

PORTADA

Contraportada

Número 2

1 de febrero del 2000

Studia Poliana

Revista sobre el pensamiento de Leonardo Polo



UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Studia Poliana
Revista sobre el pensamiento de Leonardo Polo

Ángel Luis González

DIRECTOR

Salvador Piá Tarazona

SECRETARIO

Departamento de Filosofía
Ed. Biblioteca de Humanidades
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2480). Fax: 948 42 56 36
E-mail: spoliana@unav.es

ISSN: 1139-6660
Depósito Legal: NA 2356-1998
Pamplona

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Eurograf S. L., Polígono Industrial, Calle O, nave 31. Mutilva Baja (Navarra)

SUMARIO

ARTÍCULOS

- Jorge Mario Posada, *Trascender la presencia*..... 9
- Juan A. García González, *Discusión de la noción de entendimiento coagente*..... 51
- Juan Fernando Sellés, *La extensión de la «axiomática» según Leonardo Polo* 73
- Juan José Padial, *Las operaciones intelectuales según Leonardo Polo* 113
- María José Franquet, *La relación entre la axiomática y la facultad cognoscitiva orgánica*..... 145
- Rafael Corazón, *Eudaimonía y destino* 165

NOTAS

- Ignacio Falgueras Salinas, *Poliano / Polista* 193
- Juan A. García González, *A propósito de «Hegel y el posthegelianismo»*..... 213

BIBLIOGRAFÍA

- Leonardo Polo, *Curso de teoría del conocimiento. Tomo II (3ª ed.)*..... 225
- Leonardo Polo, *Curso de teoría del conocimiento. Tomo III (2ª ed.)* 228

SUMARIO

• Leonardo Polo, <i>La persona humana y su crecimiento</i> (2ª ed.)	230
• Leonardo Polo, <i>Introducción a la Filosofía</i>	235
• Francisco Molina, <i>La sindéresis</i>	237
• Juan Fernando Sellés, <i>La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino</i>	239
• Rafael Corazón, <i>Fundamentos para una filosofía del trabajo</i>	242
• Genara Castillo, <i>Sobre el saber filosófico y el saber científico</i>	244
NOTICIAS	245
TABLA DE ABREVIATURAS	247

ARTÍCULOS

- **Jorge Mario Posada**

Trascender la presencia

- **Juan A. García González**

Discusión de la noción de entendimiento coagente

- **Juan Fernando Sellés**

*La extensión de la «axiomática» según
Leonardo Polo*

- **Juan José Padial**

Las operaciones intelectuales según Leonardo Polo

- **María José Franquet**

*La relación entre la axiomática y la facultad
cognoscitiva orgánica*

- **Rafael Corazón**

Felicidad y destinación

TRASCENDER LA PRESENCIA

JORGE MARIO POSADA

To transcend the presence.- In contrast to Heidegger's claim which establishes the end of metaphysics, it is generally upheld that Polo's proposal regarding the expansion —through anthropology— of the metaphysic's own transcendental reach permits supersedence without lessening perennity. This widening requires not only a thematical explanation but also a methodical one, upon which the congruency both of metaphysics and of anthropology, as different types of philosophy for the transcendental, can be established. This method springs forth from the detection of the limiting character that revolves around mental presence. It is actuality understood as the least intellectual act in human knowledge, and deserts the intellective modality by means of superior intellectual acts.

1. Introducción. Una invitación a la metafísica en los albores del tercer milenio

Mientras amplios sectores de la cultura occidental postulan para su tarea una plena independencia con respecto a la metafísica, de ordinario por opinar que esta singular manera cognoscitiva de trascender —entendida como núcleo de la filosofía— no sólo es preterida sino incluso vana, la máxima instancia del Magisterio de la Iglesia católica vuelve a reclamarla desde luego para la tarea teológica, pero también para la exposición de la fe y aun para la cristianización —o recristianización— de las culturas¹.

Una filosofía de alcance metafísico, propone la encíclica *Fe y razón*, viene exigida por cualquier meditación que intente marchar en consonancia con la palabra de Dios revelada al hombre, y resulta indispensable, se añade, para superar el estado de crisis cultural —que incluye la ciencia, pero que se nota aún más en la

1. Cfr. JUAN PABLO II, Carta encíclica *Fides et ratio*, 14-II-1998.

filosofía— causado por la progresiva desconfianza en la razón con el consiguiente ofuscamiento de la búsqueda de una verdad última².

Con todo, Juan Pablo II apela no a una u otra versión histórica particular de la metafísica, sino a lo que denomina *filosofía del ser* de acuerdo con su *alcance trascendental* —o, aún más, *trascendente*—. Se trata, glosando sus palabras, de la actividad intelectual humana que permite avanzar más allá de lo fáctico y lo empírico así como percatarse de que en el vivir del hombre abierto al ser —y, con ello, a la verdad, el bien y la belleza— late una incolmable búsqueda de lo trascendente, según la que se puede —y se debe— ascender hasta Dios. “Es necesaria una filosofía de naturaleza *verdaderamente metafísica*, como afirma el Pontífice, capaz de sobrepasar los datos empíricos para llegar, en su búsqueda de la verdad, a algo absoluto, último y fundamental”³.

