**El hábito de sabiduría y el carácter de *además*.**

**1. El carácter de *además* como método.**

En la *Antropología trascendental* Polo dedica un apartado, al tratar del método, al carácter de *además*. Ahí se dice que “el carácter de *además*, como método, es el hábito de sabiduría, el cual es solidario o indisociable de la temática trascendental. Es la tercera dimensión del abandono del límite mental”[[1]](#footnote-2); y poco después añade: “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”[[2]](#footnote-3).

Este texto, no incluido en la parte del libro dedicada al estudio de los trascendentales personales sino del método de la antropología trascendental, puede dar lugar a confusiones, ya que el “carácter de *además*” es dual y, por tanto, sólo su valor metódico coincide con el hábito de sabiduría; más aún, no sólo esta dualidad posee el carácter de *además*, también cada uno de los trascendentales personales en cuanto que son duales; como acabamos de leer, “carácter de *además*” es “el carácter sobrante tanto de su valor metódico como de su valor temático”. La persona humana –el co-ser o co-existencia- posee ese carácter, porque de lo contrario se confundiría con el acto de ser del universo, es decir, sería un “comienzo que ni cesa ni es seguido”. La persona, en cambio, no es un “principio”, sino que, estrictamente, no *es* sino que *será*, y ello debido a que siempre es *además*.

Por eso, situar el estudio del carácter de *además* antes del estudio de los trascendentales personales y, en concreto, al tratar sobre el método o tercera dimensión del abandono del límite mental, tiene mucho sentido, pero no puede identificarse sin más con el hábito de sabiduría. Más aún: cuando Polo trata sobre el intelecto personal, distingue también –con matices- entre su valor metódico y su valor temático, ya que no puede darse un acto cognoscitivo sin tema. En estos casos, al valor metódico del intelecto lo llama también “carácter de *además*”.

¿Por qué usa el mismo término si está tratando de temas distintos? ¿Es una cierta imprecisión en el uso de la terminología o hay una razón más profunda que no conlleva inexactitud? Sea lo que sea, es preciso estar atentos siempre que aparece esa expresión –carácter de *además*, e incluso su valor metódico- para no incurrir en confusióno, peor aún, en un error grave.

Algunos textos de Polo pueden resultar de interés para entender lo que se acaba de decir:

1. “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”[[3]](#footnote-4).

2. “La persona humana es el valor temático del carácter de *además*[[4]](#footnote-5).

3. “La tercera dimensión del abandono del límite mental se describe como carácter de *además*. Alcanzar y *además* son solidarios, pues quien alcanza es la persona y la persona es temáticamente *además[[5]](#footnote-6)*”.

4. “El carácter de *además* equivale al aceptar y al dar creados[[6]](#footnote-7).

La aparente ambigüedad de estos textos desaparece cuando se lee que “se ha de excluir por completo que el hábito de sabiduría sea generado por el intelecto personal humano, o bien, que éste le preceda. Sólo teniendo en cuenta esta exclusión se dice que el intelecto personal ‘tira’ de él, o que, al margen de ese tirar, dicho hábito no existe, o es tan precario que sucumbe a la suposición”[[7]](#footnote-8). En uno de los textos citados se dice que alcanzar y *además* son solidarios porque quien alcanza es la persona, la cual, temáticamente, es *además*. Si la persona es *además* y, al mismo tiempo, es quien alcanzael carácter de *además*, da la impresión de que Polo ha incurrido en un círculo vicioso o en una contradicción. ¿Cómo entender esta tesis salvando estas dificultades? ¿Cuál es –usando la terminología clásica- el estatuto ontológico del hábito de sabiduría? ¿Qué es y cuál es su naturaleza?

Sigamos estudiando los problemas que plantea el hábito de sabiduría, tanto respecto de su valor metódico como temático. “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 humana es creada, no la Identidad Originaria), sino que me alcanzo al conocerme, pero sin que el alcanzarme tenga término. Por eso, persona humana significa alcanzar a co-ser”[[8]](#footnote-9); ¿persona y alcanzarse coinciden?; o, de un modo más directo, ¿es el hábito de sabiduría el que, al hacer posible la co-existencia, hace que el acto de ser del hombre sea persona, ya que “persona humana significa *alcanzar* a co-ser”?

Un texto clave, aunque no decisivo sin ciertas matizaciones, puede ser el siguiente: “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”[[9]](#footnote-10). Ahora hay que ver qué se quiere decir con “solidarios”, término que Polo usa siempre que se refiere al hábito de sabiduría y su tema. Desde luego no significa que sean “lo mismo”, no sólo porque “lo mismo” es el objeto pensado y, al abandonar el límite mental se abandona el conocimiento objetivo, sino, sobre todo, porque Polo afirma que “el método y la temática en la tercera dimensión del abandono del límite mentalson inseparables. Por eso se dice que la persona se alcanza… 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”[[10]](#footnote-11).

¿Qué quiere decir exactamente que “la verdad y el acto de ser se convierten sin más”? Como el hombre no es la Identidad, la conversión no indica identidad sino, más bien, que sin el hábito de sabiduría la persona no sólo no sabría de sí sino que no *sería*. Así parece indicarlo el siguiente texto: “alcanzar el co-acto personal equivale a su propia *transparencia*. El *intellectus ut co-actus* es 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, puesto que es co-existencia abierta”[[11]](#footnote-12).

Con esto llegamos al punto clave para comprender la naturaleza del hábito de sabiduría: su “solidaridad” con el intelecto personal llega al punto de que, aun no siendo un trascendental personal, se dualiza con cada uno, siendo siempre el miembro inferior; sin este hábito no se *alcanzaría* ninguno y la persona no sólo quedaría inédita, sino que, por decirlo drásticamente, abortaría: “conviene notar –dice Polo- que, sin la solidaridad con el hábito de sabiduría, no cabría la transparencia íntima del intelecto personal”[[12]](#footnote-13). Más aún, “si se pretende entender dicho hábito aislado, o ‘en sí’, se pone de manifiesto su precariedad; por decirlo así, el desaferramiento del punto de partida no se mantiene por sí mismo, sino que puede sucumbir al límite mental, por ejemplo, al detenerse… Por consiguiente, la precariedad metódica del carácter de además sólo se resuelve en virtud de la solidaridad con su tema”[[13]](#footnote-14). No es posible entender este hábito “en sí”: sólo es hábito en dualidad, ya que “la precariedad metódica del carácter de además reside en que si es considerado sólo metódicamente pierde su insistir, y puede precipitar como consistencia por decaer en el límite mental. 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”[[14]](#footnote-15).

La “interioridad” del hábito de sabiduría respecto del ser personal se pone aún más de manifiesto cuando se considera que “transparencia equivale a co-acto de ser, es decir, a intimidad. Por eso, tanto da decir que el tema es interior al método como que el método es interior al tema; la transparencia no es temática si no es metódica, y no es metódica si no es temática: no se reduce, por así decir, a un punto focal… Es un método que es un tema y un tema que es un método; no una oclusión o autodeterminación, sino la intensidad de la transparencia”[[15]](#footnote-16). Por eso la persona humana puede describirse así: “co-existencia, intimidad sin réplica, insistencia metódico-temática, transparencia, y no insondabilidad originaria”[[16]](#footnote-17).

No puede haber método sin tema; los hábitos, también los innatos, son temáticos. Pero en el caso del hábito de sabiduría esta “solidaridad” forma parte, por expresarlo del algún modo, del acto de ser de la persona humana. Sin embargo, aunque el tema del hábito de sabiduría sea el intelecto personal, ha de dar un “rodeo” –no en sentido temporal ni espacial-, que Polo expone así: “los trascendentales antropológicos se alcanzan en la intimidad. Dicho de otro modo, el estudio de los trascendentales personales y de su conversión equivale a la investigación de la intimidad. Esos trascendentales son íntimos o secundarizados… La co-existencia se secundariza según la intimidad, esto es, según la apertura interior y hacia dentro… La apertura interior es el descubrimiento de lo que he llamado carencia de réplica, y se dualiza con la apertura hacia dentro, que es el descubrimiento de que esa carencia no puede ser definitiva. Según este último descubrimiento se alcanzan los trascendentales en los que el carácter de *además* se *trueca* en búsqueda, a saber, el intelecto personal y el amar trascendental”[[17]](#footnote-18).

Este rodeo es necesario porque existe un orden entre los trascendentales, de suerte que cada uno de ellos se “continúa” en el siguiente y así es como se “convierten” entre sí: “la nitidez de la conversión no resta importancia a la cuestión del orden de los trascendentales antropológicos. Por tanto, conviene empezar investigando el acto de ser personal, co-ser o co-existencia, porque es el trascendental radical… Radical no equivale a primero… La co-existencia es acto de ser segundo. Acto de ser segundo significa dualidad radical, o bien radicalidad que se secundariza. Por lo pronto, tal dualidad es el doble valor metódico y temático del carácter de *además*, el cual es suficiente para asegurar la intimidad trascendental”[[18]](#footnote-19). Hay, por tanto, un orden entre los trascendentales que se corresponde con el valor temático del carácter de *además*. Concretamente, “su conversión con la co-existencia tiene el sentido de una continuación: la co-existencia que se dualiza con la libertad se convierte, por continuación, o trocándose en ella, con la búsqueda de réplica y de aceptación. Es de destacar que la continuación en que estriba la conversión de los trascendentales antropológicos indica un matiz de futuridad, que se alcanza, sobre todo, como libertad… Así se entiende mejor… que los trascendentales alcanzados según la apertura interior se conviertan por continuación con los trascendentales alcanzados en la apertura hacia dentro, que se dualizan en búsqueda”[[19]](#footnote-20).

