

JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ

PRESENTE Y LIBERTAD

EXPOSICIÓN DE LA FILOSOFÍA SOBRE EL
LÍMITE MENTAL DE LEONARDO POLO

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Ángel Luis González
DIRECTOR

Miguel Martí
SECRETARIO

ISSN: 978-84-8081-468-3
Depósito Legal: NA 1204-2015
Pamplona

Nº 252: Juan A. García González, *Presente y libertad.*
Exposición de la filosofía sobre el límite mental de Leonardo Polo

© 2015. Juan A. García González

Redacción, Administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

<http://www.unav.es/filosofia/publicaciones/cuadernos/serieuniversitaria/>

E-mail: cuadernos@unav.es
Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)
Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.

GRAPHYCEMS. Pol. Ind. San Miguel, 31132 Villatuerta. Navarra

ÍNDICE

PRÓLOGO	
Aclaración preliminar	7
El punto de partida.....	8
Este libro	10

PARTE I:

LA PRESENCIA MENTAL Y EL LÍMITE DEL PENSAMIENTO

I. LA PRESENCIA MENTAL Y EL DESPLIEGUE DE LA INTELIGENCIA	
1. La presencia mental	13
2. La operación incoativa de la inteligencia y su conocimiento	15
3. Desequilibrio entre la presencia y lo presente	17
4. Doble línea prosequiva de la inteligencia	18
a) La generalización por negación	18
b) La razón.....	19
5. Sentido y alcance de la presencia mental	21
II. LA PRESENCIA COMO LÍMITE MENTAL	
1. El límite del pensamiento humano	25
2. El progresivo conocimiento de la presencia mental	27
3. Conocimiento de la operación al ejercerse y conocimiento de ella desde el hábito adquirido	28
4. El conocimiento de la presencia mental como límite	30

III. PRIMERA EXPLICACIÓN DEL LÍMITE MENTAL	
1. La apropiación del cuerpo por la persona.....	33
2. La facticidad como señal del límite mental	35
3. Dos cuestiones históricas	36
a) La fenomenología del cuerpo	37
b) El pecado original	37
IV. SENTIDO ÚLTIMO DE LA LIMITACIÓN MENTAL	
1. Límite y dualidad cognoscitiva.....	39
2. Discusión sobre el intelecto agente y la sindéresis	41
3. La complejidad del yo humano	43
4. Separación cognoscitiva respecto de lo presente.....	45
5. ¿Por qué el límite mental es la operación intelectual?.....	46
V. DIOS Y EL LÍMITE MENTAL	
1. Límite e infinitud	48
2. Existencia y límite mental	49
3. El límite mental y Dios	50
4. El conocimiento humano de Dios	52
5. Dios y la existencia libre	53
PARTE II:	
EL ABANDONO DEL LÍMITE MENTAL Y LA LIBERTAD	
VI. LA ÍNDOLE DEL SER LIBRE	
1. La libertad como un trascendental antropológico.....	59
a) La dualidad interna del ser personal humano	60
b) Independencia del saber humano	63
c) La finitud de la libertad personal.....	64

VII. LA TEMÁTICA DEL ABANDONO DEL LÍMITE MENTAL	
1. Las cuatro dimensiones del abandono del límite	67
2. La temática accesible más allá de la presencia mental	70
3. Los temas principales de las cuatro dimensiones del abandono del límite mental	72
a) La pluralidad de los primeros principios	72
b) Coordinación entre física y lógica.....	73
c) La transparencia del intelecto personal	75
d) El primado de la acción voluntaria.....	76
VIII. LA PROCEDENCIA DE LOS TEMAS DESDE LA LIBERTAD	
1. El camino de ida y el de vuelta.....	79
2. Las tres redundancias escalonadas de la sabiduría humana	80
a) La causalidad trascendental.....	81
b) Sentido donal de la acción humana	83
c) La explicitación de los principios predicamentales:.....	84
3. Orden descendente entre las dimensiones del abandono del límite....	85
IX. LA LIBERTAD CON QUE SE ABANDONA EL LÍMITE	
1. La extensión de la libertad trascendental.....	87
2. Libertad y afectividad de la persona	88
3. La libertad como efusividad del intelecto personal	89
a) Tercera dimensión del abandono del límite	90
b) Primera dimensión	90
c) Cuarta dimensión.....	91
d) Segunda dimensión	91
4. La metalógica de la libertad humana	93
5. Gnoseología estricta del abandono del límite	94
6. Paradoja final	96
BIBLIOGRAFÍA	99

PRÓLOGO

Vamos a exponer brevemente en este libro lo central de la filosofía de Polo, que es su filosofía del límite mental.

ACLARACIÓN PRELIMINAR

Hablamos de lo central de su filosofía porque Polo fue un notable pensador, que en toda ocasión elevaba la experiencia a concepto, según la conocida expresión hegeliana. Tanto en una conversación personal, como en una tertulia con amigos o colegas, en una clase o en una conferencia: siempre pensaba los temas de que en ese momento se tratara. Y como, además, era una persona muy lista, y tenía unos planteamientos filosóficos muy profundos y globales, con frecuencia se le ocurrían nuevas ideas, o nuevas maneras de exponer las ideas-clave pertinentes, para casi todas las cuestiones o asuntos que se plantearan.

Por otro lado, solía decir de sí mismo –con expresión taurina– que, como profesor, era el sobrero: a quien encargaban la materia que sobraba y nadie quería dar; él se ocupaba de prepararla, pensarla e impartirla. Y, además, su magisterio fue muy extenso: muchos años, inviernos y veranos, en España y en Suramérica; y también, como era generoso con su tiempo, muchas intervenciones en coloquios, reuniones o seminarios.

De manera que la filosofía de Polo se ha extendido a casi todos los campos: como por ejemplo la filosofía de la ciencia, la psicología, la pedagogía, la economía, la filosofía del arte, de la historia... o incluso la teología; y, muy señaladamente, la historia de la filosofía.

Además, desde otro punto de vista, la filosofía de Polo, en especial su antropología, resulta muy optimista, esperanzadora; y muchos la estudian y difunden por este carácter suyo.

Sin embargo, nosotros dejaremos a los expertos en esos campos temáticos que juzguen el valor de las ideas de Polo a esos respectos. Y, en

cambio, nos ocuparemos de lo central de su filosofía, que es su filosofía del límite mental, la que lo detecta y lo abandona; y es aquélla, además, cuyos planteamientos irradian luz para los demás temas.

También podríamos decir que aquí nos vamos a ocupar de lo nuclear de la filosofía de Polo: de lo que es fundamental, primordial o cardinal en ella, de sus posiciones últimas, básicas, globales o radicales; o bien de la filosofía primera de Polo, de su antropología trascendental, etc. Pero todas estas denominaciones usan términos con significados y connotaciones de importante sentido filosófico que no es el momento de delimitar o precisar. Por eso decimos que nos vamos a ceñir simplemente a exponer lo que entendemos central de la filosofía de Polo: el límite mental y su abandono.

EL PUNTO DE PARTIDA

Lo central de esa filosofía arranca de su intuición original¹: una interpretación de la doctrina tomista que distingue realmente la esencia de la existencia en las criaturas, y reserva su identidad para el creador.

Pensando en la distinción real para entender la existencia creada, Polo acertó a distinguir acto de actualidad; porque se le ocurrió que la existencia creada, la actividad de existir que se distingue de la esencia, es el mantenimiento del ser sobre el tiempo, una actividad que sobrepasa la actualidad. La actualidad, en cambio, remite al pensamiento; porque el único acto actual –dice Polo– es el acto de pensar, con el que –ante todo– presenciamos las cosas.

De acuerdo con la noción de *praxis teleia*, de operación inmanente, que forjó Aristóteles², Polo señala que el hombre al pensar ya ha pensado algo, tiene ante sí algo presente. En esa conmensuración de la operación intelectual con su objeto, en la simultaneidad y actualidad de lo pensado, en la presencia de lo presente, se sitúa el comienzo de la filosofía de Polo. Su objetivo a partir de él: el acceso al ser, a la actividad de ser, más allá de la

1 A Polo se le ocurrió su planteamiento filosófico “de repente, en la primavera de 1950” (M^a J. Franquet, “Trayectoria intelectual de Leonardo Polo”, *Anuario filosófico*, 1996 (29), p. 305); y procedió entonces a redactarlo en dos gruesos volúmenes sobre *La distinción real* (Roma / Madrid, 1952-58), de los que proceden sus primeros libros publicados en los años sesenta (como confiesa en la nota 21 de *El acceso al ser*, en *Obras completas de Leonardo Polo*, n. 2, Eunsa, Pamplona, 2015).

2 Aristóteles, *Metafísica*, IX, 6; 1048 b 18-36.

actualidad; pues en la actualidad encuentra Polo una limitación, a la que denominará el límite mental.

Este planteamiento tiene añadida una especial e inmediata relevancia: que permite distinguir con nitidez la existencia del universo de la de las personas, algo que quizá desde la pura actualidad es más difícil; porque la existencia natural se reduce a persistir, a seguir en el tiempo, mientras que la personal posee el futuro al que se encamina. La persistencia del universo, dice Polo, es “la realidad de la secuencia de antes a después”³, a un después al que no alcanza; pero la posesión personal del futuro, en cambio, lo mantiene como tal futuro, sin desfuturizarlo.

Porque el hombre no sólo posee en presente, ya, de acuerdo con la noción aristotélica de *praxis teleia*; sino que posee futuro: ésta es la propuesta de Polo. Y de tal modo que no por poseerlo lo anticipa, ni lo va consumiendo con su acción práctica de modo que vaya dejando de ser futuro y haciéndose pasado –eso también sucede–; sino que además posee el futuro sin desfuturizarlo: manteniéndolo como futuro.

Esta posesión y mantenimiento del futuro no es la operación cognoscitiva, sino la libertad personal. Tampoco la libertad de disposición –de intención, elección o uso–, con la que actuamos en el presente, sino la libertad como actividad existencial del hombre, la libertad en el plano de su ser. “La posesión del futuro que no lo desfuturiza”⁴ es, según Polo, la libertad trascendental de la persona humana, la libertad como un trascendental del acto de ser personal.

En el futuro la persona se busca: busca su propia identidad, la réplica que no encuentra en sí misma ahora; o busca su culminación, su plenitud, es decir, la identidad existencial de que ella carece. De acuerdo con esto, dice Polo, la persona humana “no es, sino que” más bien “será”⁵. Y entonces, concluye, “alcanzarse en el futuro es mucho más que persistir”⁶; la existencia personal es superior a la del universo.

Cuando se sospecha que la actividad de ser desborda la actualidad, que existir no es darse ahora, ya, en presente, la posesión y mantenimiento del

3 L. Polo, *El ser I: la existencia extramental*, en *Obras completas de Leonardo Polo*, n. 3, Eunsa, Pamplona, 2015, p. 121.

4 L. Polo, *Antropología trascendental*, I, Eunsa, Pamplona, 2003, p. 230.

5 L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 210.

6 L. Polo, *El acceso*, p. 111.

futuro que permiten la búsqueda personal de la identidad existencial, indican la peculiaridad de la actividad personal de ser, que es libre. Y, en cambio, reducen la importancia de la actualidad, del ahora, del momento presente; en definitiva, para entenderse y alcanzarse, pero también para la comprensión del ser del universo.

Pues a establecer con precisión todo esto se dedica entonces Polo; que comienza examinando un importante tópico gnoseológico: la noción de presencia mental. En la presencia detectará Polo el límite mental; y, más allá de ella, se le ocurrirán a Polo las distintas dimensiones del abandono de ese límite, con la fecundidad temática que le corresponde a cada una de ellas. Como el límite es la presencia a la mente y la libertad personal la posesión del futuro, el hombre puede liberarse del presente y abrirse hacia el futuro: en esta dirección va el abandono del límite mental.

ESTE LIBRO

De aquí el título de este libro: *presente y libertad*. La presencia mental y su carácter de límite, y luego su consiguiente abandono a cuenta de la libertad personal, serán las dos partes del mismo; en alguno de cuyos capítulos nos hemos permitido incluir fragmentos de otros textos nuestros, ya publicados previamente. La bibliografía final los indicará con su adecuada referencia.

Hay, al menos, otras dos buenas exposiciones de la filosofía sobre el límite mental de Leonardo Polo. Son: R. Corazón, *El pensamiento de Leonardo Polo* (Rialp, Madrid 2011) y H. Esquer, *El límite del pensamiento. La propuesta metódica de Leonardo Polo* (Eunsa, Pamplona 2000). Nos parece que ésta se distingue de ellas por ser más breve, y quizá por algún mayor atrevimiento en sus formulaciones.

PARTE I:

LA PRESENCIA MENTAL

Y EL LÍMITE DEL PENSAMIENTO

I

LA PRESENCIA MENTAL Y EL DESPLIEGUE DE LA INTELIGENCIA

El objeto de este primer capítulo es mostrar la importancia en la filosofía de Polo de la noción de presencia mental; y, en particular, cómo su teoría del conocimiento, la distinción de operaciones intelectuales que dicha teoría establece, pivota sobre esa noción: pues de cómo la inteligencia se posiciona respecto de la presencia mental depende la pluralidad de sus operaciones.

Lo central de la filosofía de Polo es, ante todo, la noción de presencia mental.

1. LA PRESENCIA MENTAL

Al ejercer las operaciones intelectuales, éstas se ajustan, se conmensuran, con el objeto pensado con ellas. De acuerdo con la noción aristotélica de operación inmanente, el hombre al pensar ya ha pensado algo: tiene algo presente. En esta conmensuración de la operación intelectual con su objeto, descubre Polo la presencia de lo presente. La presencia de lo presente acontece por el ejercicio mismo del pensar: es la misma operación intelectual; pues la operación intelectual presenta su objeto a la mente del hombre.

La doctrina clásica sobre la intelección pide una especie impresa en la inteligencia para que se active y suscite al operar una especie expresa, el objeto entendido; además, para suscitar esa especie impresa, la inteligencia requiere del intelecto agente, que ilumine la información sentida y la eleve al plano suprasensible de la inteligencia. Pues, en la comprensión que tiene Polo del conocimiento intelectual humano, esta doctrina se ajusta al ceñirse a la presencia del objeto a la mente del hombre: a la presencia mental de lo presente, que es el objeto pensado. El par impresión-expresión se muda entonces en el par presencia-presente; esta mudanza comporta también una

correlativa modificación en la comprensión del intelecto agente, que veremos más adelante.

Polo expuso inicialmente, en *El acceso al ser* (1964), su noción de presencia mental describiéndola mediante una serie de notas; entre ellas las de unicidad, mismidad, constancia, haber, suposición, ya, algo, etc¹. Y luego analizó en ese libro de qué manera la presencia mental comparecía en las distintas dimensiones del conocimiento humano.

Veinte años más tarde, en el tomo II de su *Curso de teoría del conocimiento* (1985), Polo vuelve a exponer su noción de presencia mental, glosando, añadiendo y conectando las notas que la describen (“umbral y cabe sí equivalen a ocultamiento, antecedencia y haber equivalen a suposición; la suposición y el ocultamiento, a su vez, equivalen”), hasta llegar a la conocida fórmula, de resonancias heideggerianas, que reza que la presencia es el “suponer ocultándose lo que hay ya inmediatamente abierto”². Según la presencia, y no sólo según su conducta, el hombre es un ser que está-en-el-mundo.

Esas presentaciones descriptivas de la noción de presencia mental, siendo sugerentes e interesantes, no son –con todo– enteramente necesarias; porque, según Polo y siguiendo unas observaciones de Saumells³, la presencia mental puede conocerse objetivamente al pensar la circunferencia. Se ejerce entonces el acto perfecto de conciencia, es decir, aquél en el que ésta se reconoce, reconoce su operación; y al que cabe atribuir la característica de que “se piensa lo que se piensa como se piensa, porque se piensa.”

Desde un punto de vista lógico, además, éste es el primer objeto pensado: pues, “en tanto que la presencia mental”, dice Polo, “es la unicidad del objeto pensado, puede ser objetivada una sola vez o como objeto único: es el primer objeto pensado”⁴. Lo cierto es que para que este objeto único sea pensado se requiere, desde el punto de vista psicológico, cierta capacidad de atención, o alguna reflexividad para que la inteligencia se percate de su propia operación; o bien un cierto desarrollo de la imaginación, como el que a veces proporciona el estudio de la geometría.

1 L. Polo, *El acceso*, p. 19.

2 L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, II, Eunsa, Pamplona, 2006, p. 105.

3 R. Saumells, *La geometría euclídea como teoría del conocimiento*, Rialp, Madrid, 1970.

4 L. Polo, *Curso de teoría*, II, p. 150.

En todo caso, la opinión que sostenemos, y que aquí queremos hacer ver por estimarla importante, es que Polo establece la pluralidad de operaciones de la inteligencia desde esta noción suya de presencia mental, pues la analítica de operaciones que lleva a cabo en el *Curso de teoría del conocimiento* entendemos que está claramente derivada de esa noción.

La presencia mental, piensa Polo, es constante en todas las operaciones intelectuales, pues todas ellas se ajustan con sus objetos; pero, sin embargo, como hay una pluralidad de objetos pensados, en cada una de las operaciones con que se piensan esos objetos, jugará de distinto modo la presencia mental.

Las operaciones intelectuales que distingue Polo⁵ son: 1) la conciencia, 2) la abstracción, 3) la generalización por negación, y 4) la razón. “La unificación de las operaciones intelectuales es, a su vez” –dice ahí Polo–, “una operación, a la que llamo logos”.

2. LA OPERACIÓN INCOATIVA DE LA INTELIGENCIA Y SU CONOCIMIENTO

Ante todo, una cosa es conocer la presencia mental, separada del espacio y del tiempo, al reconocerla en el acto de conciencia; y otra cosa es introducirla en el tiempo propio de las informaciones que el organismo siente, principalmente de la fantasía (que añade a la imaginación la memoria y la estimativa o cogitativa); ésta es realmente la operación incoativa de la inteligencia. De modo que la experiencia humana no es sólo sensible: porque el hombre se hace presente con la inteligencia las informaciones sentidas, y sólo así se entera de ellas.

La introducción de la presencia en el tiempo es una reformulación poliana de la noción husserliana de presentificación⁶, en beneficio de la separación de la inteligencia respecto de la sensibilidad; pues la presencia no pertenece al tiempo, ni se dilata reteniendo el pasado y protendiendo hacia el futuro, sino que se introduce desde fuera en el tiempo y lo articula.

No pertenece al tiempo porque, al ser introducida en el tiempo interior de la experiencia sensible –de la fantasía–, la presencia mental constituye de algún modo el tiempo entero; pues lo integra forjando la serie temporal, y lo

5 L. Polo, *Curso de teoría*, II, p. 179.

6 E. Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Trotta, Madrid 2002.

articula distinguiendo sus fases: pasado, presente y futuro. Por tanto, el tiempo no precede e incluye a la presencia, sino al revés: la presencia forja la serie temporal. El tiempo sin la presencia se reduce a la distensión antes-después; que no es la serie temporal, sino el indicio de la distinción real de esencia y existencia: que son la anterioridad y posterioridad reales, no temporales.

Sin embargo, y por paradójico que resulte, es propio de la presencia mental el ocultarse: porque, al presentar su objeto, la operación ejercida desaparece para que aquél aparezca. La presencia mental, entonces, “es el ocultamiento que se oculta”⁷; con ello “se indica la presencia en tanto que se refiere a lo abierto: el ocultamiento que se oculta, se oculta él, pero no oculta”⁸ lo pensado.

Y además, según Polo, no cabe la reflexión, es decir, la operación intelectual, que se oculta al presentar su objeto, no vuelve sobre sí: no se conoce a sí misma⁹. Por ello, se requiere para conocerla otro acto cognoscitivo que la manifieste, y que es el hábito adquirido. Dado que con las operaciones se conocen sus correspondientes objetos, y al conocerlos ellas se ocultan, el conocimiento de las operaciones ejercidas corresponderá a otros actos cognoscitivos posteriores y superiores a ellas, que son los hábitos adquiridos¹⁰.

Estos hábitos cognoscitivos son obviamente posteriores a las operaciones: por eso se dicen adquiridos; aunque lo sean inmediatamente, porque una vez se ejerce la operación es directamente conocida por la inteligencia. Lo que los distingue de los hábitos prácticos, que precisan de una reiteración de actos para adquirirse; a diferencia de ellos, los hábitos teóricos se adquieren con un solo acto.

Y los hábitos adquiridos además son superiores a las operaciones porque la manifestación de la operación ejercida no es meramente presencial, no está sometida a la presencia, sino que es habitual, experiencial; siendo la experiencia como cierta acumulación o retención de un pasado que late en ella.

7 L. Polo, *El acceso*, p. 15.

8 L. Polo, *Curso de teoría*, II, p. 103.

9 Cfr. sobre el particular, J. I. Murillo, *Operación, hábito y reflexión*, Eunsa, Pamplona, 1998.

10 Al respecto, cfr. S. Collado, *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo*, Eunsa, Pamplona, 2000.

Tras el conocimiento objetivo de la operación mental viene, pues, la manifestación habitual de la operación ejercida. Por tanto, la presencia, oculta en lo presente, no sólo puede conocerse objetivamente, sino que también puede desocultarse en su ejercicio, manifestarse habitualmente.

Además sucede que los hábitos adquiridos por la inteligencia la cualifican para ejercer nuevas operaciones ulteriores a la ejercida. Y así se distinguen, por requerir o no hábitos previos, la operación incoativa de la inteligencia respecto de su doble línea proscutiva.

3. DESEQUILIBRIO ENTRE LA PRESENCIA Y LO PRESENTE

Ciertamente, el conocimiento habitual de la presencia permite, en lugar de quedarse en lo que hay presente, atender a su presencia, puesto que ésta ya no se oculta. Lo presente y la presencia entonces se distinguen, en particular dada la pluralidad de objetos presentes al introducir la presencia en el tiempo, y dado el cambio en los objetos que hay presentes.

De aquí procede el que llamamos “desequilibrio” entre lo presente y la presencia; y que obedece a que lo presente es un objeto, mientras que la presencia es manifestada habitualmente, no de modo objetivo.

Adquirido entonces el hábito inicial, el que manifiesta la operación incoativa de la inteligencia, aparece el desequilibrio entre lo presente y la presencia, que ya no está oculta. Es un desequilibrio patente en la pluralidad y el cambio de los objetos presentes. Y que generó el conflicto entre lo uno y lo múltiple que caracterizó la filosofía griega: porque la presencia es una y única, mientras que lo presente es plural y múltiple.

Ante el desequilibrio que produce el hábito inicial, la filosofía en sus orígenes, en el pensamiento griego, adoptó unas posiciones que nos ilustran sobre la continuación del pensar y el despliegue de la inteligencia tras su operación incoativa¹¹.

Lo primero que hizo la filosofía en su comienzo fue rechazar ese desequilibrio renunciando a proseguir. En un intento de atenerse a la presencia de lo presente, a la unicidad de la presencia, Parménides rechazó la pluralidad y el cambio como meras apariencias, para reconocer que “sólo una vía queda”, la proposición “ente es: no digas fue, ni será, porque el ente

11 L. Polo, *Curso de teoría*, II, lecciones 12ª y 13ª.

es ahora todo a la vez”¹²; la presencia de lo presente se toma entonces como el ser del ente, que lógicamente es uno, único, actual y redondo.

Para Parménides “lo mismo es pensar y ser”¹³; en cambio, aunque en otra línea distinta a la del famoso parricidio platónico, Polo sugiere también superar esa mismidad, porque no designa más que la presencia mental; desde ella hay que plantear la cuestión del método que nos permita el acceso al ser fuera de la presencia, o yendo más allá de aquella mismidad.

4. DOBLE LÍNEA PROSECUTIVA DE LA INTELIGENCIA

Alternativamente a Parménides, hay manera de resolver aquel desequilibrio y seguir pensando; de hecho, hay dos maneras de continuar: primera, la que intentaron los filósofos presocráticos; y luego la que siguieron los grandes atenienses.

a) La generalización por negación

La segunda operación intelectual, tras la introducción de la presencia en el tiempo, afronta el mencionado desequilibrio apreciando la insuficiencia de lo presente, por ser determinado, para la presencia: lo presente es menos que la presencia. Y por eso hay que negarlo, y extender la presencia para conseguir presentar la indeterminación, que vendrá a ser la unidad de lo múltiple presente. Lo consiguiente a la presencia es por tanto su extensión: la generalización.

