
EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN PHILOSOPHIA

CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD ECLESIASTICA DE FILOSOFÍA

PUBLICACIÓN PERIÓDICA DE LA FACULTAD
ECLESIASTICA DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD DE NAVARRA / PAMPLONA / ESPAÑA



Universidad
de Navarra

ALFREDO RODRÍGUEZ SEDANO

Libertad y actividad.

Estudio sobre la antropología
trascendental de Leonardo Polo

VOLUMEN 28 / 2018

SEPARATA

EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN PHILOSOPHIA

CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA

PUBLICACIÓN PERIÓDICA DE LA FACULTAD ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA / UNIVERSIDAD DE NAVARRA
PAMPLONA / ESPAÑA / ISSN: 1131-6950
2018 / VOLUMEN 28

DIRECTOR / EDITOR

Sergio Sánchez-Migallón
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

VOCALES / MEMBERS

Enrique Moros
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Santiago Collado
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

SECRETARIO / EDITORIAL SECRETARY

Rubén Herce
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Esta publicación recoge extractos de tesis doctorales defendidas en la Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra.

La labor científica desarrollada y recogida en esta publicación ha sido posible gracias a la ayuda prestada por el Centro Académico Romano Fundación (CARF)

**Redacción, administración,
intercambios y suscripciones:**
«Cuadernos Doctorales de la Facultad
Eclesiástica de Filosofía»
Universidad de Navarra. 31009
Pamplona (España)
Tel: 948 425 600
Fax: 948 425 622
E-mail: emarcoa@unav.es

Edita:
Servicio de Publicaciones
de la Universidad de Navarra, S.A.
Campus Universitario
31009 Pamplona (España)
T. 948 425 600

Precios 2019:
Número suelto: 25 €
Extranjero: 30 €

Fotocomposición:
Pretexto

Imprime:
Ulzama Digital

Tamaño: 170 x 240 mm
DL: NA 1024-1991
SP ISSN: 1131-6950

EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN PHILOSOPHIA

CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD ECLESIASTICA DE FILOSOFÍA

2018 / VOLUMEN 28

1. José Antonio CALVO GRACIA
Filosofía y cristianismo en el pensamiento de María Zambrano 5-73
Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Jaime Nubiola
2. Juan IRARRÁZAVAL ARMENDÁRIZ
La escuela y los padres en la filosofía de la educación de John Dewey 75-155
Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Jaime Nubiola
3. Alfredo RODRÍGUEZ SEDANO
Libertad y actividad. Estudio sobre la antropología trascendental
de Leonardo Polo 157-243
Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Sergio Sánchez-Migallón

Universidad de Navarra
Facultad Eclesiástica de Filosofía

Alfredo RODRÍGUEZ SEDANO

Libertad y actividad
Estudio sobre la antropología
trascendental de Leonardo Polo

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la
Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra

Pamplona
2018

Ad normam Statutorum Facultatis Philosophiae Universitatis Navarrensis,
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 20 mensis novembris anni 2018

Dr. Sergius SÁNCHEZ-MIGALLÓN

Dr. Iacobus COLLADO

Coram tribunali, die 29 mensis maii anni 2017, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
D. nus Eduardus FLANDES

Cuadernos Doctorales de la Facultad Eclesiástica de Filosofía

Vol. XXVIII, n. 3

Introducción

Resumen: El objetivo de este trabajo es tratar de la libertad como actividad; es decir, ver la libertad como actividad desde el ser y la esencia. Queremos abordar cómo lo característico de la libertad es comunicar actividad. De modo que el *además* de la persona es una búsqueda constante. Que el *conocer* no deje de seguir conociendo, que el *amar* no deje de amar. Y esto será posible porque la libertad impulsa a cada uno de estos trascendentales a lograr su meta.

Esa actividad se trasluce en las dimensiones del abandono del límite mental. El modo en que esto es posible es gracias a los hábitos. Y, puesto que el hábito es un acto, lo que más le conviene es la actividad, no la actualidad. Entender esta distinción entre actividad y actualidad será clave para detectar el límite mental y establecer las condiciones adecuadas en cada dimensión que permitan llevar a cabo el abandono.

Palabras clave: libertad, actividad, límite mental, abandono del límite, hábitos.

Abstract: The aim of this work is to study freedom as an activity; seeing freedom as an activity from the being and the essence. We want to address how the characteristic of freedom is to communicate activity. So that the «plus» of the person is a constant search: knowing does not stop knowing, and loving does not stop loving. This is possible because freedom impels each one of the transcendentals to achieve their goal.

This activity can be glimpsed in the dimensions of the abandonment of the mental limit. The way in which this is possible is thanks to habits. And since habit is an act, it is the activity, not the actuality, that suits it best. Understanding this distinction between activity and actuality will be key to detecting the mental limit and establishing the right conditions in each dimension that will allow the abandonment to take place.

Keywords: freedom, activity, mental limit, abandonment of the limit, habits.

Hacer una tesis sobre un aspecto puntual de Leonardo Polo va adquiriendo tintes de complejidad. Una complejidad que, a mi modo de ver, reside en dos aspectos: cada vez son más los textos publicados de Polo; la bibliografía secundaria va creciendo exponencialmente.

Si inicialmente el estudio de las obras de Polo constituía la clave del trabajo que se realizaba; a ese estudio hay que sumar ahora la interpretación que se va dando a sus obras desde muchas fuentes secundarias. No es infrecuente ver en autores secundarios que a medida que se van publicando nuevos textos inéditos de Polo, la interpretación que hacen de los mismos puede ir variando lo que ya se había escrito, al menos es lo que algunos autores destacan. Eso que puede parecer algo negativo, señala un aspecto que me parece es muy en-

riquecedor: el pensamiento de Polo no es algo cerrado y, evidentemente, cada vez se irá profundizando más en su contenido y alcance.

Pero esa complejidad no hace sino acrecentar el interés por un autor que tuvo la audacia y la valentía de asumir los presupuestos de la filosofía clásica y medieval, mejorándolos en aquello que era oportuno para poder dialogar con los autores modernos y contemporáneos, de quienes tanto aprendió, y ofrecer una bocanada de aire fresco ante la crisis, ya duradera, por la que el ser humano y la sociedad vienen atravesando.

Y, ¿cómo lo lleva a cabo? Sencillamente a través de su propuesta metodológica. Una propuesta que se caracteriza por su sencillez y amplitud, donde la intuición jugó un papel importante. Por ilustrativas merece la pena reproducir sus mismas palabras en las que expresa el modo en que llega a esa intuición. «Eso se me ocurrió de repente, y punto. Estaba pensando acerca del pensar y el ser, y cómo tenía que ver el ser con el pensar; entonces me di cuenta de que al ser no podíamos llegar mientras no se abandonara la suposición del objeto, porque la suposición hace que el objeto sea limitado y un conocimiento limitado no puede ser un conocimiento del ser si éste se toma en sentido trascendental»¹.

La averiguación no es una cuestión menor. Ciertamente, no es una novedad en la historia de la filosofía que el conocimiento es limitado. Muchos autores han tratado esta misma cuestión. Lo que sí supone una novedad, no menor, es «caer en la cuenta de que el límite mental es el objeto, y que hay que detectarlo en condiciones tales que quepa abandonarlo, eso es una novedad pura, sin antecedentes históricos, que acontece súbitamente»². Y el modo de desarrollar esa novedad, la encontramos cuando nos habla de la admiración: «(la admiración) ante todo es súbita: de pronto me encuentro desconcertado ante la realidad que se me aparece, inabarcada, en toda su amplitud. Hay entonces como una incitación. La admiración tiene que ver con el asombro, con la apreciación de la novedad: el origen de la filosofía es algo así como un estreno. A ese estreno se añade el ponerse a investigar aquello que la admiración presenta como todavía no sabido»³. Nos encontramos con un pensador,

¹ CRUZ CRUZ, J., «Filosofar hoy. Entrevista con Leonardo Polo», *Anuario Filosófico*, XXV/1 (1992) 46-47.

² POLO, L., *Conversaciones*, pro manuscrito. Citado por FRANQUET, M. J., «Trayectoria intelectual de Leonardo Polo», en *Anuario Filosófico*, XXIX/2 (1996) 306.

³ POLO, L., *Introducción a la Filosofía*, Pamplona, Eunsa, 3ª ed. 2002, 22.

que en la búsqueda de la verdad, desafía los tópicos más comunes del filosofar moderno y contemporáneo.

Sin embargo, durante su andadura se topó con dificultades. En el inicio, hubo personas muy valiosas que le ayudaron a enriquecer su pensamiento –su estancia en Roma es un claro ejemplo del enriquecimiento que supuso para todo su pensamiento–; pero también palpó posteriormente la incompreensión, la cual la afrontó siempre con la elegancia propia de quien no tiene otra meta que la de buscar la verdad.

En este sentido, es consciente Polo de los posibles riesgos que comporta su propuesta. Se refiere no ya al hecho de ser un lector poco leído, por la dificultad que comporta su propuesta. Dicha dificultad se agudiza aún más en el tema que nos ocupa en este trabajo: la libertad como un transcendental personal. La cuestión estriba en que el uso de una terminología similar al pensamiento moderno podría conllevar un malentendido por parte de algunos lectores⁴.

Estos posibles malentendidos, desvelan de algún modo lo que hemos querido señalar y lo que trataremos de plasmar a lo largo del trabajo: su inequívoco interés por establecer un diálogo con pensadores modernos y contemporáneos tratando de recuperar el concepto de persona, el sentido cristiano que comporta esta expresión, en toda su dimensión, no solo personal sino también manifestativa⁵.

Una cuestión que nos parece pertinente aclarar de cara a la mejor comprensión de los dos primeros capítulos, podría formularse del siguiente modo: ¿por qué vamos a hacer hincapié en preguntarnos cómo se alcanza a Dios en cada una de las dimensiones del abandono del límite mental? La respuesta a esta cuestión tiene que ver indudablemente con la cuestión del sentido y, por tanto, de la finalidad. Si somos capaces de aclarar meridianamente la cuestión del sentido y la finalidad, la coherencia de la propuesta de Leonardo Polo cobra aún mayor relieve. No se trata, por consiguiente, del desarrollo de la

⁴ Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental. Tomo I: La persona humana*, Pamplona, Eunsa, 1999; 2ª ed., 2003, 12.

⁵ Junto a los posibles malentendidos, simplemente resaltar un pequeño detalle lingüístico que conviene tener presente, al margen de otras expresiones que trataré de ir desvelando su sentido a lo largo del desarrollo del trabajo y que realmente comportan una dificultad de comprensión. Polo usa con mucha frecuencia la palabra «como» en sus libros. Téngase en cuenta que, de acuerdo con el diccionario de la Real Academia de la Lengua (2001), La voz **cómo** se acentúa únicamente cuando funciona como adverbio interrogativo o como interjección.

teodicea que se encuentra en el planteamiento de Polo. Respecto a las dimensiones del abandono del límite mental procuraremos abordar el conocimiento natural de Dios que se insinúa, al final de cada una de las dimensiones, que es una derivación de cada uno de los hábitos que se encuentran en las dimensiones del abandono del límite.

No es por consiguiente nuestro interés llevar a cabo una exposición de la teodicea que se encuentra en la Antropología Transcendental; como tampoco lo es hacer una exposición detallada de la teoría del conocimiento, necesaria sin embargo para una mejor comprensión de la segunda y cuarta dimensión del abandono del límite mental. Simplemente queremos mostrar cómo los hábitos y las potencias del alma tienen una misma finalidad: la búsqueda de la aceptación por parte de Dios. Y en esa búsqueda es donde el ser humano resolverá la cuestión que le decidirá.

Aclarados el objetivo y algunas limitaciones que nos encontramos en el trabajo, es preciso señalar que nos hemos limitado a aquellos textos, que no son pocos, en los que Leonardo Polo aborda la cuestión que tratamos. Por el momento y las condiciones en que fue realizada la tesis, las referencias a Polo no están hechas de acuerdo con las Obras Completas que están publicadas, sino por los libros que en cada momento fueron publicándose. El texto de una edición a otra no ha variado. Respecto a la bibliografía secundaria son muchos los autores que tratan algunas de las temáticas aquí señaladas, pero también hemos sido selectivos pues hemos notado una cierta repetición en los argumentos. En otras palabras, hay una sintonía y similitud en los textos secundarios. Similitud y sintonía que refuerzan la propuesta señalada, no por falta de crítica, sino por ver en esa propuesta unas posibilidades de enfocar diversos temas a la luz del método propuesto. Ciertamente nos hemos centrado en aquellos autores secundarios que más han trabajado a Leonardo Polo. La razón es sencilla: además de sernos conocidos personalmente, su bagaje intelectual les sitúa en condiciones de ser referentes adecuados para una buena interpretación de los textos de Polo.

Al abordar las dimensiones del abandono del límite y el conocimiento que se alcanza de Dios, y de acuerdo con la distinción real *essentia-esse* de Tomás de Aquino, Polo va a proponer una nueva exposición de ese planteamiento atendiendo a la distinción entre el ser humano –y su esencia– con el ser del universo –y su esencia física–; es decir, entre la antropología y la metafísica. Con ello se logra una mejor intelección de ambos sentidos del ser y de la esencia, superior a lo que conocen las operaciones. Y esa interpretación es la que dará lugar a las cuatro dimensiones del abandono del límite mental.

¿Por qué nos ocupamos de esta cuestión? Básicamente nos interesa una cuestión: se trata de ver esas dimensiones en su culminación. De este modo podremos captar con toda su hondura cómo es percibido el ser personal.

El estudio de las dimensiones del abandono exige que prestemos atención a la noción de hábito, pues cada una de las dimensiones del abandono se lleva a cabo según los hábitos. Veremos cómo la primera, tercera y cuarta dimensión se llevan a cabo según los hábitos innatos de los primeros principios, sabiduría y sindéresis, respectivamente. Mientras que la segunda dimensión del abandono se lleva a cabo según los hábitos adquiridos. La primera y tercera muestran la existencia de Dios, mientras que la segunda y la cuarta la demuestran.

¿Por qué es importante la cuestión de los hábitos? Polo, siguiendo a Tomás de Aquino, se percata de un aspecto importante que caracteriza el conocer habitualmente: los hábitos son el paso de la libertad a la esencia y a la naturaleza humana. Sin hábitos no cabe hablar de una naturaleza libre. Y esa libertad es actividad de acuerdo con la distinción entre acto-actualidad-actividad. Una actividad que facilitará, también, el abandono del límite mental en cada una de las dimensiones, porque el mismo abandono del límite mental es libre gracias al concurso de los hábitos.

De acuerdo con Polo, hay dos razones que conviene tener presente para entender el orden en el que se abordan las dimensiones del límite mental. Una de ellas es de orden jerárquico y otra es de conveniencia. La razón de orden jerárquico señala que la temática más alta es la tercera, a quien siguen la primera, la cuarta y la segunda, por este orden.

Pero hay una razón de conveniencia que lleva a estudiar una dimensión antes que las demás. Aunque el orden jerárquico es el que hemos señalado, hay que tener presente que la distinción entre el ser personal y el ser extramental conviene que sea neta. Se comienza por el ser extramental y se continúa con la esencia extramental, pues depende de la primera; se pasa al ser personal y se continúa con la esencia humana, pues depende de la tercera. No cabe duda de que se podrían aducir otras razones para entender el orden, sin embargo, pensamos que es suficiente con tener presente tanto el orden jerárquico, así como la conveniencia del orden para comprender por qué se abordan las dimensiones del límite mental del modo en que lo vamos a hacer.

De acuerdo con ese orden, puede decirse que desde la primera dimensión se llega a Dios como ser originario o ser idéntico. Para ello está el ejercicio del hábito de los *primeros principios* (hábito innato). Desde la segunda dimensión se

llega a Dios como ordenador. El tema a través del cual se alcanza es la concausalidad física. Se logra ese conocimiento mediante el ejercicio de los hábitos *adquiridos* de la razón teórica. Desde la tercera dimensión se abre a Dios como ser pluripersonal. El ejercicio del hábito de la sabiduría (hábito innato) permite entender que la persona es apertura (libertad). Desde la cuarta dimensión se llega al conocimiento de Dios como fin último (voluntad) y al conocimiento de Dios como verdad (inteligencia). Ese conocimiento se logra mediante el ejercicio de la *sindéresis*⁶, hábito innato.

Antes de finalizar esta Introducción, quiero agradecer al Prof. Ángel Luis González, las orientaciones precisas que de él recibí, así como el apoyo constante sin el cual no hubiera sido posible llevar a feliz término este trabajo en el que tanta ilusión puso. Pero antes de verlo publicado, la Providencia tenía dispuesto otra cosa y el Señor lo llamó a su presencia el 16 de abril de 2016. Para entonces ya había visto el trabajo acabado y corregido por él con el esmero, cuidado y buen hacer que siempre le caracterizaba. Había culminado un trabajo más de los muchos que llevaba. No puedo sino estarle profundamente agradecido por la amistad que también supo brindarme. Y agradecer también al profesor Enrique Moros y Juan Fernando Sellés las sugerencias que han sido de mucha utilidad para culminar este trabajo. A la Facultad Eclesiástica de Filosofía y especialmente a Arantxa que siempre supo atenderme, como hace siempre, con la amabilidad que le caracteriza facilitando en todo momento los pasos que había que ir dando.

⁶ El estudio de este hábito, Polo lo lleva a cabo, entre otras obras, en *Antropología trascendental. Tomo II: La esencia de la persona humana*, Pamplona, Eunsa, 2003.

Índice de la Tesis

ÍNDICE	3
PRÓLOGO	7
INTRODUCCIÓN	12
Capítulo I	
LOS TRASCENDENTALES PERSONALES Y SU CONVERSIÓN	27
1. EL CARÁCTER TRASCENDENTAL DE LA PERSONA	34
2. DUALISMO Y DUALIDAD	38
3. LA DISTINCIÓN ENTRE ALGUIEN Y ALGO	48
4. LOS TRASCENDENTALES PERSONALES	55
4.1. Coexistencia	58
4.2. Libertad	67
4.3. Conocer	78
4.4. Amar	85
5. CONVERSIÓN DE LOS TRASCENDENTALES	91
6. LA FUTURIZACIÓN DE LA PERSONA	98
Capítulo II	
LAS DIMENSIONES DEL ABANDONO DEL LÍMITE Y EL CONOCIMIENTO QUE SE ALCANZA DE DIOS	105
1. LA DISTINCIÓN ACTO, ACTUALIDAD Y ACTIVIDAD	111
2. EL ABANDONO DEL LÍMITE MENTAL Y EL CONOCIMIENTO QUE SE ALCANZA	124
3. LOS PRIMEROS PRINCIPIOS COMO INTELECCIÓN DEL SER EN CUANTO PRIMERO	133
4. LOS HÁBITOS ADQUIRIDOS COMO INTELECCIÓN DEL SER COMO CREADOR	150
5. EL HÁBITO DE LA SABIDURÍA COMO INTELECCIÓN DEL SER QUE NO CULMINA	165
6. EL HÁBITO DE LA SINDÉRESIS COMO INTELECCIÓN DEL SER COMO FIN ÚLTIMO Y VERDAD	180

Capítulo III	
LIBERTAD TRASCENDENTAL Y ESENCIA	199
1. ESENCIA: LAS RELACIONES INTELIGENCIA Y VOLUNTAD	201
2. MATIZACIONES A LA PROPUESTA DE LA ANTROPOLOGÍA CLÁSICA	216
3. LA MANIFESTACIÓN DE LA ESENCIA	233
4. EL DISPONER DE LA ESENCIA	238
5. EL ILUMINAR DE LA ESENCIA	247
6. EL APORTAR DE LA ESENCIA	262
Capítulo IV	
LIBERTAD TRASCENDENTAL Y NATURALEZA	285
1. EL SENTIDO DE LA NATURALEZA COMO PRINCIPIO Y FUNDAMENTO. MATIZACIONES DESDE LA ANTROPOLOGÍA TRASCENDENTAL	288
2. LO PROPIO DE LA NATURALEZA ES TENER: SU IMPORTANCIA EN LA COMPRENSIÓN DEL HOMBRE	297
3. CRECIMIENTO SEGÚN LOS DIVERSOS TIPOS DE TENER: LOS HÁBITOS	313
3.1. Los hábitos categoriales	315
3.2. Los hábitos adquiridos	322
3.3. Los hábitos superiores	335
4. CRECIMIENTO HABITUAL (POSESIÓN, CUALIDAD, RELACIÓN)	340
4.1. Crecimiento como posesión	343
4.2. Crecimiento como cualidad	346
4.3. Crecimiento como relación	351
5. DIVERSOS SENTIDOS DE LA LIBERTAD SEGÚN LAS DIMENSIONES DEL TENER	355
BIBLIOGRAFÍA	373
I. FUENTES PRIMARIAS	373
II. AUTORES CLÁSICOS	377
III. FUENTES SECUNDARIAS	377

Bibliografía de la Tesis

I. FUENTES PRIMARIAS

- «La cuestión de la esencia extramental», *Anuario Filosófico*, IV (1971) 273-308.
- «Lo intelectual y lo inteligible», *Anuario Filosófico*, XV (1982) 103-132.
- Curso de teoría del conocimiento*, Tomo I, Pamplona, Eunsa, 1984; 2ª ed., 1987.
- «Tener y dar», en *Estudios sobre la Laborem Exercens*, Madrid, BAC, 1987, 205-211;
- «Tener y dar», en FERNÁNDEZ, F. (coord.), *Estudios sobre la encíclica Laborem Exercens*, Madrid, BAC, 1987, 201-230.
- «La coexistencia del hombre», en *Inmanencia y trascendencia, Actas de las XXV Reuniones Filosóficas*, Facultad de Filosofía de la Pamplona, Universidad de Navarra, 1991, vol. I, 34-46.
- El conocimiento habitual de los primeros principios*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 10, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1993.
- «Libertas transcendentalis», *Anuario Filosófico*, XXVI/3 (1993) 703-716.
- Curso de teoría del conocimiento*. Tomo IV. Primera parte, Pamplona, Eunsa, 1994.
- «La radicalidad de la persona», *Thémata. Revista de Filosofía*, 12 (1994) 209-224.
- «El hombre como hijo», en CRUZ CRUZ, J. (ed.), *Metafísica de la familia*, Pamplona, Eunsa, 1995.
- «La vida buena y la buena vida: una posible confusión», en *La persona humana y su crecimiento*, Pamplona, Eunsa, 1996.
- «Modalidades del tiempo humano. Arreglo, progreso y crecimiento», en *La persona humana y su crecimiento*, Pamplona, Eunsa, 1996, 95-111.
- Curso de teoría del conocimiento*. Tomo IV. Segunda parte, Pamplona, Eunsa, 1996.
- Sobre la existencia cristiana*, Pamplona, Eunsa, 1996.
- El ser. Tomo I: La existencia extramental*, Pamplona, Eunsa, 1965; 2ª ed., 1997.
- «La esperanza», *Scripta Theologica*, 30/1 (1998) 157.
- La voluntad y sus actos (I)*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 50, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998.
- La voluntad y sus actos (II)*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 60, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998.

- Curso de teoría del conocimiento*. Tomo II, Pamplona, Eunsa, 1985; 2ª ed., 1988; 3ª ed., 1998.
- Curso de teoría del conocimiento*. Tomo III, Pamplona, Eunsa, 1988; 2ª ed., 1999.
- Hegel y el posthegelianismo*, Piura, Asociación La Rábida-Universidad de Piura, 1985; 2ª ed. corregida, Pamplona, Eunsa, 1999.
- «El descubrimiento de Dios desde el hombre», *Studia Poliana*, 1 (1999) 11-24.
- Persona humana y su crecimiento*, Pamplona, Eunsa, 1999, 2ª ed.
- Nominalismo, idealismo y realismo*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 2001.
- Introducción a la Filosofía*, Pamplona, Eunsa, 3ª ed., 2002.
- «La cibernética como lógica de la vida», *Studia Poliana*, 4 (2002) 9-17.
- Antropología trascendental*. Tomo I: *La persona humana*, Pamplona, Eunsa, 1999; 2ª ed., 2003.
- Antropología trascendental*. Tomo II: *La esencia de la persona humana*, Pamplona, Eunsa, 2003.
- Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, Madrid, Rialp, 5ª ed., 2003.
- El conocimiento racional de la realidad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 169, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2004.
- El acceso al ser*, Pamplona, Eunsa, 1964; 2ª, 2004.
- El yo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 170, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2004.
- La libertad trascendental*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 178, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005.
- Lo radical y la libertad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 179, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005.
- Nietzsche como pensador de dualidades*, Pamplona, Eunsa, 2005.
- El logos predicamental*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 189, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2006.
- La esencia humana*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 188, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2006.
- Las organizaciones primarias y las empresas*, Instituto de Empresa y Humanismo de la Universidad de Navarra. Segunda Sección: *La libertad y la argumentación de sus ámbitos*, Cuadernos de Empresa y Humanismo, nº 100, Pamplona, 2007.
- Persona y libertad*, Pamplona, Eunsa, 2007.
- «Ética socrática y moral cristiana», *Anuario Filosófico*, XXXX/3 (2007) 547-570.
- Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Aedos-Unión Editorial, Madrid, 1995; 2ª ed., 1997. Versión inglesa: *Ethics*, translated by Paul Dumol, Manila, Sinag-Tala Publishers, 2008.
- «La sofística como filosofía en época de crisis», *Acta Philosophica*, XVIII/1 (2009) 113-122.
- «Tres dimensiones de la antropología», *Studia Poliana*, 13 (2011) 15-29.
- La esencia del hombre*. Edición y estudio introductorio de Genara Castillo, Pamplona, Eunsa, 2011.

Estudios de filosofía moderna y contemporánea, Pamplona, Eunsa, 2012.
Filosofía y Economía. Edición e introducción de SELLÉS, J. F., Pamplona, Eunsa, 2012.
Presente y futuro del hombre, Madrid, Rialp, 1993; 2ª ed. corregida 2012.

II. AUTORES CLÁSICOS

Para los textos de Aristóteles se ha utilizado la edición de la Biblioteca de Estudios Clásicos de Gredos.

Las referencias a San Agustín han sido tomadas del Cetedoc. Universitas Catholica Lovaniensis, 1994.

Para los textos de Tomás de Aquino se ha utilizado *Corpus Thomisticum*, <http://www.corpusthomicum.org/>

Las citas de Descartes están tomadas de *Oeuvres de Descartes*, publicadas por Ch. Adam y P. Tannery (París, Vrin, 1964-1974).

Otros autores clásicos han sido citados por las ediciones más conocidas y relevantes.

III. FUENTES SECUNDARIAS

ACEDO MORENO, L., «La *kinesis* aristotélica: ¿una actividad abierta?», *Scripta Philosophiae Naturalis*, 1 (2012) 29-57.

ALTAREJOS, F., NAVAL, C., *Filosofía de la Educación*, Pamplona, Eunsa 2000.

ALVIRA, R., *¿Qué es la libertad?*, Madrid, EPESA, 1976.

— *La noción de finalidad*, Pamplona, Eunsa, 1978.

ALVIRA, T., *Naturaleza y libertad. Estudio de los conceptos tomistas de voluntas ut natura y voluntas ut ratio*, Pamplona, Eunsa, 1985.

ASPE, V., «*Kinesis versus logos* en la filosofía de Leonardo Polo», *Anuario Filosófico*, XXIX/1 (1996) 359-371.

BACON, F., *El avance del saber*, Madrid, Alianza, 1988.

BASTONS, M., «Vivir y habitar en la ciudad», *Anuario Filosófico*, XXVII/2 (1994) 541-556.

BUBER, M., *Yo y tú*, Madrid, Caparrós, 1993.

CARDONA, C., *Metafísica del bien y del mal*, Pamplona, Eunsa, 1987.

CASTILLO CÓRDOVA, G., «*Vita viventis est essentia*. La actividad vital humana en el planteamiento de la *Antropología trascendental*», *Studia Poliana*, 3 (2001) 61-71.

— *La actividad vital humana temporal*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 139, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001.

— «Planteamiento poliano de la constitución y desarrollo de la vida humana», *Studia Poliana*, 11 (2009) 7-20.

