

LOS NIVELES COGNOSCITIVOS SUPERIORES DE LA PERSONA HUMANA: LA VINCULACIÓN DE LOS HÁBITOS INNATOS

JUAN FERNANDO SELLÉS

Documento recibido: 10-IX-2007

Versión definitiva: 12-X-2007

BIBLID [1139-6600 (2008) n° 10; pp. 51-70]

RESUMEN: En este trabajo se estudia la relación entre los hábitos innatos humanos, siguiendo las indicaciones de Leonardo Polo. Se trata de dos relaciones: a) la del hábito de los primeros principios con la *syntéresis*; b) la del hábito de sabiduría con el de los primeros principios.

Palabras clave: hábitos innatos, Leonardo Polo, *syntéresis*, hábito de los primeros principios, hábito de sabiduría, dualización.

SUMMARY: In this paper we studies the relation between the innate habits according the Leonardo Polo's philosophy. The subject are two relations: a) The relation between the innate habit of first principles and the *syntheresis*; b) the relation between the habit of wisdom and the habit of first principles.

Key words: innate habits, Leonardo Polo, *syntheresis*, habit of first principles, habit of wisdom, duality.

Planteamiento

El título de este trabajo puede producir perplejidad a un lector no excesivamente versado en teoría del conocimiento —tal vez también en filosofía medieval—, pues el tratamiento de los *hábitos intelectuales* ha sido bastante olvidado en la historia de la filosofía, pues en el mejor de los casos se ha atendido a las *operaciones inmanentes* y a sus *objetos* conocidos. Además, la extrañeza puede acrecentarse cuando se anuncia que van a estudiarse los *hábitos innatos*, tema escasamente atendido en el pensamiento occidental, pues ha sido todavía más desconocido que el de los *adquiridos*. Ciertamente, la filosofía —y no en todas sus épocas— ha atendido más a las virtudes de la voluntad que a los hábitos adquiridos de la inteligencia. Además, en los pocos estudios sobre los hábitos innatos comúnmente se ha considerado que éstos pertenecen a la inteligencia como potencia, no a una instancia cognos-

citiva superior a ella, porque tradicionalmente se ha asumido que esta potencia constituía la cumbre del conocimiento humano.

En efecto, tanto para la filosofía clásica griega y medieval como para la moderna y contemporánea (incluso durante el s. XX) la *razón* era considerada como la potencia cognoscitiva superior del hombre. En una y otra tradición se distinguían diversos niveles cognoscitivos dentro de esta facultad y era pacíficamente admitido que el objeto de la razón, era, o bien la *verdad*, o bien la *verosimilitud*, según se tratase de una u otra de sus vías operativas. Pero a este extremo, considerado tradicionalmente como un indudable mérito de las diferentes escuelas filosóficas, parece llegarle en la actualidad su hora de crepúsculo, pues a principios del s. XXI la *postmodernidad* intenta arrastrar a buena parte de la población, tras sus célebres representantes culturalistas, hacia un marcado *relativismo* sobre la verdad, y a un más o menos velado *agnosticismo* respecto de la capacidad humana de conocer. Con todo, es claro que también se dan revitalizantes y esperanzadores oasis noéticos en nuestra altura histórica.

Se puede decir que, en este sentido, Polo no es un pensador de su tiempo, pues no se pliega a la moda o a la corriente filosófica dominante de una época, sencillamente porque considera que la filosofía trasciende el tiempo, y que en eso estriba, precisamente, su carácter distintivo respecto de otros modos de saber¹. Leonardo Polo es un filósofo, y por ello no sólo no entra al juego sofisticado postmoderno² que propende a abolición de la filosofía, por considerarlo superfluo, sino que es inconforme respecto del planteamiento clásico y moderno que consideraba a la razón como la instancia suprema del conocer humano. Por eso, intenta ir más allá de los precedentes planteamientos gnoseológicos. Esa prolongación pasa —a su juicio— por advertir que cada persona dispone de niveles cognoscitivos superiores a los de la propia *razón* humana, los cuales constituyen justamente los conocimientos humanos más altos, los *personales*.

Con lo que precede no se pretende indicar exclusivamente que Polo proponga a la *fe* sobrenatural —Leonardo Polo es, ante todo, un pensador cristiano— como un modo de conocer superior al propio de la *razón*, pues esta tesis no supondría ninguna novedad o avance noético, ya que se ha afir-

1. Cfr. *Curso de teoría*, II, lec. 12.

2. Para Polo la sofística es la decadencia de la filosofía. Al respecto se conserva un inédito suyo que lleva por título precisamente *La sofística como filosofía en época de crisis*, Bogotá, 1984. En una de sus últimas publicaciones caracteriza a la sofística con estas descripciones: “humanismo como recetario, avidez de prestigio, claudicación demagógica, esclavitud de la manía de tener razón en el torneo dialogante, discurso impertérrito a fuerza de deslealtad, erística hueca”. *Nietzsche*, 59.

mado desde antaño en las diversas épocas de la historia del pensamiento occidental (Agustín de Hipona, Tomás de Aquino, Escoto, Pascal, Berkeley, Kierkegaard, Jaspers, Marcel, Buber, etc.). En efecto, Polo también considera que la fe es un nuevo modo de conocer, superior al de la razón y recibido por don divino, pero acepta —a distinción de los aludidos pensadores— que entre la fe y la razón, existen unos modos de conocer *naturales* superiores a los propios de la inteligencia e inferiores al que proporciona la fe³. Por lo demás, esta tesis cuenta con algún indicio precedente, pues converge, al menos, con la sentencia tomista según la cual la fe eleva lo más álgido del conocer humano, a saber, el llamado *intelecto agente*⁴ que, ciertamente, se distinguía en esa filosofía de lo que en ella se llamaba *entendimiento posible*, es decir, la razón o inteligencia humana. De modo que, al menos, algunos de los comentaristas aristotélicos aceptan que el entendimiento agente es superior al posible, raíz de su activación y fin de su recorrido. Por tanto, tales comentaristas del Estagirita sostienen, más o menos explícitamente, la existencia una instancia cognoscitiva superior a la potencia racional: el *intellectus agens*.

Los modos de conocer que Polo advierte en la cima del conocimiento natural humano están esbozados —aunque no caracterizados de modo explícito— en la tradición filosófica aristotélico-tomista. Como se ha adelantado, el superior de ellos es el denominado —desde Aristóteles— *intelecto agente*, tal vez el descubrimiento gnoseológico más relevante de la historia de la filosofía, el más comentado a lo largo del aristotelismo medieval y renacentista (seguramente, el interpretado con menor fortuna, y el más omitido en la filosofía moderna y contemporánea. Éste, para Polo —que aprovecha la distinción real tomista entre acto de ser y esencia—, es equivalente al *actus essendi hominis*⁵, tesis que no estableció Tomás de Aquino por considerarlo como una “potencia”⁶. Los otros niveles cognoscitivos que, para Polo, son superiores a la razón e inferiores al entendimiento en acto son los *hábitos* más altos, dos de ellos —el *de sabiduría* y el de los *primeros principios*—

-
3. Estos niveles cognoscitivos los constituyen los *hábitos innatos* y el *entendimiento agente*.
 4. “Cum possuerimus intellectum agentem esse quandam virtutem participatam in animabus nostris, velut lumen quoddam, necesse est ponere aliam causam exteriorem a qua illud lumen participetur. Et hanc dicimus Deum, qui interius docet; in quantum huiusmodi lumen animae infundit, et supra huiusmodi lumen naturale addit, pro suo beneplacito, copiosus lumen ad cognoscendum ea ad quae naturalis ratio attingere non potest, sicut est lumen fidei et lumen prophetiae”. T. DE AQUINO, Q.D. *De anima*, q. un., a. 5, ad 6.
 5. *Nominalismo*, 187.
 6. Cfr. mi trabajo: “El entendimiento agente según Tomás de Aquino”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 9 (2002), 105-124.

descubiertos por Aristóteles, y el tercero e inferior —la *sindéresis*— atribuido a San Jerónimo.

