

En cambio, conocer a Dios como creador del propio ser personal es algo que el hombre no puede lograr por sí mismo.

La razón es que la persona humana, como ser libre, es un ser que no sólo depende de Dios en términos que diríamos eficientes, en tanto que Dios ha dado la existencia libre al hombre, lo que permitiría ciertamente remitir el efecto a su causa; sino que la persona humana, como ser libre, depende de Dios -sobre todo- en términos que diríamos finales, es decir, depende de Dios en orden a su destino: la existencia libre requiere finalmente acogida, es decir, el reconocimiento y aceptación divinos.

Como el ser humano -por creado- carece de réplica, dicha acogida, con la que culminará la coexistencia personal, es:

- 1) ante todo, futura; como Polo lo expresa: *no se puede decir que el hombre "sea", sino que más bien "será"*³²⁴. Y por eso dice Polo que el don de la libertad personal, creado por Dios como promotor de ella, es *pre-temático en esta vida*³²⁵.

³²⁴ *Antropología trascendental*, OC, XV, 158.

³²⁵ *Id.*, 525.

2) Y después, y sobre todo, el futuro encuentro de la réplica depende (*sin el "será" se elimina la dependencia*³²⁶, dice también Polo) de la propia réplica, que el ser divino sí tiene en su interior. Es decir, depende de la aceptación del hombre por el verbo de Dios; como dijimos, el hombre es el adverbio junto al verbo divino.

El hombre busca la réplica para culminar su coexistencia; pero el futuro encuentro de la réplica depende de ella, de su aceptación final de los dones humanos. De manera que el reconocimiento y aceptación de nuestro ser, la culminación de la coexistencia personal, o la plenitud de la propia libertad, no los conocemos por sus efectos y desde fuera, sino por manifestación de la intimidad divina, de su verbo interior, en el juicio final.

A este respecto, dice Polo que el tema que busca el intelecto personal, su tema propio, es *un tema doble: Dios y el intelecto personal humano*; es decir: que, para la persona humana, conocer a Dios significa también conocerse *como Dios la conoce*³²⁷. *Dios es tema de la libertad*, sigue diciendo Polo, *de esta manera: en tanto que la persona ilumina [iluminará] su propia creación, que hasta entonces es la fase atemática de su libertad*³²⁸: así acontecerá la plenitud de la libertad creada.

La persona humana no se conoce plenamente a sí misma, sino como conocida por Dios; es decir, a través del futuro juicio divino sobre ella. Por eso, Polo sostiene la necesidad de ese juicio divino, del que *depende el hombre entero*; y afirma que renunciar a él *equivale a quedar sumido en la perplejidad*³²⁹ sobre sí mismo.

Por este motivo, la creación de un ser personal, de un coexistente libre, no culminará sino con cierta elevación del hombre a la altura de Dios, de su verbo, para conocerle como su propio creador al conocerse en él y desde él; por eso Polo habla de una elevación creatural del hombre hacia Dios³³⁰.

³²⁶ *Antropología trascendental*, OC, XV, 525.

³²⁷ Id., 256.

³²⁸ Id., 527.

³²⁹ Id., 251.

³³⁰ La elevación creatural del hombre, puede entenderse como una *segunda creación propia de Adán* (Id., 528), y también como una *elevación distinta de la cristiana*, siendo ésta una *segunda elevación* (Id., 591).

Análogamente, también Tomás de Aquino afirmaba³³¹ que, aunque en la naturaleza humana no haya ningún principio por el que el hombre sea capaz de alcanzar la visión directa de Dios, en lo que consistiría su felicidad suprema, no por eso es una naturaleza vana o frustrada, que tendiera a un fin imposible; porque, de ser así, su creación no tendría sentido. Lo que sucede es que el hombre, con su libertad, puede dirigirse a Dios para pedirle que se le manifieste, que se le de a conocer, y así le haga máximamente feliz. Y eso es también natural, muy humano: porque, en cualquier ámbito de la vida, lo que se consigue mediante amigos, como dijo Aristóteles, en definitiva lo consigue uno mismo.

Ser honrado con la amistad divina, por tanto, va de suyo con la creación de un ser personal: es la elevación creatural del hombre hacia Dios. En virtud de esa amistad cabe la final aceptación de la vida del hombre por parte de Dios; aceptación de la que la persona humana depende para alcanzar la culminación de su coexistencia.

Además, la índole personal del ser divino parece tornar razonable que Dios se manifieste expresamente: que se de a conocer, como suelen hacer las personas. Alguna revelación divina es lógica, si Dios es un ser personal; en otro caso, habríamos de pensar que Dios quiere esconderse del hombre, o que le rehúye y rechaza su amistad con él.