Por el contexto de los pasajes aludidos se colige que en el documento magisterial la metafísica se cifra en una averiguación acerca del ser, que, para tematizar a Dios como inagotable verdad —la más alta y plena—, ha de trascender, como es obvio, el ámbito de lo físico, pero también el de lo histórico y cultural —incluido el de los logros científicos—.

El reclamo a favor de un filosofar metafísico entendido como estudio sobre el ser y que asciende hasta el más digno tema accesible al hombre desarrolla la definición dogmática del Concilio Vaticano I —promulgada a fines del siglo XIX— en torno al alcance de la inteligencia humana capaz de conocer a Dios⁴.

Merece atención el carácter aparentemente paradójico de aquel promulgamiento, pues se declara de fe que Dios puede ser conocido sin la fe. Y es que la propuesta de ese Concilio contrarrestaba tanto el fideísmo como el ateísmo teórico derivados, por

2. JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, nn. 5, 55 y 83.

3. JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, n. 83.

4. Cfr. Concilio Vaticano I, Constitución dogmática *Dei Filius*, sobre la fe católica, capítulo 4 sobre la fe y la razón (cfr. DENZINGER-SCHÖNMETZER, nn. 3015-16).

rechazo, de la pretensión racionalista —exacerbada en el idealismo— de pensar desde un “punto de vista divino”.

Valga señalar que la definición dogmática sobre la posibilidad de alcanzar un conocimiento meramente natural de Dios no debe ser tachada de dogmatismo, pues al sentar que ese conocimiento es asequible aun sin la fe no impone una manera única de conseguirlo (ni siquiera descarta vías distintas de las filosóficas e incluso, por así decir, extrarracionales). Cabe sugerir que en dogmatismo se cae no por proponer una verdad, sino cuando se pretende imponer un modo exclusivo de conocerla, o si se la toma como suficiente y definitivamente conocida.

Por su parte, el reciente requerimiento pontificio a no cejar en el despliegue de la dimensión trascendente del filosofar sale al paso de la tesis sobre un supuesto final o acabamiento de la metafísica defendido por distintas corrientes de pensamiento que despojan a la filosofía de su alcance sapiencial, limitándola, al decir de la citada encíclica, “a funciones más modestas, de modo que hubiera de ocuparse tan sólo de la interpretación acerca de hechos o de investigar únicamente sobre determinados aspectos del conocimiento humano o sus estructuras”⁵.

En esta exposición no se discutirán las distintas posturas que rechazan la metafísica proviniendo desde fuera de la filosofía ni tampoco las que pretenden dedicar el filosofar a comprender exclusivamente las obras de la razón práctica humana —mediante el análisis lógico o lingüístico y hermenéutico, por ejemplo—, o bien al estudio de la racionalidad involucrada en la acción eficaz constructora de un mundo que quiere ser mejor habitado por el hombre a través del dominio político o técnico. Se atenderá sin más a la propuesta de superar o sobrepasar la metafísica con miras a un modo distinto de pensar, si se quiere más radicalmente filosófico que ella.

Es pertinente entonces el planteamiento de Martin Heidegger, para quien la filosofía como metafísica —que con Nietzsche habría

5. *Loc. cit.*, n. 55.

puesto en claro su última y más honda posibilidad— se hallaría hoy disuelta en la pluralidad de ciencias autónomas inescindiblemente ligadas al dominio de carácter técnico. Frente a esa pretendida conclusión de la metafísica intenta Heidegger un pensar meditativo más primigenio⁶.

Para llevar adelante un pensar más radical que la metafísica el filósofo alemán propone retomar la averiguación sobre el ser desde el despuntar griego de la filosofía, de modo que se trataría no tanto de instaurar para ella un nuevo punto de partida, sino de volver a sus inicios para desplegar lo que a lo largo de su historia aún no se hubiera logrado.

Con todo, Heidegger no acepta que un pensar de esa radicalidad pueda remontarse hasta Dios (parece asignar su conocimiento a la sola fe), y se separa así, en este punto culminante, de la orientación griega y de su desarrollo posterior por la cultura cristiana.

Paralelamente —y en esto sí se mueve bajo la inspiración cristiana de donde arranca la modernidad—, Heidegger concede una atención central a la existencia humana, aunque sólo en orden a la cuestión del sentido del ser sin más —o, como él dice, “en general”—. Con ello pretende superar la moderna atribución de una función fundamental a la subjetividad —o a la conciencia—, en la que había venido a parar la búsqueda clásica de un principio último para la realidad.

Ahora bien, en atención al estrecho vínculo postulado por Heidegger entre el ser humano y el ser como tal puede sugerirse que en su averiguación el estatuto peculiar de una apropiada aclaración filosófica sobre el hombre no queda suficientemente demarcado con respecto a la cuestión acerca del sentido del ser en general.

Cabe sostener incluso que, por ese motivo, el intento heideggeriano recae hasta cierto punto en un rasgo del enfoque precristia-

6. Véase al respecto, “El final de la filosofía y las tareas del pensar” en AA. VV., *Kierkegaard viviente* (Coloquio de la Unesco, París, 1964), Alianza, Madrid, 1968, 122-152.

no de la filosofía, según el que el hombre —y aun lo divino— quedaría inmerso en el universo de lo real (aun si se tratara de un universo —o mundo—, por así decir, de sentido: el universo del sentido del ser en general).