- CHENU, M.D., *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, París-Montreal, 1959.
- COLLADO, S., *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo*, Pamplona, Eunsa, 2000.
- COMTE, A., *Primeros ensayos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977.
- CORAZÓN, R., *Fundamentos para una filosofía del trabajo*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, n° 72, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999.
- «Sobre la esencia humana», *Studia Poliana*, 6 (2004) 211-223.
- «Amar y querer. La correspondencia filial de la persona humana», *Studia Poliana*, 13 (2011) 35-103.
- CRUZ CRUZ, J., «El 'haber' categorial en la ontología clásica», en *Revista de Filosofía*, Universidad Iberoamericana, México, 51-52 (1985) 3-18.
- «Filosofar hoy. Entrevista con Leonardo Polo», *Anuario Filosófico*, XXV, 1 (1992) 27-51.
- (ed.), *Metafísica de la familia*, Pamplona, Eunsa, 1995.
- DANIÉLOU, J., «Platonisme et théologie mystique», *coll. Théologie*, 2, París, Aubier-Montaigne, 1944, 291-307.
- DÉVAUX, A., «Gabriel Marcel, o la conjunción de la razón y el amor», *Anuario Filosófico*, XXXVIII/2 (2005).
- DURHEIM, E., *Educación y Sociología*, Barcelona, Península, 1996.
- ESQUER, H., «Acto y actualidad», *Anuario Filosófico*, XXV/1 (1992) 145-163.
- *El límite del pensamiento: la propuesta metódica de Leonardo Polo*, Pamplona, Eunsa, 2000.
- FALGUERAS, I., «Los planteamientos radicales de la filosofía de Leonardo Polo», *Anuario Filosófico*, XXV/1 (1992) 55-99.
- FALGUERAS, I., «Persona, sexualidad y familia», en CRUZ CRUZ, J. (ed.), *Metafísica de la familia*, Pamplona, Eunsa, 1995, 145-176.
- *Esbozo de una filosofía trascendental*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n° 36, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1996.
- *Crisis y renovación de la metafísica*, Málaga, Servicio de Publicaciones e Intercambio Científico de la Universidad de Málaga, 1997.
- *Hombre y destino*, Pamplona, Eunsa, 1998.
- «El dar, actividad plena de la libertad trascendental», *Studia Poliana*, 15 (2013) 69-108.
- «Leonardo Polo, investigador de la verdad», en L. Polo, *In memoriam*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2013, 45-46.
- FALGUERAS, I., GARCÍA, J.A., YEPES, R., *El pensamiento de Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, n° 11, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra 1994.
- FERNÁNDEZ, F. (coord.), *Estudios sobre la encíclica Laborem Exercens*, Madrid, BAC, 1987, 201-30.
- FERNÁNDEZ-BURILLO, S., «'Intellectus principiorum': de Tomás de Aquino a Polo (y vuelta)», *Anuario Filosófico*, XXIX/2 (1996) 509-26.

- FERRATER MORA, J., *Diccionario de filosofía*, Madrid, Alianza, 1981.
- FRANQUET, M. J., «Sobre el hacer humano: la posibilidad factiva», *Anuario Filosófico*, XXIX/2 (1996) 553-571.
- FRANQUET, M. J., «Trayectoria intelectual de Leonardo Polo», *Anuario Filosófico*, XXIX/2 (1996) 303-322.
- GARAY, J., «El sentido de los trascendentales», *Anuario Filosófico*, XXIX/2 (1996) 573-586.
- GARCÍA GONZÁLEZ, J. A., *El ser y la libertad*, Edinford, 1992.
- «El abandono del límite mental», *Anuario Filosófico*, XXV/1 (1992).
- *Principio sin continuación: escritos sobre la metafísica de Leonardo Polo*, Málaga, Servicio de publicaciones e intercambio científico de la Universidad de Málaga, 1998.
- «Discusión de la noción de entendimiento coagente», *Studia Poliana*, 2 (2000) 51-71.
- «La libertad personal y sus encuentros», *Studia Poliana*, 5 (2003) 11-22.
- *Después de Husserl. Estudios sobre la filosofía del siglo XX*, Libros EnRed, 2006.
- «Existencia personal y libertad», *Anuario filosófico*, XXXXII/2 (2009) 327-56.
- «La libertad trascendental y la persona humana», *Studia Poliana*, 13 (2011) 52-53.
- *Allende el límite mental. Escritos sobre el abandono del límite mental propuesto por Leonardo Polo*, Monografías de Miscelánea poliana y el IEFLLP, nº 5, Madrid, Bubok, 2011.
- *Autognosis*, Madrid, Bubok, 2012.
- «Libertad trascendental y creación», *Studia Poliana*, 15 (2013) 125-145.
- *Presente y libertad*, Cuadernos Anuario Filosófico, n. 252, Pamplona, Servicio de Publicaciones Universidad de Navarra, 2015.
- GARCÍA-LÓPEZ, J., «La abstracción según santo Tomás», *Anuario Filosófico*, VIII (1975) 205-221.
- GONZÁLEZ GINOCCHIO, D., *El acto de conocer. Antecedentes aristotélicos de Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, n. 183, Pamplona, Servicio de Publicaciones Universidad de Navarra, 2005.
- GONZÁLEZ, A.L., *Persona, libertad, don*, Lección Inaugural en el curso 2013-2014 de la Pamplona, Universidad de Navarra, 2013.
- GONZÁLEZ, A.M., *Naturaleza y dignidad. Un estudio desde Robert Spaemann*, Pamplona, Eunsa, 1996.
- *De Veritate, 16 y 17, La sindéresis y la conciencia*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 61, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998.
- GUARDINI, R., *El ocaso de la edad moderna*, Madrid, Guadarrama, 1963.
- *Quien sabe de Dios conoce al hombre*, Madrid, PPC, 1995.
- HARTMANN, N., *Aristóteles y el problema del concepto. Sobre la doctrina del eidos en Platón y Aristóteles*, Trad. Bernabé Navarro, México, UNAM, Serie Centro de Estudios Filosóficos, 1964.
- HAYA, F., *Tomás de Aquino frente a la crítica: La articulación trascendental de conocimiento y ser*, Pamplona, Eunsa, 1992.

- «La libertad del instante. La lectura poliana del Zaratrusta», *Studia Poliana*, 15 (2013) 43-67.
- IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses*, IV, ed. A. Rousseau, B. Hemmerdinger, L. Doutrelau y C. Mercier, SC 100-101, I-II, París, 1965.
- IZQUIERDO, C., «La simbología eclesial en las homilías sobre el Cantar de los Cantares, de Gregorio de Nisa», *Anales de teología*, 14/1 (2012) 99-114.
- JUAN PABLO II, Encíclica *Laborem Exercens*, 1981.
- LABOURDETTE, M., «Connaissance pratique et savoir moral», *Revue Thomiste*, 48 (1948) 142-179.
- LLANO, A., *Humanismo Cívico*, Barcelona, Ariel, 1999.
- LÓPEZ NAVARRO, F., *Relación entre ser y amor en Carlos Cardona*, Tesis de Licenciatura, Pontificia Universidad de la Santa Cruz, 2014.
- MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987.
- MARCEL, G., *Être et avoir*, Philosophie européenne. Aubier-Montaigne, París, 1991.
- MARTÍ, G., «La concepción tomista de la inmortalidad del alma y su desarrollo en la antropología trascendental de Polo: la sempiternidad en el ser como libertad», *Studia Poliana*, 7 (2005) 75-88.
- «Sustancia individual de naturaleza racional: el principio personificador y la índole del alma separada», *Metafísica y persona*, 1 (2009) 101-116.
- MATEO-SECO, L. F., «Imitación y seguimiento de Cristo en Gregorio de Nisa», *Scripta Theologica*, 33/3 (2001) 601-622.
- MILLÁN-PUELLES, A., «Notas didácticas sobre el predicamento 'hábito'», *Revista Española de Pedagogía*, 38 (1952) 243-248.
- MOLINA, F., «Sindéresis y conciencia moral», *Anuario Filosófico*, XXIX/2 (1996) 773-785.
- *La sindéresis*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n° 82, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999.
- «El yo y la sindéresis», *Studia Poliana*, 3 (2001) 35-60.
- «Sindéresis y voluntad: ¿quién mueve a la voluntad?», *Futurizar el Presente*, Málaga, Universidad de Málaga, 2003, 193-212.
- MONTANARI, G., «Distinzione tra *voluntas ut natura* e *voluntas ut ratio* nella doctrina tomista della libertà», *Aquinas*, 5 (1962) 58-100.
- MORALES LUQUE, C., *El tener en Xavier Zubiri*, Málaga, Universidad de Málaga, Facultad de Filosofía y Letras, 1996.
- MORÁN, J., «Los primeros principios: interpretación de Polo de Aristóteles», *Anuario Filosófico*, XXIX/2 (1996) 787-803.
- MOROS, E., «Posibilidad y libertad», *Studia Poliana*, 15 (2013) 11-41.
- MOSCOSO, A.I., *Una libertad creciente. La persona en la Antropología Trascendental de Leonardo Polo*, Cuadernos de Pensamiento Español, n. 60, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2016.
- MÚGICA, F., «El habitar y la técnica, Polo en diálogo con Marx», *Anuario Filosófico*, XXXIX/3 (1996) 815-849.
- MUÑOZ, J.M., «Hacia una sistematización de la relación entre determinismo y libertad», *Revista Internacional de Filosofía*, 56 (2012) 5-19.

- MURILLO, J. I., *El conocimiento como ser*, Pamplona, Eunsa, 1993.
- *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 1999.
- «Distinguir lo real de lo mental. El curso de teoría del conocimiento de Leonardo Polo», *Studia Poliana*, 1 (1999) 59-82.
- «El cuerpo y la libertad», *Studia Poliana*, 15 (2013) 109-123.
- NOBLE, H. D., «La connaissance affective», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 7 (1913) 637-677.
- OSSANDÓN, J. C., «Primeros principios de la razón práctica en Tomás de Aquino», en *Ley natural y niveles antropológicos. Lecturas sobre Tomás de Aquino, Cuadernos de Anuario Filosófico*, n° 203, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2007, 73-82.
- PADIAL, J. J., *La antropológica del tener según Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, n° 100, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000.
- «Sobre la constancia de la presencia mental y la congruencia de la reflexión cognoscitiva», *Futurizar el presente*, Málaga, Universidad de Málaga, 2003, 241-257.
- «El viviente y su vida. Ausencia, pretensión Y disposición del sí mismo humano», *Studia Poliana*, 11 (2009) 95-110.
- PERO-SANZ, J. M., *El conocimiento por connaturalidad (La afectividad en la gnoseología tomista)*, Pamplona, Eunsa, 1964.
- PIÁ TARAZONA, S., «La libertad trascendental como dependencia», *Studia Poliana*, 1 (1999) 83-97.
- «De la criatura a Dios. La demostración de la existencia de Dios en la primera dimensión del abandono del límite mental», *Anuario Filosófico*, XXIX/2 (1996) 929-948.
- *Los primeros principios en Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie de Filosofía Española, n° 2, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra 1997.
- *El hombre como ser dual. Estudio de las dualidades radicales según la 'Antropología trascendental' de Leonardo Polo*, Pamplona, Eunsa, 2001.
- «La doctrina del acto de ser en Leonardo Polo: sus precedentes y una propuesta de prolongación», *Futurizar el presente*, Málaga, Universidad de Málaga, 2003, 260-282.
- PIEPER, J., «El filosofar y el lenguaje», *Anuario Filosófico*, XXI/1 (1988) 73-83.
- POSADA, J. M., *Una física de causas*, Pamplona, Eunsa, 1996.
- «Trascender la presencia», *Studia Poliana*, 2 (2000) 9-50.
- «Trascendencia sin separación», *Studia Poliana*, 5 (2002) 123-146.
- «La índole intelectual de la voluntad y de lo voluntario en distinción con el amar», en *Futurizar el presente*, Málaga, Universidad de Málaga, 2003, 283-302.
- «La libertad como ser», *Studia Poliana*, 8 (2006) 183-208.
- «Primalidades de la amistad de amor. Consideraciones en torno a lo distintivo del amor y del querer a la vista de la distinción real de acto de ser y esencia en la

- persona humana. Libre glosa al planteamiento de Leonardo Polo», *Cuadernos de Anuario Filosófico*, n. 208, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2008.
- RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 1970.
- REYES, B., «Ley natural y *voluntas ut natura* en Tomás de Aquino» en *Ley natural y niveles antropológicos. Lecturas sobre Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, n° 203, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2007, 83-102.
- RIAZA, C. «Crecimiento irrestricto y libertad en el pensamiento de L. Polo», *Anuario Filosófico*, XXIX/2 (1996) 985-991.
- RODRÍGUEZ SEDANO, A., «Coexistencia e intersubjetividad», *Studia Poliana*, 3 (2001) 9-33.
- «La intersubjetividad a la luz de la apertura íntima personal», *Studia Poliana*, 13 (2011) 31-49.
- Rossi, A. F. «Consideración epistemológica fundamental», en *Sapientia*, IV (1949) 139-147.
- RUS, S., *Introducción al movimiento sofístico griego*, León, Universidad de León, 1991.
- SANGUINETI, J. J., «Automovimiento y crecimiento como característica de la vida según Leonardo Polo», *Studia Poliana*, 11 (2009) 111-131.
- SCHELER M., *De lo eterno en el hombre*, Madrid, Revista de Occidente, 1940. Original de 1921, Von Ewigen in Menschen.
- *Metafísica de la libertad: fenomenología y metafísica de la libertad; acerca de la idea del hombre; la idea del hombre y la historia; el porvenir del hombre; el saber y la cultura; el hombre en la etapa de la nivelación; cosmovisión filosófica; ensayos de una filosofía de la vida*, Buenos Aires, Nova, 1960.
- *Ordo amoris*, Madrid, Caparrós, 1996.
- SELLÉS, J. F., «Los hábitos intelectuales según Leonardo Polo», *Anuario Filosófico*, XXIX/2 (1996) 1017-1036.
- *Hábitos y virtud (I-III)*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n° 65, 66, 67, Pamplona, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998.
- *La persona humana. I Introducción e Historia*, Colombia, Universidad de La Sabana, 1998.
- *La persona humana. III Núcleo personal y manifestaciones*, Colombia, Universidad de La Sabana, 1998.
- *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, 2ª ed., Pamplona, Eunsa, 2000.
- *Razón teórica y razón práctica según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n° 101, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000.
- *Tomás de Aquino, De Veritate, q. 22, El apetito del bien y la voluntad, Introducción traducción y notas*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n° 131, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001.

- «El hábito de sabiduría según Leonardo Polo», en *Studia Poliana*, 3 (2001) 73-102.
- *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, n° 118, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001.
- «El entendimiento agente según Tomás de Aquino», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 9 (2002) 105-124.
- «El carácter futurizante del intelecto agente según Leonardo Polo», en *Futurizar el presente*, Málaga, Universidad de Málaga, 2003, 303-328.
- «La sindéresis o razón natural como la apertura cognoscitiva de la persona humana a su propia naturaleza. Una propuesta desde Tomás de Aquino», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 10 (2003) 321-333.
- *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico n. 163, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2003.
- «El carácter distintivo del hábito de los primeros principios», *Tópicos*, 26 (2004) 153-176.
- «Estudio introductorio en torno a la distinción real entre la persona y el yo en el hombre», en *El yo*, Cuadernos de Anuario Filosófico n. 170, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra 2004.
- «Sobre el sujeto y el hábito de los primeros principios. Una propuesta desde el 'corpus' tomista», *Miscelánea Poliana*, 3 (2005) 20-29.
- «Unicidad e innatismo del hábito de los primeros principios. Un estudio desde el corpus tomista», *Thémata*, 34 (2005) 197-212.
- «Los niveles cognoscitivos superiores de la persona humana», *Studia Poliana*, 10 (2008) 51-70.
- *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2008.
- SELLÉS, J. F., «Propuestas de solución a algunos problemas actuales en torno a la razón práctica», en SILAR, M.; SCHWEMBER AUGIER, F., *Racionalidad práctica. Intencionalidad, normatividad y reflexividad. Comunicaciones a las XLV Reuniones Filosóficas*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n° 212, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2009, 247-261.
- SELLÉS, J. F., «Naturaleza y niveles de los sentimientos», en *Los filósofos y los sentimientos*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2010.
- SELLÉS, J. F., «La aporía de las antropologías 'totalizantes' como pregunta a los teólogos», *Salmanticenses*, LVII/2 (2010) 273-297.
- SELLÉS, J. F., «La distinción entre antropología y ética», *Studia Poliana*, 13 (2011) 119-153.
- SELLÉS, J. F., *Antropología para inconformes: una antropología abierta al futuro*, 3ª edición, Madrid, Rialp, 2011.
- SELLÉS, J. F., *Antropología de la intimidad: libertad, sentido único y amor personal*, Madrid, Rialp 2013.
- SOTO, M. J., «Luz y opacidad. Una consideración de lo real desde el conocimiento humano», *Anuario Filosófico*, XXIX/2 (1996) 1037-1050.

- SPEAMENN, R., *Lo natural y lo racional*, Madrid, Rialp, 1989.
- *Personas. Acerca de la distinción entre 'algo' y 'alguien'*, Pamplona, Eunsa, 2000.
- *El rumor inmortal*, Madrid, Rialp, 2010.
- URABAYEN, J., «La esencia del hombre como disponer indisponible», *Anuario Filosófico*, XXIX/2 (1996) 1051-1059.
- *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel: un canto al ser humano*, Pamplona, Eunsa, 2000.
- «Estudio del 'tener' según Gabriel Marcel y Leonardo Polo», *Studia Poliana*, 5 (2003) 199-239.
- URBANO, F., «La libertad en crecimiento. Consideraciones a partir de la obra de L. Polo», *Studia Poliana*, 15 (2013) 165-178.
- URDÁNOZ, T., «Función de la razón en la ética, II. La razón práctica en Santo Tomás de Aquino», *Sapientia*, XXXIII (1978) 99-110.
- YARZA, I., «Sobre la praxis aristotélica», *Anuario Filosófico*, XIX (1986) 135-153.
- YEPES, R., «Los sentidos del acto en Aristóteles», *Anuario Filosófico*, XXV/3 (1992) 493-512.
- *La doctrina del acto en Aristóteles*, Pamplona, Eunsa, 1994.
- «Persona: intimidad, don y libertad nativa. Hacia una antropología de los transcendentales personales», *Anuario Filosófico*, XXIX/2 (1996) 1077-1104.
- *La persona y su intimidad*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998.
- YEPES, R. y ARANGUREN, J., *Fundamentos de antropología. Un ideal de la excelencia humana*, Pamplona, Eunsa, 4ª ed., 1999.
- ZORROZA, I., «Dos caminos del objeto a la realidad», *Studia Poliana*, 7 (2005) 143-172.
- ZUBIRI, X., «La idea de filosofía en Aristóteles» en, *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid, Editora Nacional, 1974, 99-106.

Las dimensiones del abandono del límite y el conocimiento que se alcanza de Dios

En el primer capítulo de la tesis doctoral nos referíamos a una distinción que es clave para entender lo que vamos a desarrollar a continuación: la distinción entre acto y actualidad. Se apuntó que la solución de esta distinción va por el lado de asignar la actualidad al pensamiento y reservar la noción de acto para la realidad. Y la clave de esta solución radica en que advertir el acto es no dejar de considerar el acto como acto, no sustituirlo por la actualidad¹.

La necesidad de mantener la advertencia de considerar el acto como acto distinguiéndolo de la actualidad, nos permite no identificar el ser principal de la metafísica con el ser personal. En otras palabras establecer una nítida distinción entre la antropología y la metafísica². De ahí que la propuesta que presenta Polo es la de reservar la noción de acto para el ser, mientras que la actualidad se reserva para la operación mental³.

¿Qué nos sugiere Polo? A nuestro modo de ver, algo cuyo alcance desborda, por ahora, las propuestas que hay al respecto. Dado que el ser del hom-

¹ «Conocer el acto significa acto. El acto como existencia es, sin más, lo conocido como acto», POLO, L., *El ser*, Pamplona, Eunsa, 1965, 149. Dado que el objeto de esta tesis no se centra en la teoría del conocimiento de Polo, sí es pertinente señalar que Polo considera los tres sentidos del acto que aparecen en los textos de Aristóteles –como movimiento, como forma y como operación– para exponer su teoría del conocimiento de un modo comprensivo, pero que no vamos a desarrollar en su plenitud. Me remito a la investigación que sobre el tema del acto en Aristóteles lleva a cabo Yepes en la que encuentra los tres sentidos de la noción de acto que desarrolla Aristóteles, YEPES, R., *La doctrina del acto en Aristóteles*, Pamplona, Eunsa, 1993.

² «El ser personal –diríamos el acto– se distingue del ser principal –diríamos la actualidad–. Por consiguiente, estimo que para ser hoy realista es menester advertir la pluralidad del ser principal abandonando la noción de fundamento y, asimismo, alcanzar el ser personal distinguiéndolo del ser principal. El realismo antropológico no deriva del metafísico. La antropología no es una metafísica del hombre», POLO, L., *Antropología I*, 94. Lo que va entre guiones es nuestro por aclaratorio.

³ «Ser significa acto, pero no acto actual, porque el acto actual es la operación mental, la cual no es el ser», *ibid.*, 123.

bre es creado, y se distingue de la existencia extramental –también creada–, nos encontramos que hay dos sentidos de la creación: el fundamental y el coexistencial –o propiamente donal–. La sugerencia que nos hace Polo es que la creación del hombre no es el sentido fundamental de la creación, sino el propiamente donal. Por tanto, hay una clara diferencia entre la distinción real *essentia-esse* en la criatura coexistencial –o propiamente donal– y la distinción real *essentia-esse* en la criatura fundamental. La distinción real, se descubre a fondo si se advierte y se accede a ellas yendo más allá de la operación: conociendo algo más que lo que conoce la operación; es decir, si tenemos presente la distinción entre el pensar y lo pensado.

De acuerdo con la distinción real *essentia-esse* de Tomás de Aquino, Polo, va a proponer una nueva exposición de ese planteamiento atendiendo a la distinción entre el ser –y su esencia– con el ser del universo –y su esencia física–; es decir, entre la antropología y la metafísica. Con ello se logra una mejor intelección de ambos sentidos del ser y de la esencia, superior a lo que conocen las operaciones. Y esa interpretación es la que dará lugar a las cuatro dimensiones del abandono del límite mental.

¿Por qué nos ocupamos de esta cuestión en este segundo capítulo? Básicamente nos interesa una cuestión. Las cuatro dimensiones del abandono del límite mental, de distinto modo, contando con la libertad –pues sin ella no se puede llevar a cabo el abandono–, nos permiten acceder al conocimiento de Dios, aunque nuestro objetivo no es llevar a cabo un estudio de la teodicea que se encuentra en Polo. Simplemente se trata de ver esas dimensiones en su culminación. De este modo podremos captar con toda su hondura como es percibido el ser personal, tal y como quedó planteado al finalizar el primer capítulo. Y el papel que juega en todo esto la libertad, para completar su actividad en el ser personal.

El estudio de las dimensiones del abandono exige que prestemos atención a la noción de hábito, pues cada una de las dimensiones del abandono se lleva a cabo según los hábitos⁴. Veremos cómo la primera, tercera y cuarta dimensión se llevan a cabo según los hábitos innatos de los primeros principios, sabiduría y sindéresis, respectivamente. Mientras que la segunda dimensión del abandono se lleva a cabo según los hábitos adquiridos. La

⁴ Refiriéndose al origen de la índole del hábito, señala Polo que «se trata de un descubrimiento griego», POLO, L., «Libertas transcendentalis», *Anuario Filosófico*, 26/3 (1993) 705.

primera y tercera muestran la existencia de Dios, mientras que la segunda y la cuarta la demuestran.

¿Por qué es importante la cuestión de los hábitos? Polo, siguiendo a Tomás de Aquino, se percata de un aspecto importante que caracteriza el conocer habitualmente. «Los hábitos (...) son el paso de la libertad a la naturaleza: sin hábitos, una naturaleza no es libre»⁵. Y esa libertad es actividad de acuerdo con la distinción entre acto-actualidad-actividad. Una actividad que facilitará, también, el abandono del límite mental en cada una de las dimensiones, porque el mismo abandono del límite mental es libre gracias al concurso de los hábitos⁶.

Tres breves cuestiones antes de comenzar el tema que nos ocupa:

En primer lugar, trataremos de dar continuidad a lo visto en el capítulo anterior al ver cómo desde cada una de esas dimensiones alcanza la intelección de Dios. Un conocimiento de Dios que será distinto según se trate de una dimensión u otra.

En segundo lugar. Polo da dos razones de porqué el orden en el que se van a abordar las dimensiones del abandono del límite es el propuesto y no otro. Una de ellas es de orden jerárquico y otra es de conveniencia.

Cabe hablar de un orden jerárquico según la importancia advertida por cada una de las dimensiones. «la temática más alta se corresponde con la tercera dimensión, a la que según este criterio siguen la primera, la cuarta y la segunda»⁷.

Pero también es conveniente estudiar una dimensión antes que las demás. «Así, aunque la temática de la tercera dimensión sea la más alta, no es oportuno exponerla en primer lugar, porque entonces la distinción entre la persona y el ser extramental sería menos neta, y no cabría ampliar los trascendentales. A su vez, la primera dimensión se ha de investigar antes que la segunda porque los temas de esta última dependen de los correspondientes

⁵ *Ibid.*

⁶ Señala Sellés el modo en que la libertad se manifiesta en cada una de las dimensiones del abandono del límite mental, gracias a los hábitos. «La primera es el ejercicio libre del hábito de los primeros principios. La segunda es el salto *libre* de la razón al hábito de los primeros principios. La tercera es libre, porque ejercer el hábito de sabiduría lo es. La cuarta también lo es, porque iluminar la esencia humana desde la *syndéresis* también es libre; iluminación que rinde libre a la propia esencia humana: a la inteligencia y a la voluntad», SELLÉS, J. F., «El hábito de la sabiduría según Leonardo Polo», en *Studia Poliana*, 3 (2001) 86.

⁷ POLO, L., *Antropología I*, 122-123.

a ella; asimismo, los temas de la cuarta dimensión dependen de los de la tercera»⁸.

En tercer lugar adelantemos cómo se llega a Dios desde cada una de las dimensiones del abandono del límite mental y así podremos advertir cómo se capta el ser personal –y la esencia–, y el ser del universo –y la esencia del universo–.

Desde la primera dimensión se llega a Dios como ser originario o ser idéntico. Para ello está el ejercicio del hábito de los *primeros principios*⁹ (hábito innato).

Desde la segunda dimensión se llega a Dios como ordenador. El tema a través del cual se alcanza es la concausalidad física¹⁰. La causa de las causas es la causa final. Al haber una única causa final, tiene que haber un solo ordenador, que es la temática de la quinta vía de Tomás de Aquino. Se logra ese conocimiento mediante el ejercicio de los hábitos *adquiridos* de la razón teórica.

Desde la tercera dimensión se abre a Dios como ser pluripersonal. Ese conocimiento se logra mediante el ejercicio del hábito de la *sabiduría*¹¹, que para Polo es un hábito innato. Hábito mediante el cual el alma sabe que existe. Es la luz interna del alma. El ejercicio de este hábito permite entender que la persona es apertura (libertad).

Desde la cuarta dimensión se llega al conocimiento de Dios como fin último (voluntad) y al conocimiento de Dios como verdad (inteligencia). Mediante el ejercicio de la *sindéresis*¹², hábito innato, se puede ejercer un conocimiento superior al del límite mental: conocer la esencia. La sindéresis ilumina y activa la inteligencia y la voluntad. Ilumina y activa la voluntad de modo que le impele a la apertura queriente al último fin. Se corresponde a alcanzar un bien último que satisfaga la voluntad enteramente. Ese bien es Dios como fin último. Ilumina y activa la inteligencia de modo que se abre a la verdad trascendental. Tiene como objeto una verdad irrestricta. No personal, sino una verdad que complete la verdad de la inteligencia. Llega a Dios como verdad.

⁸ *Ibid.*, 123.

⁹ El estudio de este hábito, Polo lo lleva a cabo, entre otras obras, en *Nominalismo, Idealismo y Realismo*. También en *El conocimiento habitual de los primeros principios*.

¹⁰ El estudio de esta cuestión, Polo lo lleva a cabo, entre otras obras, en «La cuestión de la esencia extramental», en *Anuario Filosófico*, IV (1971) 273-308. También en *Curso Teoría del Conocimiento*, IV/1.

¹¹ El estudio de este hábito, Polo lo lleva a cabo, entre otras obras, en *Antropología I*.

¹² El estudio de este hábito, Polo lo lleva a cabo, entre otras obras, en *Antropología II*.

Descubre que tenemos una naturaleza en común: se plantea la cuestión de la intersubjetividad.

Comencemos, por consiguiente, por asentar las bases que nos permitan detectar el límite mental y ver qué conocimiento se puede adquirir con el abandono, para abordar cada una de las dimensiones, desde el hábito correspondiente que permite comunicar la libertad¹³. Para ello es necesario establecer, con la mayor nitidez posible, la distinción entre acto, actualidad y actividad y ver de este modo qué es lo más conveniente al ser personal.