Aristóteles negaba que fuera posible la amistad entre el hombre y Dios, por no haber punto en común entre ellos. Aristóteles ignoraba la noción de persona; y también la de creación. Ambas están vinculadas, ya que la creación -por ser libre- remite a la índole personal del creador. Y así ambas señalan precisamente el punto en común que permite la amistad entre el hombre, como persona creada, y Dios, que es su creador. Con todo, la balanza se inclina de un lado: es Dios quien favorece y ennoblece al hombre con su

³³¹ *Natura non deficit homini in necessariis, quamvis non dederit sibi arma et tegumenta sicut alii animalibus, quia dedit ei rationem et manus, quibus possit haec sibi conquirere. Ita nec deficit hominis in necessariis quamvis non daret sibi aliquod principium quo posset beatitudinem consequi; hoc enim erat impossibile. Sed dedit ei liberum arbitrium, quo possit converti ad Deum, qui eum faceret beatum. Quae enim per amicos possumus, per nos aliquantulum possumus, ut dicitur in III Ethic.* TOMÁS DE AQUINO: *Summa theologiae* I-II, 5, 5 ad 1.

amistad; ahí está la elevación creatural, que hace posible la esperanza humana, la de culminar su coexistencia con el futuro encuentro de la réplica.

c) El conocimiento religioso de Dios:

En el ámbito de la amistad entre el hombre y Dios se ubica la moralidad, por cuanto los dictados de la conciencia expresan la ley divina en el interior de la persona. Y se incluyen también todas las distintas religiones que en la historia se han dado, y que pudieran proceder de una inicial revelación común. La religión, por ello, es más que una virtud natural del hombre: es una virtud de la humana naturaleza en cuanto que dependiente de la persona; y, en nuestra opinión, comienza con la adoración³³² y sigue después, porque no se limita a ella.

Todas las religiones quizá... excepto el cristianismo, que más que una religión, religación del hombre con su creador, es un don de Dios al hombre: su revelación plena y completa en Cristo; por eso dice Polo que *el cristianismo no es primariamente una religión, sino revelación divina; pues en él es más importante la vinculación de Dios con el hombre que la del hombre con Dios*³³³.

Por tanto, más que de amistad mutua, el cristianismo es expresión del amor incondicional de Dios hacia el hombre, incluso al margen de la correspondencia humana. Es momento, por tanto, de considerar el conocimiento de Dios que nos reporta la teología cristiana, y que culminará con el conocimiento de Dios tal y como es en sí mismo.

La teología religiosa del cristianismo³³⁴

El hombre es el adverbio junto al verbo divino. Porque no sólo conoce a Dios como creador del universo, sino también en su interioridad: como el

³³² Según Polo, el adorar-yo es *el transcendental antropológico más difícil de alcanzar (...) y el más afín al libre descubrimiento de la carencia de réplica: Antropología transcendental*, OC, XV, 240.

³³³ *Epistemología, creación y divinidad*, OC, XVII, 277.

³³⁴ El autor de este trabajo es filósofo, no teólogo; por consiguiente, cuanto aquí dice de teología cristiana no lo dice por ciencia, sino más bien por experiencia: por su personal experiencia religiosa.

verbo personal creador del propio ser personal, y destinatario de la propia libertad. Y, por tanto, como la réplica que ha de acogerle: reconociendo y aceptando sus obras. El hombre busca culminar su coexistencia con el encuentro de la réplica, ésa de que él carece. Empero, sin la elevación creatural del hombre, es decir, sin amistad con Dios, el hombre no podría encontrar la réplica ni culminar su coexistencia.

Con todo, si hubo un pecado original (cosa que además de creerla como verdad revelada, pudiera incluso observarse en la misma naturaleza e historia humanas³³⁵), entonces -rota la amistad con Dios- al hombre le resultaría imposible culminar su coexistencia y no podría incluirse en la intimidad divina; ni, por tanto, conocer a Dios como creador de su propio ser personal, el cual quedaría en tal caso definitivamente inédito, y por ello el hombre -como apuntamos antes- sumido en la perplejidad sobre sí mismo. Tomás de Aquino hablaba al respecto del estado de miseria en que quedó el hombre, apartado de Dios por el pecado.

Estado que movió a la misericordia divina. Pues la encarnación del verbo de Dios, su asunción de la humana naturaleza en Jesucristo³³⁶, a fin de redimir al hombre del pecado mediante su pasión y muerte, es el segundo y mayor don divino dado al hombre después de su existencia, cuya creación supone.

a) Dios hecho hombre, Jesucristo:

El hombre busca la réplica donde está: en el verbo divino. Y Jesucristo es, ante todo, ese verbo encarnado, es decir: que la diferencia entre el verbo divino y Cristo es justamente la humanidad de Jesucristo; asumida naciendo de la virgen María, su madre y por ello madre de Dios.

³³⁵ Cfr. por ejemplo POLO, L.: *El hombre en la historia*, OC, XVIII, 91 ss: "El defecto moral de la historia". La misma muerte parece ser consecuencia del pecado original. Y además, según Polo, también el límite mental *es debido al pecado original: Epistemología, creación y divinidad*, OC, XXVII, 253.

³³⁶ Una buena lectura para enmarcar este tema es BONETE, E.: *Filósofos ante Cristo*. Tecnos, Madrid 2016².

Pero hay otra diferencia entre el verbo divino y Jesucristo aún mayor, a saber: que del verbo hijo de Dios, y junto con el padre, procede el espíritu divino que ambos espiran; el verbo entonces precede de algún modo al espíritu santo. Y, en cambio, la encarnación de Jesucristo es obra del divino espíritu de amor, expresión del designio y voluntad del padre; y así el espíritu santo, que es eterno, precede a Jesucristo, que nació en el tiempo. De manera que se encarna el verbo, ciertamente, pero como obra de la entera trinidad divina.

El espíritu divino de amor y donación se manifiesta en Cristo, y el hombre no puede recibirlo en modo alguno al margen de él. Por eso, el efecto de la fe en Jesucristo, el fruto de la redención, es la inhabitación del espíritu santo en la persona humana, que así queda justificada.