Todo nos lleva a lo siguiente: el valor metódico del carácter de *además* no corresponde sólo el hábito de sabiduría, sino también al intelecto personal en cuanto que es luz atravesada de luz que no carece de tema aunque, como le trasciende, no lo *alcanza*. Sin el hábito de sabiduría el intelecto personal no sería metódico –no sería en absoluto- y, por tanto, este hábito, por ser interno al intelecto, es parte también del valor metódico del intelecto. El hábito de sabiduría hace posible el carácter de *además* de todos y cada uno de los trascendentales personales porque es por él que todos y cada uno son insistentes, son “además del además”. Al ser interno al intelecto personal Polo puede decir sin contradicción que “como método, el carácter de *además* es una luz que no ilumina un tema distinto y, como tema, una luz transparente”[[20]](#footnote-21), y también que “la transparencia no es temática si no es metódica, y no es metódica si no es temática: no se reduce, por así decir, a un punto focal… es un método que es un tema y un tema que es un método; no una oclusión o autodeterminación, sino la intensidad de la transparencia”[[21]](#footnote-22).

No es un galimatías o una explicación circular, sino todo lo contrario: es la consecuencia de la inidentidad de la criatura, que carece de verbo interior y que tampoco es capaz de reflexión; la reflexión sí sería “circular”, pero, a la vez, sería contradictoria, porque lo *alcanzado* –el tema- no coincidiría con el método o, con expresión de Polo, porque “el yo pensado no piensa”. Por el contrario, “la tercera dimensión del abandono del límite mental no es un método dirigido por la temática, sino luz intelectual insistente, que alcanza la transparencia como tema”[[22]](#footnote-23).

Sólo así puede explicarse la posibilidad, o mejor, la realidad, de que el carácter de *además* –entendiendo por tal ahora el intelecto personal- pueda perder su carácter metódico: “incluso ‘privado’ de su sentido metódico, el carácter de *además* no se anula. Téngase en cuenta que dicha privación se dice del intelecto personal en orden a su tema. Se trata, por expresarlo así, de un intercambio: en vez del valor metódico del carácter de *además*, la orde­nación del intelecto al tema que lo transciende. Es un intercambio suma­mente ventajoso, que señala la fidelidad del intelecto personal a su índole de intelecto creado”[[23]](#footnote-24). Esta posibilidad puede resultar extraña ya que el hábito de sabiduría y el intelecto personal son solidarios; por eso Polo aclara: “las preguntas pertinentes ahora son éstas: privado de su valor metódi­co, ¿de qué manera el intelecto personal se ordena a su tema? Privado de su alcanzarse, ¿de qué manera el valor temático del carácter de *además* no se anula? La respuesta a estas preguntas es conjunta. En orden a su tema, el intelecto personal no se alcanza, sino que se *busca*. En tanto que *además*, buscarse es obviamente superior a alcanzarse, pues se eleva a la búsqueda de réplica; sin ella, el carácter de *además* se consumaría o termi­naría: la persona se aislaría de Dios. En tanto que la búsqueda va más allá del aislamiento, se ha llamado orientación. Trocar el alcanzarse en bús­queda equivale a convertirse en ella, esto es, a orientarse o, como se dijo, a la fidelidad del intelecto personal humano a su índole de criatura”[[24]](#footnote-25).

Más que un “desistir” respecto de *alcanzar* su tema, se trata de *buscarse*, lo cual –dice Polo- es superior, porque el tema le trasciende; por eso, buscarse, propiamente, es *orientarse*. Dios, aunque no se *alcance*, no deja de estar en el punto de mira del intelecto personal. Pero puesto que trasciende el intelecto personal, la búsqueda ha de recurrir a otro camino distinto de la intelección. “Sólo en cuanto que uno de sus temas trascendentales es la libertad, el carácter de *además* puede entenderse como un método no precario pres­cindiendo de que alcance su tema. En tanto que no es precario, el carácter metódico de la libertad –la libertad nativa– da lugar a dos hábitos innatos inferiores, los cuales se dualizan con sus temas propios sin ser solidarios con ellos”[[25]](#footnote-26). Como la *búsqueda* no encuentra y el amar carece de don personal, la persona ha de descender a su esencia para constituir un don y destinarse a Dios: “la persona no pierde el carácter de *además* en tanto que la esencia nace de ella; sencillamente se trata de que mirando hacia abajo la persona *alumbra* y *halla* omitiendo la búsqueda… ¿Qué significa concretamente que ‘mirar procede de la persona’? De acuerdo con mi propuesta, que la búsqueda se omite y que proceder es una extensión activa de la libertad. Buscar es más que mirar, y valdría decir que quien puede lo más puede lo menos. Ahora bien, ¿por qué lo menos?”[[26]](#footnote-27). Lo ‘menos’ no lo es tanto si su sentido es, como se ha dicho, la constitución del don con el que el amar corresponde al amor de predilección, hasta tal punto que “sin la búsqueda y la encomienda a Dios, la esencia suscitante del límite mental y constituyente del amor es imposible”[[27]](#footnote-28).

Pero aquí aparece una dificultad que puede dar lugar a la pérdida de la *orientación* y, en consecuencia, al fracaso de la persona como co-existente. Teniendo en cuenta que el intelecto personal no alcanza su tema –no lo ve- y que, en cambio, la esencia del hombre sí es capaz de ver, “al omitir la búsqueda disminuye la separación de los actos intelectuales respecto de sus temas. *Ver-yo* se distingue de la persona porque si fuera radical como ella, se enfrentaría con Dios: es el lema de la visión de Dios, largamente presente en la filosofía. Para no aceptar ese lema conviene admitir la generosidad de la persona, es decir, la superioridad del hábito de los primeros principios sobre la sindéresis; la luz que ilumina los primeros principios, propiamente no es un mirar”[[28]](#footnote-29). La potencia intelectual –luz iluminante esencial- no puede *ver* a Dios, entre otras razones porque Dios no es un objeto; en su lugar, el hábito de los primeros principios “advierte” la Identidad Originaria, se “concentra” en élla, sin llegar nunca a *verla*. Es decir, si “la búsqueda personal no es compatible en esta vida con la visión directa de Dios”[[29]](#footnote-30); mucho menos es aceptable que la potencia intelectual logre ver a Dios.

El carácter de *además*, por tanto, sube y baja: asciende hacia su tema y desciende a la esencia del hombre haciéndola posible y “vigilando”, mediante el hábito de la sindéresis, el disponer, el aportar y el ver de la persona. Esto no puede llevarlo a cabo directamente un trascendental personal, porque perdería su carácter trascendental –dejaría de ser *además*, de insistir-, pero sí puede hacerlo un hábito innato.

Por tanto, este subir y bajar tiene especial importancia para que la persona humana no pierda nunca su “carácter de *además*”, porque, dado que el buscar no tiene término pero no alcanza su tema, la persona ha de omitir la búsqueda, aceptar que es un don gratuito de Dios y corresponder mediante la constitución de un don esencial. Por eso, “la libertad accede a omitir el carácter de *además*. ¿Dicha actividad es capaz de omitir? Nótese que si buscara mirar, la libertad sería incongruente. Tampoco se trata de un pecado de omisión, ni de una elección, pues no es un acto de la voluntad. No cabe apelar a motivos; es mejor señalar la docilidad de la libertad a la creación divina, pero esto, que es cierto, suena a justificación elusiva, extrínseca. El meollo del tema reside en el proceder de la libertad que precisaré así: la extensión de la libertad procede de la libertad trascendental que acepta extenderse. Sin duda, el motivo equivale a la aceptación, y no es otro que la docilidad con la que la libertad se pliega a extenderse. Esto es indicio de agilidad. No se confunda la agilidad con el antojo, que es incompatible con la creación de la esencia: por decirlo de algún modo, vale la pena crear la esencia si la persona ha sido creada.

”Asimismo, el carácter de *además* es inagotable —en otro caso, buscar la trascendencia no sería posible—, pero por creado es docilidad radical de la que procede la esencia humana, es decir, una docilidad encauzada que accede a la contingencia corpórea”[[30]](#footnote-31). Dicho de otro modo: aunque la persona humana “busca” a Dios, en esta vida esta búsqueda no alcanza su tema y ha de descender a su esencia para corresponder a la predilección divina mediante la constitución de un don esencial. Por tanto, el ascenso y el descenso –la tercera y la cuarta dimensión del abandono del límite mental- están íntimamente relacionados y no pueden darse uno al margen del otro. No por no alcanzar su tema la persona queda sumida en la desesperación o abandonada a su suerte. Más bien ocurre lo contrario; como se ha indicado, “la persona no pierde el carácter de *además* en tanto que la esencia nace de ella; sencillamente se trata de que mirando hacia abajo la persona *alumbra* y *halla* omitiendo la búsqueda… Y como el carácter de *además* es la asimilación adverbial de la persona humana al Hijo de Dios, la sindéresis es un hábito naciente”[[31]](#footnote-32). No es el intelecto personal el que accede a omitir el carácter de *además*, sino la libertad nativa, la cual se “extiende” a la esencia del hombre a la búsqueda de temas *mirando* hacia abajo.