1. LA DISTINCIÓN ACTO, ACTUALIDAD Y ACTIVIDAD

La distinción entre acto y actualidad nos va a permitir entender qué entiende Polo por límite mental y cómo se logra ese abandono. Centrarnos inicialmente en esta distinción es clave para el desarrollo del capítulo.

Puede afirmarse, de acuerdo a esta intencionalidad y posterior desarrollo, que toda la filosofía de Leonardo Polo es una consideración de la operación mental del hombre¹⁴.

De modo preciso lo que Polo entiende por límite mental es que el conocimiento intencional es capaz de pensar una infinitud de objetos, cuya característica común es que coinciden en ser objeto. Desde esa perspectiva no cabe hablar de ganancia del conocimiento. Pues en eso es en lo que consiste el límite del pensamiento. «El límite del pensamiento es la objetivación»¹⁵.

¹³ Es interesante hacer notar que Tomás de Aquino también considera que el hábito de la *Sabiduría*, el hábito de los *primeros principios* y el hábito de la *sindéresis*, son innatos. Que el conocimiento del alma de sí misma (equivalente del *hábito de sabiduría*) es innato lo afirma TOMÁS DE AQUINO en: *De Veritate*, q. 10, a. 8, ad 1; *Summa Contra Gentes*, I ps., cap. 11, n. 5; *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 4, a. 8, ad 3. Que el *intellectus* o *hábito de los primeros principios* es innato, lo sostiene en: *In II Sententiarum.*, d. 24, q. 2, a. 3, co; *In II Sent.*, d. 33, q. 3, a. 4 d, co; *In III Sent.*, á. 23, q. 3, a. 2, ad 1; *In Boet. De Trinitate*, 1, 1,1, co, 3; *Summa Theologiae*, I ps., q. 79, a. 12, co; *ibid.*, I-II ps., q. 17, a. 6, co. Que el *hábito de la sindéresis* es innato lo mantiene en: *In II Sententiarum.*, d. 24, q. 2, a. 3, co. Cfr. asimismo respecto de este último hábito: *In II Sententiarum.*, d. 24, q. 2, a. 3, ad 5; *In III Sententiarum*, d. 23, q. 3, a. 2, ad 1; *Summa Theologiae*, I, q. 24, q. 2, a. 3, ad 5.

¹⁴ Así lo sostiene GARCÍA GONZÁLEZ, J. A., «El abandono del límite mental», *Anuario Filosófico*, XXV/1 (1992) 52.

¹⁵ «Cabe pensar infinitud de objetos, pero todos ellos coinciden en serlo, y en dicha medida no se ha ganado nada; a eso llamo el *límite* del pensamiento», POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento III*, 372. Y en otra ocasión señala: «el límite mental es justamente el conocimiento objetivo intelectual», POLO, L., *El conocimiento habitual de los primeros principios*, Cuadernos de Anuario

Así, para Polo la detección del límite mental establece que éste es el objeto pensado, en cuanto *supuesto* o pensado¹⁶.

¿Qué quiere decir Polo cuando afirma que cabe pensar una infinitud de objetos, pero todos ellos coinciden en serlo? A nuestro modo de ver, para entender esta cuestión conviene hacer notar que cuando nos referimos al acto lo hacemos por referencia al pensar, mientras que cuando nos referimos a la actualidad lo hacemos por referencia a lo pensado, en alusión a la distinción aristotélica entre *praxis* y *kinesis*¹⁷.

Con otras palabras lo señala Yepes. «Actualidad es el modo supositivo en que Aristóteles entendió su hallazgo del acto, de modo que su *entelecheia* acabó siendo establecida como primer sentido del acto y el movimiento fue privado de término y convertido en acto inactual o imperfecto, mientras la *energeia* se desplegó sobre todo como operación cognoscitiva y volitiva»¹⁸.

Pues bien, cuando Polo habla de que cabe pensar una infinitud de objetos que coinciden en serlo, se está refiriendo a la actualidad, en la medida en que esa actualidad denota un *ya*¹⁹. Así lo explica Esquer cuando afirma que «un

Filosófico 10, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1993, 7. Y en otro momento, «la constancia de la presencia es el límite mental», POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento II*, 153.

¹⁶ La limitación del pensamiento «se cifra, en última instancia, en la *detención cognoscitiva* que introduce cualquier objeto pensado –que también recibe el nombre de *suposición*–. En efecto, en tanto que *ya* he pensado un objeto, sólo pienso en *lo* pensado, por lo que he dejado de pensar en más objetos y he dejado de conocer mejor la realidad, he *supuesto* la realidad (...). En cierto sentido, *al* pensar se deja de pensar; pero también al revés, gracias a que dejo de pensar, *al* pensar *lo* pensado, puedo seguir pensando más», PIÁ TARAZONA, S., *El hombre como ser dual*, 16-17.

¹⁷ Un estudio acerca de la *praxis* aristotélica puede verse en YARZA, I., «Sobre la *praxis* aristotélica», *Anuario Filosófico*, XIX (1986) 135-153. Polo prologa un interesante estudio dedicado a la noción de *energeia* o *praxis* en Aristóteles, en YEPES, R., *La doctrina del acto en Aristóteles*, Pamplona, Eunsa, 1993. Y acerca de la *kinesis* en relación con Polo, cfr. ASPE, V., «*Kinesis* versus *logos* en la filosofía de Leonardo Polo», *Anuario Filosófico*, XXIX/1 (1996) 359-371. Cfr. también ACEDO MORENO, L., «La *kinesis* aristotélica: ¿una actividad abierta?», *Scripta Philosophiae Naturalis*, 1 (2012) 29-57.

¹⁸ YEPES, R., «La antropología trascendental de Leonardo Polo», en FALGUERAS, I., GARCÍA GONZÁLEZ, J. A., YEPES, R. (eds.), *El pensamiento de Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico 11, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1994, 67. Una exposición detallada de esta cuestión puede verse en YEPES, R., *La doctrina del acto en Aristóteles*. Una exposición resumida en «Los sentidos del acto en Aristóteles», *Anuario Filosófico*, XXV/3 (1992) 493-512.

¹⁹ «Lo inmediato de lo abierto es la anulación del tiempo que expresamos con el *ya*; es la simultaneidad entre el pensar y lo pensado», POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento II*, 95. Esta simultaneidad que Polo la recoge con el término *ya* es una traducción del término que emplea Aristóteles, *báma*. «Háma tó autó», ARISTÓTELES, *Metafísica IX*, 7, Bk 1048b 33. De ahí que, según Polo, la *mismidad* es también una designación de la objetividad.

modo de aludir a la actualidad de lo pensado es notar que actualidad significa *ya*, es decir, lo pensado es pensado *ya* (en presente). Si no es pensado *ya*, de ningún modo se puede decir que esté pensado»²⁰. Todos los objetos, por consiguiente, coinciden en ser pensados y, por consiguiente, en la medida en que son pensados pueden considerarse un *ya*²¹. Cabe resaltar aún más que ese *ya*, en cuanto conlleva un ajuste entre objeto y presencia, impide cualquier dualidad sujeto-objeto, reduciéndolos a mismidad²².

Precisamente porque los objetos coinciden en ser pensados, en esa misma medida no hemos ganado nada. La actualidad no conlleva ganancia respecto a lo pensado, ya que no aumenta su carácter de pensado²³. A esa actualidad de lo pensado que no es posible ir más allá de lo pensado es a lo que Polo denomina límite mental²⁴.

En este sentido Esquer afirma que «precisamente porque lo pensado está pensado *ya*, por mucho que a algo *ya* pensado se le despliegue –se vaya profundizando, o se le conozca mejor–, eso será más que lo que antes se ha pensado, pero no aumenta el carácter de *ya* pensado. El conocimiento podrá progresar en todas las líneas que se quiera menos en orden a ese *ya*, porque también lo que se añade es *ya* pensado. El carácter de *ya* de lo pensado es *constante*. Cualquiera que sea la conexión entre los objetos pensados, por más que se les analice o se añadan unos a otros, o se construya un sistema o una demostración, todo está según un *ya* respecto del cual no cabe avance»²⁵.

²⁰ ESQUER, H., «Acto y actualidad», *Anuario Filosófico*, XXV/1 (1992) 146.

²¹ «Cuando veo *ya* he visto: eso quiere decir que *el ya* del «estoy viendo» es lo visto. Y sigo viendo. Si dejo de ver no será porque he visto, sino por otra razón: porque cierro los ojos, etc., pero no por tener *ya* lo visto», POLO, L., *Curso de teoría*, I, 57.

²² «En virtud de dicha mismidad es imposible que el acto cognoscitivo o presencia mental pueda versar sobre ella misma, pueda ponerse o quitarse, por lo que equivale a 'lo vasto' o irreflexivo, es decir, a lo que no puede incluirse dentro de sí, sino que ha de yacer en referencia única y constante al objeto», FALGUERAS, I., «Los planteamientos radicales de la filosofía de Leonardo Polo», *Anuario Filosófico*, XXV/1 (1992) 77.

²³ Cfr. POLO, L., *Curso de teoría*, I, 57.

²⁴ Si el límite mental es realmente un descubrimiento está apuntando de lleno a la pregunta por el ser. Lo que conlleva un verdadero *descubrimiento*, con la connotación de hallazgo que el término sugiere. «Si se puede destacar a Polo dentro de la historia de la filosofía es justamente porque es el primer filósofo que adopta como método el *abandono del límite mental*; es el primer filósofo en establecer *metódicamente* cuáles son las *condiciones* para *detectar* y *abandonar* de un modo fructífero la *limitación* que introduce el *objeto pensado*», PIÁ TARAZONA, S., *El hombre como ser dual*, 16.

²⁵ ESQUER, H., «Acto y actualidad», 146-147.

¿Por qué pienso que puede ser importante esta distinción? El carácter de *ya*, al que alude Esquer tomado de Polo, se refiere a la situación de lo pensado y de este modo puede decirse que lo pensado no piensa. Hay una neta distinción entre acto y actualidad²⁶.

Ahora se puede entender mejor la distinción que se hizo en el primer capítulo entre acto de ser y ser principal. También se hace más comprensible por qué la persona no es fundamento. Nos encontramos en condiciones de dar respuesta a la antropología moderna desde la propuesta de Polo. Esta distinción, entre acto y actualidad, aclara más que la persona no es fundamento.

Según lo dicho puede entenderse con claridad que el objeto pensado es una versión de la realidad, pero no es real²⁷. Lo real es el acto, mientras que el objeto es algo así como detenido, a quien conviene el nombre de actualidad. Hay, pues, una clara distinción entre acto –lo real– y la actualidad –el objeto pensado–. No reducir el acto a actualidad es la clave que nos presenta Polo para ir más allá del límite mental, de la presencia mental, de la actualidad, del *ya* de lo pensado²⁸. Se trata de ver cómo el abandono del monismo es el abandono de la unicidad, y que eso es el abandono del límite mental²⁹.

Téngase en cuenta que para Polo conferir presencia es presentar. Lo que quiere decir que no es un hacer de índole factivo. Polo suele decir con frecuencia que pensar es *pararse a pensar*, y así es cómo se hace filosofía. El sentido

²⁶ Para explicar esa distinción Polo dice que «suelo emplear para el caso la fórmula *el yo pensado no piensa*, que vale según la constancia del estatuto de los objetos pensados (presencia mental). Ningún objeto piensa: puedo pensar que pienso, pero no puedo de ninguna manera comunicar mi carácter pensante a lo que pienso», POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento III*, 306.

²⁷ El objeto pensado no es trascendental, sino intencional. La equiparación entre algo y objeto pensado se establece en el *Curso de teoría del conocimiento II*, 79-106. «Sólo cabe decir que un *que* es distinto de otro en tanto que pensado», POLO, L., *Antropología I*, 70, nota 67.

²⁸ El estudio del abandono del límite mental lo lleva a cabo Polo en los siguientes textos. Del abandono del límite mental –detectarlo y abandonarlo– se ocupa *El acceso al ser*. Después de decir qué significa abandonar el límite mental, o sea, de exponer o establecer la metodología, escribe *El ser I*, que trata de *la existencia extramental*. *El ser I* es la formulación de la temática metafísica desde el abandono del límite mental. El tomo IV del *Curso de teoría del conocimiento*, se ocupa de la esencia extramental. En ese libro se expone de qué manera se abandona el límite mental para advertir los primeros principios (el ser de que trata la metafísica) y las causas predicamentales (es decir, la esencia extramental en cuanto distinta realmente del ser extramental). La *Antropología I*, se ocupa de la coexistencia humana –el ser humano–. Finalmente, la *Antropología II*, se ocupará de la esencia humana.

²⁹ «Lo que llamo abandono del límite es la consideración *de* la precisividad del pensamiento», POLO, L., *El acceso al ser*, Pamplona, Eunsa, 1964.

que Polo le otorga al pensar es la detención de todo proceso³⁰. De este modo, hacer en sentido factivo queda en suspenso precisamente al pensar³¹. De ahí la importancia que reviste la detención para poder llevar a cabo el abandono del límite mental.

Brevemente, pues ampliaremos esta cuestión más adelante al tratar de la cuarta dimensión del abandono del límite mental.

Con la distinción entre acto y actualidad trata Polo de ir más allá de la confusión que puede darse en los clásicos al tratar la noción de acto. Es pertinente distinguirlo bien de la actualidad. ¿Cómo se lleva a cabo esa distinción? ¿Cómo afronta Polo esa dificultad que ha estado presente en toda la filosofía y será la clave para llevar a cabo el abandono del límite mental?

La respuesta a estas cuestiones radica en no dejar de considerar al acto como acto. Y esto se lleva a cabo, según Polo, de acuerdo con la *advertencia*³². No olvidemos que la actualidad es la misma se piense lo que se piense³³. Esto quiere decir que en términos de actualidad todos los objetos son iguales, pues o se piensa *ya* el objeto o no se le piensa. Desde esta perspectiva da exactamente igual el objeto de que estemos tratando, pues en la medida en que son pensados son actuales. De ahí que la *advertencia* nos permita ir más allá.

La clave está entonces no en poner el acto en relación con la actualidad, pues en ese caso el acto sería pensado, sino en poner el acto en relación con la actividad, de modo que el acto no deja de ser acto. La razón de establecer esta relación con la actividad radica en que el acto pensado lo es por referencia a un hábito, no a una operación cognoscitiva. Y de ese modo se puede solventar

³⁰ Una implicación importante tiene esta percepción para la vida práctica, que no es objeto de estudio en este trabajo, pero al menos lo dejamos apuntado. Efectivamente, «solo si dejo de pensar –en tanto que *ya* he pensado lo pensado– puedo actuar: cualquier acción humana se apoya o sostiene en un previo conocimiento de la realidad *ya* obtenida y logrado en *presencia*. Es de este modo como se explica que la introducción del límite mental permita y favorezca la toma de decisiones, esto es, la vida característica humana. Enunciado de este modo, el límite mental es la condición de posibilidad de la vida humana», PIÁ TARAZONA, S., *El hombre como ser dual*, 196.

³¹ «Al pensar sólo se piensa. Esto es así porque el pensar está en el fin», POLO, L., *Curso Teoría del Conocimiento*, II, 75.

³² «*Advertir* el acto es no dejar de considerar al acto como acto, no sustituirlo por la actualidad. Si no se deja de considerar al acto como acto, el acto se despliega, no se consume en un *ya*», ESQUER, H., «Acto y actualidad», 148.

³³ «Es posible incrementar el conocimiento operativo, pero el conocimiento operativo es constante en términos de actualidad», *ibid.*, 153.

la cuestión de la actualidad y, por consiguiente, la no reductibilidad del acto a la actualidad³⁴.

De ahí que si lo que se busca, como es nuestro caso, es el acto de ser, al acto le conviene más la actividad que la actualidad. Y en este sentido se hace referencia a que el acto de ser ha de ser activo, por lo que la actualidad es otro asunto distinto. Esquer interpreta, a nuestro modo de ver acertadamente, que «la tesis de Polo al respecto irá a parar a que en la realidad no hay actualidad, o que la realidad no es actual. La actualidad es lo mismo que el presente (a que da lugar la presencia). La cuestión por tanto será esta: la realidad es sólo antes y después, sin juego con el ahora»³⁵.

Pero, ¿todo es acto y actualidad? En el *IV Curso de teoría del conocimiento*, Polo desarrolla una idea que merece la pena destacarse para lo que estamos tratando. De acuerdo con la teoría de las causas, específicamente la causa eficiente y la causa material, dichas causas pueden reducirse a movimiento. Pero el movimiento claramente no es actualidad³⁶. El movimiento más bien, «es un *mientras* no actual, y por eso es un acto imperfecto (...) La manera de admitir el movimiento es decir que no sólo hay actualidades, sino que hay algo que es algo así como un actualizarse, o algo que sólo en el término es actual, lo cual quiere decir que, mientras, no hay actualidad, sino proceso. El *mientras* no es actual, es proceso»³⁷. El movimiento es así otro sentido del acto. Está el acto actual y el acto no actual –movimiento– que es el sentido de la potencia, que termina cuando hay actualidad. Dicho de otro modo, el fin del movimiento no se posee en el movimiento mismo³⁸.

La actualidad tiene su sede en el conocimiento, como operación-objetiva –éste es el sentido que Aristóteles le otorgaba a la *entelecheia*– y por consi-

³⁴ Al referirse a la actividad señala Esquer como «ciertamente, también en este caso el acto es pensado, pero con una importante diferencia: el acto mental correspondiente no puede ser una operación cognoscitiva, sino un hábito. Un hábito cognoscitivo no está regido por la actualidad», ESQUER, H., «Acto y actualidad», 154.

³⁵ *Ibid.*, 154, nota 17.

³⁶ «El movimiento es el sobrevenir en cuanto anterior a su valor de término, es decir, en cuanto inconcluso, o todavía no asentado como actualidad en la anterioridad», POLO, L., *El Ser I*, 124. Señala Aristóteles que «todo movimiento es imperfecto», *Metafísica IX*, 7, Bk 1048b 29.

³⁷ ESQUER, H., «Acto y actualidad», 155-156.

³⁸ «Asimismo, si hay movimiento, también hay algo que se mueve, y se mueve todo desde algo y hacia algo. Es preciso, por tanto, que el móvil esté en aquello desde lo cual va a moverse y que deje de estar en ello, y que se mueva hacia esto otro y llegue a estar en esto», ARISTÓTELES, *Metafísica XI*, 6, 1063a 17ss.

guiente no crece. Estamos refiriéndonos al límite mental. Este tipo de actualidad no será pertinente para abordar el conocimiento que de Dios se tiene desde cada una de las dimensiones del abandono del límite mental, pues la *entelecheia* desaparece cuando se abandona el límite³⁹.

Y, efectivamente, Aristóteles no entiende a Dios como *entelecheia*⁴⁰. Hay otro sentido del acto que Aristóteles lo equipara a la *energeia*, es decir, a la operación cognoscitiva. Polo recoge la tesis del Estagirita —«el intelecto en acto se identifica con su objeto»⁴¹— y la prosigue: «la operación cognoscitiva es, a mi modo de ver, el auténtico sentido de la actualidad y la monopoliza. Asimismo, lo poseído por ella, el objeto pensado, es lo actual»⁴².

Y es aquí donde entiende a Dios como *nóesis nóeseos nóesis*. «El entendimiento se entiende a sí mismo, puesto que es lo más excelso, y su intelección es intelección de intelección»⁴³. Pero este segundo modo tampoco va a ser pertinente ya que la operación inmanente, el acto de conocer como *energeia*, no es el acto intelectual superior⁴⁴.

De manera precisa explica Esquer cómo ninguno de estos dos sentidos del acto aristotélicos —*entelécheia* y *enéргеia*— conviene para el abandono del límite mental. Se pregunta ¿qué actualidad hay que no es un *mientras*? Y en la respuesta se ve con precisión lo que se viene señalando. «Ha de ser algo que no esté en el orden de la generación y la corrupción, ni en el orden de los accidentes, es decir, una actualidad eterna. Eterno significa actualidad que no se acaba, y que tampoco empieza: *tota simul et perfecta possessio interminabilis vitae*. Sin embargo, donde está claramente indicada la eternidad es en el pensar. La

³⁹ «Lo actual es lo actualmente conocido, es decir, el objeto pensado. Por consiguiente, la *entelecheia* como extrapolación desaparece en la medida en que se abandona el límite mental», POLO, L., *Antropología I*, 126, nota 121.

⁴⁰ «Cuando Aristóteles habla de Dios le llama *nóesis nóeseos nóesis* y dice que es *enéргеia*. Cuando habla de Dios nunca emplea la palabra *entelécheia*», POLO, L., *El conocimiento habitual de los primeros principios*, 15. Para profundizar en estos dos sentidos del acto, cfr. GONZÁLEZ GINOCCHIO, D., *El acto de conocer. Antecedentes aristotélicos de Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico 183, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005.

⁴¹ ARISTÓTELES, *De Anima*, III, 8, 431 b 17.

⁴² POLO, L. «Prólogo», YEPES, R., *La doctrina del acto en Aristóteles*, 23. En *Curso de teoría*, I, 29. Y como señala certeramente Zorroza, «la actualidad nos remite a un estudio de qué sea operación intelectual y qué conlleva», «Dos caminos del objeto a la realidad», *Studia Poliana*, 7 (2005) 165.

⁴³ ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII-9, 1074b, 33-35.

⁴⁴ «Tampoco esta última asimilación es enteramente acertada, puesto que la operación inmanente no es el acto intelectual superior, ni se conoce a sí misma», POLO, L., *Antropología I*, 126, nota 121.

eternidad tiene que ser la eternidad del pensar: *nóesis noéseos nóesis*. El criterio de actualidad lleva a decir que lo supremo es lo enteramente actual, y lo enteramente actual es la teoría, si es que la teoría no es intermitente. Y sólo no es intermitente cuando es *nóesis noéseos nóesis*⁴⁵. Y, Polo, dando un paso más afirma que «el acto de ser tomista se ha de distinguir de los dos sentidos del acto aristotélico, a los que se ha aludido»⁴⁶.

Cabe plantearse si a la postre lo que realmente se ha producido es un olvido del acto en *pro* de la actualidad. Y la respuesta es afirmativa, pues Aristóteles vislumbra el acto en el sentido de actualidad⁴⁷. Hay que tener presente que, «*la realidad es más que energeia*, tanto la humana como la del universo. Por tanto: el acto no se mide por la actualidad. El abandono del límite sería, pues, *el abandono de la actualidad*, por ser ésta cognoscitiva»⁴⁸.

El camino que se plantea para poder abordar lo que nos proponemos no es otro que el abandono del *ya*, la presencia, el ejercicio de la operación cognoscitiva. En esto estriba la propuesta de Polo, el abandono del límite mental.

La eliminación del *ya* del acto asegura su carácter trascendente en el sentido de transobjetivo. Como ya se ha afirmado anteriormente, con la actualidad pensamos algo y luego otro algo. Esto puede dar lugar a un sistema, pero siempre bajo el límite mental. El sistema se puede incrementar, pero no dejará de estar bajo el límite mental⁴⁹.

La propia experiencia puede sugerirnos que esta empresa es poco menos que un imposible. La renuncia al *ya* se presenta como una alternativa muy válida si queremos progresar en el conocimiento. Pero si eso no se llevara a

⁴⁵ ESQUER, H., «Acto y actualidad», 151-152. Respecto al carácter no intermitente de la teoría, señala Aristóteles, «es evidente que entiende lo más divino y lo más noble, y no cambia; pues el cambio sería a peor, y esto sería ya cierto movimiento», ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII-9, 1074b, 25-27.

⁴⁶ POLO, L., *Antropología I*, 126, nota 121.

⁴⁷ «Es verdad que Aristóteles ha vislumbrado el acto, pero lo ha consagrado con la actualidad, no ha continuado la consideración del acto. Pero si se continúa, no se puede admitir que el acto es la actualidad. Para ello hay que eliminar el *ya* del acto. Entonces al acto se incrementa como acto, y es el acto como actividad, no como actualidad», ESQUER, H., «Acto y actualidad», 157.

⁴⁸ YEPES, R., «La antropología trascendental de Leonardo Polo», en FALGUERAS, I., GARCÍA GONZÁLEZ, J. A., YEPES, R., *El pensamiento de Leonardo Polo*, 67.

⁴⁹ «La objetividad es *constante* (no general u homogénea, ni posicional tampoco) por más que *lo* objetivado no lo sea. Este es, como ya se ha dicho, el reparo más serio a la filosofía hegeliana. (...), la rectificación más neta del idealismo es advertir la constancia de la presencia, que descalifica lo que hemos llamado su altura», POLO, L., *Hegel y el Post-hegelianismo*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 1999, 82.

cabo, el acto de ser sería incognoscible para el ser humano. El conocimiento intencional del ser no basta, pues no coincide con el ser⁵⁰.

De lo expuesto hasta ahora en este epígrafe hemos de concluir que el acto no se puede reducir a actualidad; que al acto le conviene más la actividad, pues de este modo se evita la detención; y que la *advertencia* del acto es lo que nos puede permitir ir más de allá de lo alcanzado por la actualidad del conocer.

La distinción que hemos tratado de plasmar, nos permite ver con más nitidez que la distinción entre acto de ser y esencia, no es la misma de la que trata la antropología que la metafísica. Es preciso abandonar la actualidad, pues si la esencia y el ser fuesen actuales, entonces su distinción sería objetiva pero no real⁵¹. Polo, advierte que «Tomás de Aquino llama al acto de ser, en ocasiones, *forma formarum*. Esta noción es claramente de índole platónica y, según mi propuesta, insuficiente»⁵².

Para Polo, la discrepancia que mantiene con la distinción que lleva a cabo Tomás de Aquino, «pone de relieve la cuestión de si el abandono del límite mental es posible, es decir, si es posible conocer lo que de suyo no es actual o, más en concreto, si ello está al alcance de nuestra capacidad intelectual. En última instancia, la respuesta remite a la libertad. Si el conocimiento está atado a la actualidad, no es trascendentalmente libre. Ahora bien, si no lo es, ni siquiera cabe conocimiento actual u operativo: el intelecto es distinto *a priori* de cualquier inteligible o se anula por obturación. Aristóteles sostiene que el intelecto agente, es decir, el intelecto como acto, no se identifica ontológicamente con nada. En este sentido, el intelecto agente está enteramente separado; ello, si bien se mira, entraña libertad»⁵³. De otro modo, solo conociendo el límite estamos en condiciones de poder abandonarlo. De lo contrario, regirá el axioma de la infinitud operativa⁵⁴.

Llegados a este punto, abordaremos en el siguiente epígrafe justamente la discrepancia señalada por Polo respecto a Tomás de Aquino. Es

⁵⁰ «(...) La noción de ser es distinta del ser, pues, salvo que se acepte el idealismo, su coincidencia con él sólo es intencional, no plena. Pues bien, esta diferencia es incompatible con lo que llamo persistir», POLO, L., *El acceso al ser*, 15.

⁵¹ «No calienta el calor que está en el entendimiento, sino el que está en el fuego», TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 22, a. 12.

⁵² POLO, L., *Antropología I*, 133.

⁵³ *Ibid.*, 133, nota 128.

⁵⁴ «Si se conoce el límite, se puede abandonar el límite; si no se conoce rige el axioma de la infinitud operativa», POLO, L., *Curso Teoría del Conocimiento*, IV/2, 23.

decir, si el abandono del límite –de la actualidad y el mantenimiento del acto y la actividad– nos permite conocer algo más de lo que el límite no nos permite.

2. EL ABANDONO DEL LÍMITE MENTAL Y EL CONOCIMIENTO QUE SE ALCANZA

Tanto Hegel como Aristóteles entienden el conocimiento absoluto como la presencia absoluta. Dicho de otro modo, entienden el acto en términos de actualidad. Que lo vea así Aristóteles, ya se trató en el epígrafe anterior. Que Hegel plantee una solución similar, quizá es lo llamativo. «Hegel pretende que el conocimiento absoluto es la presencia absoluta. En términos de la superación del límite, Hegel no va más allá de lo que dice Aristóteles al formular la noción de eternidad. Él mismo lo confiesa, cuando al final de la *Enciclopedia*, introduce el pasaje del libro *Lambda* de la *Metafísica* de Aristóteles, según el cual la eternidad es la *noesis noéseos noesis*, señalando que eso es la cumbre del ser. Hegel lo interpreta en el sentido de una presencia que lo abarca todo (saber absoluto). No se da cuenta que eso es sucumbir al límite»⁵⁵.

¿Qué interés guarda esta advertencia de Esquer con lo que queremos tratar en este epígrafe? La noción de idea absoluta que sugiere Hegel carece de fundamentación, en la medida en que siempre se puede pensar algo más general. Apoyándose en la *actualidad*, Polo sugiere la noción de infinitud operativa –«la inteligencia es operativamente infinita»⁵⁶– pues siempre se puede ejercer una operación y ninguna la satura, pues todas ellas están limitadas por el *ya* de la operación.