La dualidad presente-presencia se entiende aquí negativamente: lo presente no es la presencia; no es todo lo presenciado, lo pensable, lo posible: puesto que cabe una pluralidad de objetos presentes. Y, como la inteligencia no renuncia a la presencia, intenta extenderla para establecer la unidad entre los objetos presentes: niega su determinación y establece una indeterminación que los reúne.

Tal vez todos los objetos presentes sean en el fondo, más allá de sus propias determinaciones, lo mismo, como dijo Heráclito¹⁴; tal vez “a la

12 Parménides, DK 28 B 8.

13 Parménides, DK 28 B 3.

14 “El camino hacia arriba y hacia abajo es uno y el mismo”; DK 22 B 60. “Lo mismo es vida y muerte, velar y dormir, juventud y vejez: aquellas cosas se cambian en éstas, y éstas en aquéllas”; DK 22 B 88.

naturaleza le guste ocultarse” tras ellos, como también decía¹⁵; o acaso la presencia sea ese sustrato indeterminado del que habló Anaximandro –*to apeiron*–, y que es como el elemento del que todos ellos están hechos y en el que se resuelven.

Pero que, como es único, impone a las determinaciones una alternancia cíclica, de modo que “los contrarios se pagan mutua pena y retribución por su injusticia, según la disposición del tiempo.”¹⁶. De este modo, además, la indeterminación pensada se aplica después a los objetos de los que se tomó, los cuales adquieren así una nueva determinación desde ella. Es lo característico de la generalización negativa: conseguir unas segundas determinaciones del pensamiento; que ahora no proceden de la introducción de la presencia en el tiempo, sino de su extensión con la negación generalizante.

La presencia se extiende: pues al negar la suficiencia de lo ya presente, presenta algo más general que aún no estaba presente. Con expresión poliana, la negación es “el aún no del ya”¹⁷, pues consigue presentar lo que todavía no está presente. Y, por eso, la negación más que propositiva es consecutiva a la presencia mental: “negar no es proseguir, sino conseguir”¹⁸; “la negación”, dice Polo, “en cuanto ajustada con la presencia mental, ha de entenderse exclusivamente como consecutiva al valor de aún no del ya.”¹⁹.

b) La razón

La dualidad presente-presencia, ese desequilibrio que el primer hábito adquirido plantea cuando la inteligencia continúa, puede proseguirse de otro modo: pensando que lo presente no es menos, sino más que la presencia. Y que la unidad de lo múltiple, lejos de consistir en su presencia o de ser establecida por ésta, más bien escapa de la presencia: porque lo presente, antes de estarlo, era previamente real y uno; “lo que era el ser” es la definición aristotélica de la esencia²⁰.

En lugar de negar lo presente, ahora habrá que renunciar a la presencia; porque si la unidad de lo múltiple presente no está en la presencia, ni ésta se

15 Parménides, DK 28 B 123.

16 Anaximandro, DK 12 A 9.

17 Leonardo Polo, *El acceso*, p. 54.

18 Leonardo Polo, *El acceso*, p. 73.

19 Leonardo Polo, *El acceso*, p. 99.

20 Aristóteles, *Metafísica*, VII, 3; 1028 b 34.

extiende hasta ella ni la establece, porque se da antes que ella, entonces la inteligencia deberá proseguir hasta encontrarla; pudiera ser que esté implícita en la presencia, y que la inteligencia –avanzando– pueda hacerla explícita.

La prosecución racional pugna entonces con la presencia, la retira, para encontrar las razones de lo presente: para fundarlo en una unidad no presente, respecto de la cual la indeterminación pensada es una unidad más débil. Incluso susceptible de alguna *ironía*, que nos permita alumbrar la verdadera unidad que la razón puede encontrar; es la *mayéutica*, con la que Sócrates descubre la universalidad del concepto.

Porque, ciertamente, el hábito subsiguiente a la operación inicial manifiesta como implícito de la pluralidad de determinaciones presentes el universal: que es uno en muchos, *unum in multis*. Aunque no sea más que porque lo presente es una información previamente sentida, y que ha sido aún más previamente comunicada por un ente físico al organismo humano; es decir, porque una misma información se ha trasladado a través de varios soportes: es una en muchos. Al concebir según este planteamiento los elementos físicos, explicitamos el universal.

Pero después, cuando a su vez se manifiesta la primera operación prosequiva, la de concebir el universal, reaparece el desequilibrio, ahora ante la multiplicidad de los conceptos. El hábito conceptual guarda implícita ahora la analogía de las categorías, que estableció Aristóteles; y que son “muchas en uno”, dice Polo para distinguirlas del universal. Las categorías se explicitan al juzgar y conectarlas: esto es, al afirmar la naturaleza de los seres físicos.

Y entonces, cuando se manifiesta la segunda operación prosequiva de la inteligencia, la de juzgar, vuelve a aparecer el desequilibrio ante la pluralidad de los juicios. El hábito judicativo muestra implícita ahora la unidad del orden entre las naturalezas que el universo es: *multa versus unum*.

Unidad que se explicita al fundarlo en el primer principio de no contradicción. El cual, según Polo, guarda definitivamente implícita la pluralidad de los primeros principios, que la razón humana no puede explicitar.

Al razonar, por tanto, excluimos provisionalmente la presencia mental para, en pugna con ella, manifestar los implícitos de las operaciones mentales que se descubren al desocultarlas. Y que son las causas y concausalidades extramentales: según Polo, la bicausalidad de los elementos, la tricausalidad de las naturalezas y la tetracausalidad del universo. Las

nociones fundamentales de la ontología (sustancia, naturaleza, esencia y luego, finalmente, ser) son, por tanto, racionales.

Pero luego, al establecer esas nociones, reponemos la presencia mental tras explicitar los principios, para consolidar la pugna y seguir razonando desde las nociones así encontradas. De modo que la razón es un proceso gradual, que se ejerce por fases, precisamente por este juego suyo de retirar y reponer la presencia. Las fases de la razón son: concepto, juicio y razonamiento; o, según las nombra Polo, concepción, afirmación y fundamentación.

* * *

Una vez se manifiesta la presencia mental, cuando se la desoculta, es distinto extenderla a lo que aún no está presente, de proseguir desde ella intentando llegar un poco más lejos de lo que permite, desvelando sus implícitos para explicitarlos.

Caben estas dos operaciones proscutivas porque la noticia inicial obtenida al introducir la presencia en el tiempo no es todo lo pensable por la inteligencia, ya que se puede después negar esa noticia y generalizar. Ni tampoco agota nuestro conocimiento de esa realidad de la que hemos tomado una inicial noticia, ya que podemos también razonar desde ésta para encontrar aquélla en su sentido propio, que es causal, principial. A la matemática reserva Polo la unificación de ambas líneas proscutivas.

5. SENTIDO Y ALCANCE DE LA PRESENCIA MENTAL

La presencia mental, por tanto, se introduce, se extiende y se repone; así explica la pluralidad de operaciones intelectuales y sustenta el entero *logos* humano, toda la dinámica de la inteligencia. De modo que, finalmente, “es la salvaguarda de la esencia del hombre en tanto que distinta de la esencia física”²¹, o como esencia lógica. El conocimiento intelectual comporta ciertamente una novedad²² personal añadida a la realidad física.

En virtud de la presencia mental, lo físico y lo lógico son palmariamente distintos; y, sin embargo, la presencia constituye al mismo tiempo su

21 L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 162.

22 Sobre la libertad humana como *novum*, L. Polo, *Antropología trascendental*, I, pp. 239-41.

mismidad. Es, por tanto, la unidad de dos distintos: ser y pensar reunidos, guardando implícita su diferencia; que la razón intenta explicitar.

Tal cosa sólo es posible si hay un acuerdo, una coordinación insoslayable entre ambos. Sin esa coordinación entre los principios predicamentales y las operaciones mentales, no podrían tornarse explícitas las causas al ejercer las operaciones racionales.

Por lo demás, este acuerdo es una tesis ontológica muy superior al conocido como principio antrópico, que se formula más bien reduciendo la diferencia entre lo físico y lo lógico, es decir, sin salir de su mismidad.

Pero el acuerdo sólo llega hasta la fundamentación racional del entero universo en el primer principio de no contradicción, porque la presencia mental guarda definitivamente implícita la pluralidad de los primeros principios, que es la creación del universo.

Y es que la creación es superior al *logos* humano: ya que la existencia creada del universo no es el fundamento del humano pensar, sino que está referida a Dios su creador. La esencia del universo, que sí está coordinada con el pensamiento humano, se distingue realmente de su existencia. Paralelamente, de aquélla tiene experiencia el hombre, mientras que de ésta no; la creación es inteligible, pero no se conoce mediante informaciones acerca de ella previamente sentidas.

Aquí la presencia mental comienza a mostrarse como un límite cognoscitivo; pues asociada al fundamento proyecta sobre él su unicidad: únicamente el principio de no contradicción, el fundamento de lo lógico. Y, sin embargo, la pluralidad de los primeros principios desborda la presencia mental humana: porque los primeros principios –en último término, la criatura extramental y el creador– vigen entre sí, son mutuamente vigentes, no respecto de la presencia mental humana. Respecto de ella, o como reglas que refieren el pensamiento a su sustrato, es decir, a la experiencia, y a su través a la realidad extramental, son completamente vacíos. Hay que distinguir la fórmula y la vigencia de los primeros principios; ésta es estrictamente real, aquélla solo lógica y vacua. Aunque la formulación de los primeros principios no es problemática, su vacuidad anuncia un problema sin solución.

De manera que la distinción real de esencia y existencia, con que Tomás de Aquino formuló la creación, muestra los límites de la presencia mental humana. La esencia del universo está intrínsecamente vinculada con el pensamiento del hombre, su existencia no. Después de la ontología vendrá

entonces la metafísica propiamente dicha. Por eso Polo dice que el abandono del límite mental es el método para establecer la distinción real.

Y aquí decimos incluso más: desde el planteamiento de Polo, dicho abandono no sólo es el método para establecerla temáticamente, sino que es un método cognoscitivo que se ejerce en virtud de la distinción real de esencia y existencia en el cognoscente. Porque remite a la distinción entre el acto de ser intelectual propio de la persona, su intelecto personal, y la inteligencia entendida como potencia esencial del hombre. El abandono del límite mental no es un ejercicio de la inteligencia, sino una intensificación de algunos actos cognoscitivos que lleva a cabo la expansiva libertad del intelecto personal.

II

LA PRESENCIA COMO LÍMITE MENTAL

El objetivo de este capítulo es, una vez descubierta la presencia mental, mostrar los grados de su progresiva comprensión, hasta remitirla como límite a la libertad trascendental de la persona: el límite lo es para la libertad personal; y sólo desde ella se puede detectar y cabe abandonarlo.

1. EL LÍMITE DEL PENSAMIENTO HUMANO

En la presencia mental Polo detecta el límite: “el límite mental es la operación intelectual como acto cognoscitivo ínfimo de la inteligencia”¹. Con todo, señalar la limitación de la mente humana no es algo negativo: porque el límite mental permite el conocimiento intencional, y derivadamente la conducta práctica del hombre. Y además, porque Polo propondrá también que la detección del límite tiene un sentido metódico: de acuerdo con el cual se abandona.

En cualquier caso, se puede decir, en una primera instancia, que el límite consiste en cierta detención del conocimiento: aquélla por la que la operación intelectual se queda fija en el objeto pensado, se ajusta con él. En tal “detención” –dice Polo– estriba “propriadamente el límite del conocimiento humano”; que, por ello –sigue diciendo–, “no es un conocimiento penetrativo o propriadamente creciente”².

Y además acontece que el límite se oculta, porque la operación intelectual desaparece, se esconde, para que aparezca el objeto pensado. Pero al ocultarse, no se aprecia la detención que comporta conocer con el pensamiento algo: el objeto presente.

1 L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 2012, p. 170.

2 L. Polo, *Epistemología, creación y divinidad*, Eunsa, Pamplona, 2014, p. 248.

Hemos dicho en primera instancia porque, en el fondo, el objeto pensado lo que impide a la operación intelectual es la identidad: encontrar a su término la propia réplica; no es así: lo que la operación mental encuentra es únicamente su objeto. Este segundo enfoque nos acerca ya hacia el sentido último de la limitación mental; que se describe con la famosa fórmula de Polo, según la cual “el yo pensado no piensa”; o, mejor aún: ese último sentido se aprecia en que, al pensarme, “el yo pensado por mí no me piensa”. El hombre carece de réplica.

Muchos pensadores han señalado como Polo que el pensamiento humano es limitado. Pero no han determinado como él el límite, o sea, no lo han situado en la presencia mental de los objetos conocidos al ejercer las operaciones intelectuales. De tal manera que luego se hiciera posible abandonarlo; o –al menos– ejercer actos cognoscitivos superiores a las operaciones; como son los hábitos: los adquiridos, y otros que son propios de la persona.

Inversamente, Polo ha señalado también cómo la presencia mental puede conocerse objetivamente: en el primer objeto pensado, que es la circunferencia. Aunque conocida así, temáticamente, a la presencia no se la perciba entonces como un límite.

De modo que se puede notar la limitación del pensamiento humano sin ubicarla en la presencia mental, y se puede también conocer la presencia mental sin detectarla como límite³.

Para detectarla como tal no basta apreciar la insuficiencia de la razón, que, al fundar en el principio de no contradicción el orden entre las naturalezas que el universo es, deja siempre implícita la creación del universo: la pluralidad de los primeros principios.

No basta esa indicación, porque la potencia intelectual se corresponde con sus operaciones, es decir, con la presencia mental; y los hábitos adquiridos, incluso los racionales, tienen el sentido de capacitarla para proseguir operativamente, esto es, sin librarse de la presencia. Aunque no sean presenciales, esos hábitos, por ser adquiridos por la potencia intelectual a la que cualifican y repotencian, no llegan a detectar la presencia mental

3 Por lo demás, al final de su vida, Polo reconoció que “la presencia, entendida como límite, no agota su sentido”, y llegó a distinguir varios tipos distintos de presencia (L. Polo, *Epistemología*, p. 249). Con ello, la noción de presencia, en vez de designar la actualidad, el límite mental, se amplía y pasa a significar –sobre poco más o menos– *conocimiento directo* (L. Polo, *Epistemología*, p. 49).

como un límite. Para esa detección se requiere el intelecto personal, porque éste se convierte ya con la libertad trascendental de la persona.

2. EL PROGRESIVO CONOCIMIENTO DE LA PRESENCIA MENTAL

Lo que sucede es que la presencia mental, la operación intelectual, no sólo es ejercida y conocida objetivamente, sino que puede también ser desocultada por los hábitos. Pero, en éste su desocultamiento, la presencia mental puede ser manifestada de distintas maneras, y entonces se va percibiendo gradualmente su limitación. Inversamente, el abandono del límite es también de algún modo progresivo, en tanto que depende del crecimiento de la libertad. Por eso, dice Polo que es inconveniente datar “el abandono del límite mental dentro de la propia biografía”⁴, como si fuera algo ya terminado y consumado.

Ante todo, tras el conocimiento objetivo de la operación mental, la manifestación habitual de la operación ejercida es ya un conocimiento superior al operativo, y por tanto no sometido al límite de la presencia. Aunque, no por ser un conocimiento no presencial, el hábito equivale a abandonar la presencia. Abandonar la presencia mental no se reduce a pasar desde los actos sometidos a ella, hasta otros actos no sujetos a la presencia; ya lo veremos.

Además, si hay una doble línea prosectiva de la inteligencia, el conocimiento de la operación incoativa se habrá hecho también de dos maneras distintas, dado que de él surgen dos operaciones diferentes; las cuales, a su vez, y como distintas que son, serán luego conocidas de dos diferentes maneras, cada una de ellas como es. Se distinguirán entonces los hábitos de la generalización y los hábitos de cada una de las operaciones racionales:

a) El hábito inicialmente adquirido se reduce en la operación de negar –es el hábito de la generalización– a una mera variación del acto intelectual ejercido por la inteligencia; por así decirlo, la inteligencia al conocer su acto... lo que sabe es ejercerlo. De acuerdo con esta variación la presencia

4 L. Polo, *Antropología trascendental*, II, p. 224. Lo que no impide que la intuición original de Polo fuera repentina, porque después dedicó toda su vida a desplegar esa intuición; cuyo rendimiento temático obligó a modificar el plan de desarrollo inicialmente previsto, “debido a que los asuntos accesibles desde el método propuesto resultaron ser más amplios de lo previsto cuando lo descubrí”. L. Polo, *El ser*, I, p. 14.

mental se sigue ejerciendo después de introducirse en el tiempo, es decir, se extiende al generalizar, y de una manera indefinida.

b) Pero también, la iluminación de la operación incoativa, en lugar de reducirse a la pura variación del acto, puede mantenerse... hasta manifestarla en cuanto que distinta de su objeto y prioritaria respecto de él, es decir, separándola de lo pensado; es un mejor conocimiento de la operación mental.

Los hábitos adquiridos propiamente son éstos, los racionales; los que proceden de esta otra iluminación, la que muestra la operación mental por separado de su objeto: como un acto detenido, acotado; y permite entonces la manifestación de sus implícitos. La prosecución racional de la operatividad intelectual los explicitará en pugna con la presencia mental así manifestada. De este modo son también iluminadas después las demás operaciones racionales con las que la inteligencia prosigue de acuerdo con esos hábitos adquiridos: tras la introducción de la presencia en el tiempo, la concepción, la afirmación y la fundamentación.

Pero esto no es todo. Y no sólo porque la última operación racional, la fundamentación, no manifieste implícitos con los que la inteligencia pueda pugnar, sino que guarde definitivamente implícita la pluralidad de los primeros principios. Sino también porque el hombre, además de iluminar las operaciones ejercidas y así adquirir hábitos para proseguir, puede también conocer los hábitos que adquiere, iluminarlos, y así cobrar experiencia intelectual.

3. CONOCIMIENTO DE LA OPERACIÓN AL EJERCERSE Y CONOCIMIENTO DE ELLA DESDE EL HÁBITO ADQUIRIDO

Desde la experiencia lucrada, la inteligencia puede volver entonces sobre los hábitos adquiridos, y verterlos sobre las operaciones: convertirlos a ellas, al modo como la operación incoativa se convierte también a la fantasía para introducir la presencia en el tiempo. De este modo, el hábito manifiesta las operaciones más intensamente, y no lo hace sólo para seguir pensando. Y además lo hace independientemente de su ejercicio actual: porque los hábitos adquiridos son como cierta memoria intelectual. Y, finalmente, no separa la operación de su objeto, sino que la ilumina a una con él, intensificando su intencionalidad.

De acuerdo con esta distinción, Polo afirma que “el nudo temático de la intelección esencial del hombre son las dos iluminaciones de la presencia

mental”⁵: la que suscita el hábito adquirido y la que vuelve desde él a la operación. Esta segunda iluminación es el idear simbólicamente las operaciones mentales. La operación intelectual, iluminada a una con su objeto desde el hábito adquirido, es la idea simbólica. Por tanto, “los símbolos son también”, dice Polo, “manifestaciones de la presencia mental”⁶.

Los símbolos ideales no son propiamente objetos pensados, algo que la inteligencia se haga presente, pues lo ideado es la operación; pero tampoco son las operaciones iluminadas tras su ejercicio para ser conocidas. Sino que es una manifestación de ellas a una con sus objetos; no separándolas de ellos para desocultarlas, y que la inteligencia prosiga operando desde su conocimiento. Las operaciones así ideadas son entonces un verbo; es decir, más que algo visto “son un veré” que apunta al futuro: “las ideas no se acaban de ver”⁷. Así ajusta y rectifica Polo la opinión kantiana acerca del valor regulativo de los ideales de la razón; y así dispensa también Polo al metafísico tradicional que no quiere abandonar el límite mental, basta que reconozca el carácter simbólico de las ideas: “las claridades de la experiencia intelectual y los símbolos descargan al metafísico de la tarea de abandonar el límite mental”⁸.

Idear las operaciones intelectuales las torna simbólicas porque remiten más allá de ellas: desde su índole presentante hacia la realidad extrapresencial. Si bien, como simbólicas que son, el hombre no llega –al idearlas– a descifrar cabalmente esa remisión; al abandono del límite mental corresponderá descifrar esos símbolos. Y así, dice Polo: “el símbolo es un remedio a la limitación del conocimiento presencial humano”; pero “es inherente al conocimiento habitual culminar en el desciframiento de su carácter simbólico”⁹.

Las ideas simbólicas que registra Polo, en correspondencia con las operaciones intelectuales ideadas, son estas cuatro:

- el yo (correspondiente a la idea de la conciencia),
- Dios (a la idea de la generalización por negación),

5 L. Polo, *Antropología trascendental*, II: *la esencia de la persona humana*, Eunsa, Pamplona 2003, p. 87.

6 L. Polo, *Antropología trascendental*, II, p. 217.

7 L. Polo, *Antropología trascendental*, II, p. 218, nt. 261.

8 L. Polo, *Antropología trascendental*, II, p. 85.

9 L. Polo, *Epistemología*, p. 250, nt. 17.

– la distinción real de esencia y existencia (con tres símbolos que proceden de idear la articulación del tiempo según la presencia, la concepción y la afirmación: las ideas de naturaleza, sustancia y ente¹⁰)

– y los axiomas lógicos (simbolizados al idear la fundamentación racional).

De modo que finalmente las nociones fundamentales de la ontología, y otras que el hombre obtiene con su inteligencia, tienen un sentido simbólico, que apunta más allá de su presencia ideal. La persona, en cambio, carece de una noción que la simbolice; porque ella misma –en su propia realidad– ya es remisión, sale de sí y envía fuera de sí misma: la transparencia es noción superior a la de símbolo¹¹; la antropología se distingue también en esto de la metafísica.

Cuando la presencia se oculta hablamos de límite; pero ni conocer objetivamente la presencia mental, ni desocultarla o manifestarla al ejercerla para seguir pensando, ni idearla simbólicamente al margen de su ejercicio actual, equivalen al abandono del límite mental. Sino que “la manifestación de la presencia es gradual”: a parte de su objetivación, “el primer grado la manifiesta como ver detenido, el segundo como verbo, y el tercero detectándola en condiciones tales que cabe abandonarla.”¹²

En esos grados previos, el límite mental no se ha detectado en tales condiciones que quepa abandonarlo; mientras que, puestas esas condiciones, “si se detecta el límite *eo ipso* se abandona”¹³.

4. EL CONOCIMIENTO DE LA PRESENCIA MENTAL COMO LÍMITE

Desocultar la operación mental, por tanto, es un acto que desborda la presencia, es un hábito adquirido; pero que no la abandona: porque no tiene que ver con ella más que temáticamente: la operación es su tema. El abandono del límite consiste, más bien, en una cierta activación de índole metódica, en cuanto al ejercicio de los actos cognoscitivos; y que, desde la

10 Con todo, hay alguna ambigüedad en la enumeración poliana de los símbolos: son distintas la de L. Polo, *Antropología trascendental*, II, p. 220, y la de L. Polo, *Nietzsche, un pensador de dualidades*, Eunsa, Pamplona, 2005. Escribí sobre esto en “Leonardo Polo: Dimensiones inobjetivas del saber”, *Límite*, Arica (Chile), 2007 (16-2), pp. 5-23.

11 L. Polo, *Nietzsche*, p. 21.

12 L. Polo, *Antropología trascendental*, II, p. 89.

13 L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 106.

libertad del intelecto personal, versa sobre los hábitos personales y las operaciones que proceden de los adquiridos, para intentar expresar lo conocido con ellos más allá de la presencia y sin decaer en ella.