Polo admite —como veremos— que esos hábitos son *instrumentos* del intelecto agente para diversos menesteres cognoscitivos importantes. Con ello libera al intelecto agente de tareas inferiores a él. En efecto, el *tema* o fin a conocer por el intelecto agente no puede ser menor a él, si es que éste constituye verdaderamente la cima del conocer humano, porque lo superior no es para lo inferior, sino a la inversa. Por eso no es pertinente decir que el tema del intelecto agente sea el intelecto posible, sus objetos, actos y hábitos, o que sean los hábitos innatos o sus temas. Todo ello es incongruente con la jerarquía del conocimiento humano. Además, como Polo expone de modo claro que ningún nivel cognoscitivo es autointencional o autorremitente, el intelecto agente no puede ser tampoco su propio tema. Por tanto, el tema del intelecto agente no puede ser sino superior a él.

Por otra parte, la tradición filosófica medieval consideraba que dos de los hábitos precedentemente aludidos —el de los *primeros principios* y la *sindéresis*— eran *innatos*: el hábito de los primeros principios está “inserto en nosotros”⁷, y “se tiene por naturaleza”⁸; “la *sindéresis*... es en cierto modo innato a nuestra mente”⁹. Se sostenía, en cambio, que el de *sabiduría* es *adquirido*¹⁰. Con todo, tal tradición también admitía la existencia de un *hábito originario* que permite el conocimiento propio de sí¹¹. Sin embargo, éste no se hacía equivaler explícitamente al hábito de sabiduría. Polo, que sos-

-
7. “Habitum illum primorum principiorum quorum cognitio naturaliter est insita nobis secundum quod in omnibus iudiciis dirigimur”. *In II Sent.*, d. 24, q. 1, a. 1, ad 3; “sunt nobis indita”. T. DE AQUINO, *S. Theol.*, I, q. 79, a. 12, co; “prima autem rationis principia sunt naturaliter nobis indita, ita in operativis sicut in speculativis. Et ideo sicut per principia praecognita facit aliquis inveniendos se scientem in actu”. *In Ethic.*, I, II, lect. 4, n. 7.
 8. “Habitum primorum principiorum non acquiritur per alias scientias, sed habetur a natura”. T. DE AQUINO, *In I Sent.*, d. un., q. 1, a. 3, qc. b, ad 3; “in VI *Ethicorum*, inter alios habitus ponitur intellectus principiorum, qui est a natura, unde et principia prima dicuntur naturaliter cognita”. *S. Theol.*, I-II, q. 51, a. 1, sc.
 9. La *sindéresis* “est quodammodo innatus menti nostrae ex ipso lumine intellectus agentis, sicut et habitus principiorum speculativorum”. T. DE AQUINO, *In II Sent.*, d. 24, q. 2, a. 3, co. “Praecepta legis naturalis quandoque considerantur in actu a ratione, quandoque autem sunt in ea habitualiter tantum, secundum hunc modum potest dici quod lex naturalis sit habitus. Sicut etiam principia indemonstrabilia in speculativis non sunt ipse habitus principiorum, sed sunt principia quorum est habitus”. *S. Theol.*, I-II, q. 94, a. 1 co. Cfr. también: *Ibid.*, ad 3.
 10. “La sabiduría humana se tiene por adquisición”. T. DE AQUINO, *Super Ioh.*, VI, 1.
 11. “Mens antequam a phantasmatibus abstrahat, sui notitiam habitualement habet, qua possit percipere se esse”. T. DE AQUINO, *De Ver.* q. 10, art. 8, ad 1.

tiene esa equivalencia, añade que también es innato¹². La explicación poliana de su innatismo es peculiar por varios motivos: uno, porque dado que considera que el hombre es radicalmente *hijo*, en él todo es “nato”, es decir, que tales hábitos no son cognoscitivos desde el inicio de la existencia humana, sino que su conocer se activa en un momento determinado; otro, porque tales hábitos dependen en su activación del intelecto agente, por lo cual *strictu sensu* no son innatos, sino que nacen de él¹³. Por lo demás, se puede añadir que los tres son susceptibles de crecimiento, pero éste desarrollo no acaece por repetición de actos, como el de algunos *hábitos adquiridos* de la razón o el de las *virtudes* de la voluntad, sino que obedece a la redundancia del *acto de ser personal* sobre ellos.

La concepción poliana de los *hábitos innatos* queda expuesta en algunas de sus obras¹⁴, y también ha sido objeto de ciertos estudios realizados por conocedores de su pensamiento¹⁵. En cuanto a la cúspide del conocer natural humano, el *entendimiento agente* o conocer personal, aunque es aludido en diversas publicaciones polianas, es descrito con amplitud en el volumen I de su *Antropología trascendental*¹⁶, y también ha sido objeto de atención de otros estudiosos de su filosofía¹⁷. En este trabajo no se pretende recordar esa

-
12. “El ser humano se alcanza con el hábito de sabiduría, que es un hábito innato”. *Antropología*, I, 145.
 13. Cfr. *Curso de teoría*, IV, 679; *El logos predicamental*, 168; *Nominalismo*, 261.
 14. Cfr. en especial, las siguientes publicaciones: a) Para el hábito de sabiduría: *Antropología*, I. Para el hábito de los primeros principios: *Nominalismo*. Para el hábito de la *sindéresis*: *Antropología*, II.
 15. Cfr. en torno al *hábito de sabiduría*: J. F. SELLÉS, “El hábito de sabiduría según Polo”, *Studia Poliana*, 3 (2001) 73-102. Sobre el *hábito de los primeros principios*: S. PIÁ TARAZONA, *Los primeros principios en Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie de Filosofía Española, n° 2, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1997; S. FERNÁNDEZ, “‘Intellectus principiorum’: de Tomás de Aquino a Polo (y vuelta)”, *Anuario Filosófico*, XXIX/2 (1996), 509-26; J. MORÁN, “Los primeros principios: interpretación de Polo de Aristóteles”, *Anuario Filosófico*, XXXIX/3, (1996) 787-803; J. F. SELLÉS, “Sobre el sujeto y el hábito de los primeros principios. Una propuesta desde el ‘corpus’ tomista”, *Miscelanea Poliana*, 3 (2005) 20-29; “El carácter distintivo del hábito de los primeros principios”, *Tópicos*, 26 (2004), 153-176; “Unicidad e innatismo del hábito de los primeros principios. Un estudio desde el *corpus* tomista”, *Thémata*, 34, (2005), 197-212. Sobre la *sindéresis*: F. MOLINA, “El yo y la *sindéresis*”, *Studia Poliana*, 3 (2001) 35-60; “*Sindéresis* y conciencia moral”, *Anuario Filosófico*, XXIX/2 (1996), 773-785; “*Sindéresis* y voluntad: ¿quién mueve a la voluntad?”, *Futurizar el Presente*, Málaga, Universidad de Málaga, 2003, 193-212; *La sindéresis*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n° 82, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1999.
 16. Cfr. *Antropología* I, Tercera Parte, cap. II: *El intelecto personal y su tema*.
 17. Cfr. mis trabajos: *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n° 163, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2003; “El carácter futurizante del enten-

doctrina, sino abordar una cuestión nueva, implícita en tales trabajos, a saber, *la vinculación o redundancia entre los hábitos innatos*.