Docilidad indica la humildad con la que la persona humana acepta el don que ella misma es, o sea, reconocerse como creada; pero humildad no significa “humillación”, tanto más cuanto que “el buscar y el encontrar son compatibles: el primero se describe como intelección personal y el segundo como intelección esencial. En suma, encontrar depende de buscar de acuerdo con lo que he llamado jugar a favor… Por consiguiente, la suscitación es propia del ápice de la iluminación esencial. La ausencia de esfuerzo de dicha luz intelectual estriba en su humildad: inventa lo inferior… Sería ridículo que ello fuera motivo de engreimiento, ya que la iluminación suscitante es creada”[[32]](#footnote-33).

Por tanto, “la omisión de la búsqueda no es una alienación vacía, sino el proceder de *ver-yo* sin que eso signifique ninguna mengua para él… En definitiva, *ver-yo* significa suscitar, al igual que *querer-yo* amor y la manifestación vida añadida. De manera que la persona humana es viviente buscando la réplica y encomendando la aceptación a Dios. Sin la búsqueda y la encomienda a Dios, la esencia suscitante del límite mental y constituyente del amor es imposible. La co-existencia carece de réplica, pero no de esencia, esto es, no carece de esencia en tanto que carece de réplica”[[33]](#footnote-34). O en pocas palabras: la persona humana es criatura carente de réplica personal: no puede *ver* a Dios, buscar la réplica en sí misma; por eso el intelecto personal se convierte con el amar donal para poder aceptar y corresponder a la iniciativa creadora de Dios.

La importancia del hábito de sabiduría no disminuye porque el intelecto personal pierda su valor metódico; al contrario, si no lo perdiera la esencia sería imposible y la persona quedaría frustrada definitivamente. Con todo, el origen de dicho hábito sigue siendo un enigma y, por tanto, es preciso seguir la investigación.

**2. El punto de partida y la “vuelta” al límite.**

Hasta ahora, siguiendo a Polo, se ha visto el valor metódico y temático del carácter de *además*, es decir, hemos estudiado la tercera dimensión del abandono del límite mental no en su inicio sino una vez que dicho abandono se ha producido. Sin embargo, Polo insiste en que “el límite mental es el punto de partida del carácter de además, el cual, por alcanzar la persona, se aleja de él”[[34]](#footnote-35). Y no basta con esto sino que “es claro que el carácter de además debe explicar su punto de partida. Pero no puede hacerlo directamente, porque su solidaridad metódico-temática lo impide”[[35]](#footnote-36). Con todo, después de lo visto, se entiende que “no es propio del sentido metódico del carácter de además volver a su punto de partida. Metódicamente el carácter de además no se detiene: el detenimiento es el límite mental, del cual se aleja o desaferra. Por otra parte, si la explicación del límite fuera directa, el carácter de además no sería creado, pues su indistinción con la nada se debería a él, y no sería precaria”[[36]](#footnote-37).

Para “alcanzar” la co-existencia es preciso abandonar el límite mental, lo que significa que el punto de partida es dicho límite; no puede prescindir del límite porque sólo “de esa manera, el tema que se alcanza es aún más real que el acto de ser extramental creado. De donde se sigue que la co-existencia no requiere la distinción respecto de la nada”[[37]](#footnote-38). La razón por la que no requiere distinguirse de la nada es porque el límite mental es “el sentido más estricto de la exención presencial”[[38]](#footnote-39), y Polo ha explicado con detalle en el *Curso de teoría del conocimiento* que el objeto de las operaciones racionales está “exento” de existir, ya que la presencia mental suple al ser.

La “vuelta” al punto de partida requiere que del hábito de sabiduría derive –aunque indirectamente- el hábito de los primeros principios y, en dualidad con él, la sindéresis; la “vuelta” es entonces la cuarta dimensión del abandono del límite, la cual se requiere ya que sin dicha “explicación” el carácter de además quedaría colgado en el vacío. O en palabras de Polo: “el descenso que comporta la explicación del punto de partida del carácter de además ha de distinguirse de él como otra dimensión del abandono del límite mental; es su cuarta dimensión: otro hábito innato que se distingue del hábito de sabiduría por ser inferior a él”[[39]](#footnote-40).

Lo que ahora interesa es comprender por qué Polo relega estas dos dimensiones del abandono del límite mental al tercer y cuarto puesto. Las cuatro dimensiones del abandono del límite no están “numeradas” de un modo arbitrario. Si la persona humana es transobjetiva y transoperativa, la ordenación de las dimensiones del abandono del límite tiene una profunda razón de ser.

Al comenzar el estudio de la esencia del hombre Polo explica que “conviene señalar dos distinciones: en primer lugar, la distinción entre *viviente* y *vida*; y en segundo lugar, la distinción entre vida añadida –o *refuerzo vital*- y vida *recibida.* La vida que depende de la co-existencia es vida esencial… el vivir humano está en el nivel esencial: es la manifestación del viviente humano… En tanto que la vida añadida depende de la co-existencia, son características suyas reforzar una vida que no viene de ella, y respecto de la cual le corresponde añadir, redundar, inspirar… En cuanto que la vida es vida del viviente, es vida añadida a la vida que procede de los padres… Así pues, la vida que viene de los padres tiene que ser reforzada por el hijo para que sea vida propia… En la medida en que la apropiación de la vida que viene de los padres tiene éxito, acontece la *expresión* esencial. La expresión es psicosomática y mortal. En lo psicosomático entra el desarrollo no sólo de las funciones orgánicas, sino también el de las facultades sensibles cognoscitivas y apetitivas, cuyo ejercicio es sistémico: relacional y complejo”[[40]](#footnote-41).

Es de notar que tanto la *manifestación* de la persona como el *disponer* esencial, la *iluminación* esencial, o sea, las operaciones de la potencia intelectiva y de la voluntad, así como los hábitos adquiridos, y la *aportación* esencial, dependen del “desarrollo no sólo de las funciones orgánicas, sino también el de las facultades sensibles cognoscitivas y apetitivas”. La persona humana, por tanto, no se manifiesta ni dispone sino cuando se ha producido el “desarrollo psicosomático”. ¿Puede decirse, entonces, que la persona aún no ha *alcanzado* a serlo?

Siguiendo el curso de lo que estamos tratando ahora –cómo se “activa” el hábito de sabiduría, cuyo punto de partida es la presencia mental-, Polo coincide con la antropología clásica en que el conocimiento humano comienza por los sentidos, y esto concuerda con la necesidad del desarrollo psicofísico de las funciones orgánicas y de las facultades sensibles; más aún, “al sentar la distinción real del viviente y la vida, se sostiene que la vida es del viviente en cuanto que refuerza la vida recibida [el cuerpo]; sin refuerzo no cabe hablar de manifestación… Sin olvidar que la inspiración que aspira es propia de la vida espiritual, se ha de señalar que sin vida en que inspirarse [la vida recibida de los padres, el cuerpo], las potencias espirituales no actúan. La noción de potencia pasiva señala la humildad de la vida valorante, es decir, del refuerzo vital [vida añadida o alma]. De aquí, que la inteligencia y la voluntad empiecen a operar en determinada edad. La unión del alma con el cuerpo se entiende como inspiración valorativa; el alma es vida añadida”[[41]](#footnote-42). Por si quedara alguna duda, Polo lo ilustra así: “por ejemplo, la sindéresis ilumina los fantasmas: iluminarlos equivale a inspirarse en ellos. De acuerdo con eso se dice que la inteligencia es potencia pasiva”[[42]](#footnote-43).

Lo visto hasta el momento es un preámbulo indispensable para entender cómo la persona humana se conoce, busca y se orienta; y cómo y por qué deja de buscar y desciende a su esencia. En diálogo con la psicología experimental, Polo se detiene a explicar este proceso, que nos llevará a comprender mejor la naturaleza del hábito de sabiduría.

“En el hombre tiene lugar un cierto proceso de crecimiento como individuo. Y en este orden de cosas, hay varias fases, que trataré de describir utilizando nociones *–sí mismo, yo, persona–* que los psicólogos actuales entien­den en diversos sentidos, o con alguna confusión.

”En gran parte, esta confusión se debe a que las fases son tomadas en un sentido exclusivamente serial. Como se verá por lo que diremos después, yo no las entiendo de esa mane­ra, ya que el *sí mismo,* el *yo* y la *persona* pueden coincidir o alternarse al margen de la necesidad que comporta una seria­ción temporal. Por eso, esta distinción puede tener sentido ético. De todas formas, para facilitar la exposición, empezaré utilizando esas nociones según un modelo serial bastante simple”[[43]](#footnote-44). Es importante resaltar que esta seriación no es necesaria, no se produce de un modo mecánico o puramente biológico, al menos en todas sus fases, de ahí que “puede tener sentido ético”.

De entrada, “hablando esquemáticamente, hay una primera fase, que corresponde –desde el punto de vista de la psicología evo­lutiva– a la infancia, en la que el hombre se considera a sí mismo, se percata de su carácter individual, precisamente de este modo: el de sentirse, entenderse, o reconocerse simple­mente como un *sí mismo.* Siuno sólo es *sí mismo,* sólo puede serlo frente al resto… Pero esto no implica aislamiento alguno, sino, más bien, todo lo contrario: para reconocerse como *sí mismo* es menester que lo distinto de *sí mismo* alcance alguna consistencia objetiva, sin la cual el *sí* *mismo* no puede entenderse de acuerdo con su propio carácter par­cial. Si lo que no es *sí* *mismo* es un mero fluctuar, una inconsistencia, el *sí* *mismo* es imposible”[[44]](#footnote-45). Según Piaget, al que sigue aquí Polo, esta primera fase se alcanza hacia los ocho meses de edad; no estamos todavía, por tanto, ante un proceso de maduración guiado por la libertad.