Siguiendo la sugerencia de Esquer, fijemos, en cambio, la atención en el acto de ser, sin suponerlo (sin el *ya*). El resultado no puede ser otro que un acto de ser que no cesa, porque es acto y no actualidad. Si cesara es que ha aparecido la actualidad, es que lo hemos objetivado. Sugiere Esquer, de acuerdo con Polo, un modo distinto de entender el principio de contradicción para

⁵⁵ ESQUER, H., «Acto y actualidad», 158. García también pone en duda esa identificación entre la eternidad y *noesis noéseos noesis*. «La discutida asociación aristotélica del primer motor con la *noesis noéseos* pide una reformulación», GARCÍA GONZÁLEZ, J. A., *Autognosis*, Madrid, Bubok, 2012, 87-98.

⁵⁶ POLO, L., *Curso de teoría del Conocimiento II*, 205.

evitar que el acto no cese. Consiste, básicamente, en impedir que aparezca la contradicción para que el acto de ser sea incesante⁵⁷.

Aunque pueda resultar llamativo al acto de ser le basta con ser y evitar su cese –la actualidad–. No es preciso decir que es eterno –en el sentido que lo formulan Hegel y Aristóteles–, pues estamos en ese momento introduciendo el *ya* en el acto de ser. La dificultad de entender esta cuestión estriba básicamente en que el acto de ser escapa a toda objetivación y el lenguaje no permite, habitualmente, salir de la actualidad.

A este respecto señala Yepes que «muchos pensadores lo han intentado, y en este territorio su lenguaje se vuelve difuso, críptico, cercano a la mística, puesto que el *intellectus* es lo que de contemplativo e intuitivo hay en nosotros, y es con él como alcanzamos el ser»⁵⁸. Sin embargo, no hay que dejar de señalar, de acuerdo con Polo, que «aunque el límite se abandone, las operaciones no se dejan de ejercer, por lo que el conocimiento objetivo no se debe descalificar reduciéndolo al nivel de lo provisional»⁵⁹.

No obstante, para la cuestión que nos ocupa en estos momentos, es oportuno indicar que al ser le es suficiente con un comenzar. Un comienzo que, como señala Esquer, «ni cesa ni es seguido y equivale a persistir»⁶⁰. Quiere esto decir que el comienzo no se consuma en un comenzar, de ahí que al comienzo convenga llamarlo persistir. Y, como señala Polo, «persistir significa no dejar que aparezca la nada»⁶¹, evitar que aparezca la contradicción para que no cese el acto de ser. Y de este modo, la actividad vuelve a adquirir el protagonismo que le caracteriza, mientras no se pierda la advertencia, y comparece como lo más conveniente al acto para llegar a Dios⁶².

⁵⁷ «El acto de ser no cesa. Si cesara significaría que ha aparecido la nada, pero entonces la nada sería *ya*, con lo que incurriríamos en lo mismo (la inteligencia sería más amplia que el ser, pues podría objetivar el ser y la nada). Por tanto, si decimos que el acto de ser cesa es que lo hemos objetivado (cesar implica el *ya*). El acto de ser no cesa. El principio de no contradicción no es la espera de la contradicción, su aparición y su negación, sino que no aparezca. Para que no aparezca la contradicción, el acto de ser ha de ser incesante, pues de lo contrario aparece la contradicción, necesariamente», ESQUER, H., «Acto y actualidad», 159.

⁵⁸ YEPES, R., «Persona: intimidad, don y libertad. Hacia una antropología de los trascendentales personales», *Anuario Filosófico*, XXIX/2 (1996) 1085.

⁵⁹ POLO, L., *Antropología I*, 119.

⁶⁰ ESQUER, H., «Acto y actualidad», 160.

⁶¹ POLO, L., *Antropología I*, 160.

⁶² «La actividad 'acapara' la atención, y esto hasta el punto de que se llega a Dios en tanto que la advertencia de la actividad no se pierde», POLO, L., *El Ser I*, 266.

Y se llega a Dios con un ser Incausado (Origen), es decir, Originario si la persistencia del acto ser se advierte como creada; es decir, como comienzo que ni cesa ni es seguido, a lo que Polo llama Principio de no contradicción. Y así es como hay que pensar el acto de ser divino, como Origen, a lo que Polo llama Principio de Identidad. Si la advertencia de la actividad no se pierde en este punto, entonces realmente Dios es la Eternidad, no como un *ya* actual.

De acuerdo con Esquer, «el carácter no positivo de la Identidad es el carácter de Origen. Principio de identidad significa Origen puesto que ello no puede ser sino la pura simplicidad divina. Simplicidad pura significa ausencia total de composición. De cualquier otra manera que se formule la identidad, que no sea como Origen, la composición sobreviene. Es por ello que a Dios sólo puede pensársele coherentemente según el abandono del límite metal, pues de otra suerte la identidad ha de ser formulada desde una situación previa a su formulación, lo que implica, *eo ipso*, composición»⁶³.

No cabe duda de que así planteado, el Origen es algo misterioso, pues es absolutamente no objetivable, no es actual, sino que es acto. La presencia mental⁶⁴ es la suposición, la antecedencia presencial, mientras que el Origen es la antecedencia real. Siguiendo a Esquer, la pugna que se plantea entre la realidad y la presencia (la necesidad del abandono del límite mental), llega a su máxima formulación cuando se trata de la Identidad Originaria. Sin embargo, en rigor, ni siquiera es posible hablar de pugna pues o se ha abandonado por completo la presencia o no cabe pensar la Identidad. La identidad como acto es el carácter de Origen.

Desde la *advertencia* de la actividad, el Origen es también insondable e inagotable. «¿Qué puede añadirse al Origen?, se pregunta Esquer, nada. Esto es concentrar la atención en el Origen, insistir en el Origen. Eso es Dios visto desde la metafísica. El acto de ser de Dios es el ser originario, el ser idéntico»⁶⁵.

Hemos esbozado la posibilidad de detectar el límite y abandonarlo, con la finalidad de ver que se puede llegar a algo más que el conocimiento objetivo.

⁶³ ESQUER, H., «Acto y actualidad», 161.

⁶⁴ «Al estudiar el estatuto de los objetos que se conmensuran con las operaciones intelectuales, hay que evitar con cuidado el acudir a nociones intencionales. Decir que la presencia mental equivale a suposición, a mismidad, a ocultamiento que se oculta, a exención, a constancia, lleva a otra equivalencia: *la presencia mental es el límite mental*», POLO, L., *Curso de teoría del Conocimiento II*, 154.

⁶⁵ ESQUER, H., «Acto y actualidad», 162.

Sin embargo, este intento ha sido frecuente en la historia de la Filosofía. No obstante este abandono no ha de asimilarse a los intentos modernos que se han llevado a cabo. Así lo señala expresamente Polo: «abandonar el conocimiento objetivo no es tirar la escalera, es decir, apelar –al modo de Espinosa– a una intuición, ni desembocar en una contemplación especulativa, aunque sea tan pura como la de Escoto. Tampoco es la superación nietzscheana, pues sería inútil destruir el objeto para llegar a una construcción nueva, hecha recomblando trozos de la anterior. Asimismo, es diferente del término del proceso dialéctico de Hegel, ya que a ningún objeto puede alcanzar la condición de sujeto; y de la idea de abarcador de Jaspers»⁶⁶.

Sin embargo, los intentos de superar el conocimiento objetivo o de ir más allá son frecuentes en la historia de la filosofía. Aunque un poco extensa, merece la pena prestar atención a esta cita en la que, Polo hace un recorrido por la historia de la Filosofía en su pretensión de superar el conocimiento. «Platón dice que la plenitud de la realidad está más allá de las ideas; el Bien y el Uno son transobjetivos o transideales. Según Plotino, el Uno está más allá del *eînai* y del *noûs*. Por influencia del platonismo y del neoplatonismo, esta actitud también está presente en la filosofía medieval.

Por su parte, en la filosofía moderna la transobjetividad ha aparecido varias veces y de formas diversas. En ocasiones se ha procedido a la descalificación del conocimiento objetivo –actitud que no comparto, porque el conocimiento objetivo, o intencional, es válido, aunque sea limitado–. Ello acontece en el voluntarismo, sobre todo en su versión más irracionalista, que es el nominalismo. Para Ockham el valor supositivo de las ideas es tautológico y autorreferencial. Otros dicen que el conocimiento objetivo es el único determinado, pero que con él no se conoce lo real; es el agnosticismo kantiano. A su vez, Max Scheler apela a la intuición emocional de los valores. Para el conocimiento del otro se acude a la empatía. Por su parte, Jaspers habla de lo transobjetivo en la línea de la transcendencia.

También Heidegger apela a lo transobjetivo; para él, el objeto está desvinculado del comprender existencial. El hombre comprende lo que se llama ser, siendo. Por consiguiente, mientras que el conocimiento coincide con la existencia, el objeto se reduce a mera representación: está delante, pero desvinculado del despliegue cognoscitivo solidario con el existente humano. Pero

⁶⁶ POLO, L., *Antropología I*, 119.

Heidegger considera los objetos de un modo impropio porque no tiene en cuenta las operaciones cognoscitivas.

Incluso para Hegel el conocimiento de lo absoluto no es sólo objetivo, sino objetivo-subjetivo (el objeto no es sólo objeto sino también sujeto, y el sujeto no es sólo sujeto sino también objeto). Con todo, en Hegel no se da un propósito de transobjetividad tan claro como el que se aprecia en Platón, o en los autores existencialistas influidos por Kierkegaard⁶⁷.

La clave para resolver la cuestión de lo transobjetivo, como ya hemos advertido, radica en actos intelectuales superiores a las operaciones inmanentes. Esos actos intelectuales son los hábitos que permiten no sólo detectar el límite mental sino llevar a cabo el abandono de ese límite. Por esta razón, Polo señala que «es incorrecto sostener que el hombre sólo conoce objetivamente; pero para llegar más lejos no hay que apelar a la voluntad, ni a la intuición emocional, ni a actitudes que lindan con la mística o con la teología negativa»⁶⁸.

De lo visto hasta ahora se desprende que el abandono del límite mental consiste en ir más allá del conocimiento objetivo, pero este ir más allá puede tomar dos direcciones, ir más allá del objeto e ir más allá de la operación⁶⁹.

Es decir, al abandonar el límite nos encontramos con dos campos temáticos nuevos, el ser extramental y el ser del hombre. Pero dada la diferencia real en las criaturas, su ser no es su esencia, a estos campos temáticos hay que añadir otros dos, la esencia de la realidad extramental y la esencia del hombre. Por lo tanto, podemos decir que el abandono del límite es cuádruple, o se hace de cuatro maneras⁷⁰.

Llegados a este punto y antes de comenzar a abordar cada una de las dimensiones del abandono del límite mental, parece oportuno señalar, a modo de resumen, que a través de este método se alcanza, por un lado, el ser del hombre: antropología (que no es el ser como principio). De otra parte, se

⁶⁷ *Ibid.*, 119-120.

⁶⁸ *Ibid.*, 121.

⁶⁹ «Es decir, tenemos dos sentidos de lo trascendental: lo trascendental, que está más allá del objeto, que es el ser extramental, tema de la metafísica; y lo trascendental que está más allá de la operación cognoscitiva, que es el ser del hombre, tema de la antropología», URABAYEN, J., «La esencia del hombre como disponer indisponible», *Anuario Filosófico*, XXIX/2 (1996) 1053. Cfr. POLO, L., *Presente y futuro*, 150-153.

⁷⁰ POLO, L., *Presente y futuro*, 182-186.

descubre el ser como principio: metafísica⁷¹ (que no es el ser del hombre). De este modo, la compatibilidad entre el ser que estudia la antropología con el ser de la metafísica está en que se puede abandonar el límite de cuatro maneras que corresponden a cuatro grandes temas: el ser y la esencia de que tratan la metafísica y la física, y el ser y la esencia del hombre.

Dichas dimensiones metódicas del *abandono del límite mental* se han de corresponder con modalidades de intelección superiores a la objetivante –tal y como ya se ha señalado–, pero concernientes de algún modo al conocimiento humano ordinario o corriente, y que son los más altos hábitos intelectuales considerados en la tradición clásica: sabiduría (*sophía, sapientia*), intelección de los primeros principios (*noûs, intellectus*), sindéresis (*phronesis, synesis, prudentia*) y ciencia (*gnósis, epistémee, scientia*), pues según éstos, al igual que según esas dimensiones de dicho método filosófico, el hombre entendiéndose accede, respectivamente, al acto de ser personal humano y al acto de ser extramental, así como a la esencia humana y a la esencia extramental que se comporta como potencia de uno y de otro.

Comencemos, por consiguiente, por la intelección de Dios que se alcanza en la primera dimensión del abandono del límite mental.

3. LOS PRIMEROS PRINCIPIOS COMO INTELECCIÓN DEL SER EN CUANTO PRIMERO

De acuerdo con lo expuesto en el epígrafe anterior, detenerse a pensar no comporta un aumento del conocimiento, puesto que el objeto *ya* ha sido pensado. Recordemos que en el conocimiento objetivo se da la actualidad, mientras que en la concentración atencional se mantiene la concentración en el acto no reduciéndolo a actualidad. Tomás de Aquino ya lo había visto anteriormente. Parafraseando una conocida tesis suya, se puede decir que «lo primero que acaece al intelecto es la realidad»⁷².

Matiza Polo respecto al conocimiento objetivo que «empleo la palabra ‘objeto’ en un sentido preciso. Muchas veces se habla de objeto como cosa,

⁷¹ «El ser como principio es el sentido metafísico primero de lo que se llama actividad», POLO, L., *El acceso*, 55.

⁷² TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 55, a. 4 ad 1; *De Potentia*, q. 9 a7 ad 15.

pero objeto significa estrictamente lo conocido en tanto que conocido, cuando se conoce operativamente»⁷³. Y esto es lo propio de las operaciones cognoscitivas. Por consiguiente si los objetos se conocen ejerciendo operaciones, «la limitación del conocimiento objetivo debe estar estrechamente unida con la operación»⁷⁴, como ya se viera.

La limitación del conocimiento objetivo es patente en la medida en que el pensar no agota lo real. En este sentido es certera la frase que se atribuye a Tomás de Aquino: «hay más realidad en una mosca que en la mente de todos los filósofos». Efectivamente en la mente no hay realidad física alguna sino ideas. Por otra, siempre hay más mosca real por pensar que lo que se ha pensado de la mosca⁷⁵. Las operaciones, por consiguiente poseen objetos. La cuestión está en que si no hubiese otro tipo de conocimiento, el límite no se podría abandonar. Se precisa un tipo de actos cognoscitivos superiores. Y esos actos son los hábitos⁷⁶.

Y esta es la tarea propia de los hábitos intelectuales en cuanto que «nos permiten advertir la realidad en su propio ser, en su propia actividad, y no perder la atención respecto de tal actividad»⁷⁷. Atención que se llegaría a perder si se introduce el conocimiento objetivo, ya que entonces, reduciríamos la actividad a *algo* pensado⁷⁸.

Pero, téngase en cuenta, que todo lo pensado, en tanto que es *algo* pensado, se piensa como identidad estática; es decir, se piensa como algo *ya* constituido y determinado, como algo idéntico a *sí mismo*. De este modo, el conocer consistiría en hacer conexiones entre objetos *ya* pensados. Pero en esas conexiones lo que se hace es *ya*. Ahora bien, en las conexiones mentales

⁷³ POLO, L., *Nominalismo, idealismo y realismo*, Pamplona, Eunsa, 2001, 190.

⁷⁴ *Ibid.*, 193.

⁷⁵ Esto ha sido puesto de relieve entre otros por PIEPER, J., «El filosofar y el lenguaje», *Anuario Filosófico*, XXI/1 (1988) 74. Cfr. CHENU, M.D., *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, París-Montreal, 1959, 102.

⁷⁶ «Si no tuviésemos más actos intelectuales que las operaciones, no podríamos abandonar el límite, puesto que el límite es el objeto y, correlativamente, la operación. Conocer operativamente es conocer objetivamente y, por tanto, limitadamente. Para que el abandono del límite no pase de ser un anhelo irrealizable, tiene que existir un tipo de actos cognoscitivos superiores a las operaciones, que son los hábitos intelectuales», POLO, L., *Nominalismo, idealismo y realismo*, 193.

⁷⁷ PIÁ TARAZONA, S., «De la criatura a Dios. La demostración de la existencia de Dios en la primera dimensión del abandono del límite mental», *Anuario Filosófico*, XXIX/2 (1996) 930.

⁷⁸ «Pensar es siempre pensar algo», FALGUERAS, I., «Los planteamientos radicales de la filosofía de Leonardo Polo», 77.

no se profundiza «en orden a ese *ya*, porque también lo que se añade es *ya* pensado»⁷⁹.

Merece la pena hacer una breve alusión al hecho de que ésta no es una idea que Polo tenga y sostenga alejada de la Tradición –con mayúscula– filosófica, otra cuestión es que la matice⁸⁰. Tomás de Aquino en *De Veritate* afirma que aquel conocimiento que es sumo en el hombre no es un *haber*; no es *posesión*, sólo lo es en Dios mismo, como ya observó Aristóteles⁸¹. Con ello queda establecido de golpe que el conocimiento intelectual es creado, que le corresponde una actualidad virtualmente infinita y que, por ello, se conoce o re-conoce como creado (*participatur*). Y, a continuación, afirmará que éste es un conocer natural y *habitual*: *qui dicitur intellectus principiorum*, llamado inteligencia de los principios.

En este sentido, para Tomás de Aquino «hay un pensar en acto el ser como principio, y remite al Ser como identidad. Y ¿por qué «remite»? Porque ningún ente es evidente por sí mismo y en atención sólo a él mismo; si la evidencia se define como una identidad original que se analiza como sujeto y predicado, entonces la verdad original antecede a la predicación»⁸².

De acuerdo con lo señalado, para Tomás de Aquino la verdad original es el ser, luego no es la criatura⁸³. Lo que equivale a decir que si la criatura es y se entiende por el ser, no se entendería que fuera absoluta. O que el ser se reserva siempre, como principio primero, la alteridad. Y esa alteridad es lo que se mantiene más allá del límite mental. Luego conocer la alteridad es conocer más intensamente.

En cambio, como ya hemos señalado, Polo llama «límite» a las operaciones del intelecto, en cuanto operaciones immanentes. La señal de su limitación

⁷⁹ ESQUER, H., «Acto y actualidad», 147.

⁸⁰ Cuando nos refiramos a la Tradición filosófica, salvo que se diga algo distinto, nos estamos refiriendo a Tomás de Aquino y Aristóteles, que forman parte del acervo filosófico de Leonardo Polo.

⁸¹ «Id autem quod sic participatur, non habetur ut possessio, id est sicut aliquid perfecte subiacens potentiae habentis illud; sicut dicitur in I *Metaphysicorum*, quod cognitio Dei divina est, non humana possessio»; TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 15, a. 1, c.

⁸² FERNÁNDEZ-BURILLO, S., «'Intellectus principiorum': de Tomás de Aquino a Leonardo Polo», *Anuario Filosófico*, XXIX/1 (1996) 517.

⁸³ «Hoc autem quod est esse, in nullius creaturae ratione perfecte includitur; cuiuslibet enim creaturae esse est aliud ab eius quidditate [distinción real, criatura]: unde non potest dici de aliqua creatura quod eam esse sit per se notum et secundum se [causalidad]. Sed in Deo esse suum includitur in eius quidditatis ratione, quia in Deo idem est quid esse et esse [...]; et idem est an est et quid est [identidad], [...]; et ideo per se et secundum se est notum»; TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 10, a. 12, c.

está en su pluralidad y en su intencionalidad. Todo conocimiento intencional es parcial, luego «en términos objetivos no tenemos un conocimiento absoluto, y, todavía menos, un conocimiento absoluto del Absoluto»⁸⁴.

Y la razón que aduce Polo para que el abandono del límite mental pueda darse parece clara: «para que el abandono del límite no pase de ser un anhelo irrealizable tiene que existir un tipo de actos cognoscitivos superiores a las operaciones, que son los hábitos intelectuales. Dentro de este tipo de actos, el conocimiento de lo principal, del *protón*, es el conocimiento más profundo, y no puede decirse que sea aspectual, porque no es objetivo. Con todo, este no es el hábito superior, porque por encima de él está el hábito de la sabiduría, y, por encima de éste, otros que son sobrenaturales...»⁸⁵.

El planteamiento de esta primera dimensión del abandono del límite mental queda planteado. «Sin conocimiento habitual, lo que llamo abandono del límite mental no se entiende, y en teoría del conocimiento no se puede justificar. Repito. Si el conocimiento limitado es el conocimiento operativo-objetivo, sólo si además de las operaciones existe otro tipo de actos, que son los hábitos, podemos abandonar el límite: si no, la limitación de nuestro conocimiento sería insuperable»⁸⁶.

La novedad que radica en el modo de entender los hábitos intelectuales por parte de Polo respecto a los clásicos, es claramente entender que los hábitos son actos cognoscitivos superiores a lo que se entiende por conocimiento operativo. Y se advierte de la novedad por cuanto que el tratamiento usual de los hábitos intelectuales no incide en su carácter cognoscitivo. «La doctrina normal –señala Polo– es que los hábitos intelectuales se asimilan a la facultad y son perfectivos de ella. Para avanzar en la consideración de su valor estrictamente cognoscitivo, hay que atender a su relación con el intelecto agente»⁸⁷.

La diferencia clara que se encuentra en el planteamiento de Polo respecto a la propuesta del Aquinate radica en que para Polo el hábito intelectual no es resultado de otra operación (*enérgeia*), ni de una potencia o acto constitutivo (*entelécheia*). Este es el punto de mayor diferencia con Tomás de Aquino: el hábito no se asimila a la potencia, sino a la luz del intelecto agente, que acompaña al mismo *esse hominis*: «al hábito intelectual hay que buscarle una línea

⁸⁴ POLO, L., *El conocimiento habitual de los primeros principios*, 8.

⁸⁵ *Ibid.*, 9.

⁸⁶ POLO, L., *Nominalismo, idealismo y realismo*, 194.

⁸⁷ *Ibid.*, 195.

de entrada por el *actus essendi* (...) El conocimiento habitual es una iluminación debida al intelecto agente (el cual es asimilable al *actus essendi*)⁸⁸. El intelecto agente ya aparece en la tradición filosófica, aunque con matices diversos⁸⁹.

Efectivamente, para Polo, el intelecto agente es equivalente al *actus essendi hominis*⁹⁰, tesis que no estableció Tomás de Aquino por considerarlo como una «potencia»⁹¹. Junto al intelecto agente, otros niveles cognoscitivos que son superiores a la razón, e inferiores al entendimiento en acto, son los hábitos de la sabiduría y de los primeros principios, descubiertos por Aristóteles, y el hábito de la *sindéresis* atribuido a San Jerónimo, quién la denominó «la chispa de la conciencia»⁹².

Estos hábitos son considerados por Polo como instrumentos del entendimiento agente para liberarle de tareas inferiores. Su tema, como ya quedara visto en el primer capítulo, es superior a él.

La vigencia de estos hábitos no es tampoco algo nuevo. La tradición filosófica medieval consideraba innatos a los *primeros principios* y a la *sindéresis*. El hábito de los primeros principios está «inserto en nosotros»⁹³ y «se tiene por naturaleza»⁹⁴. «la *sindéresis*... es en cierto modo innato a nuestra mente»⁹⁵. Se

⁸⁸ POLO, L., *El conocimiento habitual de los primeros principios*, 18.

⁸⁹ «Los modos de conocer que Polo advierte en la cima del conocimiento natural humano están esbozados en la tradición filosófica aristotélico-tomista. El superior de ellos es el denominado –desde Aristóteles– *intelecto agente*, tal vez el descubrimiento gnoseológico más relevante de la historia de la filosofía, el más comentado a lo largo del aristotelismo medieval y renacentista», SELLES, J. F., «Los niveles cognoscitivos superiores de la persona humana», *Studia Poliana*, 10 (2008) 53.

⁹⁰ POLO, L., *Nominalismo, idealismo y realismo*, 187.

⁹¹ Cfr. SELLES, J. F., «El entendimiento agente según Tomás de Aquino», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 9 (2002) 105-124.

⁹² «Scintilla conscientiae in Cain quoque pectore, postquam eiectus est de Paradiso, non extinguitur, et qua victi voluptatibus, vel furore, ipsaque interdum rationis decepti similitudine, nos peccare sentimus», *Glossa ordin. Ezechiel*, I, c. 1 (PL 25, 22 A-B).

⁹³ «Habitant illum primorum principiorum quorum cognitio nataaliter est insita nobis secundum quod in omnibus iudiciis dirigimur». *In II Sent.*, d. 24, q. 1, a. 1, ad 3; «sunt nobis indita». TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, I, q. 79, a. 12, co; «prima autem rationis principia sunt nataaliter nobis indita, ita in operativis sicut in speculativis. Et ideo sicut per principia praecognita facit aliquis inveniendose scientem in actu», *In Ethic.*, I, II, lect. 4, n. 7.

⁹⁴ «Habitus primorum principiorum non acquiritur per alias scientias, sed habeta a natura», TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent.*, d. un., q. 1, a. 3, qc. b, ad 3; «in VI *Ethicorum*, inter alios habitus p o n i t a intellectus principiorum, qui est a natura, unde et principia prima dicuntur nataaliter cognita», *Summa Theologica*, I-II, q. 51, a. 1, sc.

⁹⁵ La *sindéresis* «est quodammodo innatus menti nostrae ex ipso lumine intellectus agentis, sicut et habitus principiorum speculativorum», TOMÁS DE AQUINO, *In II Sent.*, d. 24, q. 2, a. 3, co. «Praecepta legis naturalis quandoque considerantur in actu a ratione, quandoque autem sunt

sostenía, en cambio, que el de sabiduría es adquirido⁹⁶. No obstante, la tradición filosófica medieval también admitía la existencia de un hábito originario que permite el conocimiento propio de sí⁹⁷, aunque no equivalía al hábito de sabiduría. Polo, en cambio, sostiene que «el ser se alcanza con el hábito de sabiduría, que es un hábito innato»⁹⁸.

Sellés sintetiza la explicación que hace Polo al innatismo de los hábitos referidos: «uno, porque dado que considera que el hombre es radicalmente *hijo*, en él todo es ‘nato’, es decir, que tales hábitos no son cognoscitivos desde el inicio de la existencia humana, sino que su conocer se activa en un momento determinado; otro, porque tales hábitos dependen en su activación del intelecto agente, por lo cual *strictu sensu* no son innatos, sino que nacen de él. Por lo demás, se puede añadir que los tres son susceptibles de crecimiento, pero éste desarrollo no acaece por repetición de actos, como el de algunos *hábitos adquiridos* de la razón o el de las *virtudes* de la voluntad, sino que obedece a la redundancia del *acto de ser personal* sobre ellos»⁹⁹.

La concepción de Polo acerca de los hábitos innatos queda expuesta en varias de sus obras, como ya se indicó al inicio de este capítulo. Cada vez va existiendo más bibliografía secundaria acerca de estas cuestiones¹⁰⁰.

in ea habitualiter tantum, secundum nunc modum potest dici quod lex naturalis sit habitus. Sicut etiam principia indemonstrabilia in speculativis non sunt ipse habitus principiorum, sed sunt principia quorum est habitus», *Summa Theologica*, I-II, q. 94, a. 1 co. Cfr. también: *ibid.*, ad 3.

⁹⁶ «La sabiduría humana se tiene por adquisición», TOMÁS DE AQUINO, *Super Iob.*, VI, 1.

⁹⁷ «Mens antequam a phantasmatibus abstrahat, sui notitiam habituaalem habet, qua possit percipere se esse», TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 10, art. 8, ad 1.

⁹⁸ POLO, L., *Antropología I*, 145.

⁹⁹ SELLÉS, J. F., «Los niveles cognoscitivos superiores de la persona humana», 55. Cfr. POLO, L., *Curso de teoría IV*, 679; *El logos predicamental*, Cuadernos de Anuario Filosófico 189, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2006, 168; *Nominalismo, idealismo y realismo*, 261.