Para la filosofía medieval estos hábitos dependen del entendimiento agente¹⁸ y vienen a ser como su instrumento o “habilitas”: “en nosotros existen como instrumentos del intelecto agente, por cuya luz está vigente en nosotros la razón natural”¹⁹. Polo precisa que tales hábitos son innatos al intelecto agente, no al posible²⁰. La razón que da es tan sencilla como conténdice: si “hábito” indica “perfección”, y perfección en gnoseología indica precisamente conocimiento, es obvio que no puede darse constitutivamente ningún hábito innato en una potencia que por naturaleza es pasiva²¹. Por tanto, este estudio enlaza con la *teoría del conocimiento*, al menos en su cumbre; pero como los hábitos a los que se atiende son personales —ya que, como se verá, dependen directamente del *acto de ser* personal humano—, este trabajo entronca en la *antropología*.

En efecto, dos de los hábitos —el de *sabiduría* y el de *sindéresis*— no sólo son instrumentos directos de la intimidad personal, sino que, además, posibilitan el estudio de la *antropología*; el primero, el de su vertiente *trascendental*, es decir, la investigación del *acto de ser personal humano*; el segundo, el de su ámbito *esencial*, es decir, el perfeccionamiento de la inteligencia y voluntad humanas. No se va a tratar, pues, del *tema* de dichos hábitos, puesto que en un caso tendríamos que describir el *acto de ser* o Intimidad personal humana, y en el otro el perfeccionamiento progresivo de la *esencia* humana merced a la adquisición de hábitos y virtudes, temas suficientemente explorados en diversos estudios polianos²². Tampoco se va a

dimiento agente según Leonardo Polo”, *Futurizar el presente*, Universidad de Málaga, Málaga, 2003, 303-328. Cfr. asimismo: J. A. GARCÍA, “La noción de entendimiento coagente”, *Studia Poliana*, 2 (2000) 51-71.

18. “La humana sabiduría es la que se adquiere al modo humano, a saber, por la luz del intelecto agente”. *S. Theol.*, III, q. 12, a. 2, sc. Cfr. asimismo: *In I Sent.*, d. 34, q. 2, a. 1, ad 2; *S. Theol.*, II-II, q. 4, a. 8, ad 3. De modo que la sabiduría es inferior al intelecto agente y dependiente de éste. A su vez, como éste, la sabiduría depende de Dios: “Et hoc modo sapientia creaturae est a sapientia Dei, et esse creaturae ab esse divino, et bonitas a bonitate”. *In I Sent.*, d. 1, q. 4, a. 2 ex.
19. T. DE AQUINO, *De Ver.*, q. 10, a. 13, co. Cfr. asimismo: *De Anima*, q. un., a. 5, co; *S. C. Gentes*, l. III, cap. 43, n. 2; cfr. también: *In II Sent.*, d. 28, q. 1, a. 5, co.
20. Cfr. *Curso de teoría*, III, 2ª ed., 8; *Ibid.*, IV/2, 423.
21. “Los hábitos innatos dependen del intelecto agente”. *Antropología* I, 154; “los hábitos innatos proceden de la persona al modo de actos libremente activos”, *Antropología*, II, 210
22. Cfr. S. PIÁ-TARAZONA, *El hombre como ser dual. La antropología trascendental de Leonardo Polo*, Pamplona, Eunsa, 2001; J. F. SELLÉS, *Antropología para inconformes*, Madrid, Rialp, 2006.

abordar la descripción de la naturaleza de estos hábitos. Se prescindirá, asimismo, de las averiguaciones sobre del *intelecto agente* o conocer personal. Lo que se busca, en exclusiva, es la *vinculación* o *redundancia* entre los hábitos innatos.

1. Ventajas y escollos de esta indagación

Obviamente, nuestro objetivo es una pequeña concreción de esa mayor unidad que se da entre el *acto de ser* personal humano (*actus essendi*) y la *esencia* humana (*essentia*); o con palabras más actuales, entre la intimidad personal humana y aquello que no somos cada uno de nosotros pero que es nuestro y está en nosotros, es decir, lo que media entre el *ser* y el *tener* o disponer humanos. Además, esa composición deberemos advertirla desde la exclusiva faceta del conocer humano, no desde una perspectiva tendencial, afectiva, etc.

Si, evidentemente, es el *acto* el que activa a la *potencia*, y tal activación redundante en el perfeccionamiento de lo potencial, lo activo del conocer humano debe activar a la potencia racional humana. Pero esto, que es claro respecto de la potencia o facultad de la razón (*entendimiento posible*), a la que —por ser inicialmente *tabula rasa*— la tradición aristotélica asignó para su activación el *entendimiento agente*, se deberá averiguar en otros niveles más puntuales del conocer humano, en concreto, en los *hábitos innatos*. Si es indudable que la composición real humana es según el modelo *acto-potencia*, también las diversas instancias cognoscitivas deberán responder a dicho modelo.

Pero aquí surge una dificultad: ninguno de los hábitos innatos es pasivo, potencial, es decir, no es como una facultad o potencia. De modo que un hábito innato no podrá influir sobre otro como lo lleva a cabo un acto sobre una potencia, sino de otra manera. Ahora bien, como la distinción real tomista entre *actus essendi-essentia* es una profundización en la línea de la dualidad *acto-potencia*, y dado que la *essentia* indica también “perfección” y no necesariamente “potencia”, de acuerdo con este modelo explicativo podremos indicar que la relación entre los hábitos innatos —que son perfecciones y, por ende, sin estatuto potencial— es la que se da entre un acto cognoscitivo de nivel superior y otro inferior.

¿Por qué éste empeño en indagar los vínculos existente entre los diversos hábitos innatos? Por una parte, porque el conocer humano no es un mosaico de teselas separadas e inconexas, sino que —como advirtió axiomáticamente Polo para las operaciones y objetos de diversas facultades y de una

misma facultad (la inteligencia)— todos sus niveles están unificados²³. Pues bien, se puede sospechar que esa unificación hay que hacerla extensible al conocer que no deriva de las potencias o facultades humanas, sino al que es propio de los *hábitos innatos*, previos y superiores a aquéllas potencias. Por otra parte, porque de no descubrir los lazos entre los modos de conocer superiores humanos, quedaría sin esclarecer la superioridad de uno sobre otro, pues el superior debe ser la condición de posibilidad y fin del inferior. Con otras palabras: se debe averiguar cómo el superior favorece cognoscitivamente al inferior, y cómo éste sirve a aquél.