Continúa Polo: “en esta fase el hombre todavía no interpreta ese *sí mismo* comoun *yo,* como un *yo mismo*…Por eso, conviene hablar de una fase subsiguiente, que es la *yoización.* Esta distinción no es, por lo general, lograda por la psicología actual… El *yo,* en efecto, es la fase en la que uno no es solamente una serie o conjunto de sentimientos, de conocimientos, de afectos, de vivencias propias, ensimismadas e inextricablemente nece­sitadas de lo externo. El *yo* significa que, en el seno del *sí* *mismo* se destaca un centro en torno al cual se organiza todo el mundo propio. En su fase más madura, el *yo,* el momento del *egotismo,* es juvenil”[[45]](#footnote-46). Esta fase es importante porque, desde la “vida recibida” -sensaciones, placer y dolor, sentimientos-, se ha pasado a la “vida añadida” o “refuerzo vital”, de ahí que, “por así decirlo, la diferencia entre el *sí* *mismo* yel *yo* está cifrada en el hecho de que el *sí* *mismo* no encuentra un protagonista; ahora, toda la serie de vivencias, de experiencias, ensimis­madas y exteriorizadas, se centran u orbitan, son experiencias *mías.* Y aparece eso que se llama *yo*[[46]](#footnote-47)*.* Lo que quiere decir es que el ser humano, que hasta ese momento no pasaba de madurar psicosomáticamente, se ha elevado a un nivel en el que la vida esencial tiene ya el protagonismo.

Continuamos con la explicación que Polo hace del proceso de maduración: “este desarrollo todavía no es suficiente, e incluso debe decirse que el *yo* no perfecciona todas las instancias del *sí* *mismo,* sino que, más bien, deja un residuo que necesita ser perfeccionado por otra instancia o en otra fase. Por eso, en el desarrollo normal de la subjetividad humana, al momento del *yo* le sigue lo que podríamos llamar el momento de la *persona.* La persona es algo más que el *yo,* no sólo en una obvia comparación entre estas dos nociones, sino también en lo que se refiere a sus funciones respecto del *sí* *mismo.* La *persona* –dicho de una manera descriptiva– no es solamente el centro que se hace cargo de aquello que previamente ha quedado aislado como *sí* *mismo,* en una situación de gravitación y de integración, la *persona* es quien dispone de todo eso. No solamente es el centro de atribución, el sujeto de propiedades, sino el que las moviliza y es capaz de proyectarlas, de ejercitarlas, de llevar, con ello, adelante una tarea de aportación, de expansión; en último término, es capaz de un amor que comprende y se centra de un modo plural y elástico. La *persona* es algo más que el *yo.* El *yo* es el centro de atribución único, el que recaba el *sí* *mismo* para sí. La *persona* es quien domina todo el conjunto propio que constituye el *sí* *mismo,* lo transforma en disponibilidades, en algo de lo que puede disponer y que, por lo tanto, puede destinar. La *persona* no es un centro sino una capacidad de centrarse, de darse sin perder-se”[[47]](#footnote-48).

No cabe duda de que en este momento la psicología cede el paso a la filosofía y, en concreto, ante la antropología. Aunque, como él mismo dice, está “describiendo” a la persona, esa descripción está basada en lo que ha *alcanzado* con la tercera dimensión del abandono del límite mental. Ahora se habla de que la persona es “quien dispone de todo eso [el *sí mismo*]”. Es “quien moviliza y es capaz de proyectarlas, de ejercitarlas…”, de “aportar”; y “es capaz de un amor que comprende y se centra de un modo plural y elástico”. Los términos entre comillas son los mismos que usa Polo en la *Antropología trascendental* para referirse a la esencia del hombre en cuanto “manifestación de la persona”: “disponer, “aportar”[[48]](#footnote-49), pero aparece uno nuevo –“amor”- que es identificable con el “amar donal” propio de la persona.

Tan es así que la descripción continúa de esta manera: “en la etapa de la *persona,* el hombre precisamente porque es capaz de disponer del *sí* *mismo,* se trasciende; es individuo, pero un individuo que se destina y que, al des­tinarse, va más allá de sí, se integra de una manera correcta en la forma de una aportación a la sociedad circundante, y además se da cuenta de que su ser personal depende de una Persona digna de una preferencia absoluta; es decir dispone de sí mismo en la forma de una sumisión, de un ponerse al servicio amoroso de. Al servicio, en último término, de la Persona infinita, de Dios. Por eso, el proceso de crecimiento de la propia individualidad desemboca siempre –si se ha llevado a cabo correctamente– en una generosa asunción de sí mismo cara a Dios: uno se toma a sí mismo y se entrega a Dios… En la línea de su propio perfeccionamiento, el hombre desemboca en Dios: *sí mismo-yo-persona; persona*-destino-Dios. Pero bien entendido que el individuo humano que no pone el ‘punto’ de estabilidad de la apropiación, de anhelo y de paz, en Dios, no lo encuentra jamás: el *yo* no es ese punto”[[49]](#footnote-50).

Cabe plantearse si esto es realmente así, si cada persona se encuentra en esta “encrucijada”, y debe “destinarse” a Dios, o se trata, más bien, de una idea poliana sin antecedentes en la historia de la filosofía. Aquí viene a cuento un texto de santo Tomás de Aquino, escrito en el siglo XIII, que, desde otro planteamiento, dice lo mismo que acabamos de leer. Se pregunta santo Tomás si “puede darse en alguien el pecado venial con el original solo?”, y responde: “hay que decir: es imposible que el pecado venial se dé en alguien con el pecado original sin el mortal. La razón de ello es que antes de llegar a los años del discernimiento, la falta de edad -que impide el uso de la razón-, le excusa (a uno) de pecado mortal; por lo tanto, le excusará mucho más del pecado venial si comete algo que por su género sea tal. Mas cuando hubiere empezado el uso de la razón, no es excusable de la culpa de pecado venial y mortal. Pues lo primero que entonces le ocurre pensar al hombre es deliberar acerca de sí mismo. Y si en efecto se ordenare a sí mismo al fin debido, conseguirá por la gracia la remisión del pecado original. Mas si, por el contrario, no se ordenare a sí mismo al fin debido, en cuanto es capaz de discernimiento en aquella edad, pecará mortalmente no haciendo lo que está en sí. Y desde entonces no habrá en él pecado venial sino el mortal, a no ser después que todo se le fuere perdonado por la gracia”[[50]](#footnote-51). Por si quedara alguna duda, al responder a una de las objeciones insiste en su postura: “el niño que empieza a tener uso de razón puede contenerse por algún tiempo de otros pecados mortales; pero no se libra del susodicho pecado de omisión si no se convierte a Dios tan pronto como pueda. Pues lo primero que le ocurre al hombre que llega al uso de la razón es pensar acerca de sí mismo y a quién (debe) ordenar todas las otras cosas como a su fin, pues el fin es lo primero en la intención. Y por eso éste es el tiempo para el cual está obligado por el precepto divino afirmativo, en el que el Señor dice: *volveos a Mí y Yo me volveré a vosotros* (Zac 1, 3)”[[51]](#footnote-52).

Santo Tomás sitúa este momento muy pronto, en cuanto el niño llega al uso de razón; Polo no hace ninguna indicación al respecto, pero ya hemos visto que las tres “fases” en la maduración de la persona –*sí mismo, yo, persona*- “pueden coincidir o alternarse al margen de la necesidad que comporta una seriación temporal”. Pero sí hay una diferencia entre los dos textos: santo Tomás indica que quien no se destina a Dios como a su fin peca mortalmente; Polo también dice lo mismo, pero para nuestro tema lo importante –que lleva implícita la noción de pecado- es que “el subjetivismo –y por ello es una tragedia– es una interrupción del proceso de maduración esbozado. Si primero está el *sí* *mismo,* despuésel centramiento egótico del *sí* *mismo,* ydespués la disposición irrestricta de sí (el momento personal), el subjetivista es el que se detiene en el momento del *yo:* no alcanza a vivir como *persona.* El subjetivismo es la no aceptación, o la quiebra, de la plenitud personal… Pero, entonces, tiene lugar, sin remedio, una empo­brecedora involución… El subjetivismo es aquella situación y actitud, o aquel tipo de teorías y de interpre­taciones del hombre, en que el *yo* se entiende como la insuperable y suficiente realización del hombre como individuo…Por lo tanto, cuando el hombre no pasa del *yo* a la *persona,* retrocede del *yo* al *sí mismo,* pero además, según decíamos, el *yo* no es una planificación entera del *sí* *mismo;* al volcarse en él, afecta a su integridad”[[52]](#footnote-53).

No dice Polo que ese hombre no llegue a ser persona sino que “no alcanza a vivir como persona”, porque, sigue diciendo, “cuando un *yo* quiere ser un *yo* a través de su *sí mismo,* en último término se entrega a él y, al entregarse a su *sí mismo,* las instancias más elementales de la individualidad humana son traicionadas, y se vengan haciéndose hegemónicas, con lo cual el *yo* entra en una especie de danza fantástica, alucinada, con respecto a sus propias posibilidades, de las que quiere disponer, pero en términos puramente finitos… El hombre está siendo movido sin darse cuenta, por una serie de hilos diná­micos que son distintos del *yo,* por una serie de tendencias que el *yo* –que es el centro– no puede ya centralizar, no puede asumir, y con las que se intercambia. Aquello se desin­tegra y va a parar, en el mejor de los casos, a un precario compromiso”[[53]](#footnote-54).