¹⁰⁰ Cfr. en torno al *hábito de sabiduría*: SELLÉS, J. F., «El hábito de sabiduría según Polo», 73-102. Sobre el *hábito de los primeros principios*: PIÁ TARAZONA, S., *Los primeros principios en Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico 2, Serie de Filosofía Española, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1997; FERNÁNDEZ, S., «‘Intellectus principiorum’: de Tomás de Aquino a Polo (y vuelta)», 509-26; MORÁN, J., «Los primeros principios: interpretación de Polo de Aristóteles», *Anuario Filosófico*, XXIX/2 (1996) 787-803; SELLÉS, J. F., «Sobre el sujeto y el hábito de los primeros principios. Una propuesta desde el ‘corpus’ tomista», *Miscelánea Poliana*, 3 (2005) 20-29; «El carácter distintivo del hábito de los primeros principios», *Tópicos*, 26 (2004) 153-176; «Unicidad e innatismo del hábito de los primeros principios. Un estudio desde el *corpus* tomista», *Tbémata*, 34 (2005) 197-212. Sobre la *sindéresis*: MOLINA, F., «El yo y la sindéresis», *Studia Poliana*, 3 (2001) 35-60; «Sindéresis y conciencia moral», *Anuario Filosófico*, XXIX/2 (1996) 773-785; «Sindéresis y voluntad: ¿quién mueve a la voluntad?», *Futurizar el Presente*, 193-212; *La sindéresis*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria 82, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999.

Una vez introducidos los hábitos innatos, su sentido, su correspondencia con la tradición filosófica medieval y aristotélica, es el momento de centrarnos en el primer abandono del límite mental.

De acuerdo con lo que se ha venido diciendo es preciso tener presente que el hábito de los primeros principios no pierde de vista la posesión inmanente del conocimiento objetivo, pero no lo posee aunque no lo pierda de vista. En otras palabras, «el hábito de los primeros principios equivale a una *apertura hacia fuera* según la cual se advierte el ser primero»¹⁰¹.

De modo preciso expone Polo lo que se propone con la primera dimensión del abandono del límite mental. «Como acto intelectual, la primera dimensión del abandono del límite es el hábito de los primeros principios. También cabe llamarla *concentración atencional*. Esta última expresión significa que el método sigue a los temas, es guiado por ellos sin dejar de iluminarlos, en tanto que como actos de ser no son estáticos: no son mismidades como los objetos. Por tanto, la concentración atencional se distingue de la operación cognoscitiva. La operación *atiende* según el objeto, que posee, pero no se puede llamar concentración atencional porque no tiene que plegarse a él, ya que el objeto es *lo mismo*. Por eso, la distinción entre la primera dimensión del abandono del límite y la operación es muy clara: en una se concentra la atención y en la otra no. La razón por la que se habla de *primera* dimensión del método reside en que, con ella, se declara la incompetencia de la operación para la advertencia del ser extramental»¹⁰².

Para entender cabalmente lo que Polo quiere plantear en esta primera dimensión del abandono del límite mental conviene recordar, por un lado, la distinción aristotélica del acto *–enérgeia y entelécheia–*; por otro, el acto de ser de Tomás de Aquino que no es ni *enérgeia* ni *entelécheia*. Apoyándose en el acto de ser de Tomás de Aquino se abre un camino ascendente en la línea de los actos cognoscitivos¹⁰³. Y así se puede plantear correctamente el tema del hábito intelectual, ya que decir que conocer habitualmente es conocer en acto

¹⁰¹ POLO, L., *Antropología I*, 191.

¹⁰² *Ibid.*, 134.

¹⁰³ «Por asimilación al acto de ser, se puede hablar de actos cognoscitivos superiores a la *enérgeia*. Y si existe un acto superior a la *enérgeia*, la cual es un acto limitado (el conocimiento operativo es objetivo y por tanto limitado), cabe abandonar el límite. Abandonar el límite es encontrar otro sentido del acto intelectual que no es acto constitucional. Al ampliar la consideración del conocimiento más allá de la facultad, se aumenta su alcance temático», POLO, L., *El conocimiento habitual de los primeros principios*, 18.

no significa que el hábito sea la operación; a diferencia de la filosofía clásica para quien los principios son afrontados desde la objetividad.

¿Qué se conoce a través de los primeros principios? La respuesta a esta cuestión es nítida por parte de Polo: *actus essendi*¹⁰⁴. Por consiguiente, en una primera aproximación cabe señalar que el hábito de los primeros principios es el conocimiento en acto de los primeros principios, y los primeros principios son actos, son reales; por eso, el conocimiento de los primeros principios es el conocimiento del *actus essendi*: el desarrollo, el despliegue de la teoría del *actus essendi* de Tomás de Aquino.

Sin embargo, Polo hace notar enseguida la deficiencia objetiva que encuentra en la formulación de los primeros principios¹⁰⁵. Para eso analiza las diversas aporías que encuentra en la formulación del Principio de no Contradicción, del Principio de Identidad y del Principio de Causalidad. Aporías que van a sugerir el abandono del objeto detectado como límite mental.

Sin embargo, al no ser las aporías una cuestión que aborde directamente la temática que estamos tratando, se remite al lector a aquellas páginas en las que lleva a cabo un pormenorizado estudio de esas aporías. Teniendo presente esas aporías, Polo afirma con nitidez que «existe un conocimiento habitual de los primeros principios y que el conocimiento de la no contradicción, y también de la identidad y de la causalidad en tanto que reales es habitual»¹⁰⁶.

Dando un paso más acerca de qué conocen los primeros principios, hay que señalar que si el primer trascendental es el ser, los primeros principios se han de considerar como el conocimiento del ser en cuanto primero. «Por tanto, los primeros principios no pueden tener un valor meramente lógico y su conocimiento no es meramente objetivo»¹⁰⁷.

De acuerdo con lo que venimos diciendo, podemos avanzar lo que Polo entiende por primeros principios. «Los primeros principios son la intelección insistente, concentrada, del acto de ser, o del ser en tanto que primero. De manera que con los primeros principios no abordamos directamente el tema de la verdad y del bien trascendentales, sino, en directo, el tema del ser tras-

¹⁰⁴ «Si los primeros principios son reales, y el hábito correspondiente tiene que ver con el *actus essendi hominis*, este hábito será el conocimiento del *actus essendi* (no de la *entelécheia*, sino de lo primordial como acto de ser)», *ibid.*, 19.

¹⁰⁵ Cfr. *ibid.*, 19-51.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 32.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 52.

cidental como primero, como acto»¹⁰⁸. Pero como no se trata de un solo principio, sino de tres, el conocimiento acerca del ser se amplía en la medida en que se intensifica ese conocimiento. Ahora bien, a esto hay que añadir un asunto que Polo considera muy importante: «se puede ser primero según la identidad según la causalidad y según la no contradicción. Estas prioridades no se deben confundir»¹⁰⁹.

Dicho de otro modo, «los primeros principios no son manifestaciones o aspectos del ser, sino la intelección del ser en tanto que primero. Según la intelección, cabe ser como no contradicción, como causa y como identidad; o también: inteligir la no contradicción como ser, la causalidad como ser y la identidad como ser. Conseguir esto último es justamente la intelección de los primeros principios. Pero si los primeros principios son primeros como ser, hay que desechar su macla objetiva (hay que abandonar el límite mental)»¹¹⁰.

Dando un paso más dos cuestiones afloran: ¿qué significa conocer habitualmente?; dentro del conocimiento habitual –hay muchos hábitos intelectuales–, ¿qué es lo peculiar del hábito de los primeros principios?

Respecto a la primera cuestión, Polo se servirá de la cibernética para dar una explicación lo más nítida posible, pues tiene muy presente que el hombre es un ser cibernético¹¹¹. Aún más, «tiene que ser intrínsecamente

¹⁰⁸ *Ibid.*, 53.

¹⁰⁹ *Ibid.* Merece la pena, aunque un poco extensa, señalar por qué este asunto es realmente importante para toda la filosofía que desarrolla Polo. Pienso que puede ayudar en la comprensión de lo que se viene diciendo. En la misma página, nota 12, dice expresamente: «La orientación hacia este asunto, en mi caso, empezó cuando era muy joven. Tuve la suerte de encontrarme con un libro de Balmes, un filósofo español de la primera mitad del siglo XIX, que se llama *Filosofía fundamental*. Esta obra contiene una discusión con Descartes y con Kant. Balmes dice que es característico de la filosofía moderna no admitir más que un primer principio, y que eso es un error. Por tanto, la primordialidad del principio no es única. Naturalmente, en aquella edad tan sólo caí en la cuenta de que ahí había un problema muy serio y que debía desarrollar la sugerencia balmesiana en el supuesto de que me dedicara a la filosofía. En los comienzos de los años cincuenta escribí unos papeles muy abundantes y muy tentativos, de los cuales entresaqué ese libro al que me he referido: *El ser I. El ser I*, en el fondo, es una refutación de la noción aristotélica de *entelecheia* y una manera de entender los tres primeros principios en tanto que distintos, pero vigentes entre sí, y como conocimiento del acto en sentido primordial, o acto de ser. Por eso suelo llamar a los primeros principios axiomas de la metafísica. Axiomas, porque los primeros principios se llaman axiomas; y de la metafísica, porque el tema central de la metafísica realista es el ser».

¹¹⁰ POLO, L., *El conocimiento habitual de los primeros principios*, 68.

¹¹¹ «La noción de hábito es de la más estricta actualidad histórica: es imposible aceptar que el hombre hace máquinas cibernéticas sin ser él cibernético», POLO, L., *El conocimiento habitual de los primeros principios*, 59. Para profundizar en esta cuestión, cfr. POLO, L., «La cibernética

cibernético. Y esto significa que el hombre es un sistema en el que la libertad incide»¹¹².

Siguiendo a Tomás de Aquino, Polo señala un aspecto importante de ese conocer habitualmente consistente en advertir, como ya se ha dicho, que los hábitos son el paso de la libertad a la naturaleza¹¹³. Por eso no es adecuado decir que la libertad es una propiedad de la voluntad, sino que más bien la libertad la alcanza en la medida en que es capaz de hábitos. Sin hábitos la voluntad es pura potencia pasiva en orden al fin (*voluntas ut natura*). Y lo mismo pasa con la inteligencia, pues los hábitos intelectuales conectan la libertad con la inteligencia.

Con este planteamiento, la libertad no radica en las facultades, por lo que hay que situarla en el *esse hominis*. «No está en el orden de la *natura*, sino que puede tomar contacto con ella en tanto que existen hábitos. Sin hábitos, la *natura* está cerrada a la libertad, lo cual no es una impotencia de la libertad, sino una incapacidad de la *natura*. Si existe la libertad, el absoluto no es el resultado, porque la libertad es incompatible con la idea de todo»¹¹⁴.

Hemos visto, someramente, lo que significa conocer habitualmente. Antes de entrar en la segunda cuestión planteada, conviene señalar que los hábitos intelectuales son el conocimiento de la operación que permite el perfeccionamiento de la inteligencia¹¹⁵. Por tanto, la respuesta a la cuestión sobre qué significa conocer habitualmente debiera ser, conocer la operación. Y esto porque la operación lo que conoce es al objeto, pero no a sí misma.

De acuerdo con lo que se viene señalando, sin hábito no podríamos conocer la *enérgeia*, porque la *enérgeia* no se puede conocer a sí misma. De manera que para formular la noción de *enérgeia*, para decir que el conocimiento es acto

como lógica de la vida», *Studia Poliana*, 4 (2002) 9-17. Otros autores que han tratado esta misma cuestión, HAYA, F., *Tomás de Aquino frente a la crítica: La articulación trascendental de conocimiento y ser*, Pamplona, Eunsa, 1992; MURILLO, J. I., *El conocimiento como ser*, Pamplona, Eunsa, 1993; SELLÉS, J. F., *Conocer y amar*; POSADA, J. M., *Una física de causas*, Pamplona, Eunsa, 1996.

¹¹² POLO, L., *El conocimiento habitual de los primeros principios*, 59.

¹¹³ «Los hábitos no sólo cumplen la función de modificar un sistema en virtud de una realimentación, de transformar la salida en entrada al captar el valor significativo de la salida (consideración del autocontrol de un sistema por realimentación); los hábitos no solamente perfeccionan la facultad (lo cual es común a la inteligencia y a la voluntad), sino que son el paso de la libertad a la naturaleza: sin hábitos, una naturaleza no es libre», *ibid.*

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ «Un hábito intelectual no es simplemente el perfeccionamiento de la inteligencia por haber ejercido una operación, sino que el hábito intelectual es el conocimiento de la operación», *ibid.*, 60.

como operación, es menester que se conozca la operación¹¹⁶. Polo insistirá en que ninguna operación cognoscitiva se conoce a sí misma. La presencia del hábito es necesaria para que se pueda dar el conocimiento de la operación cognoscitiva. Lo formula de otro modo: «si la operación no se puede conocer como objeto, y, por otra parte, las operaciones son conocidas, es menester otro acto cognoscitivo más alto»¹¹⁷. Y así la operación ejercida es la temática de cada uno de los hábitos, de modo que el hábito es ante todo el conocimiento de la operación intelectual.

Veamos ahora la segunda cuestión que nos quedó pendiente: ¿qué es lo peculiar del hábito de los primeros principios?

Como ya se advirtiera, sin ser el hábito más importante, el de los primeros principios –recordemos que la sabiduría es más alto–, su conocimiento versa sobre los actos de ser. De este modo, «existe un hábito peculiar que, al conocer el carácter limitado de la operación, conoce prioridades superiores a la operación. Esas prioridades superiores a la *enérgeia* son los primeros principios, y ese hábito es el *intellectus ut habitus*»¹¹⁸. El tema de este hábito es, por consiguiente, la aprioridad de los actos de ser. Ahora bien, esa aprioridad no quiere decir que conozca el ser personal. Esta cuestión la abordaremos en la tercera dimensión del abandono del límite mental al tratar del hábito de la sabiduría.

Lo propio, por tanto, en el hábito de los primeros principios más que iluminar la *enérgeia* lo que se ilumina es que la operación cognoscitiva es límite y que existen prioridades superiores a ella. Esas prioridades superiores son los primeros principios, conocidos habitualmente. Así es como se conoce, de acuerdo con Polo, el *actus essendi*. Puede decirse entonces que «el abandono de la presencia mental como operación es el hábito de los primeros principios»¹¹⁹.

Los primeros principios son pues la intelección del ser en tanto que primero. Y según sea la intelección del ser, «cabe ser como no contradicción, como causa y como identidad; o también: inteligir la no contradicción como

¹¹⁶ «La *enérgeia* se caracteriza porque conoce un objeto sin formar parte de ese objeto, sin constituirlo ni conocerse en él: es un acto intelectual, no una acción productiva; el objeto es intencional, no real», *ibid.*, 61.

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ *Ibid.* 63.

¹¹⁹ POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento IV/I*, 39, nota 25.

ser, la causalidad como ser y la identidad como ser. Conseguir esto último es justamente la intelección de los primeros principios»¹²⁰.

Dentro de los primeros principios el más alto de ellos es el principio de identidad que es el conocimiento de Dios¹²¹. Y su temática radica en la intelección del acto de ser increado¹²².

A través de los primeros principios, detectamos el límite de la operación cognoscitiva que nos lleva a su abandono y el conocimiento que se alcanza de Dios consiste en que «podemos llegar habitualmente a que Dios es Origen y el Origen es el estricto significado de la Identidad, de tal manera que la Identidad es Originaria. Si en la Identidad hubiese algo además del Origen, alguna continuación, algún llegar a ser idéntico, no sería primer principio»¹²³.

Sigamos con la intelección que de Dios se alcanza en la segunda dimensión del abandono del límite mental.

4. LOS HÁBITOS ADQUIRIDOS COMO INTELECCIÓN DEL SER COMO CREADOR

Hasta ahora hemos tratado de la existencia extramental. En la primera dimensión *advertimos* el ser principal. La segunda dimensión nos permitirá *encontrar* la esencia extramental, a través de la concausalidad.

¹²⁰ Cfr. POLO, L., *El conocimiento habitual de los primeros principios*, 68-69. El estudio de las maclas –inclusión de un principio en el otro– entre los primeros principios, por lo que Polo entiende confusión y no ser capaz de establecer una prioridad y una distinción clara en el modo de llegar al acto de ser o ser primero de modo diverso, puede verse con más profundidad en las siguientes obras: *Teoría del Conocimiento IV/I*, *El conocimiento habitual de los primeros principios*, *Antropología I*, *El Ser*, *El acceso al ser*. Es un tema que Polo tiene muy presente pues si se puede resolver esa macla –no resuelta por los clásicos y modernos– entonces es factible detectar el límite y estar en condiciones de abandonarlo.

¹²¹ «Dios se conoce como el primer principio que le corresponde ser a El Mismo. Precisamente por eso, lo peculiar del conocimiento de la identidad es su carácter originario. El carácter originario se hurta a la actualidad objetiva. Ello no impide el conocer en presente, pero en ese nivel se pierde el *esse* divino. El principio de identidad es temático en tanto que se conoce habitualmente», POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento IV/I*, 48.

¹²² «El acto de ser de la criatura se distingue del acto de ser de Dios no porque sea distinto realmente de la esencia, sino por ser creado. Si esto no se tiene en cuenta, se cae en un indiscernimiento unilateral del acto de ser. Por consiguiente, hay que aceptar la distinción entre Dios y la criatura en la línea del acto de ser, la cual, a su vez, comporta en la criatura distinción del ser con la esencia», POLO, L., *Antropología I*, 117. Cfr. *Persona y libertad*, 39-40.

¹²³ POLO, L., *El conocimiento habitual de los primeros principios*, 72.

De las cuatro dimensiones del abandono del límite mental que se describen en *El acceso al ser* y en el último tomo del *Curso de teoría del conocimiento*, vamos a tratar en este epígrafe de la segunda. Señala Polo que «hay cuatro modos o *dimensiones* del abandono del límite mental. El primero de ellos consiste en despejar o apartar la operación (el *haber*; la presencia mental) para *advertir* la existencia extramental. Este primer modo de abandono del límite corre a cargo del hábito de los primeros principios. El segundo estriba en prescindir de la conmensuración o separar la operación del objeto, para llevar a cabo la plena devolución de éste a la realidad (y no sólo de modo intencional). De esa manera se *encuentra* la esencia extramental (que no *la hay*), es decir, la tetra-causalidad (y las otras causalidades). Dicha separación es posible si la presencia mental es manifiesta habitualmente, y si la manifestación se mantiene en la operación ulterior. Las otras dos dimensiones del abandono del límite conciernen a la Antropología Trascendental»¹²⁴. Y en otro momento hace notar Polo que el hecho de separar la operación del objeto y que ella dependa del hábito «permite también ‘repetir’ la operación precedente, sin necesidad ahora de especie impresa»¹²⁵.

¿Qué distingue a esta segunda dimensión respecto de la primera? Si en la primera dimensión se alcanzaba la existencia extramental, en esta segunda dimensión se conoce la esencia extramental¹²⁶. Con otras palabras, la esencia extramental se conoce explicitando las causas en tanto que concausas, y en esto consiste el estudio del orden predicamental.

En esta segunda dimensión se lleva a cabo la desposesión del objeto respecto de la operación lo que dará lugar a la manifestación. Y eso se logra a través de los hábitos adquiridos. «Los hábitos adquiridos *manifiestan* la presencia mental, en tanto que ésta es *a priori* respecto del objeto con que se conmensura. Paralelamente, si esa manifestación se mantiene (lo que no acontece en todos los hábitos adquiridos, sino tan sólo en el hábito que manifiesta la operación de abstraer, y en los que manifiestan las operaciones que llamo racionales), la

¹²⁴ POLO, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, IV/2, 24. Para la advertencia de la existencia extramental, cfr. *El Ser I*, 71-81.

¹²⁵ POLO, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, III, 4

¹²⁶ «La segunda dimensión del abandono del límite mental es el *hallazgo* o *encuentro* de la esencia extramental. También lo llamo *explicitación* del orden predicamental. Hallar la esencia extramental es explicitar las causas físicas en tanto que concausas. En la explicitación de la concausalidad la presencia mental *pugna* con los principios predicamentales dependientes del primer principio al que llamo persistencia», POLO, L., *Antropología I*, 127.

presencia mental puede separarse del objeto, y en esa medida, compararse con las prioridades físicas que son inferiores a ella (la presencia mental no es una prioridad física)»¹²⁷.

Ahora bien, Polo deja claro, y esto es importante para entender esta segunda dimensión, que dicha comparación no es una conmensuración con el objeto. Y a eso es a lo que denomina *pugna*. Y, en tanto que encontradas –explícitas– no son inteligibles en acto, a diferencia de los objetos pensados.

De acuerdo con lo señalado, puede verse con más nitidez la diferencia entre las dos primeras dimensiones del abandono del límite mental. «En la segunda dimensión del abandono la concentración atencional no es tan neta como en la primera. Mientras que en ésta se declara la incompetencia de la operación para la advertencia de los primeros principios, en la segunda se declara que con la operación se pueden explicitar las causas, siempre que la operación sea *desposeída* de objeto. Esa desposesión corre a cargo de los hábitos adquiridos, que manifiestan la operación, siempre que dicha manifestación se mantenga (lo que no ocurre con los hábitos que manifiestan las operaciones de la prosecución generalizante). Mantener la manifestación es justamente conocer sólo la presencia, por lo cual ésta se compara o pugna con principios físicos: los principios físicos no se advierten, sino que se explicitan. Con todo, es patente que la diversidad de las causas predicamentales constituye una pluralidad temática suficientemente coherente. Es imposible explicitar una causa aislada»¹²⁸.

Son varias las cuestiones que aquí se plantean y que conviene desgranar. Por una parte, la explicitación comporta la pugna de la presencia mental con las concausalidades¹²⁹. Las causas, tal y como lo señala Polo, «son halladas o se encuentran porque son reales, y no objetos poseídos por la operación, que por eso pugna con ellas»¹³⁰. Y la *pugna* es posible «por el mantenimiento de la manifestación de la presencia mental según los hábitos adquiridos, que son inferiores al hábito de los primeros principios, el cual es un hábito innato»¹³¹.

¹²⁷ POLO, L., *Antropología I*, 128.

¹²⁸ *Ibid.*, 135.

¹²⁹ «La explicitación de las causas no es el conocimiento de su bondad o de su verdad; la explicitación no es ni siquiera intencional, y comporta la pugna de la presencia mental con las concausalidades», *ibid.*, 203.

¹³⁰ *Ibid.*, 127.

¹³¹ *Ibid.*

Dicha *pugna* entre la operación y la devolución del objeto a la realidad, que permite percibir que las causas no radican en la presencia mental sino en la realidad, es a lo que Polo denomina *explicitación* que es un cierto modo de abandono del límite mental y lo que permite conocer la esencia extramental. Para llegar a ese conocimiento de la esencia es preciso percatarse de que «la presencia mental, como acto operativo, es una prioridad no trascendental que pugna o se confronta con las causas físicas, en cuanto que éstas son prioridades inferiores a ella»¹³².

Si en la primera dimensión a través de los primeros principios podríamos llegar al ser principal, en esta segunda dimensión, a través de los hábitos operativos conocemos la esencia extramental, que no la esencia de la persona –o como prefiere denominarla Polo, la esencia humana–, en la medida en que el objeto se mantiene en la realidad. En la tercera dimensión se *alcanza* el ser personal y en la cuarta dimensión la esencia de la persona.

La concausalidad, también llamada coimplicación causal, tal y como la formula Polo nos hace ver que las causas son reales sin ser verdaderas ni buenas, ya que no radican en la presencia mental, sino en la realidad. Para entenderlo, Polo emplea la noción de *ocurrencia*. Decir que las concausalidades ocurren no les añade nada; las concausalidades se reducen a ocurrir¹³³.

Una segunda cuestión que conviene destacar es que la manifestación de la operación se lleva a cabo a través de los hábitos operativos. «Los hábitos intelectuales adquiridos son la manifestación de las operaciones, es decir, el desocultamiento de la presencia mental»¹³⁴, o dicho de otro modo, que «el hábito es el conocimiento de la operación»¹³⁵, o si se prefiere, que «el conocer que se conoce es realmente la iluminación de la operación por el hábito»¹³⁶. Que el conocimiento habitual sea la manifestación de la operación no rige para los hábitos superiores a los racionales, el de los primeros principios, el de sabiduría, la *sindéresis*¹³⁷.

¹³² *Ibid.*

¹³³ «Equiparar esencia a ocurrencia no es otra cosa que considerar extramentalmente la esencia», POLO, L., «La cuestión de la esencia extramental», 276.

¹³⁴ POLO, L., *Curso Teoría del Conocimiento*, IV/2, 12, nota 9. *Presente y futuro*, 188, nota 5. *El logos*, 67-68; *El conocimiento habitual de los primeros principios*, 62.

¹³⁵ POLO, L., *El logos*, 73; *El conocimiento habitual de los primeros principios*, 62; *Curso Teoría del Conocimiento*, IV/2, 10.

¹³⁶ Cfr. POLO, L., *Curso Teoría del Conocimiento*, IV/2, 4. La libertad, 81.

¹³⁷ Cfr. POLO, L., *La voluntad*, 152.

Comencemos centrándonos en este segundo aspecto para posteriormente ver cómo entiende Polo la concausalidad o coimplicación causal en la medida en que es factible la desposesión del objeto por parte de la operación.

Inicialmente parece pertinente, de acuerdo con lo visto hasta ahora, comenzar señalando que la diferencia entre el conocimiento objetivo y el conocimiento habitual, es que el primero es *aspectual* y el segundo es pleno. Y *aspectual* significa que queda más por conocer que lo que se conoce a través del objeto. Por eso, la noción de *cosa*, que denuncia que queda más por conocer que lo que se conoce según el objeto pertenece al conocimiento objetivo, no al habitual, porque el hábito se refiere a actos, no a objetos¹³⁸.

El acto no es objeto y no se puede conocer a modo de tal. Es el hábito el que capta este extremo¹³⁹. El acto, la *presencia*, conoce el objeto, lo presenta, pero no se conoce a sí mismo. Y la presencia conocida es lo que Polo llama manifestación¹⁴⁰.

Aquí entran en juego dos conceptos que para lo que estamos tratando son importantes. De una parte, la *manifestación* que es el conocimiento de la operación y es la iluminación o lo que Polo denomina desocultamiento del acto¹⁴¹. De otra, la de *variación de acto*, puesto que la iluminación de la presencia no es un añadido que quede al margen de ésta, de modo que «iluminada, la presencia mental es hábito»¹⁴², es decir, que esa iluminación es justamente el hábito; iluminación que es un acto intrínseco a la facultad, porque «el conocimiento habitual es un acto»¹⁴³.

Y de acuerdo con lo que se viene diciendo en este capítulo, el conocimiento habitual es superior al conocimiento objetivo, ya que conocer un acto es más que conocer un objeto, pues el acto es real mientras que el objeto es intencional¹⁴⁴. En diversos pasajes lo vuelve a dejar claro Polo. «El conocien-

¹³⁸ Cfr. POLO, L., *El conocimiento racional de la realidad*, Cuadernos de Anuario Filosófico 169, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2004, 19.

¹³⁹ Cfr. POLO, L., *Curso Teoría del Conocimiento*, IV/2, 85.

¹⁴⁰ «Es la operación manifiesta a lo que se puede llamar *presencia*. Con rigor, se puede decir que el objeto es lo presente, y como sin la operación no es posible el objeto, y el objeto es lo presente a la operación, a ésta la llamamos *presencia*», POLO, L., *El logos*, 71; *El conocimiento racional de la realidad*, 38.

¹⁴¹ «Al conocimiento de la operación la llamo *manifestación*», POLO, L., *El logos*, 68-70.

¹⁴² POLO, L., *Curso Teoría del Conocimiento*, IV/2, 69, 103; *La libertad*, 80.

¹⁴³ POLO, L., *El conocimiento racional de la realidad*, 124. POLO, L., «Lo intelectual y lo inteligible», en *Anuario Filosófico*, XV (1982) 129.

¹⁴⁴ «La intencionalidad tiene carácter de luz iluminante, pero no de la realidad entera», POLO, L., *Curso Teoría del Conocimiento*, I, 156.

to habitual es superior al operativo»¹⁴⁵. En otro lugar señala que «el hábito es además de la operación»¹⁴⁶. Y en otro momento afirma que «el conocimiento habitual es superior al conocimiento operativo precisamente porque es conocimiento de la operación»¹⁴⁷.

¿Por qué esta insistencia en que el conocimiento habitual es superior al conocimiento operativo? Que el conocimiento habitual sea acto pero no actual elimina de suyo la reflexión¹⁴⁸. A nuestro modo de ver, hay explícita en esta consideración de Polo el interés de presentar una alternativa a la consideración moderna, para la cual, el conocimiento es lo más parecido a un espejo, que a veces incluso deforma aquello que refleja, como acontece en Francis Bacon¹⁴⁹, pero no nos detendremos en este punto con el objeto de no perder el discurso.

Y la razón por la que Polo excluye la reflexión de este nivel cognoscitivo, que es el conocimiento operativo, estriba en que para que pudiera darse debería transformarse, de algún modo, en objeto. Dicho en otras palabras, la operación debería formar parte del objeto, aspecto que rechaza de plano Polo¹⁵⁰.