Una dificultad a la que se enfrenta este estudio es, pues, manifiesta: estamos ante una indagación arriesgada, no sólo porque hay una casi completa ausencia de bibliografía al respecto en la tradición filosófica precedente²⁴, y asimismo porque Polo no es explícito al respecto²⁵, sino porque es, verdaderamente, un asunto difícil. Pero si los escollos son patentes, la ventaja de alcanzar un logro satisfactorio al respecto parece gratificante, porque de esa manera se descubriría que esos modos de conocer son personales, en qué radica en cada caso su personalización y, por ende, que deben ser una manifestación de primer orden e irrepetible del sentido del propio ser personal humano, asunto nada despreciable, pues puede suponer una rectificación del pensamiento moderno, caracterizado en buena medida por una visión autónoma e impersonal de la razón, y corregir también la opinión dominante de nuestra época, marcada en buena medida por la progresiva despersonalización humana. Además, si se advierte que cada hábito cognoscitivo innato permite la conformación de una materia filosófica diversa y que los hábitos son distintos según una neta jerarquía, se podrá mantener que las disciplinas más altas de la filosofía conformadas por tales hábitos no tendrán el mismo valor, sino que la distinción entre ellas será, asimismo, jerárquica.

De no aceptar el modelo explicativo precedente, se podría recurrir a mantener varias tesis. Una, indicar que cada uno de esos hábitos —por ser precisamente innatos al intelecto agente—, sólo se vinculan a éste y, por tan-

23. Se trata del Axioma C de su teoría del conocimiento, o axioma de la unificación. Cfr. *Curso de teoría*, I, lec. 6, epígrafe 2: *La jerarquía cognoscitiva y la jerarquía ontológica*. “La formulación del axioma C es ésta: «las operaciones, los niveles cognoscitivos, son insustituibles». O, de otro modo: «ninguna operación sustituye a otra; lo que se conoce con una operación no se conoce con otra»”. *Curso de teoría*, II, 153.

24. Las pocas alusiones de la filosofía tomista al respecto se pueden resumir, en síntesis, diciendo que el hábito de sabiduría “juzga” de los primeros principios y los defiende contra los que los niegan. A la par, que los primeros principios teóricos son el respaldo de los prácticos.

25. Como se verá, los lazos que se buscan deben ser descubiertos a raíz de las descripciones que Polo realiza de los hábitos innatos en *Antropología trascendental*, I.

to son completamente independientes entre sí. Pero, como se ha adelantado, este planteamiento parece llevar a la fragmentación o falta de unidad del saber humano. Además, esta alternativa no parece afin a los descubrimientos gnoseológicos de la filosofía perenne²⁶. Otra, a mantener —como antaño— la tesis de que tales hábitos son innatos al entendimiento posible, pero —como se ha adelantado— esta tesis no sortea el escollo de que es imposible que un hábito innato (ya se ha dicho que hábito indica *perfección*) sea inherente originariamente al entendimiento posible, que es inicialmente *tabula rasa*. Otra posibilidad sería negar la existencia de tales hábitos, pues si se declara que no existen, se acabó el problema de su unificación. Pero esta hipótesis también cuenta con inconvenientes: no es clásica y, además, no puede dar razón de la activación de nuestra inteligencia, del origen del conocimiento propio, etc. Otra opinión distinta sería mantener que, en rigor, los diversos hábitos innatos son el mismo, de modo que no hay nada a vincular, pues estamos ante la misma realidad noética. Ahora bien, con esto —que tampoco casa con la tradición filosófica que descubrió estos hábitos—, ¿cómo dar razón de que el mismo hábito conozca temas tan heterogéneos (pues unos son primeros principios reales y otros que en modo alguno lo son) sin confundirlos? De manera que, como permanece en pie la tesis inicial acerca de la distinción y jerarquía de hábitos innatos inherentes el *intellectus agens*, no hay inconveniente en seguirla.

Siendo la distinción jerárquica entre los hábitos innatos, lo que interesa aquí es indagar su vinculación, que Polo sintetiza de este modo: “la sindéresis, el *yo* dual, se dualiza según su miembro superior con el hábito de los primeros principios; el cual, a su vez, se dualiza con el hábito de sabiduría”²⁷. Este estudio se deberá centrar, pues, en dos puntos: a) cuál es la vinculación del hábito de los primeros principios con la sindéresis; b) cuál es la conexión del hábito de sabiduría con el de los primeros principios. Pero en este punto surge otra dificultad: ¿cuál de las dos vinculaciones conviene estudiar con antelación, la superior o la inferior? Si la superior da razón de la inferior, parece más congruente empezar por arriba. Pero si lo superior se en-

26. En efecto, la filosofía clásica griega y medieval advirtió, por ejemplo, que el vínculo entre los sentidos externos y los internos es el *sensorio común* o percepción sensible, y también que la conexión entre los sentidos internos y la razón es la *abstracción*. Por su parte, Polo descubre que el vínculo entre las diversas operaciones racionales es esa realidad noética a la que él llama *logos*, y que la unión entre la razón humana y la persona o intimidad humana corre a cargo de la *sindéresis*; asimismo, que el hábito de sabiduría conecta el conocer de cada quién con su acto de ser propio y ajeno. En suma, tanto en el planteamiento aristotélico-tomista como en el poliano los distintos niveles cognoscitivos se dan aunados.

27. *Antropología*, I, 184.

tiende con más dificultad que lo inferior, porque comporta más conocimiento, parece pedagógicamente más recomendable en camino inverso.

Antes de enfocar esta temática, también se requiere llevar a cabo una precisión previa: para Polo —manteniendo en esto cierta distinción con la filosofía perenne— el hábito de los primeros tiene como *tema* los primeros principios reales extramentales, es decir, los *actos de ser*²⁸, mientras que el hábito de sabiduría tiene como *tema* exclusivo el *acto de ser personal* propio²⁹, y como éste es abierto coexistencialmente a otros actos de ser personales (los creados y el divino), también la sabiduría se abre a ellos. Ahora bien, si la temática de los hábitos ofrece matices distintos entre la aludida tradición y la investigación poliana, ambas mantienen la misma jerarquía en los hábitos, que de menor a mayor son el de la sindéresis, el de los primeros principios y el de sabiduría. De manera que será el superior el que deberá incidir sobre el inferior, no a la inversa.

Además, deberemos presentar nuestra investigación de modo sencillo, pues el fin de esta publicación consiste en hacer asequible a un público más amplio el mensaje teórico poliano de ámbito antropológico, que en no pocos pasajes de sus dos volúmenes de *Antropología trascendental* resulta difícil y demasiado sucinto. De modo que los retos a los que nos enfrentamos son plurales y patentes.

2. La dualidad hábito de los primeros principios-sindéresis

Recuérdese: en la tradición filosófica medieval se admitía que la sindéresis activa a la razón práctica³⁰ y a la voluntad³¹, es decir, que es la también llamada por esta tradición “razón natural” la responsable de la adquisición de

28. No es explícito en esa tradición que los primeros principios sean exclusivamente los actos de ser externos, pues algunas veces se habla de primeros principios racionales, mentales, lógicos, etc. Cfr. mi trabajo: “Sobre el sujeto y el tema del hábito de los primeros principios”, *Miscelanea Poliana*, en web: www.leonardopolo.net, (2005), y en *Aquinas*, XLVIII (2005), N° 3, 425-442.

29. Tampoco es claro que éste sea el único tema del hábito de sabiduría para la filosofía que parte de Aristóteles, pues no pocas veces se le asignan como tema los primeros principios, las primeras causas, Dios, etc. Cfr. mi trabajo: “El conocer más humano y su tema. *Sapientia est de divinis* según Tomás de Aquino”, *Actas del Congreso Internacional Christian Humanism in The Third Millenium. The Perspective of Thomas Aquinas*, Roma, 21-25 sep. 2003, vol. I, 690-701.