También en la *Antropología* se encuentran textos en que Polo defiende la misma tesis, pero ahora por razones más profundas, o sea, no conformándose con una descripción. “Llamo pretensión de sí mismo al intento de disponer de la esencia propia o de las esencias de las demás personas humanas forzando la correspondencia temática. Este intento es característico del egoísmo, y conlleva una desvirtuación de la libertad: en la pretensión de sí mismo subyace la penosa identificación del co-ser con la esencia… La tragedia de la persona es su aislamiento, pues en esa situación su libertad esencial se empobrece”[[54]](#footnote-55).

Hay que insistir en que lo que Polo dice en estos textos no es una ocurrencia; para ello hay que tener presente que “la persona a la que aquí se alude no es sujeto en sentido moderno”[[55]](#footnote-56). En concreto, piensa que “esto es algo que atormenta al planteamiento moderno de la subjeti­vidad. Yo creo que lo que Kant llama el *mal radical* va por ahí*.* Cuando Fénelon intenta lo que él llama el *amor puro,* quiere evitar esto. Pero ca­bría sugerirle que si procede así se ha quedado solo; por tanto, nada de amor puro; intimidad libre. Y esto no es un mal radical; no es que esté atraído por mi propia subjetividad de tal manera que no pueda hacer nin­gún acto de generosidad; al revés, sólo así puedo hacerlo. ¿Qué es lo que entrego si doy? Mi intimidad. Si hubiera que dar de otra manera, me que­daría sin nada y en el mismo acto de dar dejaría de ser. *Dar* también es un trascendental personal. Intimidad significa dar, es el ser como *don*: *donatio essendi*”[[56]](#footnote-57).

Para Kant el ser humano es irremediablemente egoísta, no es capaz de seguir el imperativo categórico porque no puede desprenderse de -y superar- las inclinaciones que, como ser del mundo fenoménico, le impiden elevarse al nivel trascendental, que es lo que le exige la conciencia moral. Fénelon, por el contrario, cree que es posible desligarse de toda inclinación egoísta, o sea, que es posible el “amor puro” en el que la persona se da a Dios sin esperar correspondencia. Ambas posturas son erróneas: amar no es sólo desear, ni puede dirigirse en una sola dirección y sentido; el amar requiere el don, que ha de ser aceptado, de modo que la aceptación es también amar. O sea, el amar espera siempre correspondencia. Un don no aceptado propiamente no es un don.

¿Cómo llega la persona humana a darse cuenta de que “depende” de Dios, de que es un don gratuito del Creador, de modo que sólo si acepta dicho don su vida no carece de sentido? Ya lo hemos visto: la persona es intimidad abierta que no culmina; la no culminación indica dependencia pues no puede ser definitiva; más aún, ser intimidad abierta es ya una indicación suficiente de que la persona es creada. Pero dicha dependencia, ¿no limita o incluso anula la libertad, tal como piensa buena parte del pensamiento moderno? Al contrario, “el hombre no es que dependa sino que *lleva a cabo el depen­der*, no está sometido al depender sino que *libremente* depende, y además si no se depende libremente no se depende, o depender sería un hecho bru­to, pero no se podría decir que en el orden del ser mismo hay una depen­dencia. Para que en el orden del ser mismo haya una dependencia esa dependencia tiene que ser libre”[[57]](#footnote-58). De ahí que, al llegar al uso de razón, el niño ha de “aceptar” –como un don- la dependencia respecto de Dios.

No hace falta abandonar el límite mental para conocer que el hombre depende de Dios y que esa dependencia libre es una llamada a corresponder mediante el don de sí mismo. Al llegar al uso de razón el hombre se conoce como inteligente, como capaz de “objetivar” el mundo material; esa capacidad puede, sin embargo, llevar a la “pretensión de sí”, o sea, a “disponer” de lo conocido y de su propia inteligencia y someterlos a su voluntad, o, de otro modo, puede sentir la tentación del “seréis como dioses, conocedores de la ciencia del bien y del mal”; si el *yo* cae en esta tentación, se incapacita para conocer que la persona es transoperativa; ya no es capaz de *alcanzarse* como persona: “descubrir que uno es un ser inteligente produce un gozo tal, que a su lado cualquier otro placer carece de importancia. El gozo de un espíritu que se sabe espíritu, es inconmensurable: pero a la vez ese gozo puede ser la tentación mayor de todas. Porque la inteligencia tiene como característica que connota la yoidad. No existe una inteligencia impersonal: es imposible. Y así se abre el peligro de que el yo de la inteligencia se abalance sobre su placer y se haga ‘solipsista’. Entonces la inteligencia va también lanzada, pero lanzada al vacío… El pecado de la soledad espiritual, el gozar en solitario de la inmortalidad propia, es pecado digno del espíritu… El yo tiene que ceder. Tomás de Aquino lo dice grandiosamente: en el mismo momento en que acontece un acto intelectual, en ese mismo momento uno descubre que es un yo dotado de una inteligencia de alcance infinito, y en ese mismo momento, hay que decidir por Dios, o por uno mismo. Por eso dice Tomás de Aquino que el primer pecado no puede ser venial (salvo en el bautizado)”[[58]](#footnote-59).

No basta descubrir que se es inteligente ya que “también sería pecado omitir cualquier decisión porque un yo no puede quedarse en la pasividad de no decidir acerca de su destino si descubre que es inteligente. Y sólo decide acerca de su destino en términos absolutos si esa decisión es relativa a su inteligir mismo sin recorte alguno. En cuanto se descubre como yo, el hombre debe preferir a Dios a sí mismo. Pues se descubre en cuanto intelige. El primer inteligir comporta, pues, yo y Dios. El conocimiento de Dios no permite postergarse”[[59]](#footnote-60).

Hoy todo esto resulta no ya extraño sino incluso absurdo. La filosofía moderna, al entender al hombre como un ser “autónomo”, no puede siquiera plantear el tema de la destinación de la persona. El amor se entiende como una debilidad, lo mismo que el deseo; la libertad es concebida como “espontaneidad”, como “liberación” tanto de los demás como de la naturaleza, incluida la propia naturaleza humana. No repara en que, al liberarse de la naturaleza, el hombre recae en ella de un modo mucho más drástico, porque una libertad que carece de “temas” es una libertad inoperante; la voluntad queda en suspenso y se deja paso, como guía de la propia conducta, a las pasiones y los instintos más burdos, entendidos ahora como fruto de la espontaneidad del “sujeto”. Una vez que se ha “liberado” de su naturaleza y que la inteligencia ha quedado sometida a la espontaneidad, el hombre carece de referencias para saber de sí. “En definitiva, si la per­sona no encuentra réplica personal, ella es un enigma para ella. Si no fuera así, ella se desvelaría a ella. Pero para desvelarse así, ese desvelamiento tendría que ser también persona, o, de lo contrario, la persona quedaría inédita para siempre, lo cual es una situación trascendentalmente absurda. Incluso cabe mirar esto desde el punto de vista de nuestras vivencias inme­diatas. El hombre, sin los demás, ¿qué es? Nada. El hombre es un ser per­sonal radicalmente familiar. Por eso, en ese orden de consideración, digo que la libertad es filial y es destinal. Si no lo fuera, sería inevitable la idea de degradación ontológica: la persona se encontraría tan sólo con lo infe­rior a ella. Si no encuentra lo “igual” a ella, no es persona”[[60]](#footnote-61).

Volviendo a la *Antropología trascendental*: “si ser creado es un don, a la criatura le corresponde, ante todo, aceptarlo –es decir, aceptar ser–. Es inadmisible que el ser donal no sea aceptar, pues, en otro caso, el don divino quedaría paralizado: no sería entregado. Ahora bien, la aceptación del propio ser se traduce inmedia­tamente en dar, pues si entregar el ser –cuya aceptación somos– no fuese inmediatamente dar como ser, la paralización de la donación divina tendría lugar en la criatura, lo que es un absurdo. Se ha de añadir que, a su vez, el dar creado se remite, buscándola, a la aceptación divina.

”Sin aceptación no cabe dar: se trataría de un dar solitario, inacabado, trágico. Cuando se trata del dar divino, la radical aceptación de la criatura no puede faltar, pues equivaldría a una creación fallida, noción por com­pleto inaceptable: Dios no ‘crearía personas’ si la aceptación faltase. Y si en la criatura personal la aceptación de su ser no se tradujese directa­mente en ser como dar, no sería creada como imagen de Dios… Por eso, a la persona creada corresponde aceptar el don divino; y al dar la persona acepta ese don. A su vez, sólo porque Dios se digna aceptarlo, el dar creado no se frustra”[[61]](#footnote-62).

**3. El hábito de sabiduría y el método de la antropología trascendental.**

El abandono del límite mental en cualquiera de sus dimensiones no es lo primero; antes de llegar a él es preciso que se “active” la esencia del hombre y, antes incluso, el desarrollo psicosomático de la vida recibida, o sea del cuerpo. Por eso, aunque siguiendo el esquema de la *Antropología trascendental* hemos comenzado exponiendo el valor metódico y temático del carácter de *además,* el camino correcto para *alcanzar* el ser personal es el contrario, o sea, partir del límite mental, que es su punto de partida y del que se *desaferra*.

Este punto es importante en la filosofía poliana porque “la manera coherente de de­cir que la antropología no es la metafísica en la propuesta que se hace, so­lamente se puede establecer así: ser persona creada significa ser además, y si no se abandona lo actual, el además no se entiende. Abandonar el límite mental respecto del ser del hombre es descubrir el carácter de además (yo le llamo *alcanzar el carácter de además*).”[[62]](#footnote-63).