¹⁴⁵ POLO, L., *Curso Teoría del Conocimiento*, III, 11. Ver, también, el Prólogo a YEPES, R., *La doctrina del acto en Aristóteles*, 24; POLO, L., *La voluntad y sus actos (I)*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria 50, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998, 152; POLO, L., *Presente y futuro*, 150.

¹⁴⁶ POLO, L., *Presente y futuro*, 184.

¹⁴⁷ POLO, L., *El logos*, 72. También, *Curso Teoría del Conocimiento*, IV/2, 32.

¹⁴⁸ «El conocimiento habitual no es reflexivo, sino intuitivo», POLO, L., *Curso Teoría del Conocimiento*, IV/1, 25, nota 17.

¹⁴⁹ «Pues la mente humana dista mucho de ser como un espejo claro y liso en el que los rayos de las cosas se reflejan según su verdadera incidencia, antes bien, es como un espejo encantado», BACON, F., *El avance del saber*, Madrid, Alianza, 1988, II, XIV, 9. Es interesante esta apreciación, pues como hace notar Soto, «esto es señalado justamente frente a las pretensiones de la Ilustración de una total iluminación de la realidad por parte del hombre, que, de verse cumplidas, precisamente cegarían o deslumbrarían al ser humano en su condición presente», SOTO, M. J., «Luz y opacidad. Una consideración de lo real desde el conocimiento humano», *Anuario Filosófico*, XXIX/2 (1996) 1047. Y así lo corrobora Polo: «la intencionalidad es luz, pero esa luz ilumina hasta cierto punto, y, en correlación con ello, una dimensión o un aspecto de la realidad», POLO, L., *Curso Teoría del Conocimiento*, I, 155.

¹⁵⁰ «Las operaciones objetivas en tanto que objetivas no se conocen a sí mismas, porque para conocer según el objeto es menester que la operación se transforme en objeto, forme parte del objeto, y la idea de reflexión me parece inaceptable (...), porque no es más que un modo de formular que conocemos que conocemos, pero meter eso en la reflexión tiene un inconveniente, y es que me parece que hay una falta de simultaneidad en la reflexión, entre lo conocido y la actividad reflexionante. Eso da lugar a la introducción del proceso temporal que no tiene nada que ver con la inteligencia, que no es temporal», POLO, L., *El logos*, 76.

Y en los demás niveles cognoscitivos tampoco admite la noción de reflexión, ni siquiera en el conocimiento del sujeto: «el cognoscente no es reflexivo. Si asimilamos el intelecto agente al cognoscente, se ve claro que no es reflexivo»¹⁵¹. Y en otro lugar: «la interpretación reflexiva de la operatividad no puede extenderse hasta la persona, sino que, más bien, impide ascender hasta ella. Además, así se excluye la pretensión de identidad latente en la noción de reflexión»¹⁵².

En la medida en que es factible la desposesión del objeto respecto de la operación y, por consiguiente, su devolución a la realidad, las causas se hallan o encuentran, pero no son poseídas por la operación, sino que ésta pugna con ellas. La dificultad que entraña este propósito para Polo radica en la inferioridad respecto a la operación intelectual. En la medida en que las causas no son objetos pensados, ni poseídos inmanentemente, sino que pertenecen a lo real, se precisa un abajamiento desde lo intelectual que es a lo que denomina *pugna*. La desposesión del objeto permite a las operaciones intelectuales explicitar la realidad causal física¹⁵³.

La *pugna* es posible por el mantenimiento de la manifestación de la presencia mental por hábitos inferiores al hábito de los primeros principios. Como la presencia mental es una prioridad, un acto, pugna o se confronta con las causas físicas. De este modo, «la segunda dimensión tiene que prescindir de la objetivación para explicitar la ocurrencia de las concausalidades, excluyendo la extrapolación de las formas pensadas, la interpretación del movimiento físico como cambio entre supuestos, y la suposición del efecto»¹⁵⁴.

Y en caso de no prescindir de esa objetivación la «esencia pensada es esencia supuesta. Y la suposición de la esencia es la *exención* de la equivalencia de esencia y ocurrencia. Una esencia que no ocurre no es una esencia más estricta, separada de algún elemento no inteligible, sino una esencia *ya* obtenida al pensar»¹⁵⁵. En suma, la ocurrencia extramental –la esencia– «no es una progresión, ni un mantenimiento, ni una constitución como totalidad»¹⁵⁶.

¹⁵¹ POLO, L., *El logos*, 80.

¹⁵² POLO, L., *Curso Teoría del Conocimiento*, IV/2, 4.

¹⁵³ *Ibid.*, IV/1, X.

¹⁵⁴ POLO, L., *Antropología I*, 205, nota 210.

¹⁵⁵ POLO, L., «La cuestión de la esencia extramental», 295.

¹⁵⁶ *Ibid.*, 296.

En la medida en que se puedan explicitar las causas como concausas –como coimplicación de las causas– podemos conocer la esencia extramental. Y, mediante esta ocurrencia, señala Polo que «la esencia es el análisis de la actividad llamada existencia»¹⁵⁷. Un análisis que pone de manifiesto «la *diversidad* de valores causales. En tal diversidad quedan recogidos todos los posibles sentidos de la causalidad, acudiendo a los cuales cabría entender a la esencia como procedente de la actividad»¹⁵⁸.

Esto nos sugiere que mientras la existencia extramental se advierte a través de los primeros principios; la esencia extramental –el orden de las causas–, en la medida en que la operación es desposeída del objeto, se halla o se encuentra. Y encontrar las causas equivale a explicitar. Más aún: como las causas son concausales (*ad invicem*), cabe explicitar la concausalidad entera cuádruple, que es la esencia extramental. En este sentido, afirma Polo que «el adagio escolástico *causae sunt ad invicem causae* no debe entenderse como si las causas distintas fueran causas unas de otras, pues se perdería su estricto valor de prioridad. Por eso, la propuesta incluye entenderlo de otra manera: las causas son en concausalidad (y sólo así son causas)»¹⁵⁹.

La esencia extramental se describe como la unidad de orden cumplida; pero el orden no se cumple por entero porque ese cumplimiento corre a cargo de causas distintas y no de una de ellas en particular. «La esencia *extramental* es la concausalidad entera, es decir, la analítica completa del fundamento, según «todas» las concausalidades. De acuerdo con esto, el conocimiento de la esencia extramental no se logra en el plano abstracto ni con ideas generales y ni siquiera como explícito conceptual. En rigor, tampoco se conoce con juicios explícitos, sino con la afirmación habitual (hábito de ciencia)»¹⁶⁰.

Puede decirse, de acuerdo con lo que se viene señalando, que la esencia extramental es potencia y se distingue del acto de ser. «Las concausalidades son diversas entre sí. Por esta vía puede justificarse la índole de causa primera que corresponde a la causa final, según la cual se dice que es causa de la concausalidad de las demás»¹⁶¹.

¹⁵⁷ *Ibid.*, 298.

¹⁵⁸ *Ibid.*, 299.

¹⁵⁹ POLO, L., *Curso Teoría del Conocimiento*, IV/1, 147, nota 51.

¹⁶⁰ *Ibid.*, 159, nota 56.

¹⁶¹ *Ibid.*, 147, nota 51.

Antes de entrar a ver, brevemente¹⁶², cada una de las causas, dado que las concausalidades ocurren y entre la esencia y la ocurrencia no media ni siquiera una distinción de razón, conviene destacar dos asuntos que son centrales: primero, que la esencia extramental no es esencia meramente posible; y, segundo, que la ocurrencia se distingue de la identidad¹⁶³.

La importancia de estos dos asuntos radica en que a la esencia no se le puede exigir que ocurra en la misma medida en que está presente. «En términos de presencia no cabe dirigir a la esencia extramental exigencia alguna»¹⁶⁴. Dicha coincidencia alude a la presencia mental y, por consiguiente, no es posible la *desposesión* del objeto de la operación.

La ocurrencia esencial tiene que ver con la referencia a otro; otro cuyo significado es causal y al que Polo denomina análisis causal. «A través de esta reducción de la noción de referencia al orden de las causas, se muestra que la analítica causal abre paso a la noción de *coimplicación* causal»¹⁶⁵. Dicha coimplicación impide hablar de coincidencia. Veamos brevemente cómo entiende Polo cada una de las causas, de acuerdo con el análisis causal.

Respecto de la causa final, señala Polo que «la referencia causal es uno de los sentidos de la causalidad, al que llamaré *causa final*»¹⁶⁶. Y, en otro momento, dice que «por ser la más alta, la primera, de las causas predicamentales, la *causa final* es la unidad de orden de la concausalidad. Esta unidad, como digo, es el *orden*, y puede describirse como ‘designio’ de la concausalidad»¹⁶⁷.

En tanto que causa, la finalidad está coimplicada con los otros sentidos causales. De este modo, la causa final no cabe que sea autorreferencial¹⁶⁸ –re-

¹⁶² No es nuestro objetivo llevar a cabo un estudio de la concausalidad que Polo realiza en el *Curso Teoría del Conocimiento* IV/1. Para una mayor profundización remitimos al lector a esa obra. Entresacaremos aquellos aspectos que nos parecen pertinentes para el desarrollo de lo que nos proponemos en este trabajo.

¹⁶³ «En primer lugar, la idea de posibilidad. La esencia extramental no es esencia meramente posible. Esta distinción, en estrecha correspondencia con el abandono de la presencia mental, se ha de llevar a cabo en el sentido de una acusación: esencia posible no significa esencia en cuanto tal, sino esencia presente. En segundo lugar, la ocurrencia se distingue de la identidad. La investigación en curso no apela a la identidad por cuanto se descalifica la identidad formal y la identidad real se reserva para el Ser», POLO, L., «La cuestión de la esencia extramental», 283.

¹⁶⁴ *Ibid.*, 304.

¹⁶⁵ *Ibid.*

¹⁶⁶ *Ibid.*

¹⁶⁷ POLO, L., *Curso Teoría del Conocimiento*, IV/1, 113.

¹⁶⁸ «Como las causas lo son *ad invicem*, no son autorrespectivas», *ibid.*, 261.

flexiva-, ni tampoco con otro pues eso vendría a ser intencional. Así, «el fin como causa es un aspecto analítico del ser principal»¹⁶⁹.

Se decía que la referencia no alude a sí misma ni a otro en la medida en que está coimplicada con un sentido distinto de la causalidad. Este distinto sentido es al que Polo llama *causa material*. «El carácter causal de la materia se cifra estrictamente en impedir el despliegue de la finalidad. La causa material se distingue de la final, ante todo porque no cabe admitir un valor de la materia distinto del causal. Por lo tanto, la causa material agota su carácter diferencial en la coimplicación: fuera de la coimplicación la materia no es nada; en la coimplicación la materia es causa y sólo en ella lo puede ser»¹⁷⁰.

Polo plantea que esta distinción entre causas no puede ser la única, pues o bien se daría una separación entre ambas o bien una confusión. La coimplicación exige que la diferencia no se anule. Dicha exigencia abre paso a otro tipo de causalidad a la que Polo llama *causa eficiente*. «La causa eficiente es la conservación de la distinción de la causa final y la causa material en su coimplicación»¹⁷¹.

En cuanto que conserva la diferencia la causa eficiente es requerida tanto por la causa final como por la causa material. Ahora bien referirse a la conservación no quiere decirse que sea una unión de causa final y material. Polo aduce dos razones para explicar que conservar es mantener la diferencia:

«a) la eficiencia no es una síntesis dialéctica. La síntesis es imposible, si la materia posee valor causal.

b) la unión de la causa final y la causa material entrañaría, como hemos dicho, la anulación del valor causal de ambas»¹⁷².

Pero como señala Polo, esa conservación de la diferencia no puede mantenerse constante. Necesita de una concreción. «Tal concreción no es la constancia, ni un valor que pertenezca de suyo a la conservación de la diferencia, sino un nuevo sentido causal, al que llamaré *causa formal*»¹⁷³.

Así la causa formal es entendida como la variabilidad de la conservación de la diferencia. «La causa cuyo valor causal es la diferencia es la causa formal. Explicitar la diferencia implícita es encontrar la diferencia como causa: como

¹⁶⁹ POLO, L., «La cuestión de la esencia extramental», 283.

¹⁷⁰ *Ibid.*, 305.

¹⁷¹ *Ibid.*

¹⁷² *Ibid.*, 306.

¹⁷³ *Ibid.*, 306-307.

causa, al cabo, de la diferencia de las causas»¹⁷⁴. Este es el modo de poder explicar que la operación u ocurrencia –a la que Polo identifica con la causa eficiente– sea concreta.

El valor de la causa formal alude a la distinción entre causa material y final. Efectivamente, la distinción se conserva (causa eficiente), pero no de un modo constante (causa formal). La causa formal, mediante la variabilidad es la que permite ver que la diferencia no es siempre la misma¹⁷⁵.

Al finalizar este recorrido por la segunda dimensión del abandono del límite mental, cabe resaltar que «las concausalidades, por ser creadas, son conocidas por el Creador. Por decirlo así, desde el punto de vista de Dios, el universo material es bueno y verdadero. Pero han de tenerse en cuenta dos observaciones: en primer lugar, que el abandono del límite mental no equivale a ponerse en el punto de vista de Dios. En segundo lugar, que el universo material es querido por Dios como morada del hombre, por lo que su bondad y verdad están subordinadas a la creación del hombre»¹⁷⁶.

De acuerdo con la observación realizada, es el momento de responder a la cuestión que nos venimos formulando en cada una de las dimensiones del abandono del límite mental. ¿Qué conocimiento natural de Dios se alcanza en esta segunda dimensión? El propio Polo lo pone de manifiesto claramente en la Introducción al tomo IV/1 del *Curso de Teoría del Conocimiento*. «El mencionado propósito de la investigación seguida en este tomo es llegar a Dios desde la criatura inferior al espíritu. Aunque el *itinerarium mentis in Deum* es sin duda un ascenso legítimo, no es menos justo sostener que esa otra criatura también es un camino que lleva a su Creador; y que ese camino es estrictamente suyo, es decir, extramental en el pleno sentido de la palabra. La criatura extramental es de suyo un método, una vía, y no es necesaria la creación de la inteligencia humana para que marque su dependencia del Creador»¹⁷⁷. Esta segunda dimensión permite conocer a Dios como el garante del orden del universo físico.

¹⁷⁴ POLO, L., *Curso Teoría del Conocimiento*, IV/1, 140.

¹⁷⁵ «La causalidad lo es en tanto que diferencial: diversidad de las causas entre sí. La causa cuyo valor causal es la diferencia es la causa formal. Explicitar la diferencia implícita es encontrar la diferencia como causa: como causa, al cabo, de la diferencia de las causas (y en rigor, como diferencia interna de la causa final)», *ibid.*

¹⁷⁶ POLO, L., *Antropología I*, 203.

¹⁷⁷ POLO, L., *Curso Teoría del Conocimiento*, IV/1, XI.

Sigamos con la intelección que de Dios que se alcanza en la tercera dimensión del abandono del límite mental.

5. EL HÁBITO DE LA SABIDURÍA COMO INTELECCIÓN DEL SER QUE NO CULMINA

Hasta ahora hemos tratado de la existencia extramental y de la esencia extramental. En la primera dimensión *advertimos* el ser principal. En la segunda dimensión se *encuentra* la esencia extramental, a través de la concausalidad. La tercera dimensión nos permitirá *alcanzar* el ser personal.

Polo, señala la conveniencia de afrontar esta tercera dimensión del abandono del límite mental, respecto de las otras dos y especialmente para caracterizar plenamente a la primera en la que se *advierde* el ser principal. Lo expresa de modo claro: «la distinción entre la primera dimensión del abandono del límite mental con la segunda no basta para caracterizar por completo a la primera; para ello es preciso distinguirla también de la tercera. En primer lugar, porque según la tercera dimensión del abandono del límite se lleva a cabo la ampliación de los trascendentales, y se sienta la irreductibilidad de los temas antropológicos a los metafísicos. En segundo lugar, porque la tercera dimensión del abandono del límite equivale al hábito de sabiduría –que es otro hábito innato–. Por consiguiente, la distinción entre esos dos hábitos innatos –el de sabiduría y el de los primeros principios–, se ha de averiguar para terminar de caracterizar la primera dimensión del abandono del límite mental»¹⁷⁸.

Veamos primero la distinción que plantea entre la primera y tercera dimensión del abandono del límite mental, tanto desde la perspectiva del *tema* como del *método*. En segundo lugar abundaremos, brevemente, en el hábito de la sabiduría, para intentar percibir las diferencias respecto al hábito de los primeros principios.

La clave de la distinción entre esta dimensión y la primera radica en que en esta tercera dimensión hay una clara distinción de «la *dualidad inherente* a la persona, la cual equivale a la ampliación de los trascendentales. En segundo lugar, el método y la temática en la tercera dimensión del abandono del límite mental son inseparables. Por eso se dice que la persona se alcanza. Alcanzar

¹⁷⁸ POLO, L., *Antropología I*, 128.

la co-existencia es superior incluso a lo que se ha llamado concentración de la atención. También en esto se distinguen la primera y la tercera dimensión del abandono del límite mental. En la primera dimensión, el método y el tema también son inseparables, pero de una manera más débil: al método corresponde el trascendental verdad; el tema es el acto de ser. En cambio, en la tercera dimensión la verdad y el acto de ser se convierten sin más, y en esa conversión está incluido el amar donal. Por eso, la persona se alcanza como co-acto de ser»¹⁷⁹.

Respecto al *método* en la tercera dimensión del abandono del límite mental, «se *alcanza* la co-existencia humana. La co-existencia humana ni se advierte, ni se halla, ni permite demorarse en ella, sino que se *alcanza*. A ese alcanzar es inherente lo que llamo carácter de *además*. Con otras palabras: alcanzar la co-existencia significa metódicamente carácter de *además*. La co-existencia, la ampliación del orden de los trascendentales, es la persona, la intimidad irreductible en la medida en que se alcanza: ese alcanzar es indisoluble de su ser. En cambio, no sería correcto decir que la existencia extramental se alcance; conviene decir que se advierte, porque el hábito de los primeros principios es irreductible a los primeros principios, y porque el ser extramental es distinto del ser personal humano. En lo que respecta a la persona, *alcanzarse no es distinto de ella* (de lo contrario, la persona se supondría como sujeto, a su propio alcanzarse, o bien éste habría de ser reflexivo). Por tanto, no se trata, tan sólo, de alcanzar a conocerse, sino de *alcanzar a co-ser*. Nótese que, si se abandona el límite mental, no cabe hablar de alcanzarse *ya* (o de haberse alcanzado)»¹⁸⁰.

Respecto al *tema*, Polo aclara también la distinción. «Si la tercera dimensión del abandono del límite mental *me* permite alcanzar *mi* co-existencia, entonces el método es solidario con el tema y equivale a acompañarse, es decir, a co-existir. Rigurosamente hablando, no *me* conozco (la persona es creada, no la Identidad Originaria), sino que me alcanzo al conocerme, pero sin que el alcanzarme tenga término. Por eso, persona significa alcanzar a co-ser. Alcanzar a co-ser denota acompañamiento, no término. Tampoco persona significa *uno mismo*, pues *lo mismo* es el objeto pensado. Alcanzar a co-ser acompañando, co-existir, equivale a *además*, y cabe describirlo como *futuro sin desfuturización*. El futuro es denotado por el alcanzar; la no desfuturización por la ausencia de

¹⁷⁹ *Ibid.*, 135.

¹⁸⁰ *Ibid.*, 128-129.

término: el término es superfluo en atención al co-existir. Según esto, la persona es intimidad abierta: luz intelectual, libertad trascendental, amar donal»¹⁸¹.

La tarea que se plantea es desgranar ese valor metódico al que se hacía referencia en esta tercera dimensión, para que así ese valor metódico nos permita, a través del tema, precisar de qué manera Dios es el tema propio del *intellectus ut co-actus* que se alcanza. Precisando un poco más la tarea, conviene señalar que «hemos de averiguar el valor metódico del hábito de sabiduría, es decir, su asimilación a la tercera dimensión del abandono del límite mental con la cual se alcanza el *intellectus ut co-actus* y, desde él, precisar en lo posible de qué manera Dios es el tema propio de éste. Desde luego, el conocimiento de Dios como tema del *intellectus ut co-actus* es distinto de la vías demostrativas, las cuales concluyen en Dios según el primer sentido del *est*»¹⁸².

Ya se aprecia una neta diferencia entre el hábito de los primeros principios y el hábito de la sabiduría respecto del tema. «Según mi propuesta, afirma Polo, el hábito de sabiduría se distingue del hábito de los primeros principios porque su tema es el propio existir humano: saber que existo como persona creada»¹⁸³. Y en esto sigue Polo en parte el sentir de Tomás de Aquino, porque para el Aquinate el hábito de sabiduría conoce a la persona incluida en todo lo real, incluso en las cosas divinas.

Es interesante ver, en algunos textos, el correlato que existe entre esta propuesta de Polo y el pensamiento tomista. Efectivamente, los tomistas sostienen que al pensar el hombre sabe que es¹⁸⁴. Por consiguiente, cuanto más alto sea el modo de conocer, mejor se conocerá el propio ser. Pero el conocimiento superior es la sabiduría, la cual es *cognoscitiva Dei*¹⁸⁵. La sabiduría se adquiere por la luz del intelecto agente¹⁸⁶. Asimismo, la sabiduría, en todos los seres intelectua-

¹⁸¹ *Ibid.*, 129.

¹⁸² *Ibid.*, 155. Y en otros lugares: «el abandono del límite en lo que al ser personal respecta es otra cuestión; es el hábito de sabiduría, no el hábito de los primeros principios» (*Curso de teoría del conocimiento*, IV/2, 419-420). «Sabiduría. Es lo que llamo tercera dimensión del abandono del límite, cuyo estudio corresponde a la *Antropología trascendental*» (*Ibid.*, 423, nota 15).

¹⁸³ POLO, L., *Antropología I*, 166.

¹⁸⁴ Como dice Cayetano en su comentario al *De Veritate*, q. 10, a. 8 c. «in hoc quod cogitat aliquid percipit se esse».

¹⁸⁵ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q. 19, a. 7 c.; véase también, *De Veritate*, q. 10, a. 12. El intelecto y la sabiduría versan sobre lo divino. Cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q. 9, a. 4, ad. 39.

¹⁸⁶ «Humana autem sapientia est quae humano modo acquiritur, scilicet per lumen intellectus agentis», *Summa Theologiae*, III, q. 12, a. 2 s. c.

les es creada por Dios¹⁸⁷. Ahora bien, si se admite que el hombre es creado como persona, de acuerdo con el hábito de sabiduría el hombre debe llegar a saberlo.

Tanto en el hábito de los primeros principios como en el hábito de la sabiduría, ambos acceden al conocimiento de la existencia de Dios, pero mediante el hábito de la sabiduría en el conocimiento que tenemos de Dios no cabe indiferencia, más bien el conocimiento libre que tenemos de Dios nos compromete. Un compromiso que viene a reforzar el vínculo entre método y tema en el hábito de sabiduría, más débil en el de los primeros principios.

Con otras palabras lo apunta Murillo, cuando dice que «el conocimiento más importante y que atañe más radical y constitutivamente al ser es el conocimiento habitual de sí en cuanto delante del Absoluto. El conocimiento de lo inferior no nos modifica, pero el conocimiento de lo superior y aun de nosotros mismos no es separable de nuestra perfección como seres humanos: conocernos a nosotros mismos no es constatar un hecho, sino que se trata de una actividad que nos involucra, y propiamente no podemos conseguirlo sino en la medida en que conocemos a Dios. Y el conocimiento de Dios nos hace semejantes a él. De este modo, la teoría del conocimiento supera totalmente las barreras del cientifismo. Hay conocimientos que no se pueden alcanzar con dimensiones inferiores al propio ser»¹⁸⁸.

Y así podemos definir al hábito de la sabiduría como «el hábito por el que el hombre conoce su coexistencia con el ámbito de la realidad en su amplitud misma»¹⁸⁹; pero también tal y como se señaló en el primer capítulo, «como actuosidad insistente en la transparencia del intelecto personal en tanto que esa insistencia no tiene nada que ver con una culminación»¹⁹⁰.

De acuerdo con la primera definición, no puede ser de otro modo si este hábito es superior al de los *primeros principios*, al de *sindéresis* y a los *adquiridos*. Y efectivamente, el alcance que se adquiere con estos otros hábitos es inferior al de la sabiduría. Con los adquiridos conocemos la *esencia* del universo –esencia extramental–. Con la *sindéresis* (o *razón natural*¹⁹¹), conocemos la *esencia*

¹⁸⁷ «Omnis sapientia et intellectus a summo Deo in omnibus intelligentibus causatur», *Summa Contra Gentes*, III, cap. 76.

¹⁸⁸ MURILLO, J. L., *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 1999, 213-214.

¹⁸⁹ POLO, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, II, 274.

¹⁹⁰ Cfr. nota 171 del primer capítulo. POLO, L., *Antropología*, I, 128.

¹⁹¹ Tal y como la denomina Tomás de Aquino en *Summa Theologiae*, II-II, q. 47, a. 6, co.

humana. Con el de los primeros principios conocemos el fundamento, el *ser* del universo como dependiente del ser divino. De modo que cuando uno alcanza su *ser* personal con el hábito de sabiduría «conoce las demás realidades, de tal manera que el hábito de sabiduría nos sitúa como personas ante el marco de la entera realidad, acerca de la cual uno se las tiene que haber personalmente, libre y por tanto responsablemente»¹⁹².

De acuerdo con la segunda definición el hábito de la sabiduría alcanza el ser personal, pues el conocimiento de éste no puede derivar de la abstracción. Así lo hace notar Tomás de Aquino cuando afirma que «nuestro intelecto no puede entender nada en acto antes de que abstraiga de los fantasmas. Y tampoco puede tener conocimiento habitual de cosas distintas a sí, a saber de las que no están en él mismo antes de la abstracción predicha, por el hecho de que las especies de los otros inteligibles no le son innatas. Pero su esencia le es innata, de modo que no tiene necesidad de adquirirla de los fantasmas (...). Y por eso, la mente, antes de que abstraiga de los fantasmas, tiene noticia habitual de sí, por la cual puede percibir que existe»¹⁹³. Y en la misma línea lo señala Polo cuando afirma que «es evidente que el conocimiento del hombre no puede partir de la abstracción. La razón es muy elemental, a saber, porque se abstrae de la sensibilidad y, por tanto, en definitiva es lo sensible lo que se ha hecho inteligible y abstracto»¹⁹⁴.

Siguiendo la tradición filosófica, Polo sostendrá que este conocer sapiencial no sólo alcanza el ser del hombre, sino a él ante la totalidad, incluido Dios. «El conocimiento de Dios también es sapiencial»¹⁹⁵. La filosofía aristotélico-tomista hace hincapié igualmente en que este hábito es cognoscitivo de lo divino¹⁹⁶.

¹⁹² SELLÉS, J. F., «El hábito de la sabiduría según Leonardo Polo», 91

¹⁹³ TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 10, a. 8, ad 1.

¹⁹⁴ POLO, L., *El conocimiento racional de la realidad*, 54. Y en otro texto: «Tomás de Aquino escribe que tenemos noticia de que somos: Ahora bien, eso no quiere decir que podamos saber qué somos (...). Ahora cabe añadir que el acto por el que conozco el yo es el hábito de sabiduría», POLO, L., *El yo*, 106.

¹⁹⁵ POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, IV/1, 43.

¹⁹⁶ Para ARISTÓTELES «será divina entre todas las ciencias la que tendría Dios principalmente, y la que verse sobre lo divino», *Metafísica*, I, 983, a 15. Ciencia que para el Estagirita se alcanza con el *hábito de sabiduría*. También para TOMÁS DE AQUINO: «sapientia secundum nos non solum consideratur ut est cognoscitiva Dei, sicut apud Philosophos; sed etiam ut est directiva humanae vitae, quae non solum dirigitur secundum rationes humanas, sed etiam secundum rationes divinas, ut patet per Augustinum, XII *De Trinitate*», *Summa Theologiae*, II-II, q. 19, a. 7, co. «Sapientiae, (...) est cognitio divinarum» (*id.*, *Super ad Ephesios*, \, 3/62). «Sciendum est quod sapientia, si proprie sumatur, differat a scientia, quia sapientia est circa divinarum cognitionem, scientia circa humanorum», *id.*, *In Psalmos*, 52, n. 1/37. «Vera namque sapientia consistit in Dei cognitione», *ibid.*, 44, n. 1/129. «Sa-

Si los hábitos adquiridos son susceptibles de crecimiento, los innatos en la medida en que están orientados por sus temas o bien transparentan sus temas, no cabe hablar de culminación. De este modo, con el hábito de sabiduría se podrá conocer cada vez más y mejor lo divino, conocimiento que conllevará, a su vez, un mayor conocimiento propio. Por otra parte, para Polo este hábito también es susceptible de ser elevado¹⁹⁷.