Cristo muestra el amor de Dios por el hombre. Que pudiera tomarse como algo singular, especial, particular; y por lo mismo injustificado, arbitrario. En tal caso podría pensarse que la esencia del cristianismo comporta una sublimación ideal del ser humano, proyectada sobre la figura de Jesucristo, como sugirió Feuerbach³³⁷.

Mas no es necesario pensar así. Dios es la plenitud del amor, cuyo acto propio es la donación; y tiene un inmenso amor, ante todo a sí mismo, y además después a todas las criaturas personales, y por consiguiente también al hombre: llegando hasta el extremo de encarnarse y morir para redimir al entero género humano. No hay en ello ninguna particularidad arbitraria.

Por otro lado, el hombre, como criatura personal, es el adverbio junto al verbo divino, al que busca. Mientras que Cristo es el verbo divino que se encarna en busca del hombre, para redimirle. Así pues, la teología filosófica propia de la antropología y el cristianismo se muestran como direcciones inversas, aunque perfectamente compatibles.

Además, la diferencia exterior-interior, que distingue el conocimiento metafísico de Dios de su conocimiento antropológico, es superada en Jesucristo: por cuanto él es la perfecta exteriorización del interior divino. Y aún más: Jesucristo es la completa y total manifestación de Dios, la plenitud de su revelación, la perfecta expresión de la divinidad: ya no queda nada en la

³³⁷ Cfr. *La esencia del cristianismo*. Trotta, Madrid 2013.

intimidad divina que no se haya mostrado en la encarnación de Cristo. Por tanto, cómo es Dios en sí mismo, al margen de ser creador del universo y de la propia existencia personal, ya no es algo ignoto u oculto: porque Dios se ha manifestado enteramente como es en Jesucristo, la divina palabra encarnada. Eso dijo san Juan de la Cruz: *en darnos como nos dio a su hijo, que es una palabra suya y no tiene otra, todo nos lo habló junto y de una vez en esta sola palabra, y no tiene más que hablar*³³⁸.

De manera que, finalmente, si bien Dios es impensable por el hombre, precisamente por el límite mental, en Jesucristo -por el contrario- Dios se hace hasta sensible por el hombre; que ahora ya puede tocarle, verle y oírle: escucharle³³⁹.

b) La elevación cristiana de la existencia humana:

La redención de Jesucristo restaura la existencia humana, frustrada por el pecado.

Esta restauración es incluso superior a la inicial existencia que el hombre frustró, porque comporta una segunda elevación hacia Dios de la persona humana superior a la elevación creatural.

Superior, sobre todo, porque la fe culmina en la gloria, en la visión facial de Dios; es decir, en el conocimiento de Dios, no ya sólo como creador del propio ser personal, sino en su conocimiento tal y como él es en sí mismo.

Toda existencia creada, por comenzar y no ser originaria, es decir, por no estar lograda de entrada, incluye una distensión temporal hacia adelante: ha de avanzar, porque ha de mantenerse activamente para seguir siendo y no desaparecer. Y así, la persistencia del universo es la sola secuencia de antes a después; mientras que la coexistencia personal se alcanza en el futuro y sigue: porque crece y es inacabable, ya que es subsistente.

En estos términos, frustrada la existencia humana por el pecado, la existencia restaurada sigue siendo humana: es el alcanzarse en el futuro y

³³⁸ *Subida al monte Carmelo*, libro II, cap. 22, 3.

³³⁹ *Hic est filius meus charissimus: audite illum*: Mc 9, 8.

seguir creciendo como coexistencia. Pero, ahora, con un principio y un término superiores a los de la inicial existencia que el pecado truncó. Porque no empieza alcanzándose en la intimidad y se continúa en búsqueda de réplica hasta su encuentro, que es la culminación inacabable de la coexistencia; sino que empieza con la fe, y busca y espera la visión facial de Dios, en la gloria y para siempre.

Por esto, lo que primariamente comporta la fe en Jesucristo es la restauración de la existencia personal, mediante una elevación de ella hacia Dios superior a la elevación creatural. Por mor de esta superior elevación, la restauración de la existencia humana frustrada bien pudiera decirse que es una recreación, una segunda creación, de la persona humana.

Esa recreación es posible por la irrupción de Dios en el hombre. Así lo expresa Polo: *el hombre renace. Este nuevo nacimiento (...) no es un segundo nacimiento que forme serie con el primero, o una especie de metamorfosis (...), sino una novedad referida exclusivamente a Dios (...). Dios puede llegar a la intimidad existencial del hombre sin extrañarla ni reduplicarla, porque es originario, fontal y creador*³⁴⁰.

c) Sobre la naturaleza humana, la filiación divina:

La recreación de la persona humana aporta además una nueva vida para el hombre: sobre la amistad con Dios, el hombre ahora es adoptado como hijo de Dios.

Dios sólo tiene un hijo, el verbo divino, réplica del padre; por eso, la amistad con Dios a que es elevado creaturalmente el hombre no autoriza a sostener -en nuestra opinión- que sea hijo de Dios. Pero Jesucristo sí lo autoriza; porque, en Cristo, el cristiano es gratuitamente adoptado como hijo de Dios: participa de la filiación del hijo único de Dios, o sea, le es comunicada esa filiación.

³⁴⁰ Cfr. *La originalidad de la concepción cristiana de la existencia*, OC, XIII, 370-1.