Pero Polo nos muestra también cómo es posible ir más allá de lo actual, aun cuando ese tránsito está vedado a la potencia intelectual y a los hábitos adquiridos. “La actualidad está en el orden de la esencia humana; cualquier acto cognoscitivo que supere la actualidad, que abandone el límite, tiene un ori­gen, por así decirlo, distinto. Por eso no puedo abandonar el límite más que si *soy libre*; el abandono del límite es siempre libre. Si la libertad no es además, si no es trascendental en el orden del ser, no puedo abandonar el acto actual. Pero abandonar la actualidad no significa tirar el acto actual, sino que significa además; no lo rompo, no lo niego… Abandonar el límite es darme cuenta de que el yo pensado no piensa. Pero si el yo pensado no piensa, el yo que piensa es además que el pensado”[[63]](#footnote-64).

El hábito de sabiduría, aunque tenga su punto de partida en la presencia mental, es un hábito innato o, con más precisión, no adquirido, pero nacido de la persona: un hábito personal que, hasta que no se llega al uso de razón no puede “subir” desde el límite hasta su tema. Este ascenso, sin embargo, es libre y, por tanto, puede no llegar a realizarse, hasta el punto de que “ser además de lo actual significa libertad. El ser además de lo actual no depende de lo actual, el hombre no depende de su esencia, el ser del hombre es además de su esencia… El acto de ser del hombre es además de lo actual y en cuanto que es además de lo actual depende de Dios”[[64]](#footnote-65).

Parece entonces que hay como un “despertar” de la persona, inédita hasta que se *alcanza*; sólo cuando se han ejercido actos actuales, la libertad personal se puede hacer cargo de la esencia del hombre, de modo que dichos actos dejan de depender de la esencia y pueden atribuirse en propiedad a la persona. De ahí esta, en apariencia, extraña afirmación de Polo: “si se pregun­ta además de qué, hay que decir que no es además de nada; el además se descubre superando la actualidad, es decir, abandonando el límite mental. Para llegar a la identidad como origen hay que abandonar el límite mental; para llegar al ser como además hay también que abandonar el límite mental. Podríamos precisar un poco más y establecer esto en forma de te­sis: *ser además significa ser además en orden al límite*. Además significa, propiamente hablando, ser además de lo actual; no ser actual, sino además de lo actual”[[65]](#footnote-66).

Estamos tratando sobre el hábito de sabiduría y hemos leído varias veces que Polo lo identifica con la tercera dimensión del abandono del límite mental; sin embargo, esta equivalencia no es exacta. Al comenzar hemos leído que “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”. El abandono del límite mental, al menos en su tercera dimensión, puede entenderse de dos modos que no coinciden entre sí: por un lado, el hábito de sabiduría abandona el límite partiendo de él y se *desaferra*, siendo “solidario o indisociable de la temática trascendental”. Este hábito es interno al intelecto personal, es la luz transparente incluida en la transparencia del *intellectus ut co-actus*, o mejor, es la luz que hace posible la transparencia del intelecto personal o, en palabras de Polo, “la solidaridad método-tema, la luz transparente, comporta que el hábito de sabiduría es interior a su tema”[[66]](#footnote-67). En este sentido la tercera dimensión del abandono del límite mental coincide con el hábito de sabiduría.

Pero esta coincidencia puede ser conocida sólo si la persona abandona el límite y *alcanza* la co-existencia, es decir, si formula una antropología trascendental que, por su misma naturaleza de “ciencia” o conocimiento “adquirido”, no se corresponde con el hábito de sabiduría. Así se explica que Polo pueda escribir que “la pregunta sobre cuándo nacen [los hábitos innatos] desencadena un proceso al infinito *a parte ante* incompatible con su carácter de actos. Datar el abandono del límite mental dentro de la propia biografía *o en la de los que la aceptan* conlleva un prurito de originalidad que detiene la libre búsqueda de temas. En rigor, el abandono del límite mental en ningún momento de la vida es completo, pues en otro caso no cabría hablar de advertir el Origen insondable y de alcanzar el carácter de *además*, ni de esencia inagotable; los temas buscados por la libertad no se agotan nunca, pues la libertad trascendental no desfuturiza el futuro. Triste cosa sería que la libertad se acabara *o que los discípulos incurrieran en repetición*. ¿Qué significa *darse cuenta de un método que es la continuación de la perennidad de la filosofía* y al que se apuesta la prosecución del propio filosofar? Sin duda, cabe noticia de ese método… Pero si las ideas y las noticias no informaran de que el conocimiento objetivo es limitado, la tarea de abandonarlo no se emprendería”[[67]](#footnote-68). Una cosa, por tanto, es el hábito de sabiduría, y otra *darse cuenta* de que dicho hábito personal es una luz interior, una luz insistente cuyo “tema” es la transparencia. Lo primero *es* la co-existencia; lo segundo, el conocimiento de la persona gracias a un método que *alcanza* el carácter metódico del “carácter de *además*”.

Es cierto, con todo, que “la persona no es exterior a su alcanzarse”[[68]](#footnote-69), pero si el método de la antropología trascendental coincidiera con el hábito de sabiduría, esa antropología no sería una ciencia sino la propia co-existencia: ser y conocer se identificarían, cosa que Polo rechaza explícitamente porque carece de sentido: “todavía es posible alegar que el abandono del límite mental no es innato y también que no es lo mismo un acto que conocerlo –distinción clásica entre el orden del ser y el orden de conocer *in creatis*-. El segundo alegato excluye la reflexión: ningún acto creado se conoce a sí mismo. Estoy de acuerdo con esta objeción, puesto que sostengo que la reflexión lleva consigo la potencialidad del acto. En lo que respecta a la primera, también estoy de acuerdo en distinguir el abandono del límite mental de los hábitos innatos; sin embargo, conviene notar que la consideración aislada del método y el tema materializa el ser y desrealiza el conocer, lo que sólo es válido al describir el objeto intencional. Ahora bien, los hábitos innatos son actos de conocer pero no actos de ser. Por otra parte, el abandono del límite mental tendría que ser un acto que se olvida de sí, es decir, suscitado por *ver-yo*, o bien una noticia moral”[[69]](#footnote-70).

Parece que nos encontramos ante un dilema porque si el abandono del límite mental como método de la antropología trascendental no coincide con el hábito de sabiduría sino que es una “noticia moral”, no llega a ser propiamente un abandono del límite mental, pues las noticias son el conocimiento más alto de la esencia del hombre. Por eso Polo propone una solución que, salvando la trascendentalidad del hábito de sabiduría, se acerca o aproxima al máximo, pero sin coincidir con él: “la constitución de noticias se distingue de los hábitos superiores que no son constituidos. Quizá cabría decir que abandonar el límite mental significa hábitos innatos que redundan en noticias, o bien, que las noticias se abandonan en tanto que se repara en ellas; reparar en noticias no es innato”[[70]](#footnote-71). De todos modos, como “los afectos no son suscitables ni constituibles”, “sería artificial e inútil intentar disecarlos o examinarlos prescindiendo de su tono que la abundancia de palabras apaga”[[71]](#footnote-72), el abandono del límite mental, aun siendo libre, no es algo que dependa de una determinada actitud o de un esfuerzo hecho de un modo consciente y propuesto voluntariamente; el abandono del límite no es un acto de la voluntad. Por eso la tercera dimensión del abandono del límite mental no es un “método” en el sentido tradicional de este término –algo así como lo que propone Descartes en el *Discurso del método*- sino más bien “atender” o “darse cuenta” de que se es persona y de que, por tanto, se depende –libremente- de Dios. Este darse cuenta no es nunca pleno ni definitivo y además es intermitente; puede darse o no, pero no puede provocarse. Lo que sí cabe es “disponerse”, porque “las noticias [de la experiencia moral] aportan las condiciones para abandonar el límite mental llegando a los hábitos superiores”[[72]](#footnote-73). En concreto, “la noticia del hábito de sabiduría es *sabrosa* -a ello obedece la palabra misma-, o sea, una huella *esponjosa*; en esa esponja está prendida, imbuida, la intimidad de la persona”[[73]](#footnote-74). Más aún, siendo libre, en cierto modo el abandono del límite mental viene dado si se está bien dispuesto, ya que “la adoración sapiencial es compatible con el encontrar sin mirar [primera dimensión del abandono del límite mental], y al redundar en *querer-yo* permite constituir la noticia –que no quema- de la llama amorosa”; y añade inmediatamente: “nótese que la luminosidad de las noticias [que han de ser constituidas] comporta que el abandono del límite no es necesario, pero sin él tales luces no pueden explicarse, puesto que vienen de abajo y, sin embargo, notifican también que son insuficientes. Esa notificación es vehemente, clamorosa”[[74]](#footnote-75).

La libertad trascendental no “decide” esto o lo otro; en este caso, abandonar o no el límite mental. La decisión es un acto propio de la voluntad, que es una potencia esencial. La libertad trascendental y, más en concreto, la libertad nativa “acepta” o no su dependencia respecto del Creador, acepta ser como hijo. Por eso explica Polo que “el método propuesto es un crecimiento de la libertad de la detectación del límite que permite abandonarlo: cabe detectarlo sin que se den las condiciones precisas para abandonarlo, que son su depender de la libertad trascendental. No aceptar esta dependencia detiene el método en la detectación del límite mental, la cual es bastante común, y no sólo entre los filósofos. Es la interpretación de la libertad como independiente o autónoma, que es una pretensión inferior a las redundancias que son los símbolos y las noticias”[[75]](#footnote-76).