Lo que alcanza el hábito de la sabiduría es, por tanto, el acto de ser humano y divino, sin que por ello ese alcanzar sea un *ya*, una *actualidad*, una *consumación*. De este modo, si presupone el conocimiento inferior, *advertido*, *encontrado*, por los otros hábitos, lo que está señalando es que lo logrado por los otros hábitos no alcanza el ser personal. En otras palabras, no se puede personificar la esencia humana, la esencia extramental, ni el ser del universo —la existencia extramental—.

La tradición aristotélico-tomista sostiene, en esta línea, que el hábito de los primeros principios es conocido por la sabiduría¹⁹⁸. Lo inferior es conocido por lo superior. Y así lo sostiene Polo, en cuanto que el hábito de los primeros principios se dualiza, como miembro inferior, con el hábito de

piencia enim est cognitio divinatorum, scientia vero est creaturarum», *id.*, *Super ad Colossenses*, 2, 1/129. «Perfecta autem cognitio Dei est per lumen sapientiae, quae est cognitio divinae veritatis», *id.*, *Compendium Theologiae*, I, 213/33. «Sapientia proprie in cognitione Dei, et divinatorum consistit», *id.*, *Super Evangelium Iohannis*, 1, 11/9. «Augustinus dicit, quod sapientia est divinatorum rerum cognitio, sicut et scientia humanarum», *ibid.*, 1, 11/21. «Humana autem sapientia in Dei cognitione consistit. Haec autem cognitio ad homines derivatur a Verbo», *ibid.*, 17, 6/279.

¹⁹⁷ «En el hábito de la sabiduría el intelecto agente alcanza su capacidad de ser elevado como luz intelectual primordial humana. A este asunto alude Tomás de Aquino cuando estudia el conocimiento profético y el *raptus*», POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, IV/1, 92. nota 51.

¹⁹⁸ TOMÁS DE AQUINO, *In Metaphysicorum*, VI, cap. 11, n. 8. Cfr. estos otros textos del mismo autor: «como dice el Filósofo, la sabiduría considera las conclusiones y los principios; y por esto la sabiduría es ciencia e intelecto; ya que la ciencia es de las conclusiones y el intelecto de los principios» (*In I Sententiarum*, d. 1, q. 3, a, co.). «La sabiduría es cierta ciencia, en cuanto que tiene eso que es común a todas las ciencias, a saber, que demuestra las conclusiones partiendo de principios. Pero como tiene algo propio y superior a las otras ciencias, en cuanto que juzga de todas ellas, y no solo en cuanto a las conclusiones, sino también en cuanto a los primeros principios, posee razón de virtud más perfecta que las ciencias», *Summa Theologiae*, I-II, q. 57, a. 2, ad 1. «La ciencia depende del intelecto como de lo principal. Y ambos dependen de la sabiduría como de lo principalísimo, que contiene bajo sí tanto al intelecto como a la ciencia, de modo que juzga de las conclusiones de las ciencias y de los principios de ellas mismas», *ibid.*, ad 2. «La sabiduría no usa sólo de los principios indemostrables, que son del intelecto, concluyendo desde ellos, como otras ciencias; sino también juzgando de ellos, y disputando contra los que los niegan. De donde inferimos de ahí que la sabiduría juzgue todas las virtudes intelectuales; y lo propio suyo sea ordenarlas a todas; y ella misma es aproximadamente la arquitectónica respecto de todo», *ibid.*, I-II. q. 66, a. 5, co.

sabiduría, pero esto no quiere decir que el tema propio de este hábito sea el intelecto personal.

El conocimiento del hábito de sabiduría no es intencional. De una parte, porque no se conmensura con lo inferior –el hábito de los primeros principios–; de otra, porque lo que alcanza es superior de modo que es un alcanzar sin término. Es decir, es un alcanzar el co-ser.

Si no es intencional, ¿cómo cabría describir el hábito de sabiduría? El hábito de sabiduría nada tiene que ver con una culminación. Que no culmine quiere decir que el tema conocido por el intelecto es superior a él. Con otras palabras, el conocimiento de Dios por la persona *transciende* esta tercera dimensión del abandono del límite mental.

De este modo, el hábito de sabiduría en la medida en que es un alcanzar sin culminación, manifiesta que no es el Acto de conocer Originario¹⁹⁹. De lo dicho se desprende que mediante el hábito de sabiduría sabemos lo que se alcanza: *el acto se ser personal*²⁰⁰.

Está claro lo que se alcanza a través del hábito de sabiduría, pero ¿cómo se conoce ese hábito? No sería adecuado entender el hábito de sabiduría como una reflexión²⁰¹, aunque fuera incompleta, pues la reflexividad hay que rechazarla en teoría de conocimiento a cualquier nivel, bien sea en el conocimiento operativo, bien en los hábitos operativos²⁰². Por consiguiente, el autoconocimiento reflexivo hay que excluirlo de la persona²⁰³.

¹⁹⁹ «Así se muestra que el ser personal humano es creado, o que en virtud de sí es incapaz de llegar a culminar por depender enteramente de Dios. Esta dependencia es connotada por la tercera dimensión del abandono del límite mental en tanto que no terminal», *ibid.*, 140.

²⁰⁰ «El hábito de sabiduría alcanza la radicalidad metódico-temática: la persona no puede ser temáticamente distinta del método con que se alcanza. Como método, el carácter de *además* es una luz que no ilumina un tema distinto y, como tema, una luz transparente. En el hábito de sabiduría el método y el tema son solidarios; si no lo fueran, la persona asistiría como un espectador a su propio conocerse, es decir, se supondría respecto de él y, por consiguiente, en rigor no se conocería. La persona es solidaria con su propio alcanzarse», *ibid.*, 182.

²⁰¹ Cfr. SELLÉS, J. F., *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 2000.

²⁰² «Si la reflexión hay que desecharla en las operaciones inmanentes y también en los hábitos adquiridos, con mayor razón habrá que erradicarla de los hábitos innatos y especialmente del intelecto personal. En efecto, el hábito de sabiduría es innato, pero es creciente. Si se admitiera la reflexión, dado que existe *crecimiento* sapiencial, se defendería que se ha llegado a explicar la luz desde la oscuridad, el conocer desde la ignorancia», SELLÉS, J. F., *El hábito de sabiduría según Leonardo Polo*, 97.

²⁰³ «El *intellectus ut co-actus* es la luz penetrada de luz, pues, como tema del hábito de sabiduría, se alcanza según el carácter de *además*. Este hábito es solidario con su tema porque, de otro modo, la persona seguiría quedando inédita. Pero no se trata de que la persona se conozca reflexivamente,

Si no cabe que el hábito de sabiduría se conozca a sí mismo, volviendo a la cuestión planteada, ¿cómo se conoce ese hábito? La solución que plantea Polo al respecto trata de ser congruente con lo que se viene diciendo. Quien da cuenta cognoscitivamente de él no puede ser sino su solidaridad –por parte del hábito de sabiduría– con su tema, que no es otro que el intelecto. «Como es imposible que la persona humana sea originariamente idéntica, el *intellectus ut co-actus* es un tema solidario con una dimensión del abandono del límite mental, es decir, con un método, pero no es idéntico con él. Ello equivale a la distinción entre el hábito de sabiduría y el intelecto personal: el hábito de sabiduría es solidario con el intelecto personal, pero por ser un hábito innato, no es idéntico a él. Ahora bien, si el carácter de *además* sólo tuviera valor metódico, desaparecería su solidaridad con el tema. Se ve ahora que solamente por el carácter sobrante, tanto del tema como del método, se explica la imposibilidad de término. Éste es el significado estricto del carácter de *además*: el carácter sobrante tanto de su valor metódico como de su valor temático»²⁰⁴.

Si el hábito de sabiduría es solidario con su tema, la luz de este hábito no puede ser iluminante como los demás, sino transparente. Ahora bien, es una luz transparente de quien tira una luz más transparente aún que es el intelecto personal.

Hace notar Polo una cuestión interesante al respecto. Si se considera aislado al hábito de sabiduría respecto del intelecto, se está haciendo notar su precariedad. De ahí que remarque la importancia de la solidaridad. Y una precariedad que se percibe en su pérdida en el insistir y, por tanto la carencia de culminación²⁰⁵.

puesto que es co-existencia abierta. El autoconocimiento reflexivo de la persona se excluye porque, si bien el hábito de sabiduría es solidario con su tema, no se confunde con él, ya que el hábito de sabiduría y el *intellectus ut co-actus* no son un único acto», POLO, L., *Antropología I*, 180.

²⁰⁴ *Ibid.*, 194. Y en nota al pie añade: «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 co-existencia. Por eso el hábito de sabiduría no tiene término. Con otras palabras, el hábito de sabiduría no acaba nunca porque la persona tampoco acaba nunca. Esto no quiere decir que dure siempre: no se trata de durar, sino de alcanzar. La noción de duración es insignificante si se compara con el carácter de *además*, pues conlleva una dilatación completamente diferente de la intensidad del carácter de *además*, y es una noción supuesta. Por eso, no acabar nunca no significa no ser nunca por completo, porque ser por completo también es una insignificancia comparado con la intensidad del carácter de *además*», *ibid.*, nota 57.

²⁰⁵ «La precariedad metódica del carácter de *además* reside en que si es considerado sólo metódicamente pierde su insistir (...). La solidaridad de método y tema evita esa precariedad: el tema 'tira' del método; lo estira; es el *además del además*, no superpuesto a él, sino su subir, su alejamiento del punto de partida, su insistir», *ibid.*, 196-197.

El modo en que hay que tratar este hábito conviene hacerlo de modo solidario con su tema, pues «la precariedad metódica del carácter de *además* sólo se resuelve en virtud de la solidaridad con su tema. El carácter de *además* posee un valor metódico y temático: el tema es, asimismo, *además*»²⁰⁶.

Ahora bien, que sea solidario, no quiere decir que se identifique con el intelecto personal. Tampoco en este punto es posible el monismo para Polo. El intelecto personal es acto superior al hábito de sabiduría en cuanto que acto cognoscitivo²⁰⁷.

Es importante observar un detalle significativo. El abandono del límite mental no es la última palabra cognoscitiva. Efectivamente, alcanza al intelecto como tema, pero en la medida en que se le considera como acto de ser cognoscente, es decir, como método²⁰⁸.

Sellés apunta esta misma idea al fijarse en el intelecto personal. «Si la última palabra del conocimiento personal es el intelecto personal como *método*, éste es precisamente la prohibición más estricta de que se dé una última palabra cognoscitiva, por dos motivos:

a) porque el intelecto personal es cognoscitivamente *además*, actuosidad, fuente que rebrota en el brotar, luz transparente que no cesa, fuego que no se consume, ser abierto, libertad, criatura inagotable, coexistir con Dios; y

b) porque el tema conocido por el intelecto es superior al propio intelecto y tira incesantemente de él, si éste libremente acepta ser elevado»²⁰⁹.

Llegados a este punto podemos responder a la cuestión que nos venimos planteando: ¿qué conocimiento natural de Dios se alcanza en esta tercera dimensión?

La respuesta de algún modo ya fue señalada cuando se puso de manifiesto que los hábitos innatos en la medida en que están orientados por sus temas o

²⁰⁶ *Ibid.*, 196.

²⁰⁷ «Por ser el *intellectus ut co-actus* un acto cognoscitivo, se corresponde con un tema, el cual no se alcanza en la tercera dimensión del abandono del límite mental (hábito de sabiduría). Por eso (...) el abandono del límite mental no da más de sí: el tema del *intellectus ut co-actus* trasciende el método propuesto», *ibid.*, 194.

²⁰⁸ «El tema correspondiente al *intellectus ut co-actus* no se alcanza en la tercera dimensión del abandono del límite (hábito de sabiduría). Por tanto, debe decirse que dicho tema es *inabarcable*. La *inabarcabilidad* alude a Dios», *ibid.*, 182. Y en nota al pie añade: «desde luego, la luz divina es superior a la humana. Por consiguiente, la cuestión del tema correspondiente al *intellectus ut co-actus* se resuelve, en definitiva, de acuerdo con la expresión paulina: «conoceré como soy conocido», *ibid.*, nota 46.

²⁰⁹ SELLÉS, J. F., *El hábito de sabiduría según Leonardo Polo*, 101-102.

bien transparentan sus temas, no cabe hablar de culminación. De este modo, con el hábito de sabiduría se podrá conocer cada vez más y mejor lo divino en la medida en que no cabe hablar de culminación, conocimiento que conllevará, a su vez, un mayor conocimiento propio. Por otra parte, para Polo este hábito también es susceptible de ser elevado: «en el hábito de la sabiduría el intelecto agente alcanza su capacidad de ser elevado como luz intelectual primordial humana»²¹⁰. El hábito de sabiduría conoce a Dios como tema personal irrestricto del intelecto personal, pero no quién es ese Dios pluripersonal, asunto que nota el intelecto personal.

6. EL HÁBITO DE LA SINDÉRESIS COMO INTELECCIÓN DEL SER COMO FIN ÚLTIMO Y VERDAD

Hasta ahora hemos tratado de la existencia extramental, de la esencia extramental y del ser personal. Es el momento de abordar la esencia humana²¹¹. En la primera dimensión del abandono del límite mental vimos que *se advierte* el ser principal y centramos la atención en el hábito de los primeros principios, que es un hábito innato. En la segunda dimensión se *encuentra* la esencia extramental y centramos la atención en los hábitos operativos, a través de la concausalidad. La tercera dimensión nos permite *alcanzar* el ser personal, lo que nos llevaba a centrar la atención en el hábito de la sabiduría, que es un hábito innato. La cuarta dimensión que permite acceder a la esencia del hombre es lo que Polo llama *detención* y nos lleva a fijarnos en el hábito de la sindéresis, que es otro hábito innato. Para Polo detenerse es el modo como se pasa del límite mental a los hábitos.

Es interesante advertir que la esencia es la perfección intrínseca de una naturaleza procurada por el acto de ser coexistencial. Esta es una idea que puede encontrarse en el *corpus* tomista. Para Tomás de Aquino sindéresis equivale a *razón natural*²¹². Una razón que es una para cada hombre²¹³ y además es

²¹⁰ POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, IV/1, 92. nota 51.

²¹¹ Una apreciación que merece la pena destacar ahora. Sugiere Polo que «en atención a la distinción real de ser y esencia, es mejor decir «esencia de la persona humana» que «esencia del hombre». Para resaltar la distinción entre la esencia de la persona humana y la esencia extramental, empleo la expresión «esencia humana», POLO, L., *Antropología*, II, 11, nota 1.

²¹² «La razón natural... se llama sindéresis», TOMÁS DE AQUINO *Summa Theologiae*, II-II, q. 47, a. 6, co y ad 1.

²¹³ «Ratio naturalis unius est una tantum», TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra Gentes*, I, II, cap. 24, n. 3.

cognoscitiva²¹⁴. Una razón que puede disminuir cuando no actúa conforme a la sindéresis²¹⁵.

El cometido de la sindéresis es, por consiguiente, orientar la actuación humana de acuerdo con el modo de ser de la naturaleza del hombre²¹⁶. De acuerdo con ese cometido, la sindéresis está abierta cognoscitivamente a todas las facultades humanas, pues de lo contrario no podría ser la regla de la actuación humana²¹⁷. Y el gobierno de este hábito se centrará fundamentalmente sobre la inteligencia y la voluntad²¹⁸. Ahora bien, como bajo estas dos facultades espirituales subyacen todas las demás potencias corporales inferiores, se puede decir que la sindéresis gobierna toda la naturaleza²¹⁹.

Esa perfección intrínseca de la naturaleza, que se lleva a cabo por la esencia, es habitual²²⁰. Y un hábito, como se ha indicado, *cognoscitivo*, pues lo propio de él es *juzgar*²²¹. Pero que sea cognoscitivo no quiere decir que sea una operación inmanente de la razón, ni una potencia. Para Tomás de

²¹⁴ «El hombre por la razón natural asiente según el intelecto a alguna verdad y doblemente se perfecciona respecto de ella, en primer lugar, sin duda, porque la alcanza; en segundo, porque tiene juicio cierto de ella», TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 9, a. 1, co.

²¹⁵ «Ex hoc ipso quod aliquis peccat contra dictamen rationis naturalis, incurrit culpam», *Q.D. De Malo*, q. 4, a. 2, ad 22. En este punto se centra la réplica *avant la lettre* de Tomás de Aquino a Ockham: «non enim est peccatum solum quia est prohibitum, sed quia est contra rationem naturalem, ut etiam Philosophus dicit in I Politicorum», *Quodlibet*, n. 3, q. 7, a. 2, co. Con todo Tomás de Aquino declara que la razón natural puede morir, aunque tal vez sea sólo un modo de decir: «lex in homine dominatur, scilicet naturalis, quanto tempore vivit, scilicet lex in homine. Quae quidem vivit, quandiu ratio naturalis efficaciter in homine viget. Moritur autem lex naturalis in homine quandiu ratio naturalis passionibus succumbit. Is. 24,5: dissipaverunt fordus sempiternum, scilicet legis naturalis», *Super ad romanos*, cap. 7, lc. 1/39.

²¹⁶ «Finis praestituus homini secundum naturalem rationem, naturalis enim ratio dictat unicuique ut secundum rationem operetur», TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 47, a. 7, co.

²¹⁷ «Ad opera virtutum dirigimur per rationem naturalem, quae est quaedam regula operationis humanae», TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 108, a. 2, ad 1.

²¹⁸ SELLÉS, J. F., «La sindéresis o razón natural como la apertura cognoscitiva de la persona humana a su propia naturaleza. Una propuesta desde Tomás de Aquino», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 10 (2003) 321-333.

²¹⁹ «Per operationes egredientes a ratione naturali et voluntate, in quibus praexistunt seminaria virtutum, acquiritur habitus in irascibili et concupiscibili; et per operationem voluntatis et rationis, in quantum sunt finis et principiorum primorum acquiritur in eis, quantum ad ea quae sunt ad finem, et quantum ad conclusiones, habitus scientiae et virtutis», TOMÁS DE AQUINO, *In III Sententiarum*, d. 33, q. 1, a. 2, b, ad 2.

²²⁰ «Synderesis est habitus», TOMÁS DE AQUINO, *In II Sententiarum*, d. 24, q. 2, a. 3, sc. 1, 2 y co. «Synderesis non est potentia, sed habitus... unde et principia operabilium nobis naturaliter indita, non pertinent ad specialem potentiam; sed ad specialem habitum naturalem, quem dicimus synderesim», TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I ps., q. 79, a. 12, co.

²²¹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In II Sententiarum*, d. 24, q. 2, a. 3, ad 2 y ad 4.

Aquino «la sindéresis se distingue de las demás potencias, pero no como diversa por la sustancia de la potencia, sino por el hábito»²²². Y un hábito que es *innato*²²³.

Dicho hábito en cuanto que perfecciona a la naturaleza da lugar a la esencia. Y ésta, de acuerdo con la libertad es lo que Polo denomina el *disponer*. Y eso significa que la esencia es el disponer indisponible, es decir que el ser humano no se destina a su esencia. *Disponer*, expresa la extensión a la esencia de la libertad trascendental. «El término que utiliza Polo para referirse a esta indisponibilidad es el de *detención*. La detención pone de manifiesto que la persona no dispone de su esencia, sino de acuerdo con ella, la esencia no es el cauce de la coexistencia. La esencia es la detención en el sentido de que no es disponible sino el disponer, pero no se detiene en el sentido de que gracias a los hábitos, que son las modalidades dispositivas, la esencia crece. En este crecimiento es muy importante el papel de la libertad. Esto muestra que el hombre no sólo es el perfeccionador que se perfecciona, sino que también es perfeccionador del ser del universo, ya que lo esencializa»²²⁴.

El disponer no dispone siempre del mismo modo, encierra modalidades dispositivas, y esto son los diferentes hábitos. El disponer (la esencia) no debe confundirse con lo disponible (la operación)²²⁵. Dicha confusión es ilusoria porque el ser humano y la esencia del hombre se distinguen realmente. En este sentido la esencia se denomina *detención*, pues es el modo como se pasa del límite a los hábitos.

Pues bien, desde esta consideración habitual el *tema* de esta cuarta dimensión del abandono del límite mental lo expresa claramente Polo, cuando afirma que «la libertad personal se extiende a la esencia del hombre a través de los hábitos, de acuerdo con la potencialidad de esa esencia –realmente distinta del co-ser humano–. En tanto que la esencia del hombre depende

²²² TOMÁS DE AQUINO, *In II Sententiarum*, d. 24, q. 2, a. 3, ad 1. Y antes ha escrito: «synderesin a ratione practica distinguitur non quidem per substantiam potentiae, sed per habitum», TOMÁS DE AQUINO, *In II Sententiarum*, d. 24, q. 2, a. 3, co.

²²³ «La sindéresis (...) es en cierto modo innato a nuestra mente», TOMÁS DE AQUINO, *In II Sententiarum*, d. 24, q. 2, a. 3, co.

²²⁴ URABAYEN, J, «La esencia humana como el disponer indisponible», 1057.

²²⁵ A este propósito recuerda Polo que «en la antropología del siglo XIX la distinción entre el disponer y lo disponible es reconocida de acuerdo con la dualidad entre el interés y lo interesante. Las observaciones de Kierkegaard sobre esta dualidad son especialmente importantes», POLO, L., *Antropología*, II, 167, nota 132.

de la co-existencia, y es asistida por ella, cabe describirla como disponer. Esta dependencia es el tema de la cuarta dimensión del abandono del límite mental»²²⁶.

Y así, la esencia es el disponer que dispone a favor de lo disponible y lo hace a través de diferentes modalidades dispositivas: los hábitos adquiridos, así como las operaciones de la inteligencia, y los actos de la voluntad. Se pone de manifiesto que la libertad es un trascendental que se despliega gracias a las modalidades dispositivas y se comunica, a través del disponer, a lo disponible. La extensión de la libertad a la esencia acontece como disponer.

En cambio el *desarrollo* de la cuarta dimensión depende de la primera y la tercera dimensión, de acuerdo con lo que se ha visto anteriormente. «En rigor, la cuarta dimensión del abandono del límite, la sindéresis, depende de la tercera dimensión y, en otro sentido, de la primera. El significado de esta doble dependencia es el siguiente: en primer lugar, la primera dimensión del abandono del límite mental advierte exclusivamente el ser extramental, que es el primer trascendental metafísico; pero no advierte ni la verdad ni el bien del ser extramental, los cuales son trascendentales relativos expresados o manifestados por la esencia del hombre. En segundo lugar, la cuarta dimensión del abandono del límite depende de la tercera porque la intención de bien, propia de la voluntad, no es suficiente para la persona, sino que ha de ser respaldada por el amor»²²⁷.

La dependencia que se ha puesto de manifiesto viene a señalar que lo propio del hábito de la sindéresis sea activar e iluminar la razón y la voluntad. El cometido de la sindéresis es, por tanto, orientar la actuación humana de acuerdo con el modo de ser de la naturaleza del hombre²²⁸. De ahí que la sindéresis debe estar abierta cognoscitivamente a todas las facultades humanas, pues de lo contrario no podría ser la regla de la actuación humana²²⁹. Vamos a centrarnos brevemente en cómo la sindéresis activa la razón y la voluntad y el conocimiento natural que se tiene de Dios en esta dimensión del abandono del límite mental.

²²⁶ POLO, L., *Antropología*, I, 129.

²²⁷ *Ibid.*, 197-198.

²²⁸ «Fini praestituus homini secundum naturalem rationem, naturalis enim ratio dictat unicuique ut secundum rationem operetur», TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 47, a. 7, co.

²²⁹ «Ad opera virtutum dirigimur per rationem naturalem, quae est quaedam regula operationis humanae», TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 108, a. 2, ad 1.

También en este punto hay una cierta coincidencia, y una lógica discrepancia que trataremos de poner de manifiesto, de Polo con Tomás de Aquino. En ambos casos entienden que hay una doble modalidad de aprehensión: la teórica y la práctica²³⁰. Sin embargo, para Tomás de Aquino, la primera es solamente la representación de la cosa, la segunda, en cambio, no es representativa, sino, más bien, el ejemplar de lo factivo²³¹. Mientras que para Polo, «la distinción entre el conocimiento teórico y el conocimiento práctico sólo es posible si la *sindéresis* es un hábito dual; esto es, si se distinguen *ver-yo* y *querer-yo*»²³².

En cambio, respecto a la activación, Tomás de Aquino sugiere que la vertiente teórica de la razón es activada por el *hábito de los primeros principios especulativos*. En cambio, la vertiente práctica de la razón es activada por la *sindéresis*: «así pues como la razón en las cosas especulativas se deduce de algunos principios por sí evidentes, acerca de los cuales versa el llamado hábito del intelecto, así también conviene que la razón práctica se deduzca de otros principios evidentes por sí»²³³. Se está aquí refiriendo a la *sindéresis*.

Tomás de Aquino ciñe exclusivamente la activación de la *sindéresis* a la razón práctica. Se refiere, por ejemplo, al consejo, uno de los actos de la razón práctica²³⁴. Al consejo le siguen otros actos de la razón práctica. Y todos ellos están regidos por la *sindéresis*²³⁵.

²³⁰ «La razón es especulativa y práctica, y en una y en otra se considera la aprehensión de la verdad que pertenece a la invención», TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 68, a. 4 c. Hay que distinguir «entre la razón teórica y la razón práctica», POLO, L., *Antropología*, I, 158.

²³¹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias*, IV, d. 8, q. 2, a. 1. En otro lugar dice: «la concepción de nuestro intelecto especulativo es tomada de las cosas. En cambio, la concepción del intelecto práctico no presupone la cosa concebida, sino que la hace», *Summa Theologiae*, III, q. 78, a. 5 c. «Lo primero que es aprehendido en el concepto teórico es el ente. El bien es lo que cae en la aprehensión de la razón práctica, que se ordena a la obra», *Summa Theologiae*, I, q. 94, a. 2 c. «La inclinación a realizar lo concebido por el intelecto pertenece a la voluntad», *Summa Theologiae*, I, q. 19, a. 4 c. Puede decirse, por tanto, que la voluntad extrapola los objetos pensados dotándolos de realidad.

²³² POLO, L., *Antropología*, I, 158.

²³³ TOMÁS DE AQUINO, *In II Sententiarum*, d. 24, q. 2, a. 3, co.

²³⁴ «El consejo es cierta inquisición, de donde conviene que proceda de otros principios (los de la *sindéresis*)», TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 91, a. 4, ad 2.

²³⁵ «In prima applicatione qua applicamur scientia ad actum ut sciatur an factum sit, est applicatio ad actum particularem notitiae sensitivae, ut memoriae, per quam eius quod factum est, recordamur; vel sensus, per quem hunc particularem actum quem nunc agimus, percipimus. Sed in secunda et tertia applicatione, qua *consiliamur* quid agendum sit, vel *examinamus* iam facta, applicantur ad actum habitus rationes operativi, scilicet habitus *synderesis*», TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 17, a. 1, co.

Polo, en cambio, respecto a la activación afirma que «sostengo que si se admite la dualidad de la *sindéresis*, es posible entender la distinción entre la razón teórica y la razón práctica. La explicación de la razón teórica es *ver-yo*; por su parte, la razón práctica es una redundancia de *querer-yo* en *ver-yo*»²³⁶.

Tomás de Aquino, como ya vimos más arriba, sugiere que *sindéresis* equivale a *razón natural*²³⁷. En este sentido, Sellés, recalca, con acierto, que la razón argumentativa o discursiva tiene dos vertientes: la *teórica* y la *práctica*²³⁸. De modo que ambas facetas racionales deben ser activadas por un conocer activo y no por dos principios²³⁹.

La sugerencia de Tomás de Aquino de que activamos con instancias cognoscitivas distintas la razón teórica y la razón práctica, plantea una dificultad. Si la razón es una única potencia, debe ser conocida y activada por una única instancia cognoscitiva. De lo contrario se procedería a la equivocidad, pues no habría manera de comprobar cuál de las dos activaciones es superior. Sugiere Sellés, siguiendo a Polo, que «es mejor considerar que ambas facetas de la razón son activadas, aunque de modo distinto, por la *sindéresis*. O de otro modo, que la razón teórica es una activación superior de la razón que la práctica. Por tanto, la *sindéresis* activará de doble modo a la razón, siendo uno más activo que otro»²⁴⁰.