Seguramente por eso el pensar radical propuesto por Heidegger se obtura ante lo divino, pues no resulta suficiente para sentar distinciones estrictamente reales dentro del ámbito de la entera amplitud del ser, y, más en concreto, la distinción real radical entre el ser humano y el ser tanto de lo que le es inferior como de lo superior, sobre todo el ser de Dios.

De ahí que para discernir si es asequible un filosofar superador de la metafísica resulte asimismo pertinente considerar la propuesta de Leonardo Polo por cuanto que en ella la investigación acerca del ser no omite la radical distinción entre el ser del hombre y el ser de lo exclusivamente intracósmico, y entre ambos y el ser divino, con lo que pueden desarrollarse coherentemente las dos instancias mencionadas: el acceso filosófico —metódicamente plural, por lo demás— a la culminante trascendencia de Dios, así como una aclaración sobre el estatuto peculiar de la antropología en cuanto que distinta de la metafísica y de superior alcance trascendental —pues el ser del hombre es más alto que el del universo—, aunque garantizando la perennidad de una y otra al esclarecer en ellas la estricta *congruencia* entre la dimensión metódica y la temática⁷.

7. POLO es quizá el primer filósofo que sostiene la tesis de que la averiguación filosófica trascendental sobre el ser (y la esencia) lograda por la metafísica a partir del estudio del universo físico es inferior a la lograda investigando el hombre.

En este escrito se procura glosar el planteamiento de este filósofo contemporáneo, que recoge muchos de los mejores aportes de la tradición moderna desarrollando desde ellos el clásico enfoque griego y medieval.

A continuación se proporcionan algunas referencias sobre textos polianos en los que se tocan algunos de los temas aquí tratados.

Sobre el inicio de la filosofía con el descubrimiento de la presencia —o de la fundamentación en presencia— y la distinción de la filosofía con otras modalidades sapienciales, véase *Introducción*, primera parte; *Curso de teoría*, II, Lecciones undécima y duodécima.

2. Inicio, desarrollo y sobrepasamiento de la metafísica en atención a la presencia como actualidad constante

Para mostrar que la metafísica no admite un final —lo que obturaría el cometido sapiencial de la filosofía—, aunque sí cierto sobrepasamiento por parte de una actividad intelectual cuyo alcance trascendental va más allá del metafísico (o, si se quiere, “más acá”, por tratarse de una averiguación acerca del ser del hombre), es ajustado tratar sobre el exordio de la filosofía, ya que desde entonces la metafísica constituye su núcleo.

Un examen sobre el surgimiento de la sabiduría filosófica ha de servir no sólo para entender por qué el avance ulterior no admite una conclusión o cierre de ese núcleo metafísico —y más bien le augura perennidad—, sino que además puede explicar por qué se le han arbitrado culminaciones prematuras que han dado ocasión para sostener su pretendido acabamiento.

Sobre la *extrapolación* de la actualidad en ARISTÓTELES, véase *Nominalismo*, 180-185, y *Antropología*, I, 99-102.

Acerca de la noción de *presencia mental* como *límite*, véase ante todo *El acceso*, capítulo tercero; *Curso de teoría*, II, Lecciones quinta y octava; *Antropología*, I, 105-108.

Una exposición sinóptica del método del *abandono del límite mental* según las cuatro *dimensiones* que le corresponden en relación con la doctrina tomista de la distinción real entre esencia y acto de ser puede verse en *El acceso*, 377-383, en *Presente y futuro*, 162-163 y 178-185 y en *Antropología*, I, 26-28 y 109-150.

Sobre la *ampliación del orden trascendental* según los trascendentales antropológicos además de los metafísicos, véase *Antropología*, I, 81-99; *Presente y futuro*, capítulo 7.

Sobre las nociones de tiempo y posibilidad en la historia de la filosofía, véase *Nominalismo*, segunda parte.

La crítica de POLO a algunos planteamientos de HEIDEGGER puede verse en *El acceso*, capítulo primero; *Curso de teoría*, II, Lecciones segunda y tercera; *Hegel*, capítulo quinto.

Sobre el carácter diferencial e integral de la metafísica, véase *Hegel*, 1ª ed., 1985, Apéndice.

Particular interés tiene el artículo de POLO, “El descubrimiento de Dios desde el hombre”, en *Studia poliana*, 1999 (1), 11-24.

La filosofía no es la modalidad sapiencial más antigua. Es plausible entender por sabiduría el conocimiento del hombre sobre su propio vivir —o existir— cuando inquiere —sin restricciones o enteramente— por lo primero y lo último, el fundamento y lo más alto —o, al cabo, por lo trascendental—.

Es asimismo plausible sostener que la filosofía constituye la dimensión teórica de la sabiduría —o de la cuestión sobre lo trascendental— ante todo porque comporta un saber cuyo fin estriba únicamente en saber, y no se vierte en una actividad ulterior; pero también en vista de que considera los asuntos sapienciales ajustándose a la estricta correspondencia de ellos con la actividad intelectual que los tematiza, esto es, porque avanza mediante una aclaración de la congruencia de sus temas con el método apropiado.