“Detenerse” a abandonar el límite mental, proponérselo voluntariamente, es el modo seguro de no abandonarlo nunca, pues la detención es propia de la presencia mental. Además, “el objeto no es un darse cuenta metódico, sino el percatarse temático –intencional-. *Hay*, *lo mismo*, estriba en percatarse… Darse cuenta se distingue de percatarse justamente por ser metódico-temático. Cabe llamarlo también *reparar*, pues equivale a fijar la atención, prestándola o concediéndola al tema, lo cual no obsta a que el método sea superior al tema que suscita”[[76]](#footnote-77). En el caso del abandono del límite mental el tema es superior al método. O de un modo más conciso: “el abandono del límite es una exposición del conocimiento habitual que se formula lingüísticamente`; y es posible al reparar en las noticias de la experiencia moral. Pero el abandono del límite se distingue de los hábitos personales en que no es innato, sino intermitente u ocasional: es patente que reparar en noticias no es innato, como sí lo son los hábitos noéticos superiores. Y ello se explica porque las noticias han de ser constituidas, como redundancias de los hábitos; mientras que ellos no, dado que no son hábitos entitativos”[[77]](#footnote-78)

De todos modos, el “acto” de abandonar el límite mental sigue siendo un cierto misterio que el propio Polo dejó en la penumbra, pues “el abandono del límite no es un acto distinto que verse sobre los temas de los hábitos innatos, ya que entenderlo así da lugar a un proceso al infinito”; efectivamente: si hubiera un acto que conoce lo que conocen los hábitos innatos, debería haber otro acto que conociera a ese primer acto… Pero Polo añade inmediatamente: “pero tampoco se puede sostener que el abandono del límite se identifique enteramente con dichos hábitos, pues el abandono es intermitente y los hábitos no. Así pues, la distinción del método propuesto con dichos hábitos ha de buscarse a esta última indicación. Si se tiene en cuenta que el abandono se formula lingüísticamente [los hábitos innatos son silenciosos], es preciso admitir que el método propuesto y el lenguaje son afines. Pero esto sugiere que metódicamente el abandono del límite mental es algo así como un resumen de los hábitos innatos”[[78]](#footnote-79).

Para terminar de tratar este asunto, quizás aporte luz tener en cuenta que “el hábito de sabiduría notifica su procedencia en la *euforia* o arrebato exultante y contenido. He aquí el tono de la libertad trascendental”, pero sin olvidar, al mismo tiempo, que “hablo de contención atendiendo también a la carencia de tema propio de la libertad trascendental”[[79]](#footnote-80). Esta carencia de tema –junto con la inagotabilidad del carácter de *además*- es lo que impide que el método –que no carece nunca de tema- sea tan profundo, del mismo modo que “como la experiencia moral no es la experiencia de la claridad conduce, en última instancia, a una noticia escondida. Éste es el significado de la expresión *Deus absconditus*. Escondido no significa oscuro”[[80]](#footnote-81).

Después de distinguir este segundo sentido de la expresión “abandono del límite mental”, es preciso volver sobre el hábito de sabiduría o valor metódico del carácter de *además*, que es, en sentido estricto, la tercera dimensión del abandono del límite mental.

**4. *Alcanzar* a vivir como persona.**

Hay otros textos de Polo, algunos ya citados, que pueden entenderse en su verdadero sentido si se tiene en cuenta lo dicho hasta ahora. Por ejemplo, que “el hábito de sabiduría alcanza la radicalidad metódico-temática: la persona no puede ser temá­ticamente distinta del método con que se alcanza… 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[[81]](#footnote-82)”; o incluso que “se ha de excluir por completo que el hábito de sabiduría sea generado por el intelecto personal humano, o bien, que éste le preceda. Sólo teniendo en cuenta esta exclusión se dice que el intelecto personal ‘tira’ de él, o que, al margen de ese tirar, dicho hábito no existe, o es tan pre­cario que sucumbe a la suposición. El sentido metódico de la transparencia ha de alcanzarse, pues sin él tampoco se alcanza su sentido temático”[[82]](#footnote-83). Aun siendo distintos, su solidaridad es tal que el hábito de sabiduría no existiría sin que el intelecto personal “tire” de él, y viceversa, hasta el punto de que aunque este hábito no es un trascendental personal, sin él no se *alcanzaría* ninguno y la persona no sólo quedaría inédita, sino que, por decirlo drásticamente, abortaría, porque el hábito es solidario con cada uno de ellos. “Conviene notar –dice Polo- que, sin la solidaridad con el hábito de sabiduría, no cabría la transparencia íntima del intelecto personal”[[83]](#footnote-84).

Más aún, “si se pretende entender dicho hábito aislado, o ‘en sí’, se pone de manifiesto su precariedad; por decirlo así, el desaferramiento del punto de partida no se mantiene por sí mismo, sino que puede sucumbir al límite mental, por ejemplo, al detenerse”[[84]](#footnote-85). Sólo es hábito en dualidad, ya que “la precariedad metódica del carácter de además reside en que si es considerado sólo metódicamente pierde su insistir, y puede precipitar como consistencia por decaer en el límite mental.

La “interioridad” del hábito de sabiduría respecto del ser personal se pone aún más de manifiesto cuando se considera que “transparencia equivale a co-acto de ser, es decir, a intimidad. Por eso, tanto da decir que el tema es interior al método como que el método es interior al tema; la transparencia no es temática si no es metódica, y no es metódica si no es temática… Es un método que es un tema y un tema que es un método; no una oclusión o autodeterminación, sino la intensidad de la transparencia”[[85]](#footnote-86).

Así como la esencia del hombre deriva del intelecto personal a través del hábito de los primeros principios y la sindéresis, del mismo modo, el “ascenso” del yo a la persona requiere de un hábito –el hábito de sabiduría- cuyo punto de partida es la presencia mental, sin la cual el yo nunca *alcanzaría* el ser personal, la co-existencia. La diferencia entre el ascenso y el descenso está en que “en los otros hábitos innatos se pierde la solidaridad con el intelecto personal… lo que equivale a decir que en ellos la intensidad de la transparencia disminuye, es decir, que son luces sin luz interior, esto es, luces iluminantes”[[86]](#footnote-87).

Se ve claramente por qué Polo no incluye el hábito de sabiduría –ni los otros hábitos innatos- entre los trascendentales personales. No puede ser un trascendental porque, en ese caso, o bien la persona humana sería Dios o, más bien, sería un ser encerrado en sí mismo, incapaz de abrirse a la trascendencia, pero también de “llegar a ser” aquello que es; o sea, la persona creada sería como un aborto, destinada a la nada. Por eso algunos textos ya citados adquieren su verdadero sentido si se tiene en cuenta lo que acaba de decirse: “se ha de excluir por completo que el hábito de sabiduría sea generado por el intelecto personal humano, o bien, que éste le preceda… Insisto, si el intelecto personal fuese previo a su alcanzarse, se supondría a él, y el carácter de además tendría término. Con ello se anularía la noción de transparencia, y el hábito de sabiduría sería, a lo sumo, una luz iluminante”[[87]](#footnote-88).

Concluyamos, pues, en que “el hombre es un ser intelectual: que sabe de sí, que precisa conocer su ser para serlo”[[88]](#footnote-89). Si el hábito de sabiduría no es posterior al intelecto personal, y si el intelecto personal sólo es luz transparente en cuanto que es tema del hábito de sabiduría, entonces, para llegar a conocer el “origen” de este hábito, es preciso remontarse al “origen” de la persona. Y Polo parece indicarlo de un modo expreso: “la antropología que propongo es una investigación acerca del misterio humano, misterio asequible a la libertad, esto es, al don creado premoviente de la aceptación. Para el don premoviente –promocionante, promotor- carece de sentido el aislamiento, el *en sí* del tema; en vez de ello, su tema es acto viviente. Ese acto es aceptación y no la mera recepción por un en sí previo, que dejaría al método desnudo de tema.

”En la libertad trascendental se distinguen cuatro fases, de las cuales las tres últimas son temáticas. La primera, pre-temática en esta vida, es el don increado premoviente”[[89]](#footnote-90); pero aclara: “el don que tiene por hontanar la iniciativa creadora es la fase premoviente de la libertad trascendental, es decir, la actividad interior del acto de aceptar que busca la libertad divina. *Éste es el camino, el método, que sube, la inagotable explosión que he llamado carácter de además,* la pura transparencia lanzada hacia la trascendente intimidad de la máxima amplitud”[[90]](#footnote-91). Pero el intelecto personal sólo es pura transparencia si es luz atravesada de luz, si es tema del hábito de sabiduría. Por tanto, este hábito es el método que, al *alcanzar* a los trascendentales personales, forma parte del don premoviente, que promociona, promueve, su trascendentalidad.

Una indicación de Polo puede darnos mucha luz acerca de la naturaleza de los hábitos innatos: “la recepción del cuerpo es un hábito innato [la sindéresis], de manera que la referencia del alma al cuerpo no es la de un acto primero, y menos aún la de una causa formal. Asimismo, no estimo acertado sostener que el alma humana separada del cuerpo sea una sustancia incompleta, *pues un hábito innato es realmente superior a una sustancia*”[[91]](#footnote-92). Aquí el término “sustancia” hay que entenderlo no en el sentido que tiene en la física de Polo, sino en el que lo usaba santo Tomás, que es a quien se refiere el texto. En santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, sustancia no es sólo la primera de las categorías, sino lo propiamente “ente”, lo real en sentido pleno. Por tanto, si Polo piensa que un hábito innato es superior a una sustancia, es porque está incluido en el acto de ser; en el caso de los hábitos innatos, en el co-ser o co-existencia.