La diferencia entre lo que sugiere Polo, respecto a la activación de la razón, y lo que plantea Tomás de Aquino, radica en percatarse de que en la filosofía tradicional la *sindéresis* es estudiada atendiendo al segundo miembro de la dualidad indicada –*querer-yo*–, es decir, como un hábito innato respectivo a la voluntad o como conocimiento de los primeros principios prácticos. Tomás

²³⁶ POLO, L., *Antropología*, I, 159.

²³⁷ Cfr. nota 214 de este mismo epígrafe.

²³⁸ Un amplio desarrollo de esta cuestión puede verse en SELLÉS, J. F., *Razón teórica y razón práctica según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria 101, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000. Cfr. también del mismo autor, «Propuestas de solución a algunos problemas actuales en torno a la razón práctica», en SILAR, M.; SCHWEMBER AUGIER, F., *Racionalidad práctica. Intencionalidad, normatividad y reflexividad. Comunicaciones a las XLV Reuniones Filosóficas*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria 212, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2009, 247-261.

²³⁹ Esta idea requeriría una mayor explicación. Para lo que interesa, baste señalar que la razón práctica es una petición que la *Sindéresis* (*querer-yo*) le hace a la razón teórica para que vea las cosas no sólo como verdaderas, sino como buenas; de lo contrario, la voluntad no se lanzaría a querer.

²⁴⁰ SELLÉS, J. F., «La *sindéresis* o razón natural como la apertura cognoscitiva de la persona humana a su propia naturaleza», 7.

de Aquino la entiende como el fundamento de la razón práctica o como hábito natural que se refiere a los primeros principios prácticos innatos²⁴¹.

Respecto de la voluntad no hay discrepancia entre el planteamiento de Polo y Tomás de Aquino, tal y como se desprende de lo que se viene indicando. Para Tomás de Aquino «así como nada consta firmemente según la razón especulativa sino por resolución a los primeros principios indemostrables, así nada consta firmemente por la razón práctica sino por la ordenación al último fin, que es el bien común»²⁴². Pero cuando se habla de *fin* y de *bien*, se habla de la *voluntad*, pues aquellos son su objeto real propio. De modo que si la razón práctica está abierta al fin y al bien, ésta será la ayuda que la razón presta a la voluntad para que ésta última se adapte a su propio objeto. Pues bien, se puede sostener que la voluntad es activada en orden a la consecución del fin último felicitario por una instancia superior a ella, la *sindéresis*, y es ayudada por la razón práctica en orden a adaptarse a los medios que permiten la consecución de dicho fin.

Polo lo señala de otro modo, coincidiendo con el planteamiento del Aquinate. «Ocuparse de los problemas prácticos es lo propio de la *voluntas ut ratio*. Con esta expresión se expresa la unión de la voluntad con la razón práctica. La *voluntas ut ratio* recibe la noticia de los bienes que la razón práctica le proporciona sin la que no es posible ejercer los actos voluntarios respectivos a los bienes mediales. La inteligencia objetiva la verdad teórica, pero también le corresponde captar la razón de bien y presentársela a la voluntad»²⁴³.

No obstante, para ambos autores la *sindéresis* será quien establezca los fines a la voluntad. Para Tomás de Aquino, si la *sindéresis* es la mirada abierta nativamente que descubre el sentido, la verdad, de la voluntad en su estado natural, es decir, su naturaleza como intención alteridad, de fin último, también acompañará a la voluntad en todo su recorrido, que, como intención de bienes mediales, irá descubriendo el sentido de la voluntad como inclinación al bien último a través de tales bienes. Ahora bien, en ese adaptarse al fin la voluntad crece, se activa como potencia en atención al fin último, y este crecimiento

²⁴¹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 79, a. 12 y 13; *ibid.*, I-II, q. 94, a. 1, ad 2; véase también *De Malo*, q. 3, a. 12, ad 13; *De Veritate*, q. 16, a. 1, 2 y 3).

²⁴² TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II ps. q. 90, a. 2, ad 3. La tesis se puede formular en sentido contrario de este modo: «error circa finem in operabilibus (est) sicut error circa prima principia in speculativis», *In II Sententiarum*, d. 7, q. 1, a. 2, co.

²⁴³ POLO, L., *Antropología*, I, 110.

no es otra cosa que la *virtud*²⁴⁴. Pero para Tomás de Aquino, como ya se viera al inicio de este epígrafe, la razón natural que es quien establece el fin en las virtudes, se denomina *sindéresis*²⁴⁵. De manera que la *sindéresis* acompaña a la voluntad tanto en su estado de naturaleza como en su perfeccionamiento virtuoso²⁴⁶. Y en la medida en que la voluntad se abre a bienes mediales, la *sindéresis* también deberá mover y conocer a la voluntad en la medida en que ésta se inclina a los medios²⁴⁷.

Para Polo también será la *sindéresis* quien establezca los fines a la voluntad. «Si los actos que tienen que ver con los medios son, asimismo, medios ¿cómo son conocidos?, ¿cómo distinguir el conocerlos antes de ser ejercidos, y en su ejercicio? Según mi propuesta, la razón práctica ‘participa’ de una instancia más alta –la *sindéresis*–, es decir, es una redundancia de *querer-yo* en *ver-yo*. Tal redundancia basta para explicar los actos mediales, pero no para entender la mediación intrínseca de los actos»²⁴⁸.

Los actos con los que se conocen los bienes mediales son suscitados en tanto que *querer-yo* redundante o repercute a favor de *ver-yo*. Los medios no se conocen intencionalmente sino que se trata de una comprensión, según Polo²⁴⁹.

¿Cuál es el criterio en el discernimiento de los medios? Para Polo es claro. Se trata de «la vigilancia de la *sindéresis* sobre el plexo medial en cuanto que moralmente es bueno»²⁵⁰, de modo que la *sindéresis* actúa como una luz superior que ilumina la praxis medial erigiéndose en criterio de admisión.

²⁴⁴ Cfr. SELLES, J. F., *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 118, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001.

²⁴⁵ Cfr. nota 214 de este mismo epígrafe.

²⁴⁶ «Perfectio virtutis moralis, de qua nunc loquimur, consistit in hoc, quod appetitus regularetur secundum rationem. Prima autem rationis principia sunt naturaliter nobis indita, ita in operativis sicut in speculativis. Et ideo sicut per principia praecognita facit aliquis inveniendum scientem in actu: ita agendo secundum principia rationis practicae, facit aliquis se virtuosum in actu», TOMÁS DE AQUINO, *In Ethicorum*, l. II, lc. 4, n. 7.

²⁴⁷ «Ratio naturalis... potest dirigere in aliquem finem proximum», TOMÁS DE AQUINO, *In II Sententiarum*, d. 41, q. 1, a. 2, ad 2.

²⁴⁸ POLO, L., *Antropología I*, 114.

²⁴⁹ «Comprender significa aquí engolfarse en el plexo destacando o discerniendo la pluralidad de medios de acuerdo con la inter-intencionalidad que le es inherente –el martillo remite al clavo–; se comprende que el martillo como cosa aislada no cumple los requisitos del uso», POLO, L., *Antropología I*, 161.

²⁵⁰ POLO, L., *Antropología I*, 161.

Visto cómo la sindéresis activa la razón y la voluntad, es el momento de responder a la cuestión que venimos planteándonos a lo largo de este capítulo en las diversas dimensiones del abandono del límite mental: ¿qué conocimiento natural de Dios se alcanza en esta cuarta dimensión?

La respuesta que da Santo Tomás a esta cuestión se centra en que si la sindéresis dirige a la voluntad en su inclinación al fin último, y éste es Dios, en consecuencia, de alguna manera la sindéresis estará abierta a Dios²⁵¹. La «razón natural» –la sindéresis– está naturalmente abierta a Dios. Pero como todo hombre dispone de razón natural²⁵², todo hombre está abierto por ella a Dios²⁵³. Y ¿qué conoce en esa apertura? Lo que ratifican los preceptos del decálogo²⁵⁴, pues todos ellos no son sino explicitación de lo que es el *recto ejercicio de las facultades humanas*, que deben ser gobernadas por la sindéresis. Y, como señala Sellés, «si no se ejercen esas potencias según el modo de ser natural de éstas, es la sindéresis la que denuncia su mal ejercicio»²⁵⁵. Asimismo, dado

²⁵¹ «Ciertas cosas existen a las que la razón natural puede alcanzar, como que Dios existe, que Dios es uno, y otras de este estilo», TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra Gentes*, I, I, cap. 13, n. 2. Y en otra parte: «perceptio divinae veritatis quae fit per rationem naturalem, tendit, sicut in id cui ininitur, in intellectum principiorum», *In III Sententiarum*, d. 25, q. 1, a. 1, ad 4; «per rationem igitur naturalem cognosci possunt de Deo ea quae pertinent ad unitatem essentiae, non autem ea quae pertinent ad distinctione personarum», *Summa Theologiae*, I, q. 32, a. 1, co. Cfr. también: *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 103, a. 3, co.

²⁵² «Praesciti et infideles, et etiam antichristus, non privantur interiori auxilio naturalis rationis», TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I ps., q. 113, a. 4, ad 3.

²⁵³ «Cognitio Dei per essentiam, cum sit per gratiam, non competit nisi bonis, sed cognitio eius quae est per rationem naturalem, potest competere bonis et malis», TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I ps., q. 12, a. 12, ad 3.

²⁵⁴ He aquí unos pasajes paralelos: «praecepta decalogi praecipunt et prohibent ea quae manifeste ratio naturalis habet ut fiant vel non fiant: cadunt enim in conceptione communi», TOMÁS DE AQUINO, *De Malo*, q. 14, a. 2, rc. «Praecepta decalogi sunt immediate a Deo populo tradita; unde secundum hanc formam traduntur prout sunt manifesta naturali rationis cuiuslibet hominis etiam popularis. Quilibet autem statim ratione naturali advertere potest adulterium esse peccatum», *De Malo*, q. 15, a. 2, ad 3. «Praecepta decalogi, sicut data sunt omni populo, ita etiam cadunt in aestimatione omnium, quasi ad naturalem rationem pertinentia. Praecipue autem sunt de dictamine rationis naturalis fines humanae vitae, qui se habent in agendis sicut principia naturaliter cognita in speculativis», *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 56, a. 1, co. «Praecepta decalogi sunt prima praecepta legis, et quibus statim ratio naturalis assentit sicut manifestissimus... Et ideo praecepta decalogi oportuit ad iustitiam pertinere», *Summa Theologiae*, q. 122, a. 1, co. Tanto los preceptos formulados de modo positivo como en negativo: «regula autem actionis, quia constituit medium inter superfluum et diminutum, necesse est ut quaedam reseret et quaedam statuatur. Unde et in ratione naturali debent, quaedam praecepta negativa, quaedam affirmativa continentur», *De Malo*, q. 2, a. 1, co.

²⁵⁵ SELLÉS, J. F., «La sindéresis o razón natural como la apertura cognoscitiva de la persona humana a su propia naturaleza. Una propuesta desde Tomás de Aquino», 13.

que la razón natural está abierta a Dios y es de ella de quien depende dirigir y gobernar todas las potencias humanas, en su dictamen estará que éstas rindan de algún modo culto a Dios²⁵⁶.

Para Polo, el conocimiento natural que se puede alcanzar de Dios «filosóficamente se puede decir que el sumo bien se otorga al que quiere aumentar la intensidad de su querer. En el ápice voluntario, la esencia tiende, se tensa. En el nivel personal, el intelecto busca la réplica de que carece y el amar la aceptación. El amor esencial se asocia a esta búsqueda. Y eso se traduce en el incremento de la intención de otro. Lo característico del amor voluntario es que acata el otorgamiento»²⁵⁷. Y desde aquí se puede acceder al primer mandamiento de la Ley de Dios.

Lo característico del planteamiento de Polo es percatarse de que querer más es el amor. Esa búsqueda que conlleva ese querer-más es no detenerse en sí mismo. «La voluntad no permite ese aislamiento, porque su intención es de otro, y querer mejor es querer-más otro»²⁵⁸. Búsqueda que se caracteriza como destinación, más que una mirada hacia el fin. Y así, señala Polo que «detrás del bien está el amor. Descubrir el amor es vislumbrar a Dios»²⁵⁹.

Llegados a este punto, es ilustrativo señalar las diferencias que se plantean entre las diversas dimensiones del abandono del límite mental, así como la complementariedad que se da entre ellas. Es decir, no pueden considerarse analíticamente, ni separadas entre sí. Y entre estas dimensiones la que adquiere mayor «protagonismo», digámoslo así para resaltar su importancia, es la tercera dimensión en la que se alcanza el ser personal. Por aclaratoria, aunque un poco extensa, merece la pena dejar hablar a Polo para explicar las diferencias entre las diversas dimensiones del abandono del límite mental.

«El carácter de además abandona el límite mental de la manera más estricta y, por eso, es la dimensión del abandono del límite mental que encierra más dificultades. En cierto modo, las otras dimensiones del abandono del límite mental no excluyen el conocimiento objetivo de su temática, por lo que vienen a ser como reacciones frente a los inconvenientes que dichas objeti-

²⁵⁶ «De dictamine rationis naturalis est quod homo aliqua faciat ad reverentiam divinam, sed quod haec determinate faciat vel illa, istud non est de dictamine rationis naturalis, sed de institutione iuris divini vel humani», *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 81, a. 2, ad 3.

²⁵⁷ POLO, L., *Antropología*, I, 204.

²⁵⁸ *Ibid.*

²⁵⁹ *Ibid.*

vaciones comportan. Dicha reacción es muy fuerte en la primera dimensión del abandono del límite, que ha de declarar la incompetencia de la presencia mental para evitar la macla objetiva de los primeros principios. Asimismo, la segunda dimensión tiene que prescindir de la objetivación para explicitar la ocurrencia de las concausalidades, excluyendo la extrapolación de las formas pensadas, la interpretación del movimiento físico como cambio entre supuestos, y la suposición del efecto. A su vez, la cuarta dimensión detecta que el yo objetivado queda privado del ver, y si se intenta restituírsele con la noción de sujeto pensante se incurre en simetría: al formular el conocimiento como relación sujeto-objeto, se degrada la operación inmanente confundiéndola con un proceso físico y se pierde la noción de hábito. En cambio, la co-existencia es solidaria con el carácter de además, por lo que es imposible su traducción intencional. La noción objetiva de persona no tiene nada que ver con ella. El carácter de además sólo se alcanza desaferrándose de la presencia mental»²⁶⁰.

Y el papel que juega la actividad de la libertad es clave para la comprensión de lo que hemos tratado en este capítulo. Polo, lo señala con nitidez. «La detención de la investigación acerca de la actividad, fuera de la consideración de la libertad, equivale a su pérdida. No es cierto que se haya alcanzado suficientemente la co-existencia humana, de tal manera que podamos contentarnos con una mera comprensión de sus implicaciones. Se trata de que la actividad libre se alcanza y permite la advertencia de otros actos de ser sin adscribirles un lugar. Así pues, la libertad es la actividad más nítida, que se alcanza temáticamente al refrendar el carácter de además. Por consiguiente, la libertad trascendental permite no localizar tanto la existencia advertida como la co-existencia personal. Por eso, sin la libertad no es posible abandonar el límite mental»²⁶¹.

En los dos primeros capítulos, hemos tratado de abordar la libertad desde el ser personal, el papel que juega como trascendental y lo necesario que se presenta para lograr, a través de los hábitos el abandono del límite mental, en cada una de sus dimensiones. También hemos podido apreciar el conocimiento que de Dios podemos alcanzar, tanto desde los trascendentales, como de cada una de las dimensiones del abandono del límite mental. De acuerdo con la distinción que señalamos en un principio entre el acto de ser y la esencia;

²⁶⁰ *Ibid.*, 205, nota 210.

²⁶¹ *Ibid.*, 255.

para conveniente que en los dos próximos capítulos veamos cómo es posible la extensión de la libertad a la esencia y a la naturaleza. Específicamente, en el próximo capítulo abordaremos la relación entre la libertad trascendental y la esencia. En otras palabras, cómo la libertad se comunica a la esencia a través de los hábitos. Acerca de esta cuestión, algo ya se adelantó al tratar de la cuarta dimensión del abandono del límite mental.

CONCLUSIONES

Al término de este trabajo de investigación cabe señalar, algo que por obvio no puede dejar de omitirse, que la obra de Leonardo Polo es ingente. De una parte, por los escritos que ya se disponen publicados. De otra, por la bibliografía secundaria que va surgiendo. Pero fundamentalmente por la fecundidad de su pensamiento que arroja luz sobre múltiples cuestiones que hacen que los trabajos tengan que delimitarse desde un inicio.

No cabe duda de que el intento de dar respuesta a la cuestión moderna, teniendo presente las propuestas de la filosofía clásica y medieval –mejorándolas en aquellos puntos que son pertinentes–, es una constante en todo su pensamiento. Podemos sintetizar con sus mismas palabras, la clave de lo que estamos indicando. «La desconfianza en el ejercicio mismo del pensamiento filosófico»²⁶², que caracteriza la entrada en la modernidad, lleva a un reduccionismo fundamental, es un «estrechamiento de la inspiración clásica»²⁶³ y es lo que denomina «el acontecimiento del pesimismo teo-antropológico»²⁶⁴. A este panorama es a lo que hemos tratado de dar cabal respuesta desde sus propuestas.

Hay en Polo una idea que resulta especialmente relevante en su diálogo con la modernidad. Téngase presente que para Polo la modernidad supone una limitación drástica del alcance del conocimiento. En la medida en que se encuentra desasistida del fundamento trascendente, la realidad únicamente halla fundamento en la estructura misma de la subjetividad. Una subjetividad encorvada, por la ausencia del *logos*, que no puede acceder a la realidad del

²⁶² POLO, L., *Presente y futuro*, 74.

²⁶³ *Ibid.*, 82.

²⁶⁴ *Ibid.*, 95.

mundo, sino solamente interpretarla como un puro espejo en su interior. No es sino una representación de la realidad, pero no la realidad.

Polo plantea, acertadamente, la cuestión de lo transobjetivo. Dicha cuestión radica en que hay actos intelectuales superiores a las operaciones inmanentes. Esos actos intelectuales son los hábitos que permiten no sólo detectar el límite mental sino llevar a cabo el abandono de ese límite. Por esta razón, es preciso sostener que, de acuerdo con Polo, es incorrecto decir que el hombre sólo conoce objetivamente; es decir, mediante operaciones intelectuales. No es preciso, de acuerdo con su teoría del conocimiento, sostener que para llegar más lejos hay que apelar a la voluntad, a la intuición emocional, a actitudes que lindan con la mística o con la teología negativa.

En otras palabras, el abandono del límite mental consiste en ir más allá del conocimiento objetivo, pero este ir más allá puede tomar dos direcciones, ir más allá del objeto e ir más allá de la operación. Y así surgen los dos sentidos que tiene lo trascendental. De una parte, lo trascendental, que está más allá del objeto, que es el ser extramental, tema de la metafísica; y lo trascendental que está más allá de la operación cognoscitiva, que es el ser del hombre, tema de la antropología. A esta segunda acepción es a la que nos referimos. Y es el modo en que da respuesta a la cuestión que plantea la modernidad.

La importancia que tiene esta sugerencia estriba en que la filosofía contemporánea no es sino una herencia de lo iniciado en la modernidad. Y es de sobra conocido que el inicio es claro: se comienza por desarticular la unidad entre fe y razón; y, por otro lado declara la incapacidad humana con respecto del Absoluto. La filosofía hoy día es atea, en el sentido de que no piensa en Dios, no quiere esto decir –lo señala Polo en algún momento– que Dios sea un tema filosófico. Sin embargo, lo que debe animar la investigación filosófica es justamente un mayor conocimiento de Dios, de modo más intenso y continuar la investigación en esa línea, de acuerdo con el viejo aforismo: *intellectus quaerens fidem*.

Merece la pena destacar la novedad que radica en el modo de entender los hábitos intelectuales por parte de Polo respecto de la filosofía clásica y medieval. Un aspecto importante, que entronca con lo señalado en la anterior conclusión, es entender que los hábitos son actos cognoscitivos superiores a lo que se entiende por conocimiento operativo. Y se advierte de la novedad por cuanto que el tratamiento usual de los hábitos intelectuales no incide en su carácter cognoscitivo. El tratamiento usual es asimilar los hábitos intelectuales a la facultad y considerarlos perfectivos de ella. En la propuesta de Polo, el

modo de avanzar en la consideración del valor cognoscitivo, es ver la relación que tiene con el intelecto agente.

La diferencia en el modo en que se plantea la cuestión del hábito intelectual, respecto a Tomás de Aquino, radica en que para Polo el hábito intelectual no es resultado de otra operación (*enérgeia*), ni de una potencia o acto constitutivo (*entelécheia*). Este es el punto de mayor diferencia con Tomás de Aquino: el hábito no se asimila a la potencia, sino a la luz del intelecto agente, que acompaña al mismo *esse hominis*. La insistencia de Polo será que al hábito intelectual hay que buscarle una línea de entrada por el *actus essendi*. El conocimiento habitual –iluminación debida al intelecto agente– se presenta de modo diferente al conocimiento operativo.

No obstante, Polo reconoce y asume que los modos de conocer en la cima del conocimiento natural están esbozados en la tradición filosófica aristotélico-tomista. El superior de ellos es el denominado –desde Aristóteles– *intelecto agente*, tal vez el descubrimiento gnoseológico más relevante de la historia de la filosofía, el más comentado a lo largo del aristotelismo medieval y renacentista.

Sin embargo, la clave de la distinción con la tradición aristotélico-tomista que le permitirá dialogar con la modernidad y la filosofía contemporánea, es entender que el intelecto agente es equivalente al *actus essendi hominis*, tesis que no estableció Tomás de Aquino por considerarlo como una potencia. Junto al intelecto agente, otros niveles cognoscitivos que son superiores a la razón, e inferiores al entendimiento en acto, son los hábitos de la sabiduría y de los primeros principios, descubiertos por Aristóteles, y el hábito de la sindéresis atribuido a San Jerónimo.

La diferencia neta respecto a la tradición aristotélico-tomista es que estos hábitos son considerados, en la propuesta de Polo, como instrumentos del entendimiento agente para liberarle de tareas inferiores.

Respecto a la consideración del hábito de los primeros principios y la sindéresis, hay una concordancia en el modo de entender que estos hábitos son innatos. Mientras que la diferencia se extiende al hábito de la sabiduría. Para Polo el hábito de sabiduría es innato. Con él se alcanza el ser; mientras que en la consideración de la filosofía tomista es un hábito adquirido. No obstante, la tradición filosófica medieval también admitía la existencia de un hábito originario que permite el conocimiento propio de sí, aunque no equivalía al hábito de sabiduría. Esta diferente consideración de los hábitos, entroncados con el intelecto agente, es lo que le permitirá afirmar que hay actos intelectuales su-

periores a las operaciones inmanentes y mantener, por consiguiente, una rectificación a la propuesta de la filosofía moderna y contemporánea, asumiendo los postulados aristotélico-tomistas, previamente rectificadas.

Otro aspecto que merece ser destacado en la consideración de los hábitos es el modo en que, específicamente los innatos, son conocidos. Nos referimos a aquellos hábitos que tienen que ver con el ser personal y la esencia.

Respecto al hábito de la *Sabiduría*, hay que señalar que Polo no indica expresamente el modo en que este hábito es conocido. Es ésta una cuestión que está pendiente de desarrollo en su pensamiento. Ahora bien, si hay que distinguir, siguiendo en esto el planteamiento de Polo, entre método y tema, claramente hay que señalar que no puede ser el mismo hábito quien se conozca, pues el conocer no es reflexivo. Si se admitiera una identificación entre método y tema, se estaría abogando por una identidad que es constitutivamente divina.

Tampoco cabe que algo inferior lo conozca, pues como ya se ha visto lo inferior no puede dar cuenta de lo superior. Otra posibilidad es entender que es el conocer personal quien conoce y se hace cargo de este hábito. Pero en rigor, el tema del conocer es el ser divino, no el hábito de la sabiduría, para quien su tema si es el conocer personal.

Respecto al hábito de la *Sindéresis*, hay que señalar que Polo tampoco indica expresamente el modo en que este hábito es conocido. Es ésta otra cuestión que está pendiente de desarrollo en su pensamiento.

Polo no solo no responde a esta cuestión, sino que tampoco lo hace respecto a si ésta pregunta se realiza respecto del *ver-yo* o del *querer-yo*. La razón es similar que la que se ha expuesto respecto al hábito de la *Sabiduría*. Ningún nivel noético es reflexivo. Por esta razón hay que señalar que la *Sindéresis* conoce la esencia, pero al mismo tiempo hay que descartar que se conozca; igual que hay que descartar que cualquier instancia noética inferior a ella sea capaz de conocer a este hábito. Y, sin embargo, la conocemos pues de hecho se ha tratado ampliamente de ella en la cuarta dimensión del abandono del límite mental y en el tercer capítulo. ¿Qué posibilidades quedan? Sencillamente plantearse como cuestión de estudio, pues de acuerdo con Sellés ni está resuelta como otras, ni siquiera planteada en la historia de la filosofía.

Por otro lado, como es sabido que la *Sindéresis* es método que permite conocer la esencia. Y ese conocimiento se lleva a cabo a través de dos dimensiones propias del hábito: una inferior, *ver-yo*; otra superior, *querer-yo*. Ahora bien, así como queda claro en la propuesta de la Antropología Trascendental

el modo en que es conocida la esencia y las potencias que la constituyen, no queda claro si este hábito permite conocer, asimismo, las demás potencias humanas con soporte sensible, es decir, lo que Polo denomina *sobrante formal* respecto de la organización del órgano. Respecto a esta cuestión, de acuerdo con Sellés, se puede mantener la sugerencia de Polo, ya que ese tema no lo puede conocer ni la razón, ni ninguna otra potencia inferior. La razón abstrae de los objetos de la sensibilidad, pero no puede abstraer las potencias sensibles vivas como objetos, porque éstas no se reducen al órgano sensible.

En cambio cuando nos planteamos como se conocen los hábitos *adquiridos*, la respuesta a esta cuestión reviste menor problema. Dichos hábitos son conocidos por el hábito de la *Sindéresis*, que es el hábito del que se sirve el intelecto agente para activar, iluminar la inteligencia, sus actos y sus hábitos.

Finalmente, nos parece que podría ser sugerente emprender una tarea de investigación de gran calado que sirviera para ver qué autores modernos y contemporáneos han influido más en las propuestas de Leonardo Polo. Nos referimos a que, dado que el diálogo con autores modernos y contemporáneos ha sido una constante en la trayectoria intelectual de Leonardo Polo, sería deseable tratar de afinar un poco en esa trayectoria. Pensamos que lo que conocemos realmente de Polo es el término de todo su discurso, pero, con un conocimiento profundo de esos autores, se podrían establecer más conexiones y ahondar en la riqueza del legado de pensamiento que nos ha dejado.

No cabe duda de que esta es una tarea ingente. Pero así como se conocen muchos aspectos relativos a la herencia recibida de Aristóteles y Tomás de Aquino, se podría afinar aún más en qué autores han tenido mayor peso y cuál puede ser la trayectoria seguida hasta lograr la meta alcanzada. Lo realizado hasta ahora es mucho; hay estudios que ponen a Polo en diálogo con Heidegger; Descartes; Nietzsche; Hegel; Kant, etc. Con la profundidad que se atisba en el pensamiento de Leonardo Polo; no me cabe duda de que el propio Leonardo Polo animaría a que ese diálogo con los autores modernos y contemporáneos no se obturase y fuese una fuente fecunda del pensamiento de cara a ofrecer –algo muy característico del pensamiento de Polo– un fundamento que permita recuperar con toda su hondura el sentido personal.

Índice del Excerptum

INTRODUCCIÓN	159
ÍNDICE DE LA TESIS	165
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	167
LAS DIMENSIONES DEL ABANDONO DEL LÍMITE Y EL CONOCIMIENTO QUE SE ALCANZA DE DIOS	177
1. LA DISTINCIÓN ACTO, ACTUALIDAD Y ACTIVIDAD	181
2. EL ABANDONO DEL LÍMITE MENTAL Y EL CONOCIMIENTO QUE SE ALCANZA	190
3. LOS PRIMEROS PRINCIPIOS COMO INTELECCIÓN DEL SER EN CUANTO PRIMERO	195
4. LOS HÁBITOS ADQUIRIDOS COMO INTELECCIÓN DEL SER COMO CREADOR	206
5. EL HÁBITO DE LA SABIDURÍA COMO INTELECCIÓN DEL SER QUE NO CULMINA	217
6. EL HÁBITO DE LA SINDÉRESIS COMO INTELECCIÓN DEL SER COMO FIN ÚLTIMO Y VERDAD	226
CONCLUSIONES	237
ÍNDICE DEL EXCERPTUM	243