Cabe -desde luego- la opinión contraria³⁴¹, a saber: que el hombre es hijo de Dios sólo por el hecho de ser creado. Incluso algún escrito de Polo³⁴² podría dar pie a pensarlo así: porque Polo afirma que la filiación del hombre no remite sólo a los padres humanos; ya que la persona humana es creada directamente por Dios, como fruto de la predilección divina. Totalmente cierto; pero esa predilección no implica la generación filial, aunque sí culmine con ella tras la redención de Jesucristo.

La inhabitación del espíritu santo en el hombre, con la que éste queda justificado, es el fruto de la redención obrada por Cristo. Hablamos entonces del estar en gracia, del estado de gracia del cristiano; y nos referimos con ello precisamente a la gratuidad de dicha inhabitación, que nos saca del estado de miseria. En virtud de esa inhabitación, el hombre participa de la misma naturaleza divina, y el cristiano es así hijo adoptivo de Dios por la gracia.

La condición para la inhabitación del espíritu de Dios en el hombre, por la que quedamos justificados y participamos de la naturaleza divina siendo realmente hijos de Dios, es la fe, la adhesión a Jesucristo, y el consiguiente bautismo.

En efecto, según el catecismo de la Iglesia, la gracia del espíritu santo nos santifica *por la fe en Jesucristo (Rom. 3, 22) y por el bautismo (Rom. 6, 3-4)*³⁴³; aunque sea de deseo: pues *extra ecclesiam nulla salus*³⁴⁴. La Iglesia es el cuerpo místico, espiritual y misterioso, de Cristo. A la fe en Jesucristo sí estamos universalmente llamados todos los seres humanos.

d) Fe y libertad:

Pero la fe en Cristo no procede del hombre, sino que es un don divino. Un don de Dios que, a diferencia de la propia existencia, creada también directamente por Dios, requiere su aceptación: no es recibido sin el concurso

³⁴¹ Cfr. SELLÉS, J. F.: *Teología para inconformes*, o. c., pp. 270 ss; o ASSIRIO, J.: *Paternidad y filiación según Leonardo Polo*. Tesis doctoral. Universidad de Navarra 2016.

³⁴² Cfr. *Escritos menores*, II, OC, XVI, 157 ss: "El hombre como hijo".

³⁴³ *Catecismo de la Iglesia católica*, nº 1987.

³⁴⁴ Id., nº 846.

de la propia libertad, pues el hombre no cree si no quiere; con palabras de Agustín de Hipona, *sólo puede creer el que quiere*³⁴⁵.

La recreación de la persona humana se distingue, por tanto, de su previa creación en que es imposible sin el decisivo concurso del hombre, sin la aceptación por parte de la libertad humana. La creación del hombre se da previamente a su aceptación, aunque no culmine sin ella; la recreación de su existencia, en cambio, no acontece sin la aceptación humana. Y así lo dijo Agustín de Hipona: *quien te hizo sin ti, no te justificará sin ti*³⁴⁶.

Sabia es, entonces, la recreación de la persona humana: porque, si su inicial existencia se frustró porque el hombre no la aceptó, y quiso ser como Dios; su recreación exige la aceptación previa: la aceptación libre de la fe en Jesucristo.

Dicho todo esto, podemos ya concluir este trabajo de este modo: siendo cierto que Dios no es un tema exclusivamente religioso, porque cabe un conocimiento filosófico de él, tanto teórico como existencial, y tanto metafísico como antropológico, no es menos cierto que ese conocimiento es muy pobre. Algo muy lógico si conocer a Dios es el destino futuro de la persona humana.

Al margen de la religión, o con su sola inteligencia, el hombre puede llegar a saber que Dios existe, se puede formar una idea relativamente informativa de él, y puede además buscarle activamente, vitalmente, es decir: buscar su acogida y aceptación; pero nada más.

En esta vida, es el cristianismo el que nos da a conocer a Dios de un modo adecuado y suficiente para vivirla: pues, además, dada la caída original, *sin la fe es imposible agradar a Dios*³⁴⁷. Y por eso el conocimiento de Dios que

³⁴⁵ *In Ioannis Evangelium tractatus* 26, 2 (PL 35, 1607).

³⁴⁶ *Sermo* 169,13 (PL 38, 923).

³⁴⁷ *Hebr.* 11, 6.

nos proporciona el cristianismo es infinitamente superior al conocimiento filosófico de Dios.

De modo que, en último término, resulta que tenía razón esos alumnos míos; porque sí: Dios es un tema principalmente religioso, más que filosófico.

TEOLOGÍA FILOSÓFICA Y TEOLOGÍA CRISTIANA³⁴⁸

La distinción entre teología filosófica y religiosa está muy bien formulada por Tomás de Aquino³⁴⁹ cuando las distingue según si conocen a Dios, y a las realidades divinas -dice-, en cuanto que éstas se manifiestan por sus efectos (*secundum quod per effectus manifestantur*); es decir, si llegan a Dios como creador a partir de las criaturas, y entonces se trata de teología filosófica. O bien, si conocen a Dios y a las realidades divinas en cuanto que ellas a sí mismas se manifiestan (*secundum quod ipsae seipsas manifestant*); es decir, si llegan a Dios partir de su revelación, y de la fe en ella: esto es teología religiosa.

Hay gente con el postulado de que Dios no es asunto de la filosofía, de la teología filosófica, sino de la religión y de la teología religiosa. Frente a ese postulado, queremos inicialmente sentar que Dios es tema de la teología filosófica: examinando el plural conocimiento humano de Dios, posible al margen de la creencia religiosa.