Pero no sería coherente pensar que el hombre es un ser –un co-ser- con hábitos, porque entonces la co-existencia se “supondría” y los hábitos serían “accidentes” de una sustancia o sujeto. El hábito de sabiduría no se añade al co-ser, pues en ese caso no podría decirse del carácter de *además* que es método interior a su tema o un tema interno a un método. Por ser criatura, la persona humana es inidéntica en su ser, de ahí que, además de los trascendentales personales, deba incluir hábitos natos, nacidos del ser personal, que no sólo manifiesten dicha inidentidad, sino que hagan posible que la persona se conozca como creada y destinada. El siguiente texto es explícito al respecto: “según se indicó, siguiendo a Eckhart, Dios es el Verbo y el hombre el adverbio. Dicho adverbio es el carácter de *además*, cuya exposición ha llevado a alcanzar el intelecto personal humano como transparencia intensa, es decir, luz cuyo interior es luz. Según esto, el adverbio es semejante al Verbo. El hombre es imagen de Dios. En el Credo Niceno se describe al Hijo como *lumen de lumine*, es decir, como Luz eternamente generada por la Luz. El Origen es Luz en cuyo seno se genera la Luz. Ahora bien, como el hombre es creado, para alcanzar la intensidad de la transparencia, es menester la dualidad solidaria del hábito de sabiduría con el intelecto personal. En otro caso, habría que sostener que la co-existencia comporta dos personas, pero ello es claramente insostenible. En la persona creada la luz que penetra la luz no es generada, sino creada”[[92]](#footnote-93). Tanto ‘subir’ de la esencia a la persona como ‘descender’ de la persona a la esencia, son propios de hábitos innatos, no de los trascendentales personales, los cuales, por eso mismo, nunca dejan de ser trascendentales[[93]](#footnote-94).

El hábito de sabiduría, del que derivan los otros dos hábitos innatos, no es, ni puede considerarse, “en sí”, porque “la persona es solidaria con su propio alcanzarse”. El hábito de sabiduría es la manifestación inequívoca de la inidentidad de la persona humana y, por tanto, de su dependencia –libre- del Creador. El adverbio requiere del Verbo.

Rafael Corazón González

Doctor en Filosofía

Málaga (España)

1. POLO, L., *Antropología trascendental*, Obras Completas, XV, Eunsa, Pamplona, 2016, 217. [↑](#footnote-ref-2)
2. AT, 221. [↑](#footnote-ref-3)
3. AT, 207. [↑](#footnote-ref-4)
4. AT, 208. [↑](#footnote-ref-5)
5. AT, 247. [↑](#footnote-ref-6)
6. AT, 249. [↑](#footnote-ref-7)
7. AT, 227. [↑](#footnote-ref-8)
8. AT, 137. [↑](#footnote-ref-9)
9. AT, 208. [↑](#footnote-ref-10)
10. AT, 144. [↑](#footnote-ref-11)
11. AT, 207. [↑](#footnote-ref-12)
12. AT, 221-222. [↑](#footnote-ref-13)
13. AT, 223. [↑](#footnote-ref-14)
14. AT, 224. [↑](#footnote-ref-15)
15. AT, 224-225. [↑](#footnote-ref-16)
16. AT, 225. [↑](#footnote-ref-17)
17. AT, 231-232. [↑](#footnote-ref-18)
18. AT, 231. [↑](#footnote-ref-19)
19. AT, 234. [↑](#footnote-ref-20)
20. AT, 208. [↑](#footnote-ref-21)
21. AT, 224-225. [↑](#footnote-ref-22)
22. AT, 208. [↑](#footnote-ref-23)
23. AT, 241. [↑](#footnote-ref-24)
24. AT, 242. [↑](#footnote-ref-25)
25. AT, 269. [↑](#footnote-ref-26)
26. AT, 356-357. [↑](#footnote-ref-27)
27. AT, 355-356. [↑](#footnote-ref-28)
28. En nota Polo aclara: “al advertir la Identidad Originaria [mediante el hábito de los primeros principios], la confrontación de la persona humana con Dios desaparece. En la segunda dimensión del abandono del límite mental la presencia mental se confronta con la concausalidad. Esta confrontación es legítima; en cambio, la confrontación de la persona con Dios es perversa”. [↑](#footnote-ref-29)
29. AT, 496, nt. 240. [↑](#footnote-ref-30)
30. AT, 357-358. [↑](#footnote-ref-31)
31. AT, 356. [↑](#footnote-ref-32)
32. AT, 335-336. [↑](#footnote-ref-33)
33. AT, 355-356. [↑](#footnote-ref-34)
34. AT, 221. [↑](#footnote-ref-35)
35. AT, 223. [↑](#footnote-ref-36)
36. AT, 223. [↑](#footnote-ref-37)
37. AT, 223, nt. 6. [↑](#footnote-ref-38)
38. AT, 222. [↑](#footnote-ref-39)
39. AT, 224. [↑](#footnote-ref-40)
40. AT, 283, 284 y 285. [↑](#footnote-ref-41)
41. AT, 285-287. [↑](#footnote-ref-42)
42. AT, 286, nt. 18. [↑](#footnote-ref-43)
43. POLO, L., *La persona humana y su crecimiento*, en Obras Completas, XIII, Eunsa, Pamplona, 2015, 23. [↑](#footnote-ref-44)
44. PH, 24. [↑](#footnote-ref-45)
45. PH, 25. [↑](#footnote-ref-46)
46. PH, 25. [↑](#footnote-ref-47)
47. PH, 25-26. [↑](#footnote-ref-48)
48. “La esencia es la *manifestación* de la persona. En tanto que la esencia depende de los trascendentales personales, la palabra *manifestar* indica su depender de la coexistencia, y equivale a *iluminar*, que significa su depender del intelecto personal; a *aportar*, que señala la dependencia respecto del amar y del aceptar donal; y a *disponer*, palabra que expresa la extensión a la esencia de la libertad trascendental”. AT, 281. [↑](#footnote-ref-49)
49. PH, 26. [↑](#footnote-ref-50)
50. SANTO TOMÁS, STh., I-II, q. 89, a. 6. [↑](#footnote-ref-51)
51. Ibidem, ad 3. [↑](#footnote-ref-52)
52. PH, 26-27. [↑](#footnote-ref-53)
53. PH, 28. [↑](#footnote-ref-54)
54. AT, 288. [↑](#footnote-ref-55)
55. *Persona y libertad*, Eunsa, Pamplona, 2007, 144. [↑](#footnote-ref-56)
56. PL, 151-152. [↑](#footnote-ref-57)
57. PL, 176. [↑](#footnote-ref-58)
58. *El tema de la inteligencia*, en *El conocimiento racional de Dios,* II, Suplemento de *Cuadernos de filosofía y teología*, Ateneo de teología de Madrid, 1978 (4), 23. [↑](#footnote-ref-59)
59. *Dios y la infinitud de la intelección* en “Studia poliana”, 14, Pamplona, 2012, 20. [↑](#footnote-ref-60)
60. PL, 253. [↑](#footnote-ref-61)
61. AT, 248 y 249. [↑](#footnote-ref-62)
62. PL, 135. [↑](#footnote-ref-63)
63. PL, 136. [↑](#footnote-ref-64)
64. PL, 134. [↑](#footnote-ref-65)
65. PL, 133. [↑](#footnote-ref-66)
66. AT, 209. [↑](#footnote-ref-67)
67. AT, 510-511. La cursiva es mía. [↑](#footnote-ref-68)
68. AT, 208. [↑](#footnote-ref-69)
69. AT, 511. [↑](#footnote-ref-70)
70. AT, 511, nt. 280. [↑](#footnote-ref-71)
71. AT, 212, nt. 283. [↑](#footnote-ref-72)
72. AT, 508. [↑](#footnote-ref-73)
73. AT, 509. [↑](#footnote-ref-74)
74. AT, 510. [↑](#footnote-ref-75)
75. AT, 526-527. [↑](#footnote-ref-76)
76. AT, 529. [↑](#footnote-ref-77)
77. GARCÍA, J. A., *La metalógica de la libertad y el abandono del límite mental*, “Studia Poliana”, 10 (2008), 24. [↑](#footnote-ref-78)
78. AT, 591-592. [↑](#footnote-ref-79)
79. AT, 513 y nt. 285. [↑](#footnote-ref-80)
80. AT, 513. [↑](#footnote-ref-81)
81. AT, 208. [↑](#footnote-ref-82)
82. AT, 227. [↑](#footnote-ref-83)
83. AT, 221-222. [↑](#footnote-ref-84)
84. AT, 223. [↑](#footnote-ref-85)
85. AT, 224-225. [↑](#footnote-ref-86)
86. AT, 225-226. [↑](#footnote-ref-87)
87. AT, 227. [↑](#footnote-ref-88)
88. GARCÍA GONZÁLEZ, J., *La libertad trascendental y la persona humana*, en “Studia Poliana”, 13, 2011, 66. [↑](#footnote-ref-89)
89. AT, 525. [↑](#footnote-ref-90)
90. AT, 521-522. La cursiva es mía. [↑](#footnote-ref-91)
91. AT, 287. La cursiva es mía. [↑](#footnote-ref-92)
92. AT, 225, nt. 10. [↑](#footnote-ref-93)
93. Por ejemplo: “el valor metódico del carácter de *además* se llama libertad nativa en atención a que es un hábito innato… En tanto que no es precario, el carácter metódico de la libertad –libertad nativa- da lugar a dos hábitos innatos inferiores”. AT, 269. [↑](#footnote-ref-94)