Con todo, esos grados previos que manifiestan la operación mental permiten luego las dimensiones inferiores del abandono del límite. La manifestación de la operación como acto detenido y separado de su objeto permite la segunda dimensión del abandono, la que –en pugna con la presencia así manifestada– explicita la concausalidad extramental como esencia del universo. Y la manifestación de las operaciones a una con sus objetos –y entonces como verbos– permite la cuarta dimensión del abandono: la que se demora en la consideración de la esencia de la persona humana, en la que las operaciones ideadas –y para la persona– tienen un valor simbólico.

Finalmente, las condiciones que permiten abandonar el límite mental son “su depender de la libertad trascendental”¹⁴ de la persona: el límite propiamente es un “límite de la libertad”¹⁵. Como el límite es la presencia mental y la libertad personal “la posesión del futuro”, al comunicarse la libertad al intelecto personal, éste se libera del presente y se abre hacia el futuro: así se hace posible el abandono del límite mental.

Ayudan a esa comunicación de la libertad al intelecto personal los afectos procedentes de la experiencia moral, que constituyen el denominado conocimiento por connaturalidad, tal y como Polo nos lo ha propuesto: una noticia afectiva proporcionada por el conocimiento de las virtudes superiores del hombre, principalmente de la prudencia, la justicia y la amistad. Ayudan porque el conocimiento de esas virtudes suministra veladas noticias acerca de los hábitos personales con los que la libertad se comunica y se extiende; concretamente, sobre el yo (el conocimiento de la prudencia), los primeros principios (el de la justicia) y la sabiduría propia de la persona (el de la amistad).

Y dice Polo al respecto: aunque “no es menester mucha virtud moral para abandonar el límite mental”¹⁶, sin embargo se puede decir que ese abandono equivale a “reparar en esas noticias afectivas” acerca de los hábitos

14 L. Polo, *Antropología trascendental*, II, p. 239.

15 L. Polo, *Antropología trascendental*, II, p. 54.

16 L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 219, nt. 265.

personales¹⁷, que se han generado como una redundancia de tales hábitos en la esencia del hombre.

En particular, para el abandono del límite mental, importan los afectos que genera el conocimiento de la amistad, con la que el hombre encuentra otro semejante, otro como él: pues el amigo es otro yo. En esta noticia encontramos una certera indicación de la identidad existencial como la réplica del ser personal.

En definitiva, se da esta curiosidad. Aunque la presencia mental sea el límite, se puede conocer la presencia sin conocer el límite mental. La presencia se oculta; y, al ocultarse, encubre su índole de acto cognoscitivo detenido, no penetrante, no creciente. Pero desocultar la presencia no equivale a detectarla como límite. La presencia se conoce objetivamente, y luego se la desoculta progresivamente: como acto detenido y como verbo; pero en esos casos no se la detecta como límite.

Para detectarla como límite hay que referirla a la libertad; ¿a qué libertad? A la libertad del intelecto personal... que se corresponde en orden al futuro con la identidad, y por ello encuentra limitado todo otro tema. En comparación con esa identidad, la presencia es el límite¹⁸. La presencia es límite... en orden al futuro que la libertad posee. Para exponer esto con más detalle, procederemos a una explicación del límite mental, procurando después encontrar su último sentido.

17 L. Polo, *Antropología trascendental*, II, p. 225, nt. 280.

18 Cfr. M. García Valdecasas, *Límite e identidad, la culminación de la filosofía en Hegel y Polo*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1998.

III

PRIMERA EXPLICACIÓN DEL LÍMITE MENTAL

El objetivo de este capítulo es examinar ahora la correspondencia entre el límite mental, que es el ejercicio de las operaciones intelectuales, y la propia corporalidad. Dicha correspondencia se suele reconocer en la necesidad de abstracción, pues ciertamente sin el organismo humano no cabría introducir la presencia en el tiempo; pero no se reduce a ella.

1. LA APROPIACIÓN DEL CUERPO POR LA PERSONA

Y preguntamos: ¿por qué está limitado el conocimiento intelectual operativo del hombre? Según Polo, por una insuficiente formalización del cuerpo por parte del alma; en virtud de la cual las operaciones intelectuales derivan del alma como esencia de un ser personal, y no de ella como forma de un cuerpo.

Como es claro, el alma configura el cuerpo en muchas de sus conductas. Pero no al pensar; al pensar el cuerpo yace como por debajo, pero al pensar no dispone de él, y por eso éste no comparece en el pensar. De modo que la presencia mental es como una moneda de dos caras: cuyo anverso es el presentar y su reverso la latencia del propio cuerpo, que está bajo la presencia sin comparecer en ella.

Precisamente no comparece en ella por la unicidad de la presencia, es decir: porque la presencia se oculta para que aparezca lo presente, y no ella misma; y, sin embargo, en su reverso late el cuerpo propio. Esta dualidad de la unicidad propia de la presencia, sus dos caras siendo algo único, es la alternativa poliana al paralelismo mente-cerebro actualmente en boga, que más bien sostiene una dualidad sin unicidad, o una duplicidad de unicidades.

La inteligencia humana, aun siendo inmaterial, está incorporada. Desde luego, es inmaterial: porque está abierta a la omnitud del ser, y no circunscrita por un órgano a un determinado tipo de información. Pero, sin embargo, está incorporada: porque no se activa sin previa información

sentida. La necesita... para introducir en ella su presencia; y le resulta imposible librarse completamente de esta dependencia del organismo al progresar en el ejercicio de su operatividad: por eso la presencia se mantiene constante en todas las operaciones que la inteligencia ejerce.

No se ciega el intelecto personal al incorporarse, sino que precisamente tiene esa capacidad de ver que es la inteligencia, es decir, puede entender: inicialmente, la información captada por el organismo. Para ello, esa potencia requiere además un ejercicio del intelecto personal que la active, iluminando aquella información para elevarla al plano inteligible, que es el del objeto de la inteligencia. Aristóteles hablaba al respecto del intelecto agente, o de la dimensión agente de la inteligencia.

Pero la inteligencia humana está incorporada de un peculiar modo, que no tiene por qué ser el único posible. Justo porque la inteligencia humana empieza a operar introduciendo la presencia en el tiempo, no se excluye que el conocimiento intelectual del hombre pudiera acontecer de otra manera en otra situación temporal, fuera del curso de la historia: en las que Polo llama *antehistoria* o *posthistoria*¹. Resulta casi inimaginable la referencia del hombre al futuro en tales situaciones; la posesión del futuro no desfuturizable es propia más bien de la *novedad* personal *históricamente situada*².

La peculiar incorporación de la inteligencia humana al insertar la presencia en el tiempo es tal que no se hace cargo completamente de su propio cuerpo, no lo asume en su operación de presentar, o sea, no lo manifiesta en ella; sino que lo reduce a un mero hecho latente bajo el pensar e incomparecido al pensar³, y por ello fáctico, enigmático, extralógico. De tal modo que hay un lastre de inobjetividad, de facticidad, al pensar: la propia corporalidad, que yace oculta bajo el pensar.

Por este lastre, la presencia no se extiende a la totalidad de lo inteligible: ya que el mismo presentar, la misma operación que se ejerce al presenciar, no está nunca presente; sino que la operación intelectual es incapaz de manifestarse a sí misma: por eso se requiere la adquisición de hábitos, y por eso aparece la facticidad del cuerpo propio al pensar.

1 L. Polo, *El hombre en la historia*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2008, c. III.

2 L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 239.

3 L. Polo, *Curso de teoría*, III, p. 407 ss.

Hago notar aquí, expresamente, que no es el cuerpo un obstáculo para el pensar, algo maniquea o dialécticamente opuesto al espíritu; sino que el límite es mental: porque es la operación intelectual, la inteligencia deficientemente incorporada al ejercerse, la que no puede conocerse a sí misma. Y en cambio presenta algo: el objeto pensado; de modo que “pensar lo pensado no es el pensar, sino más bien su límite”⁴. La persona se apropia insuficientemente del cuerpo en esta vida; y por eso presencia algo ante sí, y encuentra en su presencia algo fáctico.

2. LA FACTICIDAD COMO SEÑAL DEL LÍMITE MENTAL

Pues sucede después que la operación intelectual confiere a lo pensado con ella ésta su limitación: la facticidad del propio cuerpo; de modo que la facticidad es una *cuestión concomitante* con el límite mental, una señal de él, aunque distinta de su detección y abandono⁵. Ese conferimiento es el paso de la facticidad del pensar, por incorporado, a la facticidad de lo pensado, que también recibe entonces una veta extralógica.

La actitud empirista de la filosofía, que se consolidó a partir del nominalismo, tiene en este punto su justificación: la facticidad, por extralógica, fragua la ruptura de la parmenídea mismidad del pensar con el ser. Según esta ruptura, la existencia “no es un predicado real”, como señaló Kant⁶.

Pero esta ruptura no es ninguna superación de la mismidad; porque no la acepta y la rechaza; y porque lo hace de un modo que imposibilita su ulterior acuerdo, su insoslayable coordinación. Sin abandonar el límite mental, la escisión entre pensar y ser que la facticidad comporta es difícil de suturar.

Y es que, al igual que la presencia –bajo la que late fácticamente el cuerpo propio–, lo presente tampoco es todo lo inteligible, sino sólo un objeto, algo entendido: lo determinadamente pensado *de hecho*, desde la situación corporal del hombre.

Y, por esta facticidad de lo pensado que la presencia le confiere, cabe considerarlo sofisticadamente como real *de hecho*. Lo cual es un sofisma porque el objeto pensado no es real, sino intencional; y se piensa como presente *de hecho*, sin poder dar razón de él, porque sólo es conocido de un

4 L. Polo, *El ser*, I, p. 68.

5 Como se aprecia en que se da una pluralidad de sentidos heterogéneos de la facticidad: L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, III, Eunsa, Pamplona 1988, p. 395.

6 I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A598, B626.

modo limitado: es algo, y no todo lo pensable, no la omnitud inteligible. No hay un objeto que sature la capacidad intelectual del hombre, porque siempre se distinguen la presencia y lo presente.

La negación consecutiva a la introducción de la presencia en el tiempo, a su inmediata y primera determinación, declara precisamente esta insuficiencia de lo pensado, y aspira entonces a la omnitud objetiva: la negación, al indeterminar, generaliza, es una progresiva generalización. Pero, como no hay una idea general máxima, un objeto tan extenso que sature la capacidad intelectual, la negación se continúa indefinidamente, siempre determinada por su objeto... y siempre capaz de negarlo y aumentar la indeterminación. Luego, en definitiva, la negación tampoco permite eliminar la facticidad de lo pensado; en el fondo, porque no supera la presencia mental, ya que ésta es constante en todas las operaciones intelectuales.

Aceptada esta facticidad de lo pensado, el neoempirismo contemporáneo incurre en el mencionado sofisma y reduce a hechos la realidad extramental; así impide su coordinación con el pensamiento, que queda reducida a la verificación de las teorías, completamente extrínseca a ellas: es una consecuencia del límite mental. Con todo, las segundas determinaciones del pensamiento son también fácticas, hechas desde las ideas generales del pensamiento humano; y, aunque son lógicas y no meros sofismas, tampoco se confunden con la realidad que corresponde a lo pensado.

El abandono de la presencia mental permite dejar a un lado la facticidad para acceder a esa realidad; pero requiere, al menos, proseguir con la razón, e ir más allá de ella con la explicitación de las causas. Al razonar desaparece entonces la facticidad de lo pensado: “el hecho es ajeno a la prosecución racional”⁷; porque al razonar se logra conocer explícitamente una totalidad, el todo real de lo físico: el entero universo.

3. DOS CUESTIONES HISTÓRICAS

Esta primera explicación poliana del límite mental, además de con el empirismo, enlaza con otros dos motivos históricos.

7 L. Polo, *Curso de teoría*, III, p. 394.

a) La fenomenología del cuerpo

El primero es la meditación contemporánea sobre el cuerpo propio, que se inició con Maine de Biran y ha continuado en la fenomenología del siglo XX. No se trata de inquirir sobre el cuerpo humano como lo pueden hacer la biología o la medicina: de un modo objetivo; sino de entender el cuerpo de un modo subjetivo: en tanto que cuerpo propio, sustrato de la propia vida y de todas las experiencias que a su través adquiere la persona humana; Zubiri habla a este respecto del valor *somático* del cuerpo.

Gabriel Marcel estudió las sensaciones cenestésicas y otras afines, así como algunas emociones; con ellas –pensaba– el ser humano se apropia personalmente del cuerpo. Pero fue Merleau-Ponty quien distinguió el cuerpo-sujeto, frente al cuerpo objetivado; incluso por esas facultades del conocimiento sensible que interesaron a Marcel.

Pues, en esta línea, Polo señala la propiedad del cuerpo, su apropiación por la persona, sin rebajarse exclusivamente hasta el nivel sensible, sino manteniéndose en el plano intelectual: pues descubre que en la presencia mental de los objetos late enigmáticamente el propio cuerpo.

b) El pecado original

Y la segunda consideración, bien distinta porque sobrepasa la filosofía al pertenecer a la teología de la fe en la revelación, nos remite a la afirmación escotista de que la necesidad de abstracción –de referente sentido– para el ejercicio de la inteligencia es consecuencia del pecado original: en la integridad de su naturaleza, el hombre podría acceder a los inteligibles sin necesidad de previa experiencia sensible; ahora, en cambio, sólo cabe la experiencia y el conocimiento de sus principios, y –por encima de ellos– la sabiduría de la fe.

También Polo opina que el límite mental es cierto oscurecimiento de la inteligencia humana consecuencia del pecado original: “el límite mental es debido al pecado original”⁸. De hecho, afirma que la muerte, con la que fue castigado el hombre por aquél, se debe al límite: “la muerte se debe al límite, porque el cuerpo nunca alcanza la presencia mental; si la alcanzara, no moriría”⁹; en este no elevar el cuerpo a la presencia se muestra que el

8 L. Polo, *Epistemología*, p. 273.

9 L. Polo, *Antropología trascendental*, II, p. 297.

hombre no dispone con entera libertad de su organismo, ya que no puede hacerlo enteramente suyo.

Pero como el castigo a la naturaleza humana no ha acabado con ella, sino que tan sólo la ha debilitado, el hombre no sólo puede acudir a la fe, sino que también puede abandonar el límite mental. Porque la persona es libre en su ser, en su existencia personal; y con ella desborda su naturaleza, y el organismo de que dispone, apoyándose en el cual introduce su presencia en el tiempo. Desde la libertad de la existencia personal es posible abandonar la presencia, el límite mental.

IV

SENTIDO ÚLTIMO DE LA LIMITACIÓN MENTAL

El objetivo de este capítulo, que se completará en el siguiente, es dirigir ya la limitación de la mente del hombre hacia su último sentido, que es relativo al conocimiento de Dios; una explicación superior a la que apela a la insuficiente apropiación del cuerpo por la persona humana.

El límite mental humano no estriba sólo en la incapacidad de conocer la creación a partir de la abstracción, una muestra de su limitación cognoscitiva en el plano de la fundamentación de la información recibida a través del organismo; ni radica tan sólo en la latencia del propio cuerpo al pensar, y la facticidad que comporta; ni consiste tan sólo en la falta de reflexividad de la operación intelectual: que no encuentra su réplica en el objeto, porque esa carencia de identidad se da también en todos los demás actos cognoscitivos del hombre; ni en ninguna otra de sus consecuencias apreciables en distintos tópicos gnoseológicos. Sino que, en último término, el límite consiste en que Dios no es objeto de las operaciones mentales del hombre, sino el término de una búsqueda libre propia de la persona creada. Veámoslo.

1. LÍMITE Y DUALIDAD COGNOSCITIVA

La operación intelectual no se conoce a sí misma, sino que se limita a presentar su objeto, lo que con ella presencia el hombre dada su corporalidad; ahí está el límite mental. Ahondando en este enfoque, la consideración del límite nos permite ampliar la perspectiva: para abocarnos a la carencia de identidad de la intelección humana; según la cual, el límite se muestra como “la no aparición del carácter de pensante en lo pensado”¹; como venimos diciendo: el yo pensado no piensa.

1 L. Polo, *Curso de teoría*, III, p. 388.

Así enfocado, resulta que la explicación apuntada del límite mental lo muestra nada más que como un caso de la inidentidad que caracteriza a todo acto de conocer humano, por creado. La distinción entre lo intelectual y lo inteligible es una distinción irreductible en las criaturas; en todo conocer creado se distingue una dualidad: el acto intelectual y su tema inteligible; en el límite inferior, la operación y su objeto.

Pero la indagación poliana sobre la carencia de identidad de la intelección humana establece más dualidades, y superiores a la del límite mental. En los tres niveles cognoscitivos del hombre (el operativo, el esencial y el existencial) acontece la inidentidad:

– desde luego, en primer lugar, la operación intelectual no se conoce a sí misma; es decir, no hay identidad entre la operación intelectual y su objeto, esto es, entre la presencia mental y lo presente; diferencia que es el mismo tema del límite mental.

– después, en un lugar intermedio, el intelecto agente se distingue también de la inteligencia; vamos a hablar de ello inmediatamente.

– pero además, en el más importante lugar, el intelecto personal carece también de identidad; pues se alcanza y luego se busca... ya que es transparente, y está abierto a un tema que le trasciende: la réplica del ser personal, el verbo divino.

Por eso, la expresión poliana “el yo pensado no piensa” incluye dos significados; duplicidad que el mismo Polo ha reconocido: pues, en sus primeras obras –confiesa– “no distinguía con nitidez persona y yo”, “y acuñé la fórmula «núcleo del saber»”².

Esos dos significados son los dos últimos mencionados: ante todo, que la persona carece de réplica en su acción, al pensarse; esto es lo capital. Y luego, que el intelecto agente no se reduce a la inteligencia, por lo que en el yo humano se distinguen mirar y ver.

O bien, como lo dice Polo, que el yo no se ve a sí mismo. Porque el ver-inteligido remite al que llama miembro inferior de la sindéresis, es decir, a ver-yo; o sea, porque lo inteligido no se identifica nunca con lo intelectual, ni la inteligencia con el intelecto agente –como aquí vamos a decir–.

2 L. Polo, *Antropología trascendental*, II, p. 69, nt. 86.

De acuerdo con esto, Polo termina por señalar que su conocida observación: “el yo pensado no piensa”, más que a la tercera, “interesa decisivamente a la cuarta dimensión del abandono del límite mental”³.

En este punto, y sobre el intelecto agente, quiero hacer una pequeña digresión.

2. DISCUSIÓN SOBRE EL INTELECTO AGENTE Y LA SINDÉRESIS

Porque Polo ha sugerido elevar el intelecto agente al nivel de la persona, es decir, a intelecto personal⁴: desde la dimensión agente de la inteligencia de la que habló Aristóteles, a un trascendental del ser personal.

Y es que, según Polo, “la presencia mental pone de relieve la estrecha dependencia de la facultad intelectual respecto del intelecto agente”⁵. Dependencia que muestra su afinidad con él, esto es, su índole creciente; en virtud de la cual la inteligencia “es capaz de hábitos”. Afinidad en la que Polo encuentra “el índice del límite mental”: una indicación de él, su indicio. Y sigue diciendo que el abandono del límite mental es posible porque “la potencia intelectual no opera sino en la medida de la especie, pero dicha especie no es todo lo iluminable”⁶ por el intelecto agente. Aquí tenemos, pues, la condición de posibilidad del abandono del límite: que el intelecto personal llega más lejos que la inteligencia, porque apunta más alto.

Se propone entonces que el intelecto personal es un trascendental antropológico, es decir, una perfección pura del ser personal. Como señaló Ricardo de san Víctor, la persona es el ser intelectual; porque, más que la sustancia racional de Boecio, es el existente racional: *quemdam rationalis existentiae modum*⁷. La inteligencia, en cambio, es la potencia que el intelecto personal suscita al incorporarse, una manifestación de ese intelecto en la esencia del hombre, que es un ser corpóreo.

Por esta elevación de la función del intelecto agente, las iluminaciones de las imágenes y de las operaciones intelectuales, precisas para que la

3 L. Polo, *Antropología trascendental*, II, p. 18, nt. 25.

4 Sobre el particular, cfr. J. F. Selles, *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2003.

5 L. Polo, *Curso de teoría*, II, p. 204.

6 L. Polo, *Curso de teoría*, II, p. 205.

7 Ricardo de San Víctor, *De Trinitate*, IV, 24.

inteligencia opere inicialmente y siga operando después, Polo las atribuye a la *sindéresis*, un hábito derivado del intelecto personal. En cambio, al intelecto agente, como intelecto personal, más que iluminar le corresponde transparencia: ser una luz transparente. Dice así: “la iluminación de los fantasmas se atribuye al intelecto agente. Pero si el intelecto agente se asimila a la luz transparente, la cual es superior a las luces iluminantes, es más ajustado sostener que la iluminación de los fantasmas corresponde a la *sindéresis*.”⁸.

Nos permitimos cuestionar esta formulación poliana, aunque no su sentido. Porque la noción de intelecto agente es aristotélica, y Aristóteles ni se imaginaba la transparencia del intelecto ni su índole personal, pues careció de las nociones de creación y de persona; se modifica demasiado la noción aristotélica de intelecto agente al asimilarla al intelecto personal. E, inversamente, al asociar la iluminación del intelecto agente a la *sindéresis*, se extiende el significado clásico de ese hábito de los primeros principios prácticos hasta el ámbito teórico; algo un tanto impropio.

Bastaría sostener, en cambio, que la dimensión agente de la inteligencia, es correlativa con la potencia intelectual (a la que Aristóteles llamó intelecto posible o paciente), y que consiste en cierta iluminación: tanto de las imágenes y de las operaciones, como incluso después –como sugiere Polo desarrollando la noción aristotélica– de los hábitos y de la potencia; y hasta de la voluntad, sus actos y sus hábitos.

Como tales iluminaciones dependen de la persona, ciertamente hay que decir que el intelecto agente es tenido por ella, es decir, que es un hábito de su intelecto personal; al que, cuando ilumina la voluntad, se le denomina *sindéresis*: el conocimiento de los primeros principios prácticos, de acuerdo con la tradición⁹.

Al mismo tiempo, reservamos exclusivamente para el intelecto personal esa peculiar dimensión suya que lo remite al creador: la transparencia; el tránsito del alcanzarse al buscarse. La transparencia del intelecto personal es el valor temático del carácter de *además* propio de la persona: el intelecto personal no sólo es el tema de la propia sabiduría, es decir, no sólo se alcanza; sino que además es tema de la sabiduría divina: auténtica réplica del ser personal creado, y a la que el intelecto busca. Por eso, el intelecto

8 L. Polo, *Antropología trascendental*, II, p. 22, nt. 38.

9 Cfr. F. Molina, *La sindéresis*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.

personal depone su propia sabiduría, el valor metódico del carácter de *además*, en busca de la réplica que no encuentra en ella; se alcanza y luego se busca.

Al formularlo así, tendríamos entonces también algunos inconvenientes. En particular dos:

– que la transparencia del intelecto personal es asimismo activa, pues busca; aunque no es agente, es decir, no es iluminante.

– y que también es iluminante de los primeros principios el hábito con el que los conocemos. Que Aristóteles atribuye también a la dimensión agente de la inteligencia; pero Polo en cambio lo ubica por encima de ella, en otro hábito del intelecto personal que es el de los primeros principios, por no estar ligado a la potencia intelectual, sino más bien al intelecto personal.

Ciertamente, no sabemos si es más impropio extender la *sindéresis* para que tenga una función teórica y atribuir transparencia al intelecto agente, como hace Polo; o bien defender, como nosotros hacemos, que el intelecto agente es un hábito del intelecto personal, igual que las potencias del espíritu. Pero, con todo, nos inclinamos a opinar que es preferible la formulación que hacemos aquí: que aquello que Polo denomina *sindéresis* es el intelecto agente en tanto que correlativo con las dos potencias a las que ilumina, o en su consideración conjunta con ellas. Señalando también que todo ello (intelecto agente y potencias) brota del intelecto personal, es decir, que todo ello ha de ser entendido –esto sí– como un hábito propio de la persona. Por lo demás, hablar de la *sindéresis*, y dividirla en *ver-yo* y *querer-yo*, resulta –creemos– algo más extraño que hablar del intelecto agente unido a las dos potencias que ilumina.