El conocimiento filosófico de Dios desde el cognoscente humano

Y, en síntesis, hay un triple conocimiento de Dios visto desde el punto de vista del cognoscente humano: analógico, lógico y metalógico.

a) En primer lugar, cabe un conocimiento analógico o simbólico de Dios; un conocimiento que acude a símbolos, justo por remitir a un Dios que trasciende nuestro saber acerca de él.

Como Nicolás de Cusa, en el *De visione Dei*, simboliza a Dios con ese ojo inscrito en un triángulo de cuyos lados emanan rayos. Se expresa así que

³⁴⁸ *Miscelánea poliana*, Málaga 70 (2021) 52-60.

³⁴⁹ *In II Boetii De Trinitate* q 5, a 4, c 3.

Dios, conociéndose a sí mismo, es a la vez quien todo lo ve, quien todo lo conoce; quizá no sabemos cómo, pero eso es lo que le atribuimos de alguna manera con ese símbolo.

En esta línea hablamos de conocimiento analógico de Dios; pues la analogía, aquí como en otros saberes, es un procedimiento por el que pasamos de lo conocido a lo más bien desconocido: del ser creado al increado, sospechando que entre ellos hay alguna clase de analogía.

La vía superlativa, de eminencia, apuntada por Dionisio para la teología filosófica, junto a las vías afirmativa y negativa, apunta en esta dirección analógica.

b) en segundo lugar, hay sin duda un conocimiento lógico de Dios: que expresa lo que los hombres somos capaces de pensar sobre él con nuestra inteligencia. La teología que la mente humana alcanza a formular suele dividirse en teología esencial y existencial: qué clase de ser es Dios -el ser que se conoce a sí mismo-, y si ese ser existe realmente. Si en Dios esencia y existencia se identifican, esta división es inadecuada, o más bien derivada de la lógica humana, que está orientada a las criaturas.

La teología esencial, para desentrañar la plenitud del ser que se conoce a sí mismo, enumera los predicados que podemos atribuirle, y cuáles en cambio debemos excluir de él; son las vías afirmativa y negativa³⁵⁰ de la teología que acabamos de mencionar.

Y, entre esos predicados, se suelen distinguir los atributos entitativos (como simplicidad, infinitud, inmutabilidad, etc.) de los operativos (como ciencia, amor, omnipotencia, etc.). Ya que en Dios se identifican su ser y su obrar, quizá fuera mejor clasificar esos atributos de acuerdo con su origen; y dividirlos en naturales y personales, según si son tomados a partir de la naturaleza física o de las personas.

En todo caso, aunque enumeremos el conjunto de sus atributos, en último término Dios siempre es incomprendible por el hombre, inabarcable por

³⁵⁰ La teología negativa, característica del pensamiento judío, sostiene que de Dios más sabemos lo que no es, que lo que es.

la mente humana; porque supera todo lo que podemos pensar y decir acerca de él.

Por su parte, la teología existencial establece la existencia de Dios con distintos argumentos que se suelen clasificar en cosmológicos, antropológicos y ontológicos.

En cualquier caso, Tomás de Aquino ya advirtió³⁵¹ de que el resultado de esas argumentaciones era probar que la expresión "Dios existe" es verdadera; no tanto dar a conocer al hombre el ser divino; cuya plenitud, insistimos, desborda por completo el alcance de la mente humana³⁵².

- c) Por eso mismo, además de esos conocimientos lógico y analógico, Polo propone un conocimiento metalógico de Dios; ya que, si la mente humana es limitada, al menos por estar propiamente orientada a las esencias de los seres materiales, el conocimiento de la existencia -de cualquier existencia, y especialmente de la plenitud del existir divino- exige el abandono del límite mental: un conocimiento metalógico, habitual, de índole existencial.

De acuerdo con él, se logra la demostración metafísica de la existencia de Dios, vigente más allá del orden ideal del hombre³⁵³: pues dicha demostración es la propia existencia extramental del universo, con la que el hombre coexiste.

La demostración metafísica de la existencia divina es, ciertamente, un conocimiento del creador; pero que, sin embargo, no pasa de ser meramente incoativo. Incoativo y no penetrativo, por ser exterior: pues llega a Dios desde fuera, desde la existencia del universo, como por uno de sus efectos; pero no le conoce por dentro, en la interioridad de su ser.

³⁵¹ Cfr. *Summa theologiae* I, q 2, a 2 ad 2: en la demostración de la existencia divina *necesse est accipere pro medio quid significet nomen, non autem quod quid est*. Cfr., al respecto, INCIARTE, F.: *El reto del positivismo lógico*. Rialp, Madrid 1974; pp. 134 ss; y LLANO, A.: *Metafísica y lenguaje*. Eunsa, Pamplona 1984; pp. 245 ss.