30. Cfr. T. DE AQUINO, *In II Sent.*, d. 24, q. 2, a. 3 co; *De Ver.*, q. 17, a. 1, co; *S. Theol.*, I-II, q. 91, a. 4, ad 2; *Ibid.*, II-II ps, q. 47, a. 6, ad 3.

31. Cfr. T. DE AQUINO, *S. Theol.*, II-II, q. 47, a. 6, co; *Ibid.*, II-II, q. 183, a. 4, co; *Ibid.*, q. 19, a. 3, ad 3; *In Ethic.*, I, II, lc. 4, n. 7;

actos y hábitos de la razón práctica y de actos y virtudes de la voluntad³². Polo está de acuerdo con estas tesis, aunque sus términos lingüísticos referidos a la *sindéresis* sean diferentes. En efecto, la llama *yo*, y de ella dice que es dual, o sea, que está conformada por dos instancias cognoscitivas, si bien una es superior a la otra. Para Polo es superior la que se refiere a la voluntad, a la que llama *querer-yo*, e inferior la referida a la inteligencia, a la que denomina *ver-yo*. La razón de esta hegemonía estriba en que se requiere más luz cognoscitiva para iluminar una potencia que no es cognoscitiva, como lo es la voluntad, que para iluminar otra que sí lo es, como la inteligencia. Además, “el *querer-yo* es superior al *ver-yo* porque es constituyente de actos”³³, mientras que la inteligencia no lo es³⁴, es decir, el conocer humano no es de índole causal³⁵. De no ser así, se confundiría la esencia del hombre con la esencia de la realidad física, que es concausal³⁶.

Por lo demás, no debe confundirse el *yo* con el *acto de ser personal* humano, porque el *yo* pertenece a la *esencia* humana³⁷. En la filosofía del período culminar del medievo se añadía asimismo que el hábito de los primeros principios activa a la razón teórica como la *sindéresis* activa a la razón práctica³⁸. Polo no está de acuerdo con este planteamiento, pues estima que es la *sindéresis* la que activa a la razón en sus diversos usos o vías racionales y que el hábito de los primeros principios no tiene ese cometido, sino, preci-

-
32. Cfr. mi trabajo: “La *sindéresis* o razón natural como la apertura cognoscitiva de la persona humana a su propia naturaleza. Una propuesta desde Tomás de Aquino”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 10 (2003), 321-333.
33. *Antropología*, I, 184. Y más adelante añade: “los actos cognoscitivos no necesitan ser constituidos, precisamente porque son posesivos. En cambio, las acciones voluntarias no lo son”. *Ibid.*, 186. Por eso, “las llamadas operaciones intelectuales son modalidades dispositivas”. *Ibid.*, 187.
34. “La actividad cognoscitiva del hombre no es constituyente”. *Antropología*, I, 103.
35. Recuérdese el adagio medieval: “ser conocida, para una cosa, es una denominación extrínseca”.
36. A esa dimensión posesiva de objeto pensado por parte de las operaciones inmanentes Polo la llama “presencia mental”. Por eso escribe que “la presencia mental salvaguarda la esencia del hombre, es decir, la preserva de la confusión con la esencia extramental”. *Antropología*, I, 188, nota 53.
37. Polo lo describe así: “La persona considerada hacia la esencia, es decir, en tanto que la esencia depende de ella, se designa como *yo*. El *yo* es una dualidad: por una parte, *ver-yo*; por otra parte, *querer-yo*. La distinción estriba en que en el primer caso el *yo* no es constituyente, y en el segundo sí. Según dicha distinción el *yo* no es un trascendental (“hacia” la esencia equivale al ápice de la esencia, y la esencia del hombre no es trascendental)”. *Antropología*, I, 182-3.
38. “Sicut enim ratio in speculativis deducitur ab aliquibus principiis per se notis, quorum habitus intellectus dicitur; ita etiam oportet quod ratio practica ab aliquibus principiis per se notis deducatur”, T. DE AQUINO, *In II Sent.*, d. 24, q. 2, a. 3, co.

samente, conocer los primeros principios reales. La tesis poliana es más congruente que la medieval, porque el hábito de lo principal no puede activar a la razón teórica, ya que sus temas son los primeros principios, y es claro que la razón no es un primer principio.

Por otra parte, dicha tradición estimaba que el hábito de los primeros principios teóricos es en cierto modo un respaldo para la *sindéresis* o hábito de los primeros principios prácticos. Estamos, pues, ante el tema de la dualización o correspondencia entre los dos hábitos innatos, solo escuetamente aludido en el pensamiento medieval. En esa filosofía la *sindéresis* se encuadraba en la *razón inferior*, mientras que el hábito de los primeros principios y el de sabiduría, en la *razón superior*, denominaciones éstas que proceden de Agustín de Hipona, y cuya distinción radica en que la superior tiene como tema las realidades superiores a la mente humana, mientras que la inferior tiene como objeto las realidades inferiores a ella. La correspondencia entre la *sindéresis* y el intelecto se establecía así: “en el alma existe algo que tiene perpetua rectitud, a saber, la *sindéresis*, la cual, sin duda, no pertenece a la razón superior, sino que se refiere a la razón superior como el intelecto de los principios al razonamiento de las conclusiones”³⁹. Como se puede apreciar, sólo se dice que la *sindéresis* “se refiere” al intelecto, y para exponer cómo es tal referencia se recurre a una comparación. Ahora bien, debemos precisar que es el *intellectus principiorum* el que se refiere a la *sindéresis*, no a la inversa, porque es superior a ella, así como explicitar de modo preciso y sin comparaciones en que radica dicha “referencia”.

Veamos cuál es parecer de Polo respecto de esta “referencia” entre estos dos hábitos innatos. Escribe que “la *experiencia intelectual* antecede al hábito de los primeros principios; por tanto, la *sindéresis* es el miembro inferior de otra dualidad...; la *sindéresis* es el hábito innato inferior en dualidad con el hábito de los primeros principios”⁴⁰. Lo que en el texto se denomina “*experiencia intelectual*” equivale a lo la filosofía medieval llama *sindéresis*⁴¹, pero como Polo distingue en ella dos miembros, uno superior y otro inferior, declara que la “*experiencia intelectual*” equivale al superior⁴². El que en el

39. *In II Sent.*, d. 24, q. 3, a. 3, ad 5.

40. *Antropología*, I, 163.

41. A la *sindéresis* Polo la denomina, en otros pasajes, “yo”, el cual tiene según él —como se ha indicado— dos vertientes: una inferior, que activa a la razón (Polo lo llama *ver-yo*), y otra superior, que activa a la voluntad (*querer-yo*, en nomenclatura poliana). Pues bien, es esta última —el miembros superior de la *sindéresis*— a la que Polo llama “*experiencia intelectual*”.

42. Se denomina “*experiencia intelectual*” porque mediante ese conocer de la *sindéresis* conocemos que queremos, es decir, es una especie de conciencia que capta que nuestro modo de ser esencial es volente. No es un conocer claro, sino experiencial, porque la voluntad,

texto se diga que la *sindéresis* anteceda al hábito de los primeros principios indica, no que la *sindéresis* sea previa en su activación o conformación al hábito intelectual, sino que temáticamente la conocemos con antelación a él, porque es inferior al “*intellectus principiorum*”.