Sea de ello lo que fuere, por esta remisión a la persona, se puede hablar aquí entonces del *yo*: del *yo pensante* o *cognoscente*, y del *yo actuante*, de acuerdo con las dos potencias que el intelecto agente ilumina. O bien, como hace Polo, de *ver-yo* y de *querer-yo*: los dos miembros, inferior y superior, en que divide la *sindéresis*.

3. LA COMPLEJIDAD DEL YO HUMANO

Polo entiende, cerrada ya la *digresión*, que el *yo actuante* emerge de una iluminación del intelecto agente: la de la potencia *volitiva*. Aquí está la *sindéresis*, según la original propuesta de Polo: pues el primer principio práctico (*haz el bien, y evita el mal* –aunque esto segundo Polo lo considere *superfluo*–) es el conocimiento de la naturaleza misma de la voluntad. A esa

iluminación sigue, como en una corriente, la razón práctica: una redundancia del yo actuante sobre el yo cognoscente. Después, la sindéresis es acompañante, vigilante; porque el intelecto agente ilumina también los actos de la voluntad que siguen a la razón práctica, y luego los hábitos que la voluntad adquiere al obrar siguiendo a la razón. Así se logra la experiencia moral que proporciona el conocimiento por connaturalidad, por noticia afectiva, al que antes aludimos.

En cambio, el yo pensante incluye dos iluminaciones: mirar y ver; que son, dice Polo, como cascadas: una ascendente y otra descendente. Mirar y ver son el paralelo esencial, en la inteligencia, del buscar y encontrar existenciales, que corresponden al intelecto personal; para este paralelo es precisa la potencia intelectual, la capacidad de ver, que Polo llama entonces *visividad*.¹⁰

La primera de esas cascadas es la iluminación ascendente del intelecto agente; que no sólo ilumina las imágenes sensibles para suscitar los objetos inteligibles, sino después las operaciones ejercidas para suscitar los hábitos adquiridos, y –al final– los hábitos adquiridos para suscitar la experiencia intelectual; e incluso la iluminación también de la misma inteligencia como potencia correlativa con el intelecto agente.

La cascada descendente corresponde más bien a la inteligencia; que, en primer lugar, desde la experiencia intelectual aclara los hábitos adquiridos. Polo registra las siguientes cuatro claridades de la experiencia intelectual: inmaterialidad, necesidad, perennidad y eternidad¹¹; correspondientes a los cuatro símbolos –antes mencionados– de la conciencia, la distinción real, los axiomas lógicos y la deidad. Después, desde los hábitos adquiridos, la inteligencia es capaz de idear simbólicamente las operaciones, como ya hemos dicho; y, finalmente, convierte a éstas sobre la fantasía, para determinar la presencia mental introduciéndola en el tiempo.

En todo caso, la complejidad del yo, cognoscente y actuante, torna patente la distinción de la inteligencia con el intelecto agente: que constituye otro nivel, el esencial, de la inidentidad cognoscitiva.

Y, si la intelección humana carece de identidad en todos sus niveles, será porque lo suyo es más bien la dualidad: la que distingue el método y el tema de los actos cognoscitivos.

10 L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 160.

11 L. Polo, *Antropología trascendental*, II, pp. 85 y 233.

4. SEPARACIÓN COGNOSCITIVA RESPECTO DE LO PRESENTE

Polo establece esta dualidad enlazando coincidencia y separación. En los actos cognoscitivos del hombre, desde el intelecto personal a la operación mental, se distinguen sus dimensiones temática y metódica; a la primera conviene la coincidencia, a la segunda la separación. Y de tal manera que hay una correspondencia inversa entre ambas: a más coincidencia, menos separación; y viceversa.

Y así, la operación intelectual, que es el límite mental, constituye una coincidencia máxima con su tema, de acuerdo con la cual se admite el aforismo parmenídeo “lo mismo es pensar y ser”. Pero, simultáneamente, hay en la operación intelectual una separación mínima respecto de su tema: pues el objeto es inmanente a la operación, que se hace uno con él y se oculta para mostrarlo.

En cambio, el intelecto personal coincide mínimamente con el tema que busca, que es Dios: ya que, como suele decir Polo, “la persona humana es más distinta de Dios que de la nada”¹²; y por eso hay una separación máxima entre el intelecto personal y su tema, puesto que Dios trasciende enteramente al hombre.

Cabe hablar entonces de una progresiva separación de la actividad cognoscitiva respecto de los temas conocidos con ella. En atención a la cual, el propio Polo ha señalado¹³ la vinculación de su propuesta metódica del abandono del límite con la noción de separación; ésa que Aristóteles asignó al intelecto agente¹⁴, y el aquinate a la temática metafísica, es decir, a las sustancias inmateriales¹⁵: de aquí su distinción entre *abstractio* y *separatio* para establecer el método de la metafísica¹⁶.

La progresiva separación respecto de la operación intelectual en que consiste el abandono del límite mental, apela a la libertad trascendental de la persona: pues, por ella, el hombre puede irse desprendiendo del presente para orientarse hacia el futuro.

12 L. Polo, *Antropología trascendental*, II, p. 211.

13 L. Polo, *Antropología trascendental*, II, p. 19, nt. 27.

14 Aristóteles, *De anima* III, 5; 430 a 22-3.

15 Tomás de Aquino, *Expositio super librum Boethii De Trinitate*, cap. II, q. 5, a. 4.

16 Cfr., S. R. Gelonch, “*Separatio*” y objeto de la metafísica, Eunsa, Pamplona 2002.

5. ¿POR QUÉ EL LÍMITE MENTAL ES LA OPERACIÓN INTELECTUAL?

Sorprende, en todo caso, que la detección del límite mental, cuyo abandono se propone como método de la filosofía, se ubique en la operación mental, es decir, en la máxima coincidencia y mínima separación entre lo intelectual y lo inteligible. Y que, desde ella, se pretenda acceder a los grandes temas de la filosofía, hasta llegar a la plenitud de la identidad; cuando ese punto de partida no es más que el caso menor de inidentidad cognoscitiva en el hombre. ¿Qué privilegio tiene la operación intelectual sobre la inidentidad entre la inteligencia y su dimensión agente, o sobre la inidentidad propia del intelecto personal que carece de réplica?

Porque se podría entender este privilegio de la operación intelectual por tratarse del ejercicio de la inteligencia vertido sobre los seres materiales, de los que el hombre ha tomado información mediante el organismo; por esta razón, la operación intelectual permitiría con facilidad el acceso a la realidad extramental. Con frecuencia se ha intentado sustentar el realismo en la vinculación del conocimiento intelectual con la experiencia sensible, aunque sin aclarar entonces el posible conocimiento intelectual del ser.

Pero, esto al margen, ¿cómo acceder al ser personal desde la operación mental, si en medio está la esencia de la persona? Ciertamente, *operari sequitur esse*, claro que sí; pero mediante los principios operativos –las potencias– de la esencia, realmente distinta del ser.

Y, ¿no es más radical aún que ésta, la inidentidad del intelecto personal con su tema, que es Dios?

¿Por qué, en suma, la centralidad del límite, es decir, de la inidentidad propia de la operación intelectual?

V

DIOS Y EL LÍMITE MENTAL

El objetivo de este capítulo final de la primera parte del libro es terminar de justificar el sentido último de la limitación mental: la imposibilidad del conocimiento de Dios con las operaciones mentales del hombre; y remitir, en cambio, el conocimiento de Dios a la libertad personal.

* * *

Porque hay una explicación del carácter medular de la operación intelectual, es decir, del límite mental, para que –aun siendo el nivel más bajo de inidentidad noética– sea en cambio crucial, y su abandono permita acceder a los temas filosóficos más importantes, hasta elevarse a la identidad originaria del ser y del entender.

Y es que si la divergencia, en cuanto a la separación y coincidencia del acto cognoscitivo con su tema, entre la dualidad de la operación intelectual con su objeto y la del intelecto personal con su tema es ya extrema, más imposible es aún la comparación entre la mismidad de ser y pensar propia de la operación cognoscitiva del hombre, el límite mental, y la identidad divina del ser y el entender. Estos dos extremos son por completo incomparables; pues la identidad originaria del ser divino es irreductible al límite mental humano, al que más bien anula¹. De acuerdo con ello, Dios es impensable por el hombre, y ello es debido al límite mental.

Insisto y aclaro: Dios no es irreductible a la inidentidad de la inteligencia del hombre o a la propia del intelecto personal, los niveles esencial y existencial de la intelección humana; puesto que el intelecto personal busca su réplica, y porque cabe pensar también que su encuentro saturaría la

1 L. Polo, *El ser*, I, pp. 242 ss.

potencia intelectual con la visión de Dios. En cambio, Dios es irreductible a la operación mental del hombre: Dios no es pensable; de aquí la centralidad del límite mental, y la metodología que lo abandona.

1. LÍMITE E INFINITUD

Para examinar esta cuestión, Polo procede en primer lugar a un ajuste de la noción de infinito que se atribuye al ser divino; ajuste que podríamos formular así:

a) Por una parte, Anselmo de Canterbury decía que Dios es lo máximo pensable, es decir, que lo infinito se da en el pensamiento: es la máxima idea pensable; cuya existencia fuera del pensamiento sería, por eso mismo, puramente fáctica, extrainteligible.

Polo, que no acepta este enfoque, lo denomina “primer sentido de la idea de infinito”²; y es el que aparece en la primera formulación³ del anselmiano argumento *a simultaneo*, expuesta en el capítulo segundo del *Proslogion*.

b) Por otra parte, Escoto dijo que lo infinito no se da en el pensamiento, sino que más bien se da en la realidad: es la esencia del ser divino, que existe necesariamente y así se individúa por sí misma. Y, precisamente por infinito, el ser divino es incognoscible por la razón del hombre, que precisa de la ayuda de la fe como remedio.

c) Pues, en el medio, la ocurrencia de Polo: lo infinito no se da ni en el pensamiento ni en la realidad, sino que lo infinito es la diferencia entre el pensamiento y la realidad.

Dice así: “la idea de infinito es el tema de la diferencia entre el límite mental y cualquier contenido, entre la suposición y el supuesto”⁴; es decir, el

2 Los dos sentidos de la idea de infinito en L. Polo, *El ser*, I, p. 220.

3 En cambio, en el capítulo XV de esa obra, Anselmo formula el argumento de otra manera, sugiriendo que Dios es incluso más que todo lo que el hombre puede pensar acerca de él: el infinito es más que cualquier idea humana. Con esta segunda formulación (que se corresponde con el que Polo denomina *segundo sentido de la idea de infinito*) está más conforme Polo: el infinito no puede darse tan sólo en la mente; si la desborda para darse también en la realidad, es que no es una mera idea pensada. Por eso, dice Polo: “Anselmo contiene “in nuce” la superación de la interpretación inmanentista del pensamiento”. L. Polo, *El ser*, I, p. 221.

4 L. Polo, *El ser*, I, p. 220.

tema de la completa separación, de la entera diferencia, entre la *mismidad* del pensamiento, que es el límite mental, y la existencia real.

Esa total separación o diferencia entre pensar y ser explica la pluralidad de referencias del pensar al ser que el abandono del límite comporta, las distintas dimensiones de su abandono, y en virtud de la cual se distinguen la metafísica de la antropología trascendental: una doctrina capital en el pensamiento de Polo, tanto en comparación con el pensamiento moderno como con el clásico.

Porque si entender el ser por encima de la actualidad permitía distinguir la existencia natural de la personal, entonces no será suficiente la metafísica, sino que será conveniente y oportuna la ampliación de ella con la antropología trascendental.

Veamos, entonces, esa entera diferencia entre el límite mental y la existencia.

2. EXISTENCIA Y LÍMITE MENTAL

El límite se detecta, sugiere Polo⁵, según estas dos consideraciones:

a)Primera, la proposición “A es A” supone A; es decir, no designa la identidad real, como pensó Fichte, sino la mismidad propia del pensamiento humano, que es el límite mental. De modo que el objeto pensado, la idea, suple la existencia; y está así exento de existir. El caballo pensado, como ya señaló Aristóteles, no engendra caballos; y el fuego pensado, decía también Tomás de Aquino, no quema⁶.

b)Y después “el yo pensado no piensa”. Por bien pensado que esté, el pensar conviene estrictamente al yo pensante, al existente, no al yo pensado. Por eso, a la existencia humana corresponde propiamente, en relación al límite, el carácter de *además* del pensamiento: “cogito y además sum”.⁷

El yo pensado no piensa, ni el fuego pensado quema, porque el pensamiento exime a lo pensado, al pensarlo, de su existencia. El límite del pensamiento comporta que la existencia queda fuera de lo pensado; lo cual, al ser pensado, o por ser pensado, se constituye únicamente como objeto del pensar, pero no como ente real.

5 L. Polo, *Nietzsche*, pp. 214-5.

6 *Calor enim in anima non calefacit*. Tomás de Aquino, *De veritate* 22, 12 c.

7 L. Polo, *Presente*, p. 190.

La noción de límite mental, dice Polo en este momento, es “la continuación obvia del estudio del conocimiento en el punto en que Aristóteles lo dejó”⁸: pues desarrolla la distinción aristotélica entre *logos* y *physis*, prolongándola para sentar la entera diferencia del pensar con el ser. Y por eso señalamos al principio de este trabajo que la temática que se corresponde con la metodología que detecta el límite y lo abandona es la distinción real de esencia y existencia en las criaturas: pues la esencia es pensable por el hombre, pero la existencia no.

“El acto de conocer humano confiere la suposición”, dice Polo, mientras que es “el acto creador” divino el que “confiere el ser”. “Creación significa dar el ser; conocer significa dar el objeto. Dar el objeto es menos que dar el ser. El objeto está dado en virtud del acto de conocer; la criatura no está dada de ese modo, sino que es, o existe, en virtud del acto de crear.”⁹

Si esto es así, si el pensamiento –por limitado– es enteramente diferente de la existencia, entonces Dios, que es el *ipsum esse subsistens*, la identidad de la existencia, no puede estar propiamente en el pensamiento –en un pensamiento limitado–; como idea exenta de existir, falsearía su propia realidad: porque Dios es la originaria identidad del existir.

La exención de existencia que el límite mental comporta es, por tanto, la razón por la cual Dios es impensable. No es impensable por ininteligible, ya que –de suyo– Dios es el supremo inteligible; y dado que precisamente es propio de Dios entenderse a sí mismo perfectamente, generando al hacerlo una réplica de sí mismo, idéntica consigo mismo. Se afirma más bien que “Dios es impensable... en tanto, y sólo en tanto”, dice Polo, “que el pensamiento tiene límite”¹⁰.

3. EL LÍMITE MENTAL Y DIOS

En suma, es el límite mental el que impide el conocimiento existencial de Dios; o, a la inversa, la identidad plena de la existencia es incomparable con la operación intelectual humana, e irreductible a ella. La identidad de la existencia es impensable, porque es inalcanzable... en virtud del límite.

8 L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, I, en *Obras completas de Leonardo Polo*, n. 4, Eunsa, Pamplona, 2015, p. 21.

9 L. Polo, *Curso de teoría*, II, p. 119.

10 L. Polo, *El ser*, I, p. 220.

No como una idea imposible de captar; o en la que no cupiera penetrar, y fuera así ininteligible, insisto. Sino porque la diferencia entre la idea pensada y el pensarla, que es la diferencia entre la actividad pensante y el objeto en que se limita, es el indicio de la inaccesibilidad de la identidad al pensamiento humano... por limitado. Y al mismo tiempo, una buena sugerencia de esa identidad: al pensamiento del hombre le corresponde la dualidad entre el método y el tema, entre su ejercicio y lo pensado al ejercerse, aquí se ubica el límite mental; en cambio, el pensamiento humano jamás alcanza la identidad: el yo pensado no piensa.

Lo cual significa a la par, pero dando la vuelta a la consideración, que el pensamiento humano, por sometido al límite, es impensable... en cuanto que carece de identidad; es decir, por cuanto que no puede volver sobre sí perfectamente: hasta identificarse consigo mismo; o sea, porque no puede replicarse cuando se piensa a sí mismo, o no encuentra su réplica al pensarse. Si la identidad es impensable porque el pensamiento tiene límite, el límite es impensable en cuanto que el pensamiento carece de identidad. Ambas proposiciones dicen lo mismo.

De aquí que, propiamente, no sea Dios lo impensable, sino el límite; “el límite”, dice Polo, “es aquello que se llama impensable, en vez de Dios”. Y esto es lo que quiere decir Polo cuando afirma que “Dios en el pensamiento es su propio límite”¹¹.

El límite puede ser abandonado: para advertir la existencia extramental, o para alcanzar la personal. Al abandonarlo, se eliminan algunos caracteres suyos que obstaculizan el acceso cognoscitivo al ser: en concreto, la apreciación de su dimensión existencial; pero el límite no se anula. En cambio, el límite no sólo tendría que ser abandonado, sino incluso anulado por completo, en su comparación con la identidad de la existencia. Entre la identidad real y la mismidad del pensamiento hay una completa heterogeneidad; pues el límite mental es la diferencia pura con el ser, y Dios la identidad de la existencia. Pero la anulación del límite no acontece en esta vida, por lo que carece de valor metódico: dado el límite mental, la identidad originaria del ser se reserva como inaccesible para el hombre, escapa de su mirada.

De manera que el límite mental lo es, en último término, porque Dios es irreductible a él. La insuficiente apropiación del cuerpo por parte de la persona humana, es una pena que le impide el conocimiento presencial de

11 L. Polo, *El ser*, I, p. 221.

Dios. Las operaciones intelectuales deben distinguirse netamente del ser divino, que es irreductible a ellas; si el hombre puede conocer a Dios, no será pensándolo.

4. EL CONOCIMIENTO HUMANO DE DIOS

Que el sentido último de la limitación mental estribe en la imposibilidad de conocer a Dios con nuestras operaciones mentales, quiere decir que al hombre no le es posible un conocimiento actual, presencial, de la existencia divina. Lo que es compatible, en cambio, con que el pensamiento humano establezca la verdad de la proposición Dios existe¹², compatible también con un conocimiento de la esencia divina desde la limitada lógica humana, como el que logra la teología filosófica, y aun compatible con un conocimiento simbólico de Dios, como el obtenido al idear la operación generalizante.

Y, sin embargo, el *Dios vivo*¹³ no entra en el pensamiento humano, porque el pensamiento tiene límite: ese límite es la presencia mental; o sea, que Dios no comparece en el pensamiento porque no cabe en el presente. Pero de que el hombre no conozca a Dios actualmente, ahora, en el presente, no se sigue que no le conozca nunca.

Sencillamente porque nunca no es la negación del presente, del ahora, sino del futuro. La negación de lo presente, de lo que hay ahora, es la idea de la nada: la ausencia como presencia vaciada; esa ausencia del ser es la nada pensada. Pero “nunca”, dice Polo, “es aquello de que la presencia es incapaz”¹⁴, porque no es la negación del ahora, del presente, sino del futuro.

El dilema que el límite mental presenta al conocimiento de Dios no es entonces el de la razón y la fe, como pensaba Escoto, sino el del conocimiento actual de Dios, en presencia, según las operaciones mentales, y la libre búsqueda de su encuentro futuro, más allá del límite del pensar, como tema propio del intelecto personal, como su réplica.

Que este encuentro no dependa propiamente del hombre (sino, tal vez, de los dones divinos que elevan el hombre hacia el creador), y que acaso no se produzca nunca, no cambia nuclearmente la cuestión: en la mayoría de las

12 Cfr. F. Inciarte, *El reto del positivismo lógico*, Rialp, Madrid, 1974; pp. 134 y ss; A. Llano, *Metafísica y lenguaje*, Eunsa, Pamplona, 1984; pp. 245 ss.

13 L. Polo, *Epistemología*, p. 49.

14 L. Polo, *El acceso*, p. 112.

ocasiones el encuentro de aquello que busca el hombre no depende propiamente de él, y muchas veces no se consigue.

5. DIOS Y LA EXISTENCIA LIBRE

Pero, sea de ello lo que fuere, hay aquí una importante indicación: justamente, la indicación de la libertad. El futuro desborda el plano cognoscitivo y apunta a la existencia libre, porque al hombre no le corresponde conocerlo, anticiparlo y poseerlo ya; sino más bien mantenerlo, y orientarse hacia él aprovechando sus virtualidades: vivir en el presente desde el futuro poseído.

El intento de anticipar el futuro con la acción práctica, de realizarlo en el tiempo, en el presente, no lo mantiene, sino que lo consume; pues el futuro ya logrado deja entonces de serlo. El futuro sólo tiene valor trascendental, existencial, fuera de la serie temporal.

En orden al futuro, el hombre puede buscar la identidad, y así establecer libremente su propia referencia a ella. El encuentro de la identidad, si aconteciere, será la culminación del propio ser creado; y tal vez comportará, derivadamente, la saturación de la potencia intelectual y la ratificación del obrar voluntario. De modo que la existencia de la persona creada apunta a culminar en el futuro; si bien cabe también no alcanzar nunca esa culminación. Alternativamente, el aislamiento final de la persona es la tragedia existencial de la soledad personal, es decir, el fracaso de la ausencia definitiva de réplica.

El hombre futuriza su referencia a la identidad. Y, como el tiempo es el indicio de la existencia creada, que –como ya hemos dicho– se sobrepone a él, esta futurización señala la existencia personal. No la mera persistencia del universo, sino la posesión del futuro que lo mantiene como tal, y en el que la persona se busca: busca la identidad, la réplica de que ella carece. La existencia personal es, por tanto, superior a la del universo; ambas criaturas, sí, pero una vestigio y otra imagen del creador: justamente, por la libertad personal. De modo que la libertad es superior a la causalidad. La referencia a la identidad de la criatura superior a la causal no es necesaria, ni universal, en el sentido de siempre la misma, sino personal y libre.

El descubrimiento de la existencia personal como existencia libre, esto es, como distinta de la existencia natural, movió a Polo a lo que llamó “ampliación trascendental”, es decir, a añadir a los trascendentales de la metafísica los trascendentales personales. De modo que el saber se incrementa, y después de la metafísica viene ahora la antropología trascendental.

Precisamente, su interpretación del pensamiento moderno es que, en lugar de ampliar la metafísica con una antropología trascendental, lo que esa filosofía ha hecho más bien es una antropología simétrica con la metafísica antigua, y a la que pretende reemplazar. Entre ambas posturas media la adecuada interpretación de la libertad personal¹⁵.

15 Cfr. Ginocchio-Zorroza (eds.), *Estudios sobre la libertad en la filosofía de Polo*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2012.

PARTE II:
EL ABANDONO DEL LÍMITE MENTAL
Y LA LIBERTAD

En esta segunda parte del libro se quiere hacer ver que la temática accesible al abandonar el límite mental no deriva lógicamente de éste; sino que, conforme con la que Polo llama metalógica de la libertad, brota libremente de la búsqueda de la réplica personal, es decir, de la identidad existencial, o sea: procede de la libre búsqueda de Dios.

Pero, previamente, dedicaremos un capítulo a destacar ciertas notas o caracteres del ser libre, que nos ayudarán a comprender luego esa metalógica de la que brotan los temas accesibles al abandonar el límite mental.

VI

LA ÍNDOLE DEL SER LIBRE

En este capítulo primero de la segunda parte del libro vamos a estudiar la estructura del ser personal que demanda la libertad trascendental del hombre, porque es la condición para comprender y explicar cómo el abandono del límite mental accede libremente a su temática.

1. LA LIBERTAD COMO UN TRASCENDENTAL ANTROPOLÓGICO

No hace falta aquí revisar toda la antropología poliana, que el mismo Polo ha querido presentar como una ampliación trascendental, que añade a los trascendentales metafísicos –depurados hasta reducirlos a sólo tres: ser, verdad y bondad– los que denomina trascendentales antropológicos, y que son: la coexistencia, la libertad, el intelecto personal y el amar –dar y aceptar– interpersonal.