Desde donde puede sugerirse que, por ser sabiduría teórica, o en la medida en que afronta los temas según la congruencia de éstos con la intelección, la filosofía se incoa justo cuando el hombre descubre *la condición peculiar que al inteligirlo adquiere lo inteligido precisamente en tanto que inteligido* o, lo que es equivalente, dejando de atender a la utilidad —práctica, cabe llamarla— que lo entendido pudiera tener por fuera de la sola actividad de entenderlo.

La condición de lo inteligido tal como queda disponible según la actividad intelectual que de entrada acontece en el hombre, y si se lo considera precisamente en tanto que inteligido, estriba sobre todo en que aparece como *constantemente actual* —o, sin más, en que se *presenta*— al quedar destacado sobre lo caduco en virtud de una presencia estable, y elevado por ello sobre las contingentes posibilidades que pueden afectarlo según el tiempo, de cuyo curso queda entonces *eximido* en cuanto que lo incluye o *articula entero en presencia*.

Cuando cualquier asunto en el entorno del hombre es por él inicialmente inteligido —o pensado—, *aparece o se muestra en presencia*, como constante y estática o establemente destacado, en la medida en que, así considerado, recoge o “recolecta” —por lo pronto, *guardándolas implícitas*— todas sus posibles variaciones

y, con ello, además, lo que cabe describir como su *tiempo entero*, colocándose entonces por fuera del transcurrir propio de ese tiempo justo por comprenderlo o reunirlo presencialmente.

De seguro es ese modo de afrontar el universo de lo real el que abre las puertas a la admiración —aquel talante de ánimo que a juicio de Platón y Aristóteles inaugura el filosofar—: el asombro ante la singular atemporalidad de lo tematizado como presente según el inteligir o pensar presencializante que incoa la vida intelectual humana.

La tesis anterior puede ilustrarse desde un tema por lo demás asociado historiográficamente con el arranque de la filosofía: el agua. Si se le presta atención evitando supeditar su consideración a ulteriores usos prácticos se descubre que, tematizada el agua de esa manera —a saber, teóricamente—, por reunir al menos de modo implícito cuantas posibilidades le pertenecen en su entera amplitud temporal (entendidas como alternativas de empleo —para limpiar o calmar la sed favoreciendo la salud—, o como modalidades de su ocurrir —manando o fluyendo, de mar o de lluvia, como nube o hielo—, o según se quiera), ella misma reclama por parte del inteligir una vigilancia incesante, puesto que, por así decirlo, éste queda convocado a un descubrimiento cada vez más explícito de lo que es guardado implícito en aquella comprensión o captación inicial.

De ahí que justo esa manera de entender un tema permita instaurar —al proseguirla sin dar paso a la acción práctica— una modalidad del inteligir, la estrictamente teórica, en la que el único fin de la propia índole activa de la intelección es precisamente inteligir o, por así decir, mantenerse inteligiendo, y en la que, no sobra reiterarlo, el tema y su método —que es la actividad intelectual correspondiente— se ajustan congruentemente.

Además, en vista de que dicha insistencia en inteligir —descrita como vigilia incesante— se corresponde con su tema según la articulación presencial del tiempo entero —que como tal se exime del curso temporal—, ha de equipararse con una actividad intelectual a la que, por lo menos en cierta medida, compete asi-

mismo una índole atemporal o supratemporal. En esa activa vigilia que de algún modo escapa al tiempo estriba en su exordio el filosofar como vertiente teórica de la sabiduría.

La consideración atenta de lo que aparece según la constancia de lo presente y actual en virtud de la peculiar atemporalidad del inteligir presencial y actualizante permite formular, por lo menos desde Anaximandro, la noción de lo ente —a la que acompañan la de ser y esencia o entidad—, con que se inaugura la filosofía como metafísica, esto es, como sabiduría teórica y de alcance trascendental.

Mas en el comienzo de la filosofía no se suele notar que la pretendida actualidad o presencia constante de lo ente deriva —precisivamente, ya se ha dicho— de la correspondencia de lo inteligido con el inteligir presencial.

Por eso, aún sin tornarse explícita, la dependencia de la actualidad con respecto al inteligir o pensar desplegado incoativamente por el hombre conduce, por su parte, a Parménides a postular —además de la unicidad de la noción de ente— la mismidad de ser y pensar en vista de que a ambos habría de atribuirse constante presencia.

De ese modo el tema de la filosofía como metafísica, a saber, la entidad de lo ente (*ousía toû ontós*) viene a cifrarse —tanto como el inteligir para lo de esa manera inteligido— en la *presencia de lo presente* o en la *actualidad de lo actual*; pero a la vez se sienta un presupuesto nada fácil de excluir: que *lo ente equivale a lo presente*, o bien que, correlativamente, *el llegar a ser es indiscernible del venir a presencia*.

Comoquiera que sea, desde la noción de ente entendida como *lo constantemente actual* cabe asignar a la filosofía la calificación de saber trascendental y metafísico por lo pronto en tres sentidos.