En cuanto a la vinculación entre ambos hábitos innatos, Polo escribe que “la *sindéresis*, el *yo* dual, se dualiza según su miembro superior (*querer-yo*) con el hábito de los primeros principios; el cual, a su vez, se dualiza con el hábito de sabiduría”⁴³. Aquí conviene precisar que no es la *sindéresis* la que se dualiza con el hábito de los primeros principios, sino a la inversa, por la aludida razón de que lo superior actúa como *acto* respecto de lo inferior. Ahora bien, cabe preguntar cómo es la dualización del *intellectus principiorum* con el miembro superior de la *sindéresis*: el *querer-yo*. Y, por otro lado, hay que indagar si el hábito de los primeros principios se dualiza también con el miembro inferior de la *sindéresis* (el *ver-yo*). Respondamos primero a esto, y en segundo lugar a la vinculación entre el hábito de los primeros principios y el miembro superior de la *sindéresis* (el *querer-yo*).

Por lo que se refiere a la relación entre el *intellectus* y el *ver-yo*, Polo sostiene que “la luz iluminante esencial, el *ver-yo*, es dual con la concentración de la atención, esto es, con la advertencia de los primeros principios”⁴⁴, es decir, que el miembro inferior de la *sindéresis* (el *ver-yo*) está vinculado por el hábito de los primeros principios. Esta vinculación es, obviamente, cognoscitiva, y estriba en una doble dependencia, a saber, real y mental, a saber, en que sólo tras advertir el *acto de ser* real extramental por medio del hábito intelectual podemos demorarnos por medio del *ver-yo* en activar progresivamente la razón —conformando en ella los hábitos adquiridos— por medio de los cuales se desvela paulatinamente la *esencia* del universo físico, es decir, las cuatro causas. De otro modo: sin advertir el *acto de ser* de la realidad externa, el “fundamento”, carece de sentido indagar acerca de la *esencia* de dicha realidad. Pero como el *acto de ser* se advierte por medio del *hábito innato de los primeros principios*, éste es la garantía de que, al conocer la *esencia* de lo realidad externa, se formen *hábitos adquiridos* en nuestra razón por medio del miembro inferior de la *sindéresis* que activa a la inteligencia (el *ver-yo*).

sus actos y virtudes no lo son, ya que no son cognoscitivos. A aquello que apunta la experiencia intelectual Polo lo llamaba en su libro *El acceso al ser* “sustrato”: “El sustrato no es lo que se llama un objeto (menos aún una determinación sensible), sino que significa la *latencia* de la referencia trascendental (de la persona) en tanto que sólo regulativamente nos es abierta (por el hábito de los primeros principios)”. 42.

43. *Ibid.*, I, 184.

44. *Ibid.*, I, 185.

Por lo demás, el *ver-yo* no depende sólo (no se dualiza sólo con) el hábito de los primeros principios, sino también con el *conocer personal*, es decir, con el conocer a nivel de *acto de ser*⁴⁵, o sea, con esa realidad activa que la tradición aristotélica llama *intelecto agente*⁴⁶. Si sólo se diese la dependencia de *ver-yo* respecto del hábito de los primeros principios, lo visto por *ver-yo* no sería libre, sino necesario; es decir, los *hábitos adquiridos* de la inteligencia (formados por el *ver-yo*) no serían una manifestación de la libertad personal humana en la *esencia* humana. Por otra parte, es pertinente que el hábito de los primeros principios medie entre el *intelecto en acto* y el *ver-yo*, porque de ese modo el hombre sabe que no puede actuar con la esencia del universo como a él le venga en gana, sino en dependencia del acto de ser de ella y del ser divino, que son primeros principios. Otra razón para que se dé dicha mediación de lo principal estriba en que mediante el hábito de los primeros principios el hombre coexiste con ellos. De no darse este hábito como distinto y superior a la *sindéresis*, el hombre coexistiría con su esencia mediante la *sindéresis*. Pero no es oportuno que el hombre coexista con su esencia, pues ésta, obviamente, ni es un acto de ser ni es principal, sino una esencia, y segunda, manifestativa, del acto de ser personal humano.

El texto que precede sigue diciendo que “la repercusión (cognoscitiva de centrar la atención en los primeros principios) es la luz iluminante de la potencia natural (de la *voluntas ut natura*), o sea, el *querer-yo*”. Con otras palabras: el intento de conocer los primeros principios, los *actos de ser externos*, redundan en el miembro superior de la *sindéresis*, y esa redundancia favorece la iluminación o conocimiento de la voluntad. Al darse ese “verdadear de la voluntad” por medio del miembro superior de la *sindéresis* (el *querer-yo*) se conoce que esta potencia apetitiva tiene un fin natural que es el *bien*, un trascendental tan amplio como el *ser*, pero posterior a él⁴⁷. “De esta manera —sigue el texto— el ápice de la esencia del hombre es dual: *ver-yo*, *querer-yo*”⁴⁸. De otro modo: el resplandor de la luz habitual humana que atiende al ser extramental (la redundancia de la luz del hábito de los primeros principios) se expande a lo más alto de la esencia humana garantizando que ésta alcance a la voluntad, es decir, que la luz del ápice de la esencia humana sea dual (no sólo *ver-yo*, sino también *querer-yo*) y, conse-

45. Polo lo llama, más bien, “co-acto de ser”, porque es coactivo con los demás radicales o trascendentales personales: la coexistencia, la libertad y el amar personales. Otras veces lo designa como “*intellectus ut co-actus*”, y otras como “entendimiento agente” o “*ver*”.

46. “Del *intellectus ut co-actus* depende el *ver-yo*”. *Ibid.*, 185.

47. Por eso el *bien* como trascendental es posterior al *ser*; también a la *verdad*.

48. *Ibid.*, I, 185.

cuentemente, que lo que conocemos —al activar esta cima esencial a la razón— y queremos —al activar ésta la voluntad— sea *real* (se trata de los *actos* y *hábitos* de la inteligencia y de los *actos* y *virtudes* de la voluntad).

El texto añade: “así pues, la dualidad *ver-advertir* dualiza al *yo* por repercusión (no directamente, sino por refluencia o resplandor)”⁴⁹. Aquí hay que precisar que lo que en el texto se llama “*ver*” es lo que la filosofía aristotélica llamaba *intellecto agente*, como Polo advierte en otro pasaje: “*Ver* equivale al *intellectus ut co-actus* considerado en orden a la esencia del hombre, es decir, en tanto que su temática es *lo inteligido* —cualquier tema de los actos cognoscitivos de orden esencial—”⁵⁰. El texto precisa que “la expresión *advertir-yo* carece de sentido ya que el hábito de los primeros principios es superior a la esencia”⁵¹. O sea, quien advierte el *acto de ser* extramental es el *acto de ser personal* humano, y lo hace por medio del *hábito de los primeros principios*, pues sólo el ser conoce al ser. No es, pues, la *esencia* humana —ni siquiera en su cima (la *sindéresis*)— la que advierte el acto de ser extramental, pues el conocer esencial humano no puede conocer los actos de ser. ¡Sintético y difícil este pasaje poliano, como otros muchos suyos! Por eso nos hemos tomado la libertad de añadir al texto sucintos comentarios, que esperamos sean esclarecedores. Y lo mismo llevaremos a cabo a continuación, incluso con el recurso a aclaraciones entre paréntesis.