No hace falta eso, porque además la entera presentación de la antropología trascendental poliana pudiera ocultar la índole o la estructura del acto personal de ser, que aquí entendemos decisiva para la susodicha ampliación. Sí nos interesa, en cambio, esa índole, la del acto libre de ser: porque explica y ayuda a comprender el abandono del límite mental y la temática a que aboca.

De los trascendentales personales con que Polo amplía la metafísica, aquél sobre el que pivota la antropología trascendental, y el que propiamente enlaza con el abandono del límite mental y lo hace posible, es la libertad trascendental de la persona. Los otros trascendentales (coexistir, entender y amar) vienen a ser nada más que la correspondencia personal con los trascendentales metafísicos (ser, verdad y bondad); lo diferencial, en cambio, es la libertad como un trascendental antropológico.

La libertad trascendental comporta tres caracteres en el acto de ser personal que queremos exponer a continuación para facilitar la comprensión

de los capítulos que componen esta segunda parte del libro, los relativos a la temática accesible con el abandono del límite mental.

Son estos tres tópicos:

- la dualidad intrínseca del acto de ser personal,
- la separación entre los dos miembros que componen esa dualidad, que justifica la relativa independencia del saber humano,
- y la finitud propia de la libertad trascendental; precisamente ubicada en que en ella la dualidad no se cumple íntegramente, o se cumple de una manera muy peculiar.

Veámoslos.

a) La dualidad interna del ser personal humano¹

La libertad trascendental se define, ante todo, como la posesión del futuro.

Y lo primero es señalar que la posesión del futuro dualiza internamente el acto personal de ser. Puesto que se alcanza desde el presente, sí: como el ser al que conviene a su respecto el carácter de *además*; pero luego hay que continuar alcanzándolo, porque la persona humana nunca termina de ser. Es decir, el ser personal se alcanza de un modo inconsumable, inacabable, inagotable... porque el futuro no es desfuturizable. Se podría decir entonces que el hombre más bien será, se alcanzará; porque la existencia personal está abierta a su culminación o fracaso.

Éste es el ámbito que la libertad trascendental forja: la dualidad interna del ser personal humano; que es muestra de su carencia de identidad, de su ser creado. Que la persona humana es creada se comprueba no sólo en que se distingan su esencia y su existencia; sino, antes que eso, en que su existencia libre carece de identidad y se dualiza. La libertad es, justamente, el establecimiento de esta dualidad: “la dualidad de la libertad estriba precisamente en la distinción entre método y tema”²; por cuanto posee y mantiene el futuro, o porque se ajusta con él.

Por esta razón, alcanzar a conocer el propio ser creado abandonando el límite mental, como aquel ser al que conviene el carácter de *además* respecto de ese límite, es una pretensión que –a nuestro juicio– resultaba en

1 Sobre este punto, cfr., S. Pia, *El hombre como ser dual*, Eunsa, Pamplona, 2001.

2 L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 230.

cierto modo excesivamente ambiciosa. En nuestra opinión a eso se debe el retraso en la formulación y publicación de la antropología trascendental de Polo³, demorada –pensamos– hasta que precisó el doble valor del carácter de *además*, por el que la persona humana se alcanza y luego se busca. A ese doble valor, en cuanto asociado con la sabiduría humana a la que intenta ampliar (puesto que el saber es un ejercicio metódico sobre alguna temática), Polo lo denominó valor metódico y valor temático del carácter de *además*. Podríamos denominarlos también sentido inicial del carácter de *además*, y su ulterior continuación; porque es el propio carácter de *además* el que se dualiza: *además del además*⁴, dice Polo, o *además y además*⁵. Ciertamente, aquella ambición se atempera con este doble valor, según el cual se requiere un trueque del saber por la búsqueda.

Sea como sea, lo propio del acto personal de ser es la dualidad interna, intrínseca. Si el límite mental es la unicidad, su abandono comporta, en la criatura personal, encontrar la dualidad. Tal y como, en el orden de los principios, el abandono de la unicidad advierte la pluralidad de los primeros principios, así, en el ámbito del espíritu, el abandono de la unicidad alcanza la dualidad que caracteriza a la criatura personal. Por lo demás, también la pluralidad de los primeros principios se asemeja a una especie de dualidad en el ser creado: la que asocia el primer principio de no contradicción con el de causalidad trascendental.

Pues la dualidad del ser personal humano afecta también, como es obvio, a sus trascendentales.

La libertad, dice Polo, es “la capacidad directamente activa, o no potencial”, del existente personal⁶.

Y, ante todo, se corresponde cabalmente con el inicial sentido del carácter de *además*, el propio de la persona humana en comparación con el límite mental. Ya que, como el existente personal –por creado– carece de

3 En su obra primitiva, *La distinción real*, Polo incluía una “antropología fundamental”, redactada entre 1955-58; inédita como ella está también la *Antropología trascendental* que Polo redactó en 1972. El primer tomo de la *Antropología trascendental* definitiva fue publicado en 1999, y el segundo en 2003. La “dualidad” del carácter de *además* se encuentra ya apuntada en la conferencia *La coexistencia del hombre* (Pamplona, IX.1988) y explícita en un curso inédito de *Antropología trascendental* impartido en México en 1987.

4 L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 197.

5 L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 236.

6 L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 230, nt. 50.

réplica en su acción, es siempre además de ésta, alguien más que ella. La persona desborda el ámbito de sus acciones; y ello porque es un ser inagotable, sobrante, siempre... con un futuro por delante. A la libertad, en la medida en que se corresponde con este valor inicial del carácter de *además* del ser personal, Polo la denomina libertad nativa.

Pero luego la existencia personal se continúa con el segundo valor del carácter de *además*, su valor temático: aquél por el que la persona creada es además... de su creador, alguien distinto de él y a él referido. A la libertad, en la medida en que se corresponde con este segundo valor del carácter de *además* propio del ser personal y que continúa al primero, Polo la denomina libertad de destinación.

De manera que hay también una dualidad en la libertad trascendental de la persona humana: el valor metódico de la libertad nativa y el temático de la libertad de destinación. Con todo, la dualidad de la libertad se reduce al pensar en su estricta correspondencia con el futuro, fuera de la cual no es nada más; de aquí su finitud, de la que ahora hablaremos.

Los otros trascendentales personales enlazan con el abandono del límite mental precisamente por su sentido dual. Pues, por la dualidad del ser personal creado:

– el existente libre es un coexistente; el hombre no sólo se abre interiormente, sino que su intimidad se continúa luego hacia dentro con la búsqueda de réplica; así coexiste con Dios, mientras que hacia fuera mantiene otros tipos de coexistencia: con los demás y con el universo;

– el entender personal no está solo, sino que se corresponde con un tema propio, con la identidad intelectual, es decir, se alcanza –sabe de sí– y luego se busca: ésta es su transparencia; alcanzarse y buscarse interiormente se distinguen, claro está, del encontrar temas cuando mira hacia fuera; –y el amar trascendental consiste en el dar y el aceptar interpersonales. A la aceptación del propio ser personal sigue el dar que busca aceptación; esa búsqueda interior requiere la constitución del don, que en el hombre no es personal; para constituirlo la persona acepta dócilmente y con suavidad disponer de la propia naturaleza.

En suma, esa dualidad del ser personal señala que la criatura libre no se entiende sin el creador. Por tanto, el ser personal apela a su réplica; y como la persona creada carece de ella, la busca.

b) Independencia del saber humano

El segundo extremo a aclarar previamente es que los miembros de la dualidad característica del ser personal humano, que se distinguen por ser creado, son relativamente independientes, o bien que su unión y articulación es flexible. En particular, de cara a la libertad en el abandono del límite mental, esto interesa para destacar la relativa independencia del saber humano respecto de su índole creatural.

En esa separación de los dos miembros de la dualidad, y ya en el caso del intelecto personal y su saber de sí, se aprecia también que la sabiduría humana es creada, esto es: no es persona, sino un hábito de la persona. Por ello, dice Polo, “considerada estrictamente, está separada de los trascendentales personales, que son su temática propia; esa consideración es posible”, sigue diciendo, “en cuanto que uno de los trascendentales alcanzados es la libertad”⁷; es decir, eso sucede porque la persona es criatura sí: pero criatura libre.

En otro caso, si la sabiduría humana estuviera atada a su temática, estaría obligada a buscar su réplica, porque los trascendentales personales superiores son duales, se doblan con sus temas. Pero, en cambio, la libertad no, como ahora veremos.

Y, por eso, al estar el saber humano separado de su temática, es libre de buscar esa réplica, o de omitir esta búsqueda y extenderse hacia fuera; y “así”, dice Polo, “el hábito de sabiduría da lugar a los otros hábitos innatos”⁸, propios de la persona.

La dualidad del ser personal humano, en tanto que sus miembros están separados y se articulan de modo flexible, permite a la sabiduría humana una triple alternativa: la conjunción de sus miembros –el saber de sí propio del intelecto personal–, o su separación cada uno por su cuenta: en el saber que se extiende a lo externo manteniendo su valor metódico y prescindiendo de su sentido temático, y en el saber que busca otro superior manteniendo su valor temático y prescindiendo de su sentido metódico, al deponer el propio saber en busca de la réplica.

Aquí encontramos nosotros una rectificación de la comprensión de la libertad que Hegel atribuye al espíritu absoluto, según la cual hay cierta arbitrariedad por la que ese espíritu deja de contemplarse, se distrae y,

7 L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 236.

8 L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 237.

mirando hacia fuera, se aliena. Según Polo, en cambio, la extensión del saber al hábito de los primeros principios es una alteración de su temática, y no una alienación; y que además muestra la generosidad de la persona humana, y no su arbitrariedad. La persona humana es un ser dual, y su actividad libre; por ello puede ocuparse de sí y buscar su réplica, o bien olvidarse de sí para encontrar algo fuera.

Desde este punto de vista, insistimos, la libertad muestra la precariedad del saber humano, en tanto que está separado de su temática. Y esta separación, reiteramos, obedece estrictamente a su índole creatural: la libertad humana es creada.

Pues esta separación de la que hablamos es también la condición imprescindible para que la efusividad del intelecto personal continúe y extienda el saber humano, ampliación del saber que permite el abandono del límite mental.

c) La finitud de la libertad personal

En tercer lugar hay que señalar, por último, que en la libertad trascendental no se cumple íntegramente, o se cumple de un particular modo, la dualidad propia del ser personal, que sí se cumple en los demás trascendentales. En este punto encontramos nosotros la finitud de la libertad personal, o la singular condición de la libertad humana.

Y es que, por reducirse a un ajuste con el futuro, lo propio de la libertad trascendental es su dimensión metódica, con la que se comunica a los demás trascendentales, hacia dentro, o bien se extiende hacia fuera. En cambio, su dimensión temática se reduce a ratificar esa dimensión metódica suya: como tema, dice Polo, la libertad “no remite a otro tema”⁹, sino que se ajusta escuetamente con el futuro. La libertad es así el trascendental personal que carece de tema, o que no se dualiza con ninguno, sino que simplemente equivale a la posesión de futuro.

De modo que la libertad personal es finita. Como dualiza el ser personal y no se dualiza ella misma, no se basta a sí misma –por carecer de tema propio–, y por eso se extiende hacia fuera. Y, sobre todo, se continúa hacia dentro y se comunica a los trascendentales superiores de la persona: el entender y el amar; que son superiores justo por tener una temática propia, respecto de la que se doblan o dualizan. Y ellos, por esta concreta

9 L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 234.

comunicación de la libertad, se abren también al futuro... de un preciso modo: buscando su temática, es decir, la identidad en el orden intelectual y su aceptación en el plano del amor donal.

De la búsqueda personal de la réplica nace, en particular, el abandono del límite mental. Por eso, Polo señala en la dependencia del límite respecto de la libertad trascendental de la persona una condición para dicho abandono: sin alcanzarla, el abandono es imposible.

VII

LA TEMÁTICA DEL ABANDONO DEL LÍMITE MENTAL

Comenzaremos describiendo en este capítulo las dimensiones del abandono del límite mental, y señalando el contenido accesible con cada una de ellas.

1. LAS CUATRO DIMENSIONES DEL ABANDONO DEL LÍMITE

Detectado el valor de límite que tiene la presencia mental, Polo sugiere que hay cuatro modos de abandonar la presencia, es decir, cuatro dimensiones en el abandono del límite mental. Con cada una de estas cuatro dimensiones se corresponde una temática concreta.

Si el abandono del límite mental es el método que se corresponde, temática y metódicamente, con la distinción real de esencia y existencia en las criaturas, las cuatro dimensiones de ese abandono se corresponderán con la existencia y esencia del universo (las dos primeras dimensiones) y con las de la persona humana (la tercera y la cuarta); puesto que ambas son las criaturas que convergen en la operación mental.

Y también, como el límite es la operación intelectual, es decir, el ajuste entre la operación mental y su objeto, podrá abandonarse bien por el lado del objeto conocido con la operación, hacia la realidad extramental (con la primera y segunda de sus dimensiones); o bien por el lado de la operación ejercida por la inteligencia, hacia la persona de la que ésta depende (son la tercera y cuarta dimensiones del abandono).

Además, el abandono del límite mental puede ser, en su caso, completo: cuando se abandona enteramente el límite, o sea, las operaciones mentales. Lo cual se consigue inicialmente con la primera dimensión del abandono, que prescinde enteramente de las operaciones intelectuales para advertir la mutua vigencia de los primeros principios entre sí. Pero, inmediatamente después, con la tercera dimensión: que se suelta y desaferra de dichas

operaciones para alcanzar el carácter de *además* propio del ser personal, y sin el que no se abandona el límite completamente.

Esta ambigüedad (acerca de si la primera dimensión abandona completamente o no el límite mental, o si ese completo abandono sólo se alcanza con la tercera dimensión) se aclara señalando lo siguiente: que ante la mutua vigencia de los primeros principios la presencia mental es impertinente, queda enteramente fuera de ella. Pero al hombre quizá le gustaría penetrar con las operaciones intelectuales dentro de esa vigencia, y hasta puede intentarlo; se plantean entonces algunas cuestiones que sólo se deben a ese intento.

Polo habla en este punto del *problema puro*¹: un puro problema, que procede de referir la presencia mental a la existencia de la que no depende. El problema puro es informulable, pero se corresponde con la vacuidad de la formulación de los primeros principios, que –en cambio– no es problemática. Ambas cuestiones se deben exclusivamente a la presencia mental, incapaz de acceder al ser extramental.

En cambio, al alcanzar el doble valor del carácter de *además*, que comporta la transparencia del intelecto personal, el hombre se desprende con gusto de las operaciones intelectuales, que al respecto son vanas; porque le agrada más embarcarse en aquella transparencia que lo que rinden esas operaciones. La tercera dimensión del abandono del límite es la superior, y en ella el límite se abandona de la manera más estricta y completa.

Pero el límite mental puede también abandonarse, aunque no sea completamente; es decir, sin desprenderse por entero de las operaciones mentales, sino por el contrario contando con ellas, es decir, contando con el mismo límite. Ahora bien, como para distanciarse de él, por eso se abandona: ya que la inteligencia lo engloba al manifestarlo.

Y lo manifiesta de una doble manera, como hemos dicho: directamente, o bien desde el hábito adquirido. Es decir, respectivamente, bien hacia lo que es inferior al límite, mediante cierta pugna entre ambos que torna explícita la causalidad extramental (es la segunda dimensión del abandono); o bien hacia lo que es superior al límite: que es el yo, el cual lo explica mediante el

1 L. Polo, *El ser*, I, pp. 30-56; también *Evidencia*, p. 297 ss.

intelecto agente y la potencia intelectual² (es la cuarta dimensión de su abandono).

También se puede decir que, si el límite mental es la operación intelectual, su abandono se corresponderá con el conocimiento habitual, aunque – como también hemos dicho– sin ser enteramente equivalente a él. En los hábitos, sólo se habla en un sentido lato de abandono del límite, porque son actos cognoscitivos que no están acotados por la presencia, es decir, no sujetos al límite mental. Y, precisamente por eso, permiten el abandono de la presencia en la expresión o formulación de lo conocido con ellos, esto es, de su temática. Tanto los hábitos adquiridos por la inteligencia mediante el ejercicio de sus operaciones, al conocerlas, y que le capacitan para proseguir (ello permite la segunda dimensión del abandono del límite); como los hábitos que brotan de la persona, y que –según Polo– son el yo (cognoscente y actuante), el de los primeros principios y la sabiduría (los tres hábitos que permiten las otras tres dimensiones del abandono, que son las superiores).

Podríamos decir también que la operación intelectual, el límite mental, remite propiamente a la inteligencia; mientras que su abandono, en cambio, al intelecto personal. Es decir: al alcanzarse que luego busca (la tercera dimensión), al iluminar que permite ver y querer (la cuarta dimensión) y al que, aun sin ver, encuentra: tanto la existencia como la esencia extramentales (las dos primeras dimensiones; aunque para la segunda, y como la esencia extramental está coordinada con la inteligencia humana, su encuentro exige la manifestación de la operatividad de ésta: los hábitos adquiridos por la razón).

En definitiva, sí: el límite corresponde al operar de la inteligencia, mientras que su pluridimensional abandono remite a la actividad del intelecto personal, pues es el ejercicio de su dimensión metódica.

Porque la búsqueda de réplica, en cambio, “no es una dimensión del método propuesto”, ya que el abandono del límite mental no la alcanza: en la búsqueda rige sólo la dimensión temática del intelecto personal, privada de su valor metódico. Se produce, por tanto, un trueque: “en vez de su valor metódico, la ordenación del intelecto al tema que lo trasciende: es la fidelidad del intelecto personal a su índole de intelecto creado”³.

2 “La explicación del límite mental estriba en la dualidad ver-yo (sindéresis) y visividad (potencia intelectual): ver-yo suscita la presencia mental (el límite) como visividad ejercida.” L. Polo, *Antropología trascendental*, II, p. 68.

3 L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 212.

2. LA TEMÁTICA ACCESIBLE MÁS ALLÁ DE LA PRESENCIA MENTAL

Sin embargo, todas estas consideraciones señaladas son más bien de carácter metódico, y el abandono del límite no se termina de entender sin apreciar su contenido temático. Que no está dado en el límite abandonado, sino que procede de la libertad con que se abandona; porque “el abandono del límite es un método en búsqueda de temas”, y “no necesario sino libre”⁴.

Como antes anunciamos, la libertad no se dualiza con temas: “es estrictamente irreflexiva: método y no tema”⁵. Carece de temas, porque no se dobla con ninguno; en cambio, los trascendentales superiores de la persona, que son el intelecto y el amor personales, sí se dualizan con temas.

Pero, aun careciendo de temas propios, la libertad, en tanto que se convierte con esos trascendentales, y en tanto que se extiende a la esencia del hombre, encuentra temas y “los vertebral”; pues sin ellos “es un esqueleto muerto”⁶: sería una libertad meramente arbitraria. Por eso, la cuestión que ahora planteamos es justamente acerca de la libre correspondencia entre el método del abandono del límite y sus temas.

Y entiendo que las cuatro dimensiones del abandono del límite mental pivotan sobre unos temas que son, desde luego, coherentes con el planteamiento de abandonar la presencia mental; pero que no están lógicamente derivados de ella, sino que son libremente aportados por su abandono, desde la búsqueda de identidad propia del intelecto personal. Aportados significa que constituyen un enfoque de tales temáticas adventicio: que a Polo se le ha ocurrido libremente, y un tanto al margen de la lógica que se apoya en el límite mental; más bien derivados de la búsqueda intelectual de la identidad.

Esos temas sobre los que pivotan las dimensiones del abandono del límite mental son, brevemente apuntados, los siguientes:

– la primera dimensión trata de la pluralidad de los primeros principios; y muy en particular de la causalidad trascendental, que es su enlace o, como dice Polo, el ligamen entre ellos.

– la segunda dimensión habla del orden hacia el fin que ocurre entre las causas; fin que posee el conocimiento, y cuyo valor causal precisamente es

4 L. Polo, *Antropología trascendental*, II, p. 224.

5 L. Polo, *Antropología trascendental*, II, p. 18.

6 L. Polo, *Antropología trascendental*, II, p. 18.

esa ordenación. Los principios predicamentales y las operaciones mentales están, pues, finalmente coordinados.

– la tercera dimensión del abandono alcanza el carácter de *además* del ser personal, a quien corresponde la libertad trascendental; por el doble valor de ese carácter, la libertad se continúa al convertirse con los trascendentales superiores de la persona, es decir, con la transparencia del intelecto y con el amar, dar y aceptar, personales.

– y la cuarta dimensión del abandono del límite, al descubrir la iluminación de la potencia volitiva por el intelecto agente, se eleva hasta la superioridad de la acción voluntaria, del yo actuante, sobre las demás dimensiones de la esencia del hombre; en particular sobre el yo cognoscente, pero también sobre el cuerpo y sus otras facultades.

Como digo, son temas coherentes con el abandono de la presencia:

– porque la vigencia de los primeros principios es mutua, entre sí, y no respecto de la presencia mental.

– porque el orden entre las causas es explícito en pugna con la presencia. Si el conocimiento posee el fin, la ordenación al fin es exterior a su posesión. O bien, si las causas y las operaciones intelectuales están coordinadas, tal coordinación es superior a las operaciones mentales, puesto que las incluye.

– porque la transparencia del intelecto personal, que se alcanza y luego se busca, escapa –por esta misma dualidad– de la presencia, que es la unicidad; y se aleja de ella. Alcanzar y buscar es la dualidad, el doble valor del carácter de *además* propio de la persona, en el caso singular del intelecto personal: su propia transparencia.

– y porque la superioridad del actuar voluntario sobre la visión intelectual significa precisamente que después de la presencia, o más allá de ella, viene la acción.

Pero no por ser coherentes con el abandono de la presencia, son por ello temas derivados de ella, como si abandonar el límite fuera desvelar algo previamente puesto ahí, en el exterior, más allá del límite, y que sólo entonces saliera a la luz. Si así fuera, no parece que el abandono del límite se correspondiera con la libertad de la persona; ni parece que su temática estuviera a la altura de su intelecto personal, que lo que busca es la identidad existencial.

Para aclarar esto, veamos antes con más detalle los temas principales a los que se accede con el abandono del límite mental en cada una de sus

dimensiones; y veamos también su diferencia con la doctrina tradicional, y la incompetencia de las operaciones mentales para entenderlos de esta nueva manera.

3. LOS TEMAS PRINCIPALES DE LAS CUATRO DIMENSIONES DEL ABANDONO DEL LÍMITE MENTAL

a) La pluralidad de los primeros principios

La primera dimensión del abandono del límite trata de la pluralidad de los primeros principios⁷, es decir: del ser creado del universo físico, del ser increado del que depende, así como de la referencia de aquél a éste que establece su enlace; son los primeros principios de no contradicción, de identidad y de causalidad trascendental.

La creación se entiende usualmente como la remisión de toda criatura a un primer principio: Dios es el *primum principium rerum*; así se titula una obra de Escoto, y a ése primero (*quod omnes dicunt Deum*⁸) apuntan también las cinco vías tomistas para demostrar la existencia de Dios. En cambio Polo sugiere que hay varios primeros principios; y particularmente asocia la causalidad no con el creador sino con la existencia creada del universo, a la que justamente vincula con su creador.

Dios no es la causa primera, sino el ser incausado; en cambio, la causa primera de cuanto en el universo ocurre es la existencia del universo. Y, sin embargo, como esta existencia es creada, remite enteramente al creador: causar es precisamente su remisión a la identidad originaria de la existencia, que es Dios.

Ésta es una comprensión de la creación distinta quizá de la habitual, y solidaria del abandono del límite: porque la causalidad trascendental no es objetiva; es decir, porque la causalidad trascendental, como enlace de los otros dos primeros principios, señala su mutua vigencia, respecto de la cual la presencia mental queda fuera. La causalidad trascendental, por tanto, es solidaria del abandono de la presencia, pero no por ello deriva estrictamente de ese abandono.

7 Al respecto, cfr. I. Falgueras, *Las aportaciones capitales de Leonardo Polo a la metafísica*, J. A. García González (ed.), “Escritos en memoria de Leonardo Polo”, v. I: “Ser y conocer”. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2014; pp. 11-53.