De una parte, la filosofía puede tomarse como trascendental por cuanto que su tema inicial, que es lo entendido como ente según la actualidad de lo pensado —justo en tanto que pensado— y, por ello, merced a la constancia y estabilidad de su quedar

presente ante el pensar, abarca entero el tiempo que le compete, quedando incólume ante su propia vicisitud temporal. También por eso es viable entender la filosofía como metafísica, pues de modo patente lo físico se halla inmerso en el devenir sometido al paso del tiempo.

De otra parte, desde su comienzo la filosofía adquiere nivel trascendental y metafísico porque la constante actualidad de lo inteligido en presencia —y por ser inteligido de esa manera— torna asequible la tematización de lo ente como *entero universo de lo presente*, sin restringirse a ninguna de las regiones —o mundos— que enmarcan la vida humana según sus concretas posibilidades prácticas, temporales, la más inmediata de las cuales es la región de lo físico.

Además, la inicial consideración filosófica de la estabilidad y constancia debida a la presencialización o actualización de la completitud de lo ente puede ser entendida como trascendental y como metafísica en la medida en que se le añade la cuestión de *por qué* el universo de lo ente *adviene a presencia* —aunque confundido sin más el venir a presencia, según se ha dicho, con el sobrevenir como ser—.

Y es que por caduco tanto como por restringido, y para instalarse en su presunta presencialidad o actualidad real, lo físico requeriría depender de algo principal en sentido primero o último. De ahí que se pase a inquirir por lo que habría de proporcionar *razón* para la actualidad de lo actual —de lo ente—, esto es, por aquello que habría de conducir lo presente a presencia —y lo sostendría en ella— a manera de último principio (*arkhé*), causa (*aitía*) o, con una noción moderna, fundamento.

Así pues, por constante y establemente actual, lo ente queda patente o manifiesto como habiendo venido a presencia y mantenido en ella, de modo que trasciende lo caduco, trascendiéndolo; por cuanto que el universo de lo ente es enteramente actual, trasciende lo regional, abarcándolo; y en la medida en que a partir de la actualidad de lo actual se busca el principio último de su venir a presencia, este principio habría de trascender lo que aparece como

presente, fundándolo al conducirlo al permanente estatuto presencial.

En atención a ese modo de destacarse la propia temática, el vivir intelectual del hombre se mantiene en vigilia mediante la singular actividad —superadora de cualquier cese gracias a su índole en cierta medida supratemporal— por la que investiga acerca de lo trascendental —y aún más, busca lo trascendente—, y según la que desde su ordo puede la filosofía entenderse como metafísica.

Sin embargo, como ya desde el inicio del filosofar el buscado principio fundante se presupone a su vez como presente o actual, la inquisición metafísica se orienta enseguida hacia un ente privilegiado o supremo cuya presencia o actualidad plena habría de justificar el venir a presencia —pero indiscernido del venir a ser— de los entes caducos y finitos.

De acuerdo con esa presencia o actualidad máxima e indefectible —o perpetua— se tematiza en la filosofía griega lo divino, reputado por los grandes socráticos como mundo ideal o bien de inteligencias separadas.

De ese modo se consolida en la metafísica la escisión, implícita en su propia noción nominal, entre la *physis* y un fundamento fuera de ésta, que sin embargo la acompañaría desde su presencia plena —necesaria, permanente e inmutable por cuanto que no podría faltar—.

Con todo, comoquiera que se formule la cuestión sobre el principio o fundamento trascendental de lo ente en su entera amplitud, el tema de la metafísica se cifra desde entonces en *la estable y constante presencia o actualidad de lo presente o actual*.

Por eso, si la metafísica comienza con la tematización de la presencia o actualidad y concediendo preeminencia a esta noción, puede sostenerse que, correlativamente, empieza desde *la exclusión de la posibilidad y, con ella, del curso del tiempo* (tesis defendida asimismo por Parménides).

Desde donde resulta plausible proponer que el avance o progreso de la metafísica más allá de su inicio —aunque sin abandonarlo (para no dejar de ser lo que es)— se consigue en la medida en que *la posibilidad y el tiempo van siendo interpretados bajo el horizonte de la actualidad* e incluidos así como temas propiamente metafísicos.

Pero al llevar adelante ese cometido resulta inevitable lo que, atendiendo a la doctrina parmenídea, Platón llamaba “parricidio”, pues exige admitir, por lo pronto, la pluralidad de lo actual —de las ideas— y, más adelante, con Aristóteles, la de la pluralidad de modos de acontecer la actualidad tanto respecto del ser —pluralidad de formas sustanciales— como del pensar —pluralidad de actos intelectivos— o, incluso, la del movimiento, imperfectamente actual por incluir posibilidad real. Es más, la entera metafísica aristotélica se organiza de acuerdo con la pluralidad de modos de ser y de decirse lo ente.

Aún así, la presencia o actualidad no queda excluida, pues no la elimina desde luego la pluralidad de lo actual —ideal o formal—, y ni siquiera el movimiento (indisociable de una pluralidad de sustancias singulares concretas o individuales en que supuestamente habría de terminar), a pesar de que involucre la posibilidad o potencia real, ya que Aristóteles lo entiende como actualidad imperfecta. De ese modo más bien se consagra la aludida separación entre la *physis* y su fundamento en la metafísica mediante la distinción entre lo perpetua y plenamente actual o presente y lo que sólo llega a serlo de manera contingente o parcial.