En el mismo lugar, Polo continua exponiendo que “la dualidad del ápice esencial (o sea, la formada entre *querer-yo* y la voluntad) es debida a su dualidad con la advertencia (o sea, al conocimiento de los primeros principios reales extramentales por parte de tal hábito intelectual). Por consiguiente, la dualidad del ápice esencial (*querer-yo* con la *voluntad*) equivale a una repercusión dual; *ver-advertir* (o sea, la dualidad de la *sindéresis-voluntad* equivale a la repercusión en esa dualidad de una dualidad superior a ella: la conformada por la *persona vista como acto de ser cognoscente* y su *hábito innato de los primeros principios*, dualidad que) repercute en *querer-yo* (miembro superior de la *sindéresis*). *Querer-yo* es el miembro inferior de la dualidad con el advertir (es decir, *querer-yo* es el miembro inferior de la dualidad entre *querer-yo* y el *hábito de los primeros principios*⁵²). Ello se debe a su vez a la repercusión del hábito de la sabiduría en el hábito de los primeros principios (pues sin la luz que permite conocer nuestra intimidad y

49. *Ibid.*

50. *Ibid.*, I, 183.

51. *Ibid.*, I, 185.

52. No se olvide que *querer-yo* no es el miembro inferior de la dualidad del ápice de la esencia *ver-yo* y *querer-yo*, sino el superior.

que es inherente a ella —*hábito de sabiduría*— no se advierte que la persona es *generosidad* y, por tanto, que su acto de advertir los primeros principios es una manifestación personal de esa generosidad). Esta repercusión hace posible la doble repercusión aludida (por una parte, la del hábito de sabiduría en el hábito de los principios y, por otra, la de éste en el miembro superior de la *sindéresis*, o sea, *querer-yo*). Como se dijo, la advertencia de los primeros principios equivale a la generosidad de la persona humana. Pero la persona es generosa en tanto que su co-existir con el ser extramental es superior al *querer-yo* (por eso, el *querer-yo* no se puede referir a los primeros principios reales extramentales; para ellos carece de sentido querer que sean o dejar de quererlo; tal querer o no querer es una pretensión inútil que en nada modifica al ser). Del *intellectus ut co-actus* (de la persona como *acto de ser cognoscente*) depende el *ver-yo* (la *sindéresis* en tanto que referida a la razón para activarla). Por su parte el *querer-yo* depende de la persona a través del hábito de los primeros principios, el cual no equivaldría a la generosidad de la persona si el *querer-yo* no fuera el miembro superior de la dualidad con aquél⁵³. Es decir, el hábito de los primeros principios es generoso, porque mediante él la persona no se queda en sí, sino que se abre a la realidad fundante extramental. Pero como éste hábito se dualiza con el *querer-yo*, la generosidad alcanza a éste último. ¿Por qué *querer-yo* es una manifestación de generosidad? Porque se abre al bien irrestricto externo —fin de la voluntad—, y perfecciona progresivamente a esta potencia.

Por lo demás, *querer-yo* se dualiza también con el *amar* personal, es decir, con el trascendental más elevado del *acto de ser* personal. Amar es dar, ofrecimiento, generosidad. Desde luego, el bien irrestricto al que se abre nativamente la voluntad es suficiente para atraer a ésta potencia, pero no lo es para la persona, que es más que bien, pues es *amor*. Por eso una manifestación amorosa de la persona es respaldar o activar su voluntad mediante *querer-yo*, para que esa potencia se adapte progresivamente al bien y le sea fiel. En ese orden crece la voluntad mediante la virtud. En este sentido se puede decir que la virtud es una manifestación en la esencia humana del acto de ser personal humano. También por ello la *amistad* es la virtud más alta, la que más activa a la voluntad, pues es la mejor manifestación del amar personal.

Con todo, el *querer-yo* no se dualiza sólo con el amar personal, sino también con los demás trascendentales personales. Por eso el dualizarse con la coexistencia permite que la voluntad se abra a personas, no sólo a cosas (por eso la amistad es más virtud que la justicia); el dualizarse con la libertad

53. *Antropología*, I, 185.

conforma que sus virtudes sean libres; el dualizarse con el conocer personal, en fin, se muestra en que la voluntad tenga su propia verdad personalizante. Como es obvio, algunas versiones modernas de la voluntad —como autónoma, espontánea, arbitraria, despersonalizada, sin sentido, desamorada, etc.— indican la falta de dualización de esta potencia con los trascendentales personales. De no mediar el *querer-yo* entre el hábito de los primeros principios y la voluntad, ésta no sería libre sino necesaria; no sería creciente, sino uniforme; no sería intención de alteridad, sino fin en sí; etc.

Por otra parte, es pertinente que —por lo dicho— el *querer-yo* sea inferior y se subordine al hábito de los primeros principios, porque la realidad fundante externa (los *actos de ser*) no están sometidos a nuestro querer, sino que éste se debe plegar a ellos. También es pertinente que el *querer-yo* siga al *intellectus* porque el conocimiento de éste es claro, intuitivo, mientras que el del *querer-yo* es vago, impreciso, y no es conveniente que un conocer confuso sea la garantía o el respaldo de otro claro, sino a la inversa.

3. La dualidad hábito de sabiduría-hábito de los primeros principios

El breve epígrafe C de la Lección 3ª de la IIª Parte de la *Antropología trascendental* (I) Polo lo titula precisamente “La dualidad entre el hábito de los primeros principios y el hábito de sabiduría”. Lo que en este apartado queda claro es que son dos hábitos distintos con temas diversos, pero no es explícito por qué constituyen una dualidad y en qué estriba su dualización.

Exterior-interior: en esto radica la distinción temática de los dos hábitos, pero de un modo peculiar, porque el tema del hábito de los primeros principios es exterior al hábito, mientras que el tema del hábito de sabiduría no es interior al hábito, sino al revés, el hábito es interior al tema; en cambio, el hábito de los primeros principios no es interior a los temas, sino exterior, porque el hábito no tiene carácter principal. En cambio, el hábito de sabiduría, por ser interno al ser personal, tiene carácter personal. De otro modo: ninguna persona puede carecer de conocer personal.

El hábito de los primeros principios es el método de la metafísica; el de sabiduría, de la antropología trascendental. Ambos saberes, metafísica y antropología, están atraídos por realidades que los superan, es más, por actos de ser *inabarcables*⁵⁴ para ellos, pero como tales temas no están desvinculados entre sí, sino que —al menos el más importante coincide para los

54. El tema del hábito de los primeros principios, el Origen no es abarcable. El tema del hábito de sabiduría, la intimidad humana es inagotable para el hábito.

dos⁵⁵—, los métodos cognoscitivos que los abordan no pueden estar desligados. El saber metafísico obedece a sus temas. El antropológico insiste en el propio sentido personal, que no es estático, sino a modo de progresiva llamada. En ambos casos el tema es primero y superior al método. Por eso, ni uno ni otro hábito culminan⁵⁶.

En el texto se habla de que el hábito de los primeros principios se abre hacia *fuera*, mientras que el de sabiduría se abre hacia *dentro*. Pero aquí se debe indagar si la apertura externa depende de la interna. Se puede sostener la tesis siguiente: el acto de ser personal humano sólo se abre generosamente hacia el ser extramental si alcanza su acto de ser interno como generosidad⁵⁷. Ahora bien, advertirse como generosidad implica saberse —por medio del *habito de sabiduría*— como un acto de ser inagotable —carácter de *además*—, que no se gasta; como un ser en irrestricta apertura o expansión —*libertad personal*—; como un ser cuya verdad última que busca le excede —*conocer personal*—; en fin, como un ser donal —*amar personal*—; se trata, en rigor, de alcanzarse a conocer como *persona*.