8 Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, 2, 3.

No proyectar, o –como dice Polo– no extrapolar, la unicidad al fundamento, al principio de no contradicción; y distinguir entonces una pluralidad de primeros principios es algo comprensible como propio del método propuesto, del abandono del límite mental, que es la unicidad. Pero no es igual renunciar a la unicidad que distinguir en concreto tres primeros principios; y que apreciar en la causalidad la referencia entre los otros dos: la remisión del principio de no contradicción a la identidad originaria de la existencia.

Más bien me parece que es la búsqueda de esa identidad la que permite entender la causalidad como el enlace entre la persistencia extramental –el primer principio de no contradicción– y el origen insondable –el primer principio de identidad–.

b) Coordinación entre física y lógica

El tema principal de la segunda dimensión del abandono del límite es la coordinación entre las causas y las operaciones mentales. La esencia del universo es la concausalidad, y su conocimiento lo logra la razón humana⁹.

Esta coordinación se sustenta, en definitiva, en la primacía del fin; que es poseído por la operación intelectual, pero cuyo valor causal es el orden: el orden entre las causas, y hacia el fin.

Tanto en Aristóteles como en Hegel hay antecedentes de este planteamiento: por el valor que conceden en la explicación del universo a la causa final; y también a la forma circular, admitida su singular correspondencia con la inteligencia. Pero la física de causas poliana depura mucho estos antecedentes.

La posición clásica, por su parte, distingue los objetos pensados de sus principios reales; distinción que se aprecia en la pregunta tomista, planteada en el *In Boetium De Trinitate*¹⁰, que cuestiona cómo se conoce lo material y móvil con ideas que son inmateriales e inmóviles. Pero la filosofía clásica tal vez no termina de resolver en qué sentido cabe hablar de principios del conocimiento; porque entre lo físico y lo lógico hay separación, de tal modo que lo pensado no puede ser efecto de las causas físicas.

9 Cfr. J. A. García González (ed.), *El conocimiento de lo físico según Polo*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2011.

10 Tomás de Aquino, *In Boetium De Trinitate*, Cap. II, q. 5, a. 2.

Aquí la solución poliana es realmente extraordinaria: apelando a la coordinación entre lo físico y lo lógico, se puede entender cómo las operaciones racionales explicitan las causas físicas. Tornar explícitas las causas extramentales al ejercer las operaciones racionales en virtud de su coordinación, no es en modo alguno decir que las causas produzcan actos mentales, algo que es imposible; pero tampoco es decir que las causas se conozcan intencionalmente, como el contenido objetivo de un acto mental: las causas explícitamente tales son extramentales, no el objeto de una operación intelectual. Ya dijimos que la razón retira y repone la presencia; o bien que pugna y consolida luego la pugna. Sólo la coordinación entre las causas físicas y las operaciones racionales permite hablar de explicitación en su estricto sentido, o con alcance real.

Pero si hay explicitación, entonces hay una coordinación entre dos: por una parte las operaciones mentales, y por otra los principios predicamentales; luego éstos quedan fuera de aquéllas. Esta solución es, por tanto, enteramente solidaria del abandono de la presencia, que es la operación intelectual; aunque no propiamente derivada de él, sino que procede también de la búsqueda de la identidad que es propia del intelecto personal.

De esta particular manera: porque al elevar la identidad existencial sobre todo lo creado y señalar su índole originaria, entonces cabe distinguir enteramente lo físico de lo lógico... sin impedir la mismidad entre ambos que el pensamiento exige (lo contrario abocaría al empirismo). Y entonces se puede entender el orden físico y su coordinación con lo lógico como un designio divino¹¹: “a la unidad de orden la llamamos designio”, dice Polo, “por alusión a la inteligencia divina”¹².

11 “Aunque el “itinerarium mentis in Deum” es sin duda un ascenso legítimo, no es menos justo sostener que esa otra criatura (la extramental) también es un camino que lleva a su creador. 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.” L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, IV-1, Eunsa, Pamplona, 1994, p. XI.

12 L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, IV-2, Eunsa, Pamplona, 1996, p. 248.

c) La transparencia del intelecto personal

Con la tercera dimensión del abandono del límite mental alcanzamos la coexistencia personal y sus trascendentales: es el tema de la sabiduría propia de un ser intelectual, que sabe sobre sí¹³.

La doctrina clásica acerca de la sabiduría la propone como un conocimiento no ya por principios, como en general se entiende que es el saber filosófico, sino por principios altísimos; a los que conduce, ciertamente, el conocimiento de sí como un ser espiritual, dotado de entendimiento y voluntad, que alcanza el intelecto personal.

Una importante versión de esta doctrina sobre la sabiduría es la agustiniana, que busca en el hombre interior la verdad divina: Dios ilumina al hombre, que a él debe sus propias luces. Incluso el agustinismo moderno de Malebranche sostuvo que el hombre ve las ideas en Dios.

Y aquí Polo sostiene algo distinto, pues básicamente distingue dos: una cosa son las propias luces del entendimiento, desde luego recibidas porque el hombre es criatura, y otra cosa distinta es la luz divina, que es superior a la humana.

El intelecto personal ilumina hacia fuera, y alcanza su propia transparencia hacia dentro (también por esta razón las operaciones mentales no sirven para alcanzar la existencia personal, que es además de ellas). Pero el intelecto personal además de su propia luz, y como distinta de ella, es también iluminado por la luz divina, es objeto de la sabiduría divina. La transparencia del intelecto personal es precisamente el tránsito de la una a lo otro: de la dimensión metódica de la sabiduría que el intelecto alcanza sobre sí, a la dimensión temática que el intelecto tiene además respecto de la sabiduría divina; y ello, aunque esa transparencia comporte un trueque.

Aunque el conocimiento divino del ser personal humano, y el juicio sobre su conducta, no sean conocidos en esta vida, son objetos de búsqueda, cabe mantenerlos como una meta final y aspirar a conocerlos en el futuro. Llegar a ver cómo cada quién es conocido por Dios es llegar a ver a Dios como creador del propio ser de cada quién; y entonces como la réplica del propio ser personal: esto es, en último término, lo que busca el intelecto personal. Sin conocer a Dios como creador de uno mismo, el hombre no se

13 Cfr. L. Fantini, *La conoscenza di se in L. Polo. Uno studio dell'abito di sapienza*, Edusc, Roma, 2007.

conoce a sí mismo. Y –con todo y con eso– Dios, como tema del intelecto personal, es inabarcable por el hombre, y le trasciende por completo.

Pero entonces la transparencia del intelecto personal demanda un trueque: desde el propio saber, a la búsqueda del saber divino; este trueque excede el alcance del método, es decir, a él no llega el abandono del límite, que no da más de sí. Si las operaciones mentales son inconvenientes para alcanzar la propia existencia personal, respecto de la que quedan muy atrás; más aún lo serán después de alcanzarla, para continuarla en búsqueda del tema trascendente.

d) El primado de la acción voluntaria

Finalmente, la cuarta dimensión del abandono del límite mental destaca en particular la superioridad de la acción voluntaria sobre la actividad teórica del hombre; y ello sin voluntarismo, es decir, sin menoscabo de la índole intelectual del ser personal, porque el intelecto agente ilumina también la voluntad.

La tradición justificaba el orden entre las facultades del espíritu en atención a la entidad de su objeto: de lo conocido y querido por el hombre. Respecto de lo inferior, sostenía, es mejor conocerlo que quererlo; respecto de lo superior, en cambio, es mejor quererlo que conocerlo. Con todo, nuestra opinión es que esto es algo muy cuestionable.

Pero, en cualquier caso, se distingue de la posición de Polo. Que más bien justifica la superioridad del actuar voluntario sobre la actividad cognoscitiva en una doble razón:

– visto negativamente, sucede que, según Polo, la estructura donal de la persona es triple: el dar, el aceptar y el don que se da y acepta; en esto se diferencia de la interpretación de la acción donal de Ricoeur, que sólo distingue la dualidad entre dar y aceptar¹⁴.

Pues bien: en la persona creada dar y aceptar son personales, pero el don no; por eso la persona creada ha de manifestarse en su esencia para constituir con sus acciones el don que aportar. Al amar personal sigue el amor con obras de la voluntad.

– visto positivamente, la persona es el ser libre. Y la libertad se conjuga mejor, se manifiesta más, en la acción voluntaria que en el pensamiento;

14 P. Ricoeur, *Caminos del renacimiento*, Trotta, Madrid 2005; c. III, V, pp. 233 ss.

porque éste se ajusta con los objetos pensados, de los que el hombre no puede disponer libremente; mientras que la acción voluntaria requiere ser constituida por la persona.

En todo caso, es evidente que las operaciones mentales no son el camino adecuado para sentar la primacía de la acción voluntaria, puesto que ésta deriva de aquéllas, y las continúa llegando más lejos que ellas. La corriente de los actos voluntarios es entonces un modo de evitar también, de superar, la detención de los actos mentales.

* * *

La cuestión es ahora por qué estas temáticas enunciadas, y todas aquellas otras que surgen a su alrededor, son accesibles mediante el abandono del límite mental. Al resolver esta cuestión tenemos que terminar por apreciar el carácter metalógico de ese abandono, por ser procedente de la libertad trascendental de la persona.

VIII

LA PROCEDENCIA DE LOS TEMAS DESDE LA LIBERTAD

Vamos a exponer en este capítulo cómo brotan de la libertad personal los temas que encuentra el abandono del límite mental. Para ello nos referiremos a la repercusión del hábito de sabiduría sobre los otros dos hábitos personales, e incluso sobre las operaciones que permiten los hábitos adquiridos; repercusiones o redundancias de las que Polo habla expresamente¹. Y que muestran cómo la temática del abandono del límite nace de la libertad, y no deriva lógicamente del mismo límite abandonado.

1. EL CAMINO DE IDA Y EL DE VUELTA

Entendemos que al tratar de esas redundancias se realiza un cierto camino de vuelta, que Polo también ha mencionado expresamente: “es conveniente investigar el camino de vuelta”², dice. El camino de ida, que es el inicial y el que biográficamente seguimos, detecta ante todo el límite mental; y luego lo abandona en su primera dimensión, en la segunda, la tercera y finalmente –y desde ella– la cuarta.

Pero resulta que la tercera dimensión del abandono del límite mental es la superior, pues en ella se abandona el límite “de la manera más estricta”, dice Polo³; y es la superior porque llega a una cima en la que el abandono del límite ya no da más de sí. Lo que sucede porque su tema trasciende al intelecto personal; y porque ya se ha abandonado completamente el límite mental, pues ya no hacen ninguna falta las operaciones intelectuales.

1 Me refiero especialmente a L. Polo, *Antropología trascendental*, I, pp. 184-5, y p. 170, nt. 31. En L. Polo, *Antropología trascendental*, II, p. 210. Polo dice: “empleo las palabras redundar o repercutir sobre todo para designar el respecto de los hábitos innatos superiores a los otros, y del primer miembro de la sindéresis al segundo.”

2 L. Polo, *Antropología trascendental*, II, p.241.

3 L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 193, nt. 56.

Ni siquiera en la primera dimensión, que no cuenta para nada con el límite mental, se abandona éste por completo, como dijimos: pues aunque se prescinde enteramente de él, es decir, de las operaciones mentales, el límite no se anula, sino que lo pensado queda; el pensar queda... aparte, apartado, pero queda. En cambio la tercera dimensión se desaferra completamente de la presencia mental, y la deja atrás. Paralelamente, la demostración de la existencia de Dios, que establece la primera dimensión del abandono del límite, sólo constituye su conocimiento incoativo, compatible con la búsqueda personal propia de la tercera dimensión del abandono; más aún: cuerdamente, aquel conocimiento inicial demanda esta posterior búsqueda.

Pues entonces, desde la superioridad de la tercera dimensión del abandono del límite mental, desde su altura, los temas a los que conduce ese abandono se ven como desde arriba, desde la cima; y así se desciende y realiza el camino de vuelta: pues “la cima”, dice Polo, “vuelve a abrir los diversos campos temáticos: los re-itera.”⁴

De acuerdo con esta vuelta, afirmamos que el saber superior del hombre no viene de fuera, sino que procede de la persona: desde lo que ella sabe de sí misma, esto es, que carece de réplica; y desde la consiguiente búsqueda de esa réplica, la sabiduría humana se extiende hacia fuera: y va enriqueciendo los conocimientos inferiores por repercusión, conforme con su propia fecundidad y de acuerdo con un proceder libre.

2. LAS TRES REDUNDANCIAS ESCALONADAS DE LA SABIDURÍA HUMANA

Para examinar esta extensión del saber humano me centraré concretamente en tres de los temas antes mencionados como propios del abandono del límite mental. Son tres redundancias escalonadas que se corresponden con las otras tres dimensiones del abandono del límite derivadas de la tercera, y que muestran así su beneficiarse de ella.

Estas tres cuestiones, o estas tres redundancias, son:

- la primera, la causalidad trascendental como enlace de los primeros principios;
- la segunda, la esencia humana como esencia actuante;

4 L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 11.

– y la tercera, la razón humana como una peculiar operación intelectual que es explicitante, y permite así la contemplación del orden.

a) La causalidad trascendental

Lo primero es que la búsqueda de la identidad permite entender la causalidad trascendental, digamos, como un intento de identidad, como una cierta imitación de ella: como que la causa intentara replicarse en el efecto, a semejanza de la identidad.

Claramente, esta imitación es burda y ese intento frustrado; porque, entendida con la debida atención, la persistencia del ser del universo es inconsumable; e indica con ello que la identidad es incausada, ingenerable, esto es, originaria.

Pero al entender la existencia del universo de esta manera se comprende la causalidad trascendental como el enlace entre el primer principio de no contradicción y el primer principio de identidad: “el ligamen con la identidad”, dice Polo, “es la redundancia cognoscitiva pertinente respecto del ser principal”⁵. De modo que entonces se entiende el ser del universo como ser creado, comienzo incesante, y el del creador como el ser originario; siendo la causalidad trascendental el enlace o el ligamen entre ambos⁶, la referencia del comienzo al origen, o la entera dependencia del ser creado respecto del creador.

El primer principio de identidad es Dios, el ser originario; el primer principio no contradicción es el ser del universo en cuanto que distinto de su esencia; y el primer principio de causalidad trascendental es el ser del universo en cuanto que vinculado con ella, pues comporta su admisión: la analítica de la causalidad en los principios predicamentales, una analítica que no es lógica sino real. Sin la admisión de la esencia, la consideración de la existencia creada del universo no sería completa, y no se referiría a su creador; porque, aunque la esencia se distingue realmente de la existencia, es concreada junto con ella y no es independiente de ella, la cual –por su parte– tampoco se da por separado de la esencia o al margen de ella.

La demostración metafísica de la existencia de Dios, que la causalidad permite establecer, procede entonces de su búsqueda: la metafísica la

5 Leonardo Polo, *El acceso*, p. 112.

6 Cfr. S. Pia, *Los primeros principios en Leonardo Polo*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1997.

encuentra si la busca; como lo dice Polo, “nadie puede demostrar la existencia de Dios si no la busca”⁷.

¿Es necesario entender la causalidad así, tal y como estamos diciendo? Me parece que no. ¿Es posible entenderla así? Pienso que sí; y que en las nociones de *causa sui* de Spinoza y en la dialéctica generadora de contenidos de Hegel hay vestigios de esta referencia del primer principio de causalidad al de identidad.

Incluso esos pensadores opinaron que la identidad se lograba como resultado de la causalidad, cosa imposible si la identidad es originaria; y maclaron así estos dos primeros principios que, según Polo, son distintos, aunque mutuamente vigentes.

Precisamente, la historia del pensamiento nos muestra, según Polo, dos distintas maclas entre los primeros principios: la macla griega, que asocia el principio de identidad con el de no contradicción (porque A es A, no puede ser no-A); y la moderna, que vincula el principio de causalidad con el de identidad (A causa B, porque es A).

Frente a ambas maclas hay que decir que ni Dios está en el mundo (por asociar la identidad con la no contradicción), ni el mundo se incluye en Dios (por asociar la causalidad con la identidad). El abandono del límite mental desmacla los primeros principios asociando, en cambio, el principio de no contradicción con el de causalidad; y preservando así la índole originaria del primer principio de identidad.

Las maclas de los primeros principios se distinguen de la reducción de ellos a la unicidad del principio de no contradicción como fundamento del pensar. Pero ambos equívocos se deben al límite: o bien a la extrapolación de la presencia mental desde el pensamiento a la realidad; o bien a no prescindir de aquélla para entender adecuadamente la pluralidad de los primeros principios.

Pasemos entonces ya a la segunda cuestión.

7 Leonardo Polo, *El acceso*, p. 112.

b) Sentido donal de la acción humana⁸

¿Podemos entender al hombre también de esta manera, como si el hombre al actuar intentara la identidad consigo mismo, pretendiera realizarse a imitación de la identidad?

Estimo que sí; y que en la metafísica nietzschiana del artista, que se hace a sí mismo porque es su propia obra; o en el ideal del capitalista norteamericano, que nada debe a nadie porque se ha forjado enteramente a sí mismo; en ambos casos, hay vestigios de esta manera de entenderse. Como también los hay, dicho sea de paso, en el lema de Píndaro: “sé el que eres”, que anima a alcanzar finalmente la propia identidad; y eso, aunque esta realización del propio ser se proponga como un actuar libre.

Pero entonces, nos diría Polo, se ha producido una simetría: la que entiende al hombre como al universo, pensando que sus acciones son los efectos de una libertad personal que intenta realizarse; y que vendría a ser su causa, quizá nouménica como dijo Kant. Esta simetría, en la que ha incurrido el pensamiento moderno, es el fracaso de la ampliación trascendental que la filosofía del límite mental requiere.

Porque no: la referencia del ser personal a la identidad es distinta de la referencia del ser natural a ella. Referirse necesariamente a la identidad, como entendemos que intenta la acción causal, es muy distinto de buscarla libremente, como puede hacer el hombre. Frente a la causalidad del ser del universo, que lo refiere intrínsecamente al creador, la búsqueda libre parece externa a la identidad, más separada de ella; y por eso define Polo la libertad trascendental como “la inclusión atópica en el ámbito de la máxima amplitud”⁹ de la existencia.

La búsqueda de la identidad repercute entonces también sobre la comprensión de la acción humana: para no considerarla en términos causales, como efecto de una libertad que se autorrealiza, sino entenderla como un don de la persona que espera su aceptación; es lo paralelo con la búsqueda personal de la identidad.

Según Polo, en la voluntad humana se produce la “esencialización del ser del universo”¹⁰; es decir, lo que en el universo es existencial, la referencia

8 Sobre este punto, cfr., I. Falgueras, “Causar, producir, dar”; en *Crisis y renovación de la metafísica*, Universidad de Málaga, Málaga, 1997; c. II, pp. 29-69.

9 L. Polo, *Antropología trascendental*, I, pp. 241 ss.

10 L. Polo, *Antropología trascendental*, II, p. 229.

causal a la identidad, en el hombre no sólo es existencial, sino también esencial: no sólo la búsqueda del encuentro personal con Dios, sino también la constitución, mediante la acción voluntaria, del don que busca su aceptación.

Insisto en que no es necesario entender así el humano actuar; pero en que es perfectamente plausible así hacerlo, porque es claramente inteligible. Lo coherente con la búsqueda personal en el orden existencial es, en el orden de la acción, la constitución de un don que busca aceptación: la aportación que espera ser aceptada, para incluirse en la identidad originaria y plena de la existencia.

Aquí tenemos la segunda repercusión de la búsqueda personal de la identidad: repercusión, desde la sabiduría personal y a través de los primeros principios, sobre el yo. Me cabe llamar a esta redundancia “la dilatación del yo humano”: pues en virtud de ella se comprende al hombre no sólo como un yo cognoscente, por presenciar el mundo que tiene ante sí, sino también como un yo volente y actuante. Que dispone de inteligencia, ciertamente; pero también, y por encima de ella, de voluntad, y de la capacidad de actuar para dar algo al creador.

Vayamos ya a la tercera cuestión.

c) La explicitación de los principios predicamentales:

Porque, justamente, uno de los dones que el hombre puede intentar acometer es el que me cabe llamar “complemento justo a la generosidad de la persona”.

Digo esto porque Polo atribuye el conocimiento de los primeros principios a la generosidad de la persona¹¹; en tanto que al fijar su atención en ellos, la persona se olvida de sí, e incluso renuncia a su obrar: para dejar ser al ser, a los primeros principios; y advertir así su mutua vigencia: la que, dejando aparte el humano pensamiento, mantienen ellos entre sí.

Pues el justo complemento a la generosidad de la persona es la devolución de lo recibido a su propietario, la renuncia a la noticia recibida: el hombre puede devolver la información a su fuente; al razonar y encontrar

11 L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 179.

los principios predicamentales, “el objeto” pensado “se devuelve a la realidad”¹².

Se consigue así eludir de algún modo la limitada presencia mental de los datos, y proseguir desde ella ejerciendo esa singular operación intelectual que es la razón; la que –al explicitar las causas– alcanza la contemplación del orden: de la esencia tetracausal del universo. En tanto que esta devolución procede también de la búsqueda de la identidad, el orden se aprecia –ya lo dijimos– como un designio divino.

* * *

La causalidad trascendental del ser, la acción donal de la persona y la explicitación propia de la prosecución racional de la inteligencia son las tres importantes redundancias en el saber humano, a partir de lo que la persona sabe sobre sí; y son procedentes de la búsqueda personal de la identidad. Constituyen el descenso desde el saber sobre sí de la persona, sobre su carencia de réplica y la subsiguiente búsqueda de ella, hasta los restantes saberes superiores del hombre, los que le resultan accesibles cuando abandona el límite mental: es decir, desde la antropología trascendental a la metafísica, la antropología esencial y la ontología, que Polo llama física de causas.

3. ORDEN DESCENDENTE ENTRE LAS DIMENSIONES DEL ABANDONO DEL LÍMITE

Sucede por tanto que este proceder que extiende el saber, o que ese camino de vuelta esbozado, es también la articulación unitaria de las cuatro dimensiones del abandono del límite mental propuestas por Polo como el nuevo método para la filosofía.

El límite mental no está en el centro, como si las dimensiones de su abandono fueran cuatro radios divergentes a partir de ese centro, dimensiones desconectadas o superpuestas unas a otras. Más bien la superior es la tercera, aquella en la que el límite se abandona estrictamente hasta no dar

12 L. Polo, *El conocimiento del universo físico*, Eunsa, Pamplona, 2008, p.64.

más de sí y deponerse para buscar la identidad del ser, la réplica; y luego, desde ella, derivan de algún modo las otras tres.

Tal que de la tercera dimensión procede, al repercutir sobre la intelección habitual de los primeros principios, la primera dimensión, con la que advertimos la mutua vigencia de los primeros principios entre sí, la causalidad trascendental; después la cuarta, con la que nos demoramos especialmente en la consideración de la esencia del hombre, para apreciar la superioridad del actuar sobre el conocer; y finalmente la segunda, que torna explícita la esencia extramental, la del universo, como coordinada con el conocimiento humano, que es el que posee el fin.

Con esto ya hemos dicho entonces cómo el saber procede de la persona, cierta extensión de su sabiduría, o el que hemos llamado camino de vuelta; y la ordenación descendente, desde la tercera, de las dimensiones del abandono del límite mental.

Ahora es oportuna una sucinta alusión a Kant. Porque Kant aprecia que la inteligencia humana es *a priori*, y busca su aportación al conocimiento de los objetos de experiencia. Pero la aportación que le atribuye es causal, necesaria, determinada: son las formas *a priori* de la sensibilidad y del entendimiento, y los ideales de la razón; así se fragua el subjetivismo kantiano, o el que llamó giro copernicano en la explicación del conocimiento. El entendimiento humano tiene su propia naturaleza, y por eso, para Kant, es trascendental: porque se despliega de esa manera necesariamente, siempre, para toda la especie humana. En cambio, el despliegue de la libertad trascendental que redundará en beneficio del conjunto del conocimiento humano, como aquí hemos expuesto, no es necesario, sino libre; ni está determinado por la naturaleza de la inteligencia, sino que corresponde al intelecto personal, y brota de la libre búsqueda de réplica.