En consecuencia, si cabe aceptar que la metafísica arranca tematizando la noción de actualidad y avanza incluyendo en ella la posibilidad, cabe sostener paralelamente que sólo podría declararse acabada si se viene a entender la posibilidad —y, con ella, el tiempo— al margen de la actualidad.

Semejante declaración parece tener lugar con la tesis nominalista sobre la contingencia absoluta de lo singular, según la que la actualidad se equipara con la nuda efectividad, de modo tal que,

coherentemente, la diversidad de lo inteligido —esto es, de las ideas o formas universales— exige ser entendida según la noción de mera ficción, y como arbitraria la conexión de su pluralidad.

Pero con ese planteamiento se pierde la posibilidad real (que había sido rescatada para la metafísica a través del desarrollo de la filosofía griega clásica —por más que ungiéndola de actualidad, aunque imperfecta—), a la vez que se destaca el ámbito de la pura posibilidad ideal y lógica (consolidado en cierto modo desde la cristianización del neoplatonismo según la locación de las ideas o formas en la mente divina).

Sin embargo, frente a la tesis nominalista la metafísica es re- puesta en la modernidad desde una postulación del valor absoluto y primero del mundo de la posibilidad ideal cifrada en las leyes pretendidamente necesarias —o en las condiciones de posibilidad— correspondientes a la conexión lógica que esa posibilidad implica, intento racionalista que culmina en el idealismo trascen- dental.

De esa manera la posibilidad ideal y lógica, radicada, además, en la subjetividad —que se toma así como fundamento último—, puede ser totalizada y elevada a actualidad constante y plena. Lo que si bien permite mantener la metafísica —aunque *simetrizando* el planteamiento griego sobre la principialidad mediante la atribu- ción de la fundamentalidad al sujeto espontáneo y autónomo—, no basta para sentar de nuevo la vigencia de la posibilidad real.

Por consiguiente, después de la reposición moderna del alcan- ce metafísico de la filosofía, y admitiendo que ésta se hubiese iniciado con el hallazgo de la actualidad y que su avance hubiera de cifrarse en la inclusión de las diversas versiones de la posibili- dad en el orden de lo actual, un final que clausurase la metafísica tan sólo podría provenir desde un pensar que omitiera por entero la actualidad reconduciendo lo que se llama esencia, entidad —o ser— no ya únicamente a una pretendida primariedad de la posibi- lidad lógica o ideal —que por pensada en presencia se mantiene todavía bajo el horizonte de lo actual—, sino a la primacía de la pura posibilidad real, esto es, del mero curso de lo temporal.

En esa dirección, desde la renuncia al intento racionalista e idealista de una metafísica como total o completa presentación de las posibilidades ideales o lógicas, a partir del último tercio del siglo XIX se ha venido buscando una más honda tematización de la posibilidad real en tanto que propia de la existencia humana, esto es, como vital y libre.

De ese modo la subjetividad —o bien el yo— pasa a entenderse no como condición de posibilidad de lo pensado ni como plena presentación de un sistema ideal, sino, por ejemplo, como voluntad de poder o como corriente de vivencias, siempre dentro del ámbito del tiempo, destacado entonces a manera de horizonte o marco para la libre posibilidad real. Cabe sugerir que, modulado de modo distinto, ése es un rasgo típico del filosofar derivado de Nietzsche, por una parte, y de Husserl, por otra.

El empeño por atribuir un estatuto primario y definitivo a la posibilidad real por fuera de la actualidad es aún más notorio en Heidegger, quien, a diferencia de los dos filósofos anteriores —pero valiéndose de su inspiración—, propone netamente la radicalidad de la vigencia en el tiempo de la posibilidad que viene puesta en juego con la libertad.

Con ello, el tiempo es elevado al nivel del ser como fundamento y éste, no sobra repetirlo, vendría a ser entendido con independencia respecto de la actualidad, lo que permite justamente la declaración heideggeriana sobre el final de la filosofía como metafísica.

Ahora bien, la tesis sobre la preeminencia definitiva de la posibilidad real por encima de la actualidad, y de acuerdo con la que la metafísica habría de ser superada, no es la única alternativa frente al denunciado predominio en la historia de la filosofía de la presencia, ni tampoco la única vía para sobrepasar la metafísica en cuanto a su alcance filosófico trascendental (como se sugerirá, puede más bien cancelar ese vector de trascendencia).

Porque también es viable conducir la averiguación *más allá* de la presencia o actualidad, pero no en dirección de una pretendida

vigencia predominante de lo posible y, por eso, temporal, sino partiendo del descubrimiento de que *la presencia o actualidad es ella misma una actividad humana vital y libre*, no un estado o condición de lo real extramental, ni, menos aún, cierta concreción de una mera posibilidad. La presencia es exclusivamente mental; equivale a un acto propiamente dicho, a saber, el acto incoativo del vivir intelectual humano.