³⁵² Dice Polo: *ante Dios, la mente no se encuentra sin ideas, sino, rigurosamente, con ideas..., y por ello sin ver su intimidad: El ser I: la existencia extramental, OC, III, 240.*

³⁵³ Según Polo, *si se abandona el límite mental cabe sostener que la demostración de la existencia de Dios es la existencia extramental (El ser I: la existencia extramental, OC, III, 209); pues demostrar la existencia divina equivale a advertir, precisamente, la inteligibilidad de la persistencia fuera de la mente humana (Id., OC, III, 167).*

El conocimiento teológico del hombre según lo que logra saber acerca de Dios

Fue Duns Scotto quien estableció la distinción entre conocer a Dios desde fuera y conocerle por dentro. El hombre puede conocer a Dios como primer principio, como creador del universo; es lo que corresponde a la teología filosófica con la demostración metafísica de la existencia divina. Pero entonces el hombre accede a Dios desde fuera de él, sólo en atención a sus obras externas. En cambio, conocer a Dios por dentro significaría incluirse en su actividad interna, introducirse en la procesión de las divinas personas, en su vida íntima intratrinitaria. La creación es la actividad divina *ad extra*, mientras que la procesión de la trinidad de personas es la actividad divina *ad intra*. Pero, como la trinidad de personas divinas es una doctrina religiosa del cristianismo, el conocimiento de Dios por dentro, según Scotto, sólo corresponde a la teología religiosa.

Sin embargo, este extremo es discutible; porque, aun concediendo que la trinidad es un misterio propio de la religión cristiana, no cabe negar que la mente humana se hace una idea de él. En este punto, la fe religiosa, tanto como un misterio, es un dato acerca de aquello que escapa a nuestra experiencia; y ese dato tiene que ser entendido para ser creído.

Polo afirma, al respecto, que su *antropología trascendental es el preámbulo de la fe en el misterio de la trinidad divina*³⁵⁴: ya que, según ella, si Dios es un ser personal, tiene que ser pluripersonal. Como Polo sostiene, no cabe persona única: *la noción de persona única, dice, es un completo disparate*³⁵⁵; más aún: *una persona única, dice también, sería una pura tragedia (...), una desgracia (...), una imposibilidad*³⁵⁶. Por tanto, si Dios es un ser personal, será pluripersonal.

³⁵⁴ *Antropología trascendental*, OC, XV, 205.

³⁵⁵ *Id.*, 112.

³⁵⁶ *Id.*, 190-1.

Y, ciertamente, sobre la trinidad de personas divinas se han desarrollado múltiples explicaciones filosóficas: como las elaboradas, entre otros, por Agustín de Hipona, Boecio, Tomás de Aquino, Böhme o Hegel. En particular, la teología trinitaria del comentario tomista al primer libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo³⁵⁷ es impecable y completamente lógica; a su luz, se comprende suficientemente bien el misterio de la trinidad divina.

Que el hombre pueda con su inteligencia, especialmente a partir de la antropología, vislumbrar la intimidad divina, el ser pluripersonal de Dios, le permite además aspirar a introducirse en esa interioridad y alcanzar así el sentido trascendental de su libertad: porque descubre y busca entonces la correspondencia que requiere la libertad personal. El hombre puede entender que Dios no sólo es creador del universo, y trascendente a él, sino creador de

³⁵⁷ Según Tomás de Aquino, es propio del viviente (como forma más perfecta de ser) generar otro semejante a sí mismo: *est naturale viventibus facere alterum tale quale ipsum est. In II De anima, lectio 7, 314*; siguiendo en esto a Aristóteles, que también dijo: *lo más natural en las acciones de un viviente es generar otro semejante a sí: De anima II, 3; 415a26-b1*.

El planteamiento se completa considerando la distinción entre esencia y existencia: pues *in creatura differt essentia rei et esse suum, nec habet essentia esse nisi propter comparisonem ad habentem essentiam; et ideo quando essentia creata communicatur, communicatur tantum secundum rationem suam et non secundum esse, quia secundum illud esse non est nisi in uno tantum habente. Divina autem essentia est idem quod suum esse; et ideo quando communicatur essentia, communicatur etiam esse. In I Sent. d 2, q 1, a 4 ad 1*.

Y hay dos maneras de originar otro semejante a uno mismo: o por naturaleza, o por voluntad; de ese modo, en Dios, proceden del padre las otras dos personas divinas: una por generación natural, otra por espiración voluntaria conjunta (*in divinis autem non potest esse nisi duplex modus originis, secundum quod omne agens dividitur in agens a natura et agens a voluntate; et istae actiones inventae in 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*).

Por su naturaleza intelectual, de cognoscente de sí, Dios engendra otro como él: un verbo intelectual idéntico consigo mismo, tan persona como él; es decir, Dios es padre de un hijo. Y, por la voluntad con que ambos se unen, pues se dan y aceptan mutuamente, Dios espira un espíritu; que es otra persona, idéntica con las del padre y el hijo.

De esta manera el único Dios, en su intimidad, es pluripersonal: tres personas distintas.

Que así sea Dios, dice el aquinate, viene reforzado además por razón de la plenitud y perfección de la felicidad divina; ya que -siendo Dios la beatitud perfecta- un supremo y sumo gozo, dice, no es posible en solitario: *sine consortio haberi non potest: In I Sent. d 2, q 1, a 4 sc 1*.

Aunque, para Tomás de Aquino, éstas sean razones probables, pero no necesarias, constituyen ciertamente una buena presentación de la interioridad divina, de la procesión inmanente de la trinidad de personas en el único Dios, ser supremo.