Por tanto, lo que ahora hay que examinar más detenidamente es la actividad libre del intelecto personal, a la que se debe –en último término– el pluridimensional abandono del límite, aquel camino de vuelta y la extensión del saber; pues el abandono del límite mental sólo es posible por la libertad trascendental de la persona humana.

IX

LA LIBERTAD CON QUE SE ABANDONA EL LÍMITE

Como el abandono del límite es posible por la libertad personal, en este capítulo intentaremos mostrar finalmente cómo es esa libertad: la libertad trascendental de la persona. Es una pista para ello ver cómo, cuando se abandona el límite mental, la libertad se manifiesta comunicándose y extendiéndose desde el intelecto personal a otros actos cognoscitivos del hombre.

1. LA EXTENSIÓN DE LA LIBERTAD TRASCENDENTAL

El saber que procede de la persona es libre y compete al intelecto personal. Desde lo que la persona alcanza a saber sobre sí (que es su carencia de réplica –de identidad–, y consiguiente búsqueda de la identidad, es decir, de la réplica), puede entender otras temáticas de un peculiar modo. Pero puede entenderlas así, o bien no hacerlo; de una manera libre: ni necesaria, ni predeterminada.

Con todo, de una manera libre tampoco es de modo arbitrario, ya lo hemos dicho; porque en su extensión la libertad personal es fecunda, y encuentra temas. En cambio, la arbitrariedad sería, al decir de Polo, *un fracaso temático*. La libertad humana es método en busca de temas; a la postre, porque el intelecto entiende lo inteligible en busca de lo intelectual.

Sólo que hay inteligibles que no toma el hombre de fuera, sino que los encuentra dentro de sí y a partir de sí, desde cómo se entiende a sí mismo. Por consiguiente, dice Polo, “el contenido temático de la esencia humana no es sólo la vida recibida, sino perfecciones puras, inmateriales, suprasensibles; que son redundancias en el yo cognoscente de la sabiduría y de la generosidad de la persona.”¹

1 L. Polo, *Antropología trascendental*, II, p. 25.

Pues bien, las redundancias más arriba apuntadas, el camino de vuelta indicado, la ordenación señalada de las dimensiones del abandono del límite mental en descenso desde la tercera, constituyen la extensión de la libertad trascendental. La procedencia de los hábitos innatos desde el coexistente personal, dice Polo, “se caracteriza como extensión de su libertad”²; el abandono del límite es posible por la libertad.

2. LIBERTAD Y AFECTIVIDAD DE LA PERSONA

Pero hay un extremo que puntualizar: que la extensión de la libertad, dice Polo³, permite los encuentros, propiamente, no de los principios y del yo actuante, sino de la verdad de los primeros principios y de la verdad del amor. Porque los primeros principios estrictamente son tema del hábito intelectual: la libertad no los advierte; pero sí que encuentra, al añadirse al hábito, la verdad de los primeros principios. Y análogamente sucede con el amor, que estrictamente es el asunto del yo actuante; pero al que la libertad añade el encuentro de su verdad.

Como tales encuentros equivalen al enamoramiento, la libertad nativa es la sede de la afectividad de la persona; que –a diferencia de las pasiones y sentimientos, que son sensibles– se cifra en los afectos del espíritu: cierta afección de esos actos que son los hábitos personales, sobre el acto de ser de la persona. El enamoramiento por la libertad de la temática que encuentra es aún superior a las noticias afectivas del conocimiento por connaturalidad. Éstas encaminan hacia el abandono del límite y lo facilitan, mientras que aquél procede de ese abandono y es solidario con él.

Con esta observación se trata de señalar que la extensión de la libertad no puede anular los actos a los que llega, sino más bien redundar en ellos. Por eso, Polo describe la extensión de la libertad como “vinculación atemática de actos potencialmente distintos, sin gasto de tiempo y supracausal.”⁴

Y es que las redundancias o repercusiones aludidas son el enlace entre actos distintos: el llegar desde el hábito de sabiduría a los otros hábitos personales, y hasta las operaciones racionales de la inteligencia. Pero tales actos no pueden separarse de su temática ni encontrar otra nueva: a cada uno le corresponde la suya. Luego la vinculación que la libertad del intelecto

2 L. Polo, *Antropología trascendental*, II, p. 210.

3 L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 238.

4 L. Polo, *Antropología trascendental*, II, p. 86.

personal establece al redundar desde unos sobre otros, no es sino un sobrarse de su propio acto que enlaza con otro al que beneficia... tal y como éste otro es.

De modo que, dice Polo, “al igual que la libertad trascendental”, que carece de tema, “la libertad esencial es método y no tema”⁵; pero, en cambio, vincula distintos actos, cada uno con sus respectivas temáticas.

Veámos cómo, con más detalle.

3. LA LIBERTAD COMO EFUSIVIDAD DEL INTELECTO PERSONAL

En la libertad humana se distinguen el dominio, el arbitrio y el poder; a lo que habría que agregar ahora la expansión o efusión: “en la expresión “bonum diffusivum sui” se concitan, por así decirlo, la consideración del “bonum” como fundamento y como otorgante. Pero en su sentido más propio el otorgamiento es libre: más que difusivo es efusivo. La efusión alude a dar, a regalar”⁶.

Porque la libertad del intelecto personal no es el dominio de sí, ni la sola capacidad electiva, ni tampoco mera autonomía –a la postre práctica–. Se trata, más bien, de la efusión: de un sobrar, un rebosar, un sobreabundar; que es lo distintivo, según Polo, del carácter de *además* propio de la persona humana. Este sobrar es un desbordarse del acto de ser intelectual, que muestra así ser inagotable; a la postre, por su final correspondencia temática.

Un sobrar del intelecto personal que no se vierte en el vacío, sino sobre otros actos cognoscitivos distintos e inferiores a él; y a cuyos temas sobrepasa, pues le resultan menores e insuficientes. Ni tampoco se vierte hacia fuera, hacia algo distinto de él; porque los actos a los que el intelecto extiende su saber dependen del propio intelecto personal, son internos –aunque inferiores– a él. Por eso los aborda, y –al hacerlo– repercute sobre esos actos mejorando el conocimiento de su temática por abrirla hacia el futuro; evitando así la detención que el límite mental comporta. Como el río se desborda, y entonces empapa y fecunda sus riberas, así el intelecto personal se desborda y redunda en un beneficio añadido a otros actos cognoscitivos distintos de él e inferiores a él, en una intensificación de ellos debida a la libertad: como si los irrigara o inervara por dentro.

5 L. Polo, *Antropología trascendental*, II, p. 18.

6 L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 95.

Digamos cómo sucede esto, según la ordenación indicada entre las dimensiones del abandono del límite; y señalando también al tiempo en qué medida se desborda la presencia en ellas, por abrir su temática al futuro.

Ya hemos dicho que el intelecto humano, aun incorporado, es inmaterial. Y lo que hay que añadir ahora es que lo inmaterial es directamente inteligible; como las operaciones mentales una vez se ejercen, de modo que inmediatamente se desocultan. Por esta razón la tradición señaló que es propio del espíritu conocerse a sí mismo: es la sabiduría, tomada como el hábito personal que corresponde al intelecto como tal.

a) Tercera dimensión del abandono del límite

Pero el intelecto personal no sólo es inteligible, sino que además es intelectual. Por eso, en primer lugar, el intelecto personal se desborda; y aborda el conocimiento de sí que le es propio: hasta alcanzarse con él como intelectual que es. La sabiduría humana es un hábito personal al que el abandono del límite mental, en su tercera y superior dimensión, implementa de este modo.

Y luego continúa hasta deponerlo y trocarlo en búsqueda de la réplica de que tal saber no es capaz, incluso cuando se alcanza. El saber se trueca en búsqueda porque el abandono del límite se agota: no es un método que permita encontrar la réplica de que la persona humana carece. El saber humano se abre así a la fe, y la filosofía a la teología.

El doble valor, metódico y temático, del carácter de *además* propio de la persona no cabe en la presencia; puesto que las operaciones mentales no pueden alcanzar a la persona, porque la suponen: ya que ésta es previa a ellas y las ejerce. En cambio, como el futuro libre no se desfuturiza, el alcanzarse no se consume, y a él sigue el buscarse: es la transparencia propia del intelecto personal; y –como es claro– la búsqueda de réplica es una actividad enteramente abierta al futuro.

b) Primera dimensión

En segundo lugar, el intelecto personal desborda su saber de sí, y extiende su sabiduría, cuando aborda el hábito de los primeros principios; cuya pluralidad mutuamente vigente llega libremente a advertir, evitando sus maclas y remediando el vacío que los caracteriza como reglas que rigen la referencia del ser intelectual a la experiencia, a la realidad exterior a él.

Entender la causalidad trascendental es la redundancia que aquí aporta el desbordarse del intelecto personal sobre el hábito de los primeros principios: la primera dimensión del abandono del límite mental.

Las operaciones intelectuales, en cambio, son vanas para advertir la causalidad trascendental; porque la vigencia de los primeros principios es mutua, entre sí; y no se refiere a ellas, que se quedan fuera de tal vigencia. Por el contrario, la persistencia inconsumable del ser del universo, y la causalidad trascendental con que mantiene incesantemente su referencia al origen, son la futurización correspondiente a la primera dimensión del abandono del límite mental.

c) Cuarta dimensión

En tercer lugar, el intelecto personal se desborda también, y extiende aún más su saber, cuando aborda el intelecto agente, la inteligencia y la voluntad, así como sus actos y hábitos, llegando hasta el yo cognoscente y actuante como su ápice, como el cénit de la manifestación esencial de la persona humana.

Y entiende entonces la superioridad del actuar voluntario sobre el pensamiento; pues descubre el estricto sentido creatural de su propia esencia: la constitución del don interpersonal. El curso de la acción voluntaria, su continuarse hacia adelante, hacia el futuro, desborda –por ser una corriente– el presente actual de la operación mental.

Entender el sentido donal de la acción humana es aquí la redundancia que la libertad del intelecto personal aporta a la consideración global de su manifestación esencial: la cuarta dimensión del abandono del límite mental. Desde ella, o sea derivadamente, las operaciones intelectuales cobran el valor simbólico del que hemos hablado: un veré abierto también al futuro, y que el abandono del límite descifra.

d) Segunda dimensión

Por último, el intelecto personal se desborda también para extender su saber no sólo a los hábitos personales, sino incluso a las operaciones racionales de la inteligencia; es decir, a la prosecución operativa que cabe a partir de la manifestación de la presencia introducida en el tiempo; “en este nivel”, dice Polo, “lo que llamo repercusión equivale a la prosecución

operativa”⁷: proseguir intenta evitar, y con la explicitación lo consigue hasta un cierto punto, la detención del presente, de la actualidad propia del límite mental.

La redundancia entonces es el conocimiento de la causalidad predicamental, es decir, la explicitación del orden; que estaba implícito en las operaciones racionales en cuanto que conmensuradas con sus objetos inmanentes. Tal explicitación sólo es posible desde la manifestación habitual de las operaciones racionales, por serlo paralelamente de los implícitos con que se corresponden; y es que esta explicitación no sería posible si las causas y las operaciones racionales no estuvieran coordinadas.

Luego es claro, en definitiva, que es el cumplimiento del orden lo que en rigor se explicita con la segunda dimensión del abandono del límite mental. Y, como en el ámbito físico el orden no se cumple por entero, su explicitación nunca es acabada y acotada: presente, ya; sino que ha de ser sostenida con el mantenimiento de la iluminación de las operaciones ejercidas propio de los hábitos racionales.

* * *

De acuerdo con las cuatro dimensiones del abandono del límite mental, la libertad personal, afectada por la temática que encuentra, se bosa, se desborda: se comunica hacia dentro, a los trascendentales superiores de la persona, para buscar; pero también se extiende luego hacia fuera a la realidad extramental y a la propia esencia. Éste es su crecimiento; de acuerdo con el cual, “la libertad es la actividad que anima la búsqueda y el proceder de los encuentros.”⁸

Un acto que sobra y se desborda, anima interiormente, inerva y aviva, sin alterarlos, a los otros actos a los que aboca. Y así, dice Polo: “la libertad anima interiormente (por eso es supracausal, pues la causalidad carece de interioridad) a los actos en que desemboca”⁹. Y por ello, sigue diciendo, “la libertad es superior a las causas: porque ninguna causa es la actividad interna de un acto, ni es capaz de no contentarse con su efecto.”¹⁰

7 L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 170, nt. 31.

8 L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p.211.

9 L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 86.

10 L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 238, nt. 311.

Este rebasar un acto para enlazar con otro es lo propio de la libertad personal: “no conformarse con el acto que es su tema es característico de la libertad trascendental”¹¹. Por eso la libertad trascendental es la actividad propia del ser personal, al que conviene el carácter de *además*. Y de tal modo que “no sobresale del carácter de además”¹², cuyo “significado estricto es” precisamente “ése: el carácter sobrante, tanto de su valor metódico como de su valor temático.”¹³

En último término, la libertad como actividad de un ser sobrante, que se desborda, es un cierto conectivo de actos: sobra de un acto y pasa a otro, al que irriga y aviva, o anima interiormente, y así enlaza con él. Tal es la inagotable actividad del coexistente personal, mediante la que busca y encuentra temas para su intelecto y amor; o con la que busca, a la postre, la réplica de que él carece.

4. LA METALÓGICA DE LA LIBERTAD HUMANA

La libertad del intelecto personal me parece entonces una señal de que el tema al que se orienta éste es insondable e inabarcable, a saber: Dios, el ser originario; el que se replica interiormente: porque en él se identifican su obrar y su ser, su esencia y su existencia. El intelecto personal humano es inagotable porque se corresponde, aunque en términos de futuro, con ese tema; es decir, porque apunta hacia él. Por eso afirma Polo que “el descubrimiento de que siempre podemos rebasar cualquier límite cognoscitivo permite alcanzar la intelección personal como búsqueda de Dios.”¹⁴

Por dirigirse a ese tema inabarcable, y no encontrarlo en el presente, el intelecto personal se desborda libremente sobre los hábitos personales. Los momentos señalados para indicar este desbordarse, que son las redundancias más arriba indicadas de la sabiduría sobre los hábitos personales inferiores a ella, se explican por la que Polo llama metalógica de la libertad. El abandono del límite se corresponde con ella.

En esa metalógica, Polo distingue cuatro fases¹⁵ en la activación de la libertad humana:

11 L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 239.

12 L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 211.

13 L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 194.

14 L. Polo, *Epistemología*, p. 71.

15 L. Polo, *Antropología trascendental*, II, 238.

– la primera, “pre-temática en esta vida”, es el don creado de la libertad, que ha sido otorgada al hombre. Su plenitud final, al margen de la elevación revelada, es “la iluminación temática”¹⁶ de este don. Conocer el propio ser creado es conocerse tal y como uno es conocido por Dios, el “conocer como sois conocidos”¹⁷ al que acude Polo; esto es: el encuentro de la réplica.

– la segunda fase, que ya es temática, inicia la aceptación del don: es “el valor dispositivo de los actos”; la esencia del hombre es suya como un disponer de su propia naturaleza;

– la tercera fase es el dar: “la generosidad de la persona”, que se olvida de sí, y encuentra los primeros principios;

– y la cuarta fase es “la búsqueda del tema trascendente”.

En suma, “la secuencia don-aceptar-dar-buscar es propia de la libertad trascendental”. La cual constituye sus fases temáticas, excluida la primera, mediante dos retiradas: “si la búsqueda” de la réplica “se omite, la libertad se retira hasta el dar”, que es la generosidad de la persona; “si se omite también el dar, procede la esencia humana, es decir, la constitución del don”, disponiendo de la propia naturaleza.

“Finalmente, aceptar” la propia realidad creada “es añadir, abundar: acto suficiente para coexistir o acto generoso o actos esenciales.”¹⁸ Esta metalógica de la libertad es rigurosamente correspondiente con la metodología del abandono del límite mental.

5. GNOSEOLOGÍA ESTRICTA DEL ABANDONO DEL LÍMITE

Resulta curioso, al final, que el abandono del límite mental se asimile a los hábitos propios de la persona: porque esos hábitos no están sujetos al límite; tampoco los adquiridos, que son precisos para razonar. En cambio, en las operaciones de la inteligencia, que sí están sometidas al límite mental, éste no puede abandonarse más que en la razón: que, precisamente sólo desde los hábitos adquiridos, logra explicitar las causas en pugna con los objetos pensados por ella, y que son cierta consolidación de esa pugna.

Si los hábitos, a diferencia de las operaciones, ya no están afectados por el límite propio de éstas, es decir, por la presencia mental; y si los inferiores

16 L. Polo, *Antropología trascendental*, II, 240.

17 L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 226.

18 L. Polo, *Antropología trascendental*, II, 239.

(los adquiridos y el yo) incluso las manifiestan o simbolizan, ¿qué significa entonces abandonar el límite?. Porque los hábitos ¿no han dejado ya atrás las operaciones?, ¿no se trataba de elevarse desde las operaciones, actos cognoscitivos sujetos al límite, a otros actos cognoscitivos superiores no sometidos a él, como son los hábitos?

Aunque Polo no estime “conveniente una investigación excesiva sobre la índole del método del abandono del límite mental”, por el peligro de incurrir “en un planteamiento” particularmente “reflexivo”¹⁹, me parece claro que hay que responder a esos interrogantes, procediendo a la siguiente explicación.

Abandonar el límite mental no significa tanto pasar de las operaciones a los hábitos, porque el abandono se distingue del conocimiento habitual: indicativamente, cabría señalar que los hábitos son permanentes y el abandono se ejerce sólo ocasionalmente.

Abandonar el límite significa más bien que el intelecto personal rebose sobre las operaciones racionales y los hábitos personales, procurando que la formulación y expresión de lo conocido con ellos no retroceda a las operaciones mentales, no decaiga en la presencia mental; porque los conocimientos superiores del hombre no caben en ella. Presenciar el mundo es muy propio del espíritu humano, y algo que le resulta imprescindible para poder actuar; pero, sin rechazar esto, el hombre aspira y puede lograr también conocimientos más altos, superiores a la presencia y más orientados al futuro.

En consecuencia, Polo entiende que el abandono del límite mental es un resumen, concisión o abreviación de los hábitos personales, afín a su expresión lingüística: “el método propuesto y el lenguaje son afines. Pero esto sugiere que metódicamente el abandono del límite es algo así como un resumen de los hábitos innatos. Dicha concisión o abreviación es variable según los hábitos.”²⁰

Pues, temáticamente, el abandono del límite muestra ese carácter sincopado suyo, dice Polo²¹, justo en la imposibilidad de alcanzar la réplica, en la dificultad de entender la causalidad trascendental y en la ambigüedad de primar el querer o el conocer humanos. Éstas son, básicamente, las cuestio-

19 L. Polo, *Nietzsche*, p. 227, nt. 29.

20 L. Polo, *Antropología trascendental*, II, p. 300.

21 L. Polo, *Antropología trascendental*, II, p. 300.

nes antes tratadas al enunciar las tres redundancias en el conjunto del saber procedentes de la identidad vislumbrada por la sabiduría humana. El orden del universo, en cambio, no se conoce con un hábito personal, sino con las operaciones que proceden de los hábitos adquiridos por la inteligencia. Por eso en su conocimiento no hay abreviación metódica, sino prosecución y explicitación; pero sí dificultad temática, que se encuentra en la pugna entre la presencia mental y las causas extramentales.

De manera que esto es –en definitiva– el abandono del límite mental: un ejercicio libre del intelecto personal, una efusión de su inagotable actividad porque apunta a lo supremo, tal que cala, empapa y permea los hábitos propios de la persona y la prosecución racional de su inteligencia, avivándolos interiormente, animándolos; y así intensifica y perfecciona el conocimiento de sus respectivas temáticas: porque concentra su atención o bien se embarca en ella (dimensiones primera o tercera), o también porque pugna con ella o bien se demora en su consideración (dimensiones segunda o cuarta).

Que este ejercicio de la libertad intelectual es fecundo para la filosofía se comprueba en la vasta, profunda y sugerente obra de Polo.

6. PARADOJA FINAL

Terminemos con una suerte de paradoja.

He querido destacar en la segunda parte de este trabajo la relativa independencia de los temas a los que llega la filosofía de Polo, respecto del punto de partida del que arranca la metodología que los alumbró; puesto que los temas –decimos– proceden de la libertad.

Y es que Polo, aun considerándose a sí mismo como un filósofo aristotélico, y que medita especialmente sobre la ampliación tomista de la filosofía del estagirita, es –con todo– un pensador moderno: en particular, por el primado que concede a la cuestión metódica. El abandono del límite mental es el método que nos propone para hacer filosofía hoy.

A los pensadores más “realistas”, más proclives a la tradición, quizá nos atraigan más los contenidos temáticos que las cuestiones metódicas; puesto que a fin de cuentas, poco importa el camino en comparación con el sitio al que conduce.

A esto iba dirigida la actitud que hemos adoptado al exponer la novedad de los temas respecto del punto de partida que usa el método en la filosofía de Polo; puesto que esa novedad es una consecuencia de la libertad del

intelecto personal, o de la libertad trascendental de la persona, con la que se abandona el límite mental.

En la filosofía de Polo, considerada temáticamente, hay una consistente investigación sobre la presencia mental humana, que permite superar a Parménides sin caer en el empirismo. Y otros cuatro temas muy destacados, correspondientes a cada una de las dimensiones de su abandono: la transparencia del intelecto personal (3ª dimensión), la pluralidad y mutua vigencia de los primeros principios (1ª dimensión), el conocimiento de la voluntad que permite sentar la primacía del actuar voluntario sobre la actividad teórica de la inteligencia (4ª dimensión) y la coordinación entre los principios predicamentales y las operaciones mentales del hombre (2ª dimensión). Todo ello fecunda conjuntamente otro tema que es también primordial en la filosofía de Polo: la ampliación de la metafísica con la antropología trascendental, que procede del descubrimiento de la libertad trascendental del ser personal.

Estimamos tan importante este conjunto de temas que vemos deseable, desde luego, una buena temporada en la que la filosofía pondere y asimile estas temáticas que ha sacado a la luz Polo: para evitar la que él calificó como simetría del pensamiento moderno, la que hoy observamos como desorientación del postmoderno, y –al mismo tiempo– para desempolvar nociones del pensamiento clásico que el tiempo ha ido acartonado. Se trata de revivir la perennidad de la filosofía, de recuperar la altura histórica que le conviene al saber filosófico.

Pero no sería deseable, en cambio, que el futuro de la filosofía se redujera a glosar el pensamiento de Polo, por muy valiosas que hayan sido sus aportaciones temáticas. Triste cosa sería, dice el propio Polo, la mera repetición de lo pensado por el maestro: “siempre he recomendado a mis discípulos que no se reduzcan a repetirme.”²²

Lo deseable más bien es que alguien, algún otro intelecto personal, en su libre búsqueda de la identidad, redunde en los actos cognoscitivos que de él dependen, alumbrando nuevas nociones, enfoques y planteamientos fecundos, que permitan la continuación del filosofar, y su versión sobre las nuevas problemáticas que aparecen y sobre las nuevas perspectivas que el hombre va adoptando con el tiempo.

22 L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 12.

Pero esto es, justamente, conceder el primado del método que nos ha propuesto Polo: el abandono del límite mental desde la libertad del intelecto personal.

De manera que, aun reconociendo la notable importancia de los hallazgos temáticos polianos –para nosotros capitales–, es más decisivo aceptar, paradójicamente, que el abandono del límite mental es la metodología adecuada para el saber filosófico. Y encomendar entonces a la libertad de los filósofos del futuro la prosecución del humano saber, sean cuales sean las circunstancias en que se encuentren.

BIBLIOGRAFÍA

El contenido de este trabajo se adelantó abreviadamente en la conferencia *La presencia, su detección y su abandono desde la libertad*, pronunciada en las IV Jornadas castellanas de filosofía del IEFLP sobre el tomo II del *Curso de teoría del conocimiento* de Polo, celebradas en Cuenca el 31-V-2015.