Desde ese notable hallazgo —cuya importancia sin embargo ha pasado inadvertida desde el presupuesto parmenídeo que confunde lo presencial y lo real— la vigilancia intelectual puede entonces dirigirse hacia actos más radicales que la presencia o actualidad, de los que dependerían las distintas maneras de la posibilidad real, que si bien es así rescatada como tema metafísico con independencia de la actualidad, no quedaría privilegiada ni entendida como primordial.

La alternativa se cifra desde luego en no atenerse a la actualidad o presencia —pues de lo contrario la metafísica no avanzaría en rigor con respecto a su inicio—, pero no en aras de la prioridad de la posibilidad, sino yendo en busca de actos que lo sean más radicalmente que la presencia o actualidad. Se descarta así la primacía de una posibilidad sólo lógica o ideal y también de la posibilidad real, mientras que se descubre y asegura el valor real propio de la actualidad o presencia como actividad vital o, todavía más, como acto libre: el acto de inteligir según la presencia de lo inteligido. Y a partir de la *manifestación* de dicho acto se abre el método para proseguir la intelección trascendiendo —o *abandonando*— el limitado alcance intelectual que le es inherente por estribar en la *atenencia* al valor constante o estable de lo presente o actual.

Se torna asequible entonces, por caminos metódicos diversos, el acceso intelectual a actos reales, por así decir, más “actuosos” que la presencia —actos de ser—, y hacia los correspondientes tipos de posibilidad real que, por depender de esos actos distinguiéndose de ellos como su potencia propia —o esencia—, se averiguan también como reales en distinción frente a la actualidad,

pero sin que sea preciso concederles carácter prioritario o último. Se accede así a la distinción real de la esencia como potencia y el ser como acto radical.

A Aristóteles se debe la tematización neta de la índole activa —o “actuosa”— de la presencia o actualidad —en contradistinción con respecto a la potencia—. Es la noción central de la filosofía aristotélica, la de *enérgeia*, entendida justamente a partir del contraste del inteligir con el movimiento físico en cuanto que superior a éste por ser actividad perfecta (*téleia*) en virtud de su índole estrictamente presencial (y por ello, cabe añadir, presencializante o presentacional), al no admitir dilación intrínseca entre su comienzo y su culminación⁸.

Con todo, se ha de reconocer que si bien el Estagirita tematiza actos distintos de la actualidad entendida como actividad intelectual puramente presencial —actos que, según eso, cabría llamar extramentales—, e incluso cierto acto intelectual radical —el intelecto agente—, y distingue también con respecto a ellos la noción de potencia o posibilidad real, aun así no logra entender esos actos en su estricta diferencia con respecto a la actualidad, ni consigue, en consecuencia, distinguirlos mutuamente, por lo que tampoco llega a discernir de la actualidad, ni entre sí, las distintas modalidades de potencia real que con dichos actos se corresponden.

Desde donde puede asegurarse que el filósofo griego mantiene el presupuesto parmenídeo de la mismidad entre lo ente y lo actual o presencial sin distinguirlo de lo real, o bien que *extrapola* la actualidad o presencia a lo real extraintelectual, tanto al movimien-

8. Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX, 6, 1048 b 18-35. En un trabajo mío aparecido en el número anterior de *Studia Poliana* se expone con detenimiento la noción de *enérgeia téleia* como acto como actualidad o estrictamente presencial y, por ello, extratemporal.

Sobre la centralidad de esta noción en la filosofía de Aristóteles véase el libro de RICARDO YEPES, *La doctrina del acto en Aristóteles* (Eunsa, Pamplona, 1993), donde se recoge una investigación exhaustiva que parece confirmar la interpretación aquí propuesta.

to como a su término, la sustancia física, a la vez que entiende el acto intelectual como inherente a una pretendida sustancia intelectual.

A Santo Tomás de Aquino se debe, por su parte, la formulación neta de una noción de acto que había venido abriéndose paso en la recepción medieval del aristotelismo, la de acto de ser (*actus essendi*) —o ser como acto (*esse ut actus*)— del que se distingue realmente la esencia, como potencia o posibilidad real. Esa distinción real permite distinguir, a su vez, el ser creado con respecto al ser de Dios, quien viene tematizado entonces como *Ipsum esse subsistens*.

Con todo, incluso el Aquinate parece interpretar el acto de ser —y no sólo la esencia, como hacía Aristóteles— según lo propio de la actualidad, y manteniendo la primacía de la noción de sustancia.

En ese sentido, la distinción entre el acto actual con respecto al acto extra-actual o con respecto al acto superior a la actualidad —y la posibilidad o potencia real que acompaña a ambos actos distintos de la actualidad en la medida en que se distinguen del acto divino— no parece haber sido notada de manera nítida en la filosofía clásica porque *también a esos actos se ha atribuido actualidad*. Y es una distinción tampoco destacada en rigor por la filosofía moderna, que aun cuando concede prioridad a la posibilidad ideal y lógica, la eleva no obstante al nivel de la actualidad (a ello obedece la noción de sistema lógico).

Lo anterior permite sostener que las diferentes conclusiones prematuras de la metafísica pueden deberse precisamente a la atribución de actualidad a los actos distintos de ella tanto como a las diversas maneras de la posibilidad real —o, si corresponde, ideal— que los acompañan o siguen. Y es así como el injustificado conferimiento de índole actual a “todo” lo real —a través de la noción de ente— da cabida a la pretensión de otorgar primacía a la posibilidad ideal inherente al sujeto y, posteriormente, a la de superar definitivamente la metafísica bajo el intento de radicalizar la posibilidad real.