Ya Agustín de Hipona hizo notar (*Confesiones VII, c. 9, n° 13 versículo 25*; donde alude a unos libros de Plotino traducidos al latín por Victorino) que los neoplatónicos habían logrado entender que el ser supremo es el Uno, del cual procede por generación eterna y sin alteración el *Nous*: la imagen del Uno, su expresión. Por tanto, la filosofía fue capaz de descubrir, sin acudir a la religión cristiana, si no la entera trinidad, sí al menos la pluralidad de personas divinas según la generación natural.

la propia libertad personal, y quien da razón de ella. Y que, por consiguiente, es su destinatario: quien ha de acogerla en su interior, refrendarla y corresponder a ella; es decir, quien ha de juzgar y aceptar, o en su caso ignorar y despreciar, el despliegue que cada persona lleva a cabo de la libertad que le ha sido otorgada. El hombre puede entonces libremente buscar a Dios como destinatario de su vida, de su conducta libre; es decir, puede buscar en él la correspondencia requerida por la propia libertad, su acogida: el reconocimiento divino de las propias obras y su aceptación de ellas, de tal modo que las haga suyas. Y es así como la persona creada se incluye en la intimidad divina, si es acogida: reconocida y aceptada por el creador.

El hombre, como persona, depende de esta manera del verbo de Dios: que juzga, acepta, refrenda y hace suya la existencia libre de la persona. Si el verbo divino es la expresión que corresponde al padre, también corresponde a las criaturas libres. Por eso, según lo formuló el maestro Eckhart, el hombre es como *el adverbio junto al verbo*³⁵⁸ divino. Sin la correspondencia y acogida del verbo divino, la propia libertad personal quedaría sin refrendo, oscura y opaca en tanto que no aclarada; de modo que sin ella el hombre quedaría aislado, encerrado en sí mismo y sumido en la perplejidad sobre sí³⁵⁹.

Con todo, la búsqueda humana de la acogida por el verbo divino remite intrínsecamente al futuro, porque sólo a su final puede ser cabalmente aceptada la vida vivida, el empleo llevado a cabo de la libertad recibida. De aquí que la plenitud del conocimiento antropológico de Dios como creador de la propia libertad sea el destino futuro de la persona humana; ligado al éxito de su coexistencia con el creador, que también puede frustrarse: si la vida vivida no es aceptada.

³⁵⁸ *Sermo IX: Quasi stella matutina. Die deutschen Werke I*, 154-5, J. Quint, Stuttgart 1957.

³⁵⁹ Según Polo, *renunciar al juicio divino equivale a quedar sumido en la perplejidad sobre uno mismo: Antropología trascendental*, OC, XV, 251.

El conocimiento de la esencia divina

De manera que tenemos la demostración metafísica de la existencia de Dios, extrínseca a ella; o la búsqueda antropológica de la aceptación del creador, que incluye a la persona en la intimidad divina. Conocer a Dios desde fuera, o por dentro; como creador del universo, o como creador de la propia libertad personal y destinatario de ella, porque sólo en él la existencia libre encontrará su adecuada correspondencia. Ninguno de ambos conocimientos, con todo, constituye la plenitud del saber humano acerca de Dios; porque ninguno agota la esencia divina, es decir, ninguno de ambos muestra al hombre completamente quién y cómo es Dios en sí mismo.

El conocimiento de la esencia divina no corresponde de suyo ni al hombre, ni a ninguna criatura. Sólo Dios conoce a Dios; porque conocer a Dios es ser Dios, ya que Dios es el ser que se conoce a sí mismo. Que ninguna criatura pueda conocer la esencia de Dios se debe al carácter potencial de toda inteligencia creada. La cual, para activarse, necesita inteligibles, a los que asimila y se asimila suscitando ideas; pero toda idea creada se distingue del ser mismo de Dios. El conocimiento directo de Dios, cara a cara, sin mediación de ideas, sólo puede ser otorgado gratuitamente por Dios mismo: como una participación de la inteligencia creada en el mismo inteligir divino, o como la comunicación de éste a aquélla.

Y aquí llegamos al fondo de la cuestión acerca del conocimiento humano de Dios. Lo que Dios es en sí mismo, su esencia, sólo puede ser conocido por el hombre si Dios se lo comunica; a este respecto Levinas hablaba ya del sentido profético, de anuncio de su existencia exterior, que tiene la idea de Dios³⁶⁰, pues Dios es la causa de esa idea.

Sólo si Dios se manifiesta enteramente al hombre, puede éste, sobrepasando sus propias ideas, conocerle tal y como es. Y tal manifestación

³⁶⁰ Cfr. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Sígueme, Salamanca 1987; pp. 226 ss. En concreto, Levinas examina la demostración cartesiana que apela a Dios como causa de la idea de infinito. Dios, con esa idea, se nos da a conocer, nos anuncia su existencia trascendente al pensamiento: cfr. *Dios, la muerte y el tiempo*. Cátedra, Madrid 1994; pp. 251 ss.

los cristianos creemos³⁶¹ que ha ocurrido al encarnarse Jesucristo³⁶²: él es la revelación completa de Dios; fuera de Jesucristo, Dios no guarda ya nada oculto en sí mismo, que se haya reservado.

Jesucristo, desde luego, es el hijo de Dios hecho hombre, el verbo divino encarnado; si el hombre es el adverbio que busca el verbo divino, en Jesucristo el verbo divino busca al hombre asumiendo su naturaleza. Pero Jesucristo no es sólo el verbo divino encarnado, sino que lo es cumpliendo los designios del padre y como obra del espíritu santo³⁶³: suprema obra, entonces, del divino espíritu de amor y donación; es, por tanto, la manifestación plena y perfecta del Dios unitrino. No se puede conocer quién y cómo es Dios en sí mismo sin mirar a Jesucristo, cuyo pleno e insaciable encuentro los cristianos esperamos para la gloria.