En la redacción de las dos partes que componen el libro se han utilizado fragmentos diseminados –entresacados, corregidos y dispuestos en orden a este texto y no en el orden original– de otras publicaciones del autor, sobre todo:

–“El saber procedente de la libertad”, en Juan Fernando Sellés (ed.): *El hombre como solucionador de problemas. Investigaciones en torno a la antropología de Leonardo Polo*, Cuadernos de Pensamiento español, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2015, pp. 11-21, en prensa (utilizado para el capítulo 8).

–“Importancia de la filosofía de Polo en la historia del pensamiento humano, y en nuestro momento actual”, *Congreso internacional de filosofía “El abandono del límite mental”. XIII Jornadas de filosofía, en homenaje a Leonardo Polo*, INALDE de la Universidad de La Sabana, Chía [Colombia] 25.VIII.2014. Publicado como c. 5 de J. A. García González, *La encrucijada filosófica de Duns Escoto, ante la mirada de Leonardo Polo*, Editorial académica española, Berlín, 2014; pp. 91-127 (parcialmente utilizado para el capítulo 5).

Las obras de Leonardo Polo que se han citado son:

Antropología trascendental, I Antropología trascendental, I: La persona humana, Eunsa, Pamplona, 1999.

Antropología trascendental, II Antropología trascendental, II: La esencia de la persona humana, Eunsa, Pamplona, 2003.

- Curso de teoría, I* *Curso de teoría del conocimiento*, v. I, en *Obras completas de Leonardo Polo*, n. 4, Eunsa, Pamplona, 2015.
- Curso de teoría, II* *Curso de teoría del conocimiento*, v. II. Eunsa, Pamplona, 42006.
- Curso de teoría, III* *Curso de teoría del conocimiento*, v. III. Eunsa, Pamplona, 1988.
- Curso de teoría, IV* *Curso de teoría del conocimiento*, v. IV; parte I: Eunsa, Pamplona, 1994; parte II: Eunsa, Pamplona, 1996.
- El acceso* *El acceso al ser*, en *Obras completas de Leonardo Polo*, n. 2, Eunsa, Pamplona, 2015.
- Universo* *El conocimiento del universo físico*, Eunsa, Pamplona, 2008.
- Historia* *El hombre en la historia*, Universidad de Navarra, Pamplona, 2008.
- El ser I* *El ser I: la existencia extramental*, en *Obras completas de Leonardo Polo*, n. 3, Eunsa, Pamplona, 2015.
- Epistemología* *Epistemología, creación y divinidad*, Eunsa, Pamplona, 2014.
- Evidencia* *Evidencia y realidad en Descartes*, en *Obras completas de Leonardo Polo*, n. 1, Eunsa, Pamplona, 2015.
- Nietzsche* *Nietzsche, un pensador de dualidades*, Eunsa, Pamplona, 2005.
- Presente* *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 2012².

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
SERIE UNIVERSITARIA

(Los números que no aparecen están agotados)

- 2 Angel Luis González, *El absoluto como "causa sui" en Spinoza* (1992), (1996, 2ª ed.), (2000, 3ª ed.)
- 3 Rafael Corazón, *Fundamentos y límites de la voluntad. El libre arbitrio frente a la voluntad absoluta* (1992), (1999, 2ª ed. corregida)
- 12 Blanca Castilla, *Las coordenadas de la estructuración del yo. Compromiso y fidelidad según Gabriel Marcel* (1994), (1999, 2ª ed.)
- 18 Rafael Corazón, *Las claves del pensamiento de Gassendi* (1995)
- 22 René Descartes, *Dios: su existencia*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (2001, 2ª ed.)
- 27 Tomás de Aquino, *El bien*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López (1996)
- 29 Alfredo Rodríguez Sedano, *El argumento ontológico en Fénelon* (1996)
- 34 Charles S. Peirce, *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios*. Introducción, traducción y notas de Sara F. Barrera (1996); Versión on-line: www.unav.es/gep/Barrera/cua34.html
- 35 Descartes, *Dios. Su naturaleza*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández Rodríguez (1996) (2001, 2ª ed.)
- 41 Alfredo Rodríguez, *La prueba de Dios por las ideas en Fénelon* (1997)
- 45 Gonzalo Génova, Charles S. Peirce: *La lógica del descubrimiento* (1997); Versión on-line: www.unav.es/gep/Genova/cua45.html
- 46 Fernando Haya, *La fenomenología metafísica de Edith Stein: una glosa a "Ser finito y ser eterno"* (1997)
- 48 Ricardo Yepes, *La persona y su intimidad*, edición a cargo de Javier Aranguren (1997), (1998, 2ª ed.)
- 52 Ignasi Miralbell, *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad* (1998)
- 55 David Hume, *Dios*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998) (2001, 2ª ed.)
- 58 Mercedes Rubio, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno* (1998)
- 60 Leonardo Polo, *La voluntad y sus actos (II)* (1998)
- 64 Nicolás de Cusa, *Diálogos del idiota*. Introducción y traducción de Angel Luis González (1998) (2000, 2ª ed.)
- 68 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VI de la Metafísica de Aristóteles. De qué manera la metafísica debe estudiar el ente*. Traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 69 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VII de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 70 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VIII de la Metafísica de Aristóteles. Los principios de las substancias sensibles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 71 Ignacio Falgueras Salinas, *Perplejidad y Filosofía Trascendental en Kant* (1999)
- 75 Ana Marta González, *El Faktum de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral* (1999)
- 79 George Berkeley, *Dios*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández-Rodríguez (1999)
- 82 Francisco Molina, *La sindéresis* (1999)

- 87 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 15. Acerca de la razón superior e inferior*. Introducción, traducción y notas de Ana Marta González (1999)
- 88 Jesús García López, *Fe y Razón* (1999)
- 91 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 19. Sobre el conocimiento del alma tras la muerte*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (1999)
- 92 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 94 Jesús García López, *Elementos de metodología de las ciencias* (1999)
- 95 M^a Elvira Martínez Acuña, *Teoría y práctica política en Kant. Una propuesta de encaminamiento hacia la paz y sus límites* (2000)
- 96 Tomás Melendo Granados, *Esbozo de una metafísica de la belleza* (2000)
- 97 Antonio Schlatter Navarro, *El liberalismo político de Charles Taylor* (2000)
- 98 Miguel Ángel Balibrea, *La realidad del máximo pensable. La crítica de Leonardo Polo al argumento de San Anselmo* (2000)
- 99 Nicolás de Cusa, *El don del Padre de las luces*. Introducción, traducción y notas de Miguel García González (2000)
- 100 Juan José Padial, *La antropología del tener según Leonardo Polo* (2000)
- 101 Juan Fernando Sellés, *Razón Teórica y Razón Práctica según Tomás de Aquino* (2000)
- 102 Miguel Acosta López, *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino* (2000)
- 103 Paloma Pérez Ilzarbe y Raquel Lázaro (eds.), *Verdad, Bien y Belleza. Cuando los filósofos hablan de valores* (2000)
- 104 Valle Labrada, *Funciones del Estado en el pensamiento iusnaturalista de Johannes Messner* (2000)
- 105 Patricia Moya, *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate* (2000)
- 106 Miguel Ángel Balibrea, *El argumento ontológico de Descartes. Análisis de la crítica de Leonardo Polo a la prueba cartesiana* (2000)
- 107 Eduardo Sánchez, *La esencia del hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles* (2000)
- 108 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 2. La ciencia de Dios*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- 109 Rafael Mies Moreno, *La inteligibilidad de la acción en Peter F. Drucker* (2000)
- 110 Jorge Mittelmann, *Pensamiento y lenguaje. El Cours de Saussure y su recepción crítica en Jakobson y Derrida* (2000)
- 111 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 26. Las pasiones del alma*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- 112 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro V de la Metafísica de Aristóteles*. Introducción, traducción y edición de Jorge Morán (2000)
- 113 María Elton, *La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* (2000)
- 115 Tomás de Aquino, *Sobre la naturaleza de la materia y sus dimensiones indeterminadas*. Introducción, texto bilingüe y notas de Paulo Faitanin (2000)
- 116 Roberto J. Brie, *Vida, psicología comprensiva y hermenéutica. Una revisión de categorías diltheyanas* (2000)
- 117 Jaume Navarro Vives, *En contacto con la realidad. El realismo crítico en la filosofía de Karl Popper* (2000)
- 118 Juan Fernando Sellés, *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino* (2000)
- 119 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 6. La predestinación*. Traducción de Ángel Luis González (2000)

- 120 Consuelo Martínez Priego, *Las formulaciones del argumento ontológico de Leibniz*. Recopilación, traducción, comentario y notas de Consuelo Martínez Priego (2000)
- 121 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 25. Acerca de la sensualidad*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2001)
- 122 Jorge Martínez Barrera, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino* (2001)
- 123 Héctor Velázquez Fernández, *El uno: sus modos y sentidos en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- 124 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestiones 1 y 2. La potencia de Dios considerada en sí misma. La potencia generativa en la divinidad*. Introducción, traducción y notas de Enrique Moros y Luis Ballesteros (2001)
- 125 Juan Carlos Ossandón, *Felicidad y política. El fin último de la polis en Aristóteles* (2001)
- 126 Andrés Fuertes, *La contingencia en Leibniz* (2001)
- 127 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 4. Acerca del Verbo*. Introducción y traducción de M^a Jesús Soto Bruna (2001)
- 128 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestión 3. La creación*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Enrique Moros (2001)
- 129 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 12. Sobre la profecía*. Traducción y notas de Ezequiel Téllez (2001)
- 130 Paulo Faitanin, *Introducción al "problema de la individuación" en Aristóteles* (2001)
- 131 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 22. El apetito del bien*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- 132 Héctor Velázquez Fernández, *Lo uno y lo mucho en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- 133 Luz Imelda Acedo Moreno, *La actividad divina inmanente* (2001)
- 134 Luz González Umeres, *La experiencia del tiempo humano. De Bergson a Polo* (2001)
- 135 Paulo Faitanin, *Ontología de la materia en Tomás de Aquino* (2001)
- 136 Ricardo Oscar Díez, *¿Si hay Dios, quién es? Una cuestión planteada por San Anselmo de Cantorbery en el Prosligion* (2001)
- 137 Julia Urabayen, *Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser. La filosofía concreta de Gabriel Marcel* (2001)
- 138 Paulo Sergio Faitanin, *El individuo en Tomás de Aquino* (2001)
- 139 Genara Castillo, *La actividad vital humana temporal* (2001)
- 140 Juan A. García González, *Introducción a la filosofía de Emmanuel Levinas* (2001)
- 141 Rosario Athié, *El asentimiento en J. H. Newman* (2001)
- 142 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 10. La mente*. Traducción de Ángel Luis González (2001)
- 143 Francisca R. Quiroga, *La dimensión afectiva de la vida* (2001)
- 144 Eduardo Michelena Huarte, *El confín de la representación. El alcance del arte en A. Schopenhauer I* (2001)
- 145 Eduardo Michelena Huarte, *El mundo como representación artística. El alcance del arte en A. Schopenhauer II* (2001)
- 146 Raúl Madrid, *Sujeto, sociedad y derecho en la teoría de la cultura de Jean Baudrillard* (2001)
- 147 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 14. La fe*. Introducción, traducción y notas de Santiago Gelonch y Santiago Argüello (2001)
- 148 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 23. Sobre la voluntad de Dios*. Introducción, traducción y notas de M^a Socorro Fernández (2002)

- 149 Paula Lizarraga y Raquel Lázaro (eds.), *Nihilismo y pragmatismo. Claves para la comprensión de la sociedad actual* (2002)
- 150 Mauricio Beuchot, *Estudios sobre Peirce y la escolástica* (2002)
- 151 Andrés Fuertes, *Prometeo: de Hesíodo a Camus* (2002)
- 152 Héctor Zagal, *Horismós, syllogismós, asápheia. El problema de la obscuridad en Aristóteles* (2002)
- 153 Fernando Domínguez, *Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham* (2002)
- 154 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro XI de la Metafísica de Aristóteles*. Traducción y notas de Jorge Morán (2002)
- 155 Sergio Sánchez-Migallón, *El conocimiento filosófico en Dietrich von Hildebrand* (2002)
- 156 Tomás de Aquino, *De Veritate, 7. El libro de la vida*. Traducción de Ángel Luis González (2002)
- 157 María Pía Chirinos, *Antropología y trabajos. Hacia una fundamentación filosófica de los trabajos manuales y domésticos* (2002)
- 158 Juan Fernando Sellés, Rafael Corazón y Carlos Ortiz de Landázuri, *Tres estudios sobre el pensamiento de San Josemaría Escrivá* (2003)
- 159 Tomás de Aquino, *De Veritate, 20. Acerca de la ciencia del alma de Cristo*. Introducción, traducción y notas de Lucas F. Mateo Seco (2003)
- 160 Carlos A. Casanova, *Una lectura platónica aristotélica de John Rawls* (2003)
- 161 Tomás de Aquino, *De Veritate, 8. El conocimiento de los ángeles*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Juan Fernando Sellés (2003)
- 162 Santiago Collado, *El juicio veritativo en Tomás de Aquino* (2003)
- 163 Juan Fernando Sellés, *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo* (2003)
- 164 Paloma Pérez Ilzarbe y José Ignacio Murillo (eds.), *Ciencia, tecnología y sociedad. Un enfoque filosófico* (2003)
- 165 Tomás de Aquino, *De Veritate, 24. El libro albedrío*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2003)
- 166 Juan Fernando Sellés (ed.), *Modelos antropológicos del siglo XX* (2004)
- 167 Luis Romera Oñate, *Finitud y trascendencia* (2004)
- 168 Paloma Pérez-Ilzarbe / Raquel Lázaro (eds.), *Verdad y certeza. Los motivos del escepticismo* (2004)
- 169 Leonardo Polo, *El conocimiento racional de la realidad*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- 170 Leonardo Polo, *El yo*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- 171 Héctor Velázquez (ed.), *Orígenes y conocimiento del universo. Un acercamiento interdisciplinar* (2004)
- 172 Juan Andrés Mercado, *David Hume: las bases de la moral* (2004)
- 173 Jorge Mario Posada, *Voluntad de poder y poder de la voluntad. Una glosa a la propuesta antropológica de Leonardo Polo a la vista de la averiguación nietzscheana* (2004)
- 174 José María Torralba (ed.), *Doscientos años después. Retornos y relecturas de Kant. Two hundred years after. Returns and re-interpretations of Kant* (2005)
- 175 Leonardo Polo, *La crítica kantiana del conocimiento*. Edición preparada y presentada por Juan A. García González (2005)
- 176 Urbano Ferrer, *Adolf Reinach. Las ontologías regionales* (2005)
- 177 María J. Binetti, *La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Søren Kierkegaard* (2005)
- 178 Leonardo Polo, *La libertad trascendental*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)

- 179 Leonardo Polo, *Lo radical y la libertad*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- 180 Nicolás de Cusa, *El No-otro*. Traducción, introducción y notas de Ángel Luis González (2005)
- 181 Gloria Casanova, *El Entendimiento Absoluto en Leibniz* (2005)
- 182 Leonardo Polo, *El orden predicamental*. Edición y prólogo de Juan A. García González (2005)
- 183 David González Ginocchio, *El acto de conocer. Antecedentes aristotélicos de Leonardo Polo* (2005)
- 184 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, 5. La conservación*. Introducción, traducción y notas de Nicolás Prieto (2005)
- 185 Luz González Umeres, *Imaginación, memoria y tiempo. Contrastes entre Bergson y Polo*. (2005)
- 186 Tomás de Aquino, *De Veritate, 18. Sobre el conocimiento del primer hombre en el estado de inocencia*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (2006)
- 187 Spinoza, *El Dios de Spinoza*. Selección de textos, traducción e introducción de José Luis Fernández (2006)
- 188 Leonardo Polo, *La esencia humana*. Estudio introductorio y notas de Genara Castillo (2006)
- 189 Leonardo Polo, *El logos predicamental*. Edición, presentación y notas de Juan Fernando Sellés y Jorge Mario Posada (2006)
- 190 Tomás de Aquino, *De Veritate, 29. La gracia de Cristo*. Traducción, introducción y notas de Cruz González-Ayesta (2006)
- 191 Jorge Mario Posada, *Lo distintivo del amar. Glosa libre al planteamiento antropológico de Leonardo Polo* (2007)
- 192 Luis Placencia, *La ontología del espacio en Kant* (2007)
- 193 Luis Xavier López Farjeat y Vicente de Haro Romo, *Tras la crítica literaria. Hacia una filosofía de la comprensión literaria* (2007)
- 194 Héctor Velázquez, *Descifrando el mundo. Ensayos sobre filosofía de la naturaleza* (2007)
- 195 Felipe Schwember, *El giro kantiano del contractualismo* (2007)
- 196 Locke, *El Dios de Locke*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández (2007)
- 197 Jesús María Izaguirre y Enrique R. Moros, *La acción educativa según la antropología trascendental de Leonardo Polo* (2007)
- 198 Jorge Mario Posada, *La intencionalidad del inteligir como iluminación. Una glosa al planteamiento de Leonardo Polo* (2007)
- 199 Juan Duns Escoto, *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15*. Introducción, traducción y notas de Cruz González Ayesta (2007)
- 200 Nicolás de Cusa, *El Berilo*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González (2007)
- 201 Jesús García López, *El alma humana y otros escritos inéditos*. Presentación y edición de José Ángel García Cuadrado (2007)
- 202 Luz Imelda Acedo Moreno, *Richard Stanley Peters: una revolución en la filosofía de la educación. Actividad intelectual y praxis educativa* (2007)
- 203 Juan Cruz Cruz (ed.), *Ley natural y niveles antropológicos. Lecturas sobre Tomás de Aquino* (2008)
- 204 Óscar Jiménez Torres, *Definiciones y demostraciones en las obras zoológicas de Aristóteles. El acto y la potencia en el conocimiento demostrativo* (2008)
- 205 Nicolás González Vidal, *La pasión de la tristeza y su relación con la moralidad en Santo Tomás de Aquino* (2008)

- 206 María Alejandra Mancilla Drpic, *Espectador imparcial y desarrollo moral en la ética de Adam Smith* (2008)
- 207 Leonardo Polo, *El hombre en la historia*. Presentación y edición de Juan A. García González (2008)
- 208 Jorge Mario Posada, “Primalidades” de la amistad “de amor” (2008)
- 209 Daniel Mansuy Huerta, *Naturaleza y comunidad. Una aproximación a la recepción medieval de la Política: Tomás de Aquino y Nicolás Oresme* (2008)
- 210 José Manuel Núñez Pliego, *Abstracción y separación. Estudio sobre la metafísica de Tomás de Aquino* (2009)
- 211 Jorge Peña Vial, *El mal para Paul Ricoeur* (2009)
- 212 Mario Šilar / Felipe Schwember, *Racionalidad práctica. Intencionalidad, normatividad y reflexividad* (2009)
- 213 Agustín López Kindler, *¿Dioses o Cristo? Momentos claves del enfrentamiento pagano al cristianismo* (2009)
- 214 David González Ginocchio, *Metafísica y libertad. Comunicaciones presentadas en las XLVI Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra* (2009)
- 215 Carlos Llano, *Análisis filosófico del concepto de motivación* (2009)
- 216 Juan Fernando Sellés, *Intuición y perplejidad en la antropología de Scheler*, Introducción, selección de textos y glosas (2009)
- 217 Leonardo Polo Barrena, *Introducción a Hegel*. Edición y presentación de Juan A. García González (2010)
- 218 Francisco O'Reilly, *Avicena y la propuesta de una antropología aristotélico-platónica. Introducción a los textos* (2010)
- 219 Ángel Pacheco Jiménez, *Potencia y oposición. Un acercamiento a las nociones de potencia racional, potencia de la contradicción y potencia de la contrariedad según los comentarios de Santo Tomás a la Metafísica de Aristóteles* (2010)
- 220 Maite Nicuesa, *La tristeza y su sujeto según Tomás de Aquino* (2010)
- 221 Luz González Umeres, *La creación artística. Una explicación filosófica* (2010)
- 222 Josep-Ignasi Saranyana, *Por qué sufren los buenos y triunfan los malos. Comentario literal de Tomás de Aquino al libro de Job (capítulos 1-3)*, Traducción, estudio preliminar y notas (2010)
- 223 Josu Ahedo, *El conocimiento de la naturaleza humana desde la sindéresis. Estudio de la propuesta de Leonardo Polo* (2010)
- 224 David González Ginocchio, *La metafísica de Avicena: La arquitectura de la ontología* (2010)
- 225 Gastón Robert Tocornal, *Armonía Preestablecida” versus” Influjo Físico*. Un estudio acerca del problema de la interacción de las sustancias naturales en la filosofía temprana de Kant (1746-1756) (2010)
- 226 Eduardo Molina Cantó, *Husserl y la crítica de la razón lógica* (2010)
- 227 Juan Fernando Sellés, *Los filósofos y los sentimientos* (2010)
- 228 Hugo Costarelli Brandi, ‘*Pulchrum*’, *Origen y originalidad del ‘quae vista placet’ en Santo Tomás de Aquino* (2010)
- 229 Lorenzo Vicente Burgoa, *La filosofía del juicio según Tomás de Aquino* (2010)
- 230 Rafael Tomás Caldera, *Entender es decir* (2011)
- 231 Emilio Vicuña Zauschkevich, *Para una fenomenología de la acción* (2011)
- 232 Ignacio A. Silva, *Indeterminismo en la Naturaleza y Mecánica Cuántica* (2011)
- 233 Stefano Straulino, *La “Refutación del idealismo” en Kant* (2011)
- 234 Fernando Haya Segovia, *Tiempo y método en Max Scheler* (2011)
- 235 Nicolás de Cusa, *El Dios escondido*, Texto bilingüe, Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González (2011)

- 236 Piotr Roszak, *El comentario de Santo Tomás de Aquino al Salmo 50(51). Traducción y estudios* (2011)
- 237 Jorge Mario Posada, *Sobre el logos como unificación matemática de la dual intelección racional en la persona humana* (2011)
- 238 Mariona Villaro, *Naturaleza humana y libertad* (2011)
- 239 Juan Fernando Sellés, *Dietrich de Freiberg (Teodorico el Teutónico, 1250-1310/20). Claves filosóficas de un maestro olvidado* (2011)
- 240 Susana Christiansen, *La unidad dinámica de la acción humana, desde la teleología de Tomás de Aquino* (2011)
- 241 Ángel Luis González (ed.), *La intermediación de filosofía y teología. Santo Tomás de Aquino. San Buenaventura. Nicolás de Cusa. Francisco Suárez* (2011)
- 242 José Díez Deustua, *El concepto de deliberación en el comentario de Santo Tomás de Aquino al libro VI de la Ética a Nicómaco* (2012)
- 243 Mario Molina Maydl, *El surgimiento de la sensibilidad pura* (2012)
- 244 Ángel Luis González (ed.), *Metafísica modal en G. W. Leibniz* (2012)
- 245 Juan Fernando Sellés, *Claves metódicas a la obra de Søren Kierkegaard* (2012)
- 246 Agustín Echavarría / Juan F. Franck (eds), *La causalidad en la filosofía moderna. De Suárez al Kant precrítico* (2012)
- 247 David González Ginocchio / M^a Idoya Zorroza (eds.), *Estudios sobre la libertad en la filosofía de Leonardo Polo* (2012)
- 248 Enrique V. Muñoz Pérez, *Heidegger y Scheler: Estudios sobre una relación olvidada* (2013)
- 249 Rafael Tomás Caldera, *Misterio de lo real. Vocación al amor* (2013)
- 250 Sebastián Buzeta, *Sobre el conocimiento por connaturalidad* (2013)
- 251 Agustín Navarro González, *Arte y conocimiento. La estética de Wilhelm Dilthey*
- 252 Juan A. García González, *Presente y libertad. Exposición de la filosofía sobre el límite mental de Leonardo Polo* (2015)