En suma, la tesis que precede se puede resumir diciendo que el hombre es abierto hacia fuera porque es abierto hacia dentro. Esto indica, que si pierde o angosta su apertura íntima (el sentido personal), el ser de fuera carece de sentido para el ser personal interno; o también, que se ocluye la advertencia de los actos de ser extramentales en la medida en que se ciega el saber personal. Si ahora convenimos en que el acto de ser interno es el tema propio de la *antropología*, mientras que los actos de ser externos son los temas de la *metafísica*, lo que precede indica que la metafísica depende de la antropología, no al revés (como tradicionalmente se ha aceptado); o también, que sólo se puede hacer metafísica quien se sabe persona y en la medida en que se sabe tal persona. Para explicarlo con palabras del Estagirita, se puede decir que si “la metafísica es la ciencia que se busca”, el fin al que apunta tal búsqueda es precisamente el *se personal*. De manera que la persona es el

55. El Origen, como tema más importante del hábito de los primeros principios coincide con el acto de ser divino personal al que se abre el acto de ser personal humano alcanzado por el hábito de sabiduría. La distinción entre ellos estriba no en su sujeto, sino en lo que de ellos se conoce en cada caso, pues en el primero no se advierte como un ser personal, mientras que en el segundo sí.

56. Estos hábitos equivalen, respectivamente, a la primera y tercera dimensión del método cognoscitivo descubierto por Polo, al que llama “abandono del límite mental”, que consisten en modos de conocer más altos que el que permite la operación inmanente conmensurada con su objeto conocido. Sobre estos modos de conocer se declara que “la primera y tercera dimensión del abandono del límite mental no tienen término: no culminan”. *Antropología*, 181.

57. La *generosidad personal* no es una virtud de la voluntad, la cual consiste en dar cosas, sino en una nota característica del acto de ser personal, que se da.

origen generoso y el fin humilde de la metafísica. De otro modo: la persona no se debe subordinar a la metafísica, sino que debe reconducir ésta al saber personal.

A lo que precede se puede oponer una objeción histórica: ha habido muchos siglos de excelente metafísica (desde Aristóteles), mientras que la antropología (al menos esa que indaga acerca de la intimidad humana) es históricamente reciente (algunos datan su origen del s. XX). Es más, es comúnmente admitido el estatuto de ciencia para la metafísica, mientras que muchas antropologías recientes parecen dotadas de validas intuiciones, que por inconexas y faltas de fundamentación son difícilmente compatibles con el carácter de ciencia. A este argumento convendría replicar que históricamente se ha incluido dentro de la metafísica tanto la física (clásicamente considerada) como la antropología. De modo que, al menos en este sentido, la antropología ha estado implícita en la metafísica. En cuanto a las antropologías recientes, es verdad que a no pocas de ellas les falla el método riguroso de acceso a la intimidad y, consecuentemente, una coherente tematización del ser personal humano. En efecto, no pocos de esos intentos y sus consecuentes descubrimientos, aún desordenados, son verdaderos. De manera que se parece estar tanteando su índole de ciencia sin llegar a lograrlo. También se puede responder a la anterior pregunta experiencialmente de este modo: cuando alguien indaga acerca de los actos de ser fundantes —el cósmico, el divino— ¿por qué los indaga?, es decir, ¿cuál es su motivo?, ¿qué le va a él en esa indagación? Tal vez en la “propia” respuesta a esta cuestión se vislumbre implícitamente que la antropología subyace a la búsqueda metafísica: uno centra la atención en los primeros principios y los expone frente a los que los niegan porque “se” siente “llamado” a ello, porque a él le va “personalmente” más que algo en ello. Por eso se puede poner en tela de juicio que ciertas “metafísicas” de algunos autores recientes (ej. la de Heidegger) tengan como tema los actos de ser reales extramentales cuando su antropología es más bien problemática⁵⁸.

En el texto aludido Polo asegura que si uno centra la atención en los primeros principios la propia persona queda inédita⁵⁹. Desde luego, en el centrar la atención en los actos de ser extramentales, en esa mirada no comparece el propio ser personal, pero tal vez se pueda matizar esa tesis señalando que sólo se puede centrar la atención en ellos sabiéndose alguien

58. Cfr. M. BERCIANO, “Heidegger. Antropología problemática”, *Propuestas antropológicas del s. XX* (I), Pamplona, Eunsa, 77-103.

59. “Advertir los primeros principios equivale a concentrar la atención en ellos; pero como la persona humana no es un primer principio permanece inédita al advertirlos”. *Antropología*, I, 180.

centrando la atención en ellos. Por lo demás, esta tesis es en cierto modo clásica, pues en el tomismo se dice que en la medida en que uno piensa “sabe” que piensa⁶⁰. Aplicado a nuestro ámbito: en la medida en que uno hace metafísica se sabe haciéndola. Sólo puede descentrar la mirada de sí mismo para ponerla en las realidades distintas el que al verse se sabe generosidad.

Con esto no se quiere indicar que —en oposición al planteamiento tradicional— la metafísica sea una parte de la antropología —a cada tema le corresponde un método y una disciplina distintos—, sino que la persona humana se siente llamada a atender a los primeros principios externos, a explicarlos, a defenderlos, etc., precisamente porque *se* siente llamada internamente como tal persona a tal menester, y esa llamada interior es antropológica, no metafísica. En efecto, esa llamada metafísica inicial —a la que “antropomórficamente” se puede designar como “de juventud”—, contiene implícitamente un fin superior —en el que se repara explícitamente en la madurez⁶¹—, a saber, que es la persona la que era llamada, aunque lo fue a llevar a cabo una tarea distinta de sí.

Por otra parte, es pertinente que el conocimiento propio —siempre escaso— (por medio del hábito de sabiduría) sea previo, condición de posibilidad y fin del conocimiento de lo real principal (por medio del hábito de los primeros principios), pues de ese modo no confunde el fin personal con el fin de la realidad externa. De tal manera, al conocerse alguien inserto en la totalidad de lo real, no se confunde con ella, y busca cuál es su propio papel —personal, irrepetible— en ese escenario que tiene un fundamento (el acto de ser cósmico⁶²) y un Fundador (el acto de ser divino⁶³).

Juan Fernando Sellés
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
e.mail: jfselles@unav.es

60. “in hoc enim quod cogitat aliquid, percipit se esse”. T. DE AQUINO, *De Ver.*, q. 10, a. 12, ad 7. Cfr. asimismo: *Ibid.*, q. 10, a. 8, ad 5; *S.C. Gentes*, lib. III, cap. 46, n. 8.

61. Prosiguiendo a Aristóteles, Tomás de Aquino, Polo, etc., se puede decir que si bien la *metafísica* requiere madurez, la *antropología* requiere mayor desarrollo humano. Requiere, además, de una experiencia humana diversa a la de la *ética*, pues requiere experiencia de la propia intimidad.

62. Al que Polo llama “persistencia” y hace equivalente al “principio de no contradicción”.

63. Al que Polo denomina “Origen” y hace equivalente al “principio de identidad”.