Y por eso el conocimiento de Dios que nos proporciona el cristianismo es incomparablemente superior a su conocimiento filosófico. De modo que, aunque la filosofía llegue de algún modo a Dios, resulta que -en último término- llevaba razón la gente que postulaba que Dios, más que un tema filosófico, es un tema principalmente religioso: concretamente cristiano.

³⁶¹ Nuestra fe es el cristianismo; y, según lo dicho, su misterio central no es la trinidad, sino la encarnación; aunque no son misterios desligados: quien ve a Cristo ve al padre, y el espíritu de Cristo es el espíritu divino.

³⁶² Cfr. para este tema BONETE, E.: *Filósofos ante Cristo*. Tecnos, Madrid 2016².

³⁶³ En atención a ello, Panikkar propone hablar de cristofanía en vez de cristología; cfr. *La plenitud del hombre*. Siruela, Madrid 2004², p. 32. No concuerdo con su planteamiento multicultural; y tampoco con ese cambio: me parece mejor, en todo caso, hablar de cristosofía.

ÍNDICE

Sumario	3
Presentación	5
A) LA PERSONA HUMANA:	7
Ser algo y ser alguien: la actividad libre de co-existir	9
I. Ser algo y ser alguien	9
El ser creado	9
Nada y actualidad	11
Nada y actividad	13
La doble existencia creada	14
Las criaturas, la nada y Dios	16
II. La existencia libre: la co-existencia personal	18
La co-existencia y Dios	18
La co-existencia y la nada	19
Co-existencia y libertad	22
III. La actividad libre de co-existir	24
La dualidad de la co-existencia: su apertura interior	24
La continuación libre de la co-existencia: su apertura hacia dentro	25
La co-existencia con el creador	27
B) EL LÍMITE MENTAL Y SU ABANDONO:	31
Los usos metódico y temático del pensamiento,	
la culminación del abandono del límite mental	33
Descripciones metódica y temática del límite mental	33
Las operaciones intelectuales	34

Usos temático y metódico del pensamiento	36
El abandono del límite como uso metódico del pensamiento	38
Plural abandono de la presencia mental	40
Conclusión: conocimiento intelectual y persona humana	43
La explicación antropológica del límite mental y su abandono	47
El acto personal de ser como coexistencia	47
El límite mental	50
El conocimiento habitual en el que se abandona el límite	51
Las dimensiones del abandono del límite	55
Más allá del abandono del límite:	
la búsqueda de réplica de la persona	57
Las dimensiones del abandono del límite mental como redundar del intelecto personal sobre los hábitos cognoscitivos	59
I. Las dimensiones del abandono del límite mental	60
El abandono del límite y la distinción de esencia y existencia	60
La unicidad del límite mental	61
La pluralidad de dimensiones del abandono del límite	63
El valor de límite de la presencia mental en orden a las distintas dimensiones de su abandono	67
II. La efusividad de la persona en sus hábitos	73
Carencia de réplica de la persona y ausencia de la réplica en el pensamiento	73
Sentido último del límite mental: el conocimiento humano de Dios	74
Sentido último del abandono del límite mental: la existencia libre	77
Explicación del abandono del límite mental	79
Jerarquía entre las cuatro dimensiones del abandono del límite	81

C) LA CIENCIA, LA VIRTUD Y LA MUERTE:	85
Las ciencias naturales y la física de causas de Polo	87
Conocimiento directo y conocimiento intencional	87
Tipos de intencionalidad cognoscitiva	89
La problemática intencionalidad de las operaciones racionales	90
Conocimiento racional de lo físico y representaciones mentales	92
La intencionalidad del conocimiento matemático	93
Conclusión: los números, entre las ideas y las cosas	95
Sócrates y Polo: acerca de la virtud	99
La acción humana: sus principios y resultados	100
Ser y obrar: la persona como sujeto de la acción	102
El destinatario de las acciones humanas	105
La coexistencia humana	107
La propuesta de Polo: la muerte se debe al límite mental	109
La muerte en las distintas dimensiones del método filosófico poliano	110
Planteamiento de la propuesta de Polo	113
La facticidad de la experiencia humana y su explicación	115
Los distintos sentidos de la facticidad y su conexión con el límite mental	117
La oculta dualidad de la unicidad: el límite mental y el hecho del propio cuerpo, frente al dualismo mente-cerebro	120
El cuerpo propio: sensibilidad o inteligencia	123
Apropiación y expropiación del cuerpo	126
La muerte estúpida	129

D) SOBRE DIOS:	131
----------------	-----

El conocimiento humano de Dios, con especial atención a la filosofía de Polo y a la teología cristiana	133
Motivos del trabajo	133
La teología de Polo: filosófica o religiosa	136
La teología filosófica antes de abandonar el límite mental	142
La teología filosófica que abandona el límite mental	145
Limitación del conocimiento humano de Dios	149
Motivo de la limitación del conocimiento filosófico de Dios	154
La teología religiosa del cristianismo	159
Teología filosófica y cristianismo	167
El conocimiento filosófico de Dios desde el cognoscente humano	167
El conocimiento teológico del hombre según lo que logra saber acerca de Dios	170
El conocimiento de la esencia divina	173
Índice	175