No es, pues, aventurado sugerir que la alternativa abierta por el descubrimiento aristotélico del importe real que, como acto intelectual, es propio de la actualidad o presencia, así como por el hallazgo de la distinción real entre esencia y acto de ser, no han encontrado un desarrollo riguroso —o con un método congruente— ni en la filosofía clásica ni en la moderna. A partir de ese descubrimiento lo procedente es un atento discernimiento de los actos que trascienden la presencia o actualidad, en cuanto que justo distinguiéndose de ella son no sólo conocidos, sino que además así, sobre todo, existen —o son reales—.

Nótese, por otra parte, que justo en la medida en que tanto el inteligir como el ser superan la actualidad podría hablarse de que el inteligir se *adapta* o adecúa al ser *acompañándose* o concordando con él. He ahí un modo de proseguir la intuición según la cual Parménides conjunta el inteligir y el ser, pero sin atenerse al presupuesto básico de su filosofar: que el venir a presencia según el pensar haya de entenderse como equivalente al sobrevenir como ser.

Ésa es justamente la vía propuesta por Leonardo Polo mediante el método del *abandono del límite mental*, y que estriba, para indicarlo desde la perspectiva aquí adoptada, en un *trascender la actualidad o presencia* —entendida como acto con que se incoa la vida intelectual del hombre—, *prosiguiendo intelectivamente más allá de ella*.

Con ese método el alcance trascendental de la filosofía no se reduce a la averiguación sobre el *ser extramental* —distinto sin más de la presencia equivalente al acto intelectual incoativo—, que entonces se descubre como tema congruente de la metafísica, sino que se amplía hasta el ser personal en cuanto que *acto de ser intelectual y libre* —posibilitante, por lo demás, de la presencIALIZACIÓN o actualización con que comienza la vida intelectual del hombre—, según el que la antropología trascendental sobrepasa a la metafísica. Y esa ampliación del ámbito trascendental permite elevarse más penetrantemente hasta el tema sapiencial por excelencia, que es Dios.

De ahí que convenga examinar la manera como la propuesta poliana de dejar atrás el atenuamiento a la presencia o actualidad supera a la heideggeriana en cuanto al alcance trascendental de la investigación filosófica y, por ende, en el modo de plantear el sobrepasamiento de la metafísica. Para ese fin han de exponerse con más detenimiento ambas posturas.

3. Heidegger y el final de la metafísica

El título de la primera obra central de Heidegger, *Ser y tiempo*, deja entrever su más hondo proyecto filosófico, que si bien repone en el siglo XX una filosofía del ser —y anclada en la tradición griega—, intenta encauzarla sin atenerse a la noción de lo ente, esto es, excluyendo la preeminencia de la presencia o actualidad, para lo que asigna al tiempo, —por así decir, entero— la condición de *horizonte del sentido del ser*.

Paralelamente, aunque Heidegger no busca sin más una filosofía de la subjetividad —de la conciencia o del espíritu ni, mucho menos, de la persona—, sino una investigación sobre el sentido del ser en general, considera indispensable partir desde el estudio del ser del hombre en cuanto que éste es aquel ente en cuyo ser “le va” el comprender su ser, por lo que goza de un inescusable privilegio, pues el ser le queda abierto —y guardado— en su existencia, llamada por eso *Dasein*, y descrita ante todo como *comprensión* merced a la que despliega el *cuidado* o solicitud por el ser en cuanto que tal.

La principal tesis de Heidegger en la parte de *Ser y tiempo* publicada es que el tiempo constituye el horizonte del cuidado según el cual existe el *Dasein*. Y sólo desde la temporalidad que caracteriza el núcleo de la existencia humana —en la que se entrecruzan sus distintas fases “extáticamente” o como incluyéndose entre sí— podría abrirse el asunto del tiempo entero como horizonte del sentido del ser en general.

Con el fin de despejar el camino para aclarar la inescindibilidad entre tiempo y ser haría falta además llevar a cabo una crítica —Heidegger la llama destrucción— de la ontología tradicional. Sin embargo, esa tarea quedó apenas indicada en el libro de 1927.

En obras posteriores Heidegger remarca que la metafísica se determina y acota históricamente desde su comienzo griego con la noción de ser de lo ente entendida como *presencia de lo presente*. En efecto, al intentar habérselas con la entera amplitud de lo ente, de manera implícita el ser queda entendido por la metafísica como *permanente presencia* —o actualidad plena— (“plano” ontológico), trascendente con respecto a cualquiera de los entes concretos —o caducamente actuales— que se topan en la existencia humana cotidiana (“plano” óptico), a modo de fundamento de ellos.

De ese modo explica Heidegger que el ser como fundamento trascendental de lo ente hubiese sido atribuido —de acuerdo con su permanente presencia— a un ente supremo: al ente más alto o cuya presencia es completa, y desde el que se habría de entender el advenir a presencia de los demás entes. Con ello, dice, la metafísica se constituye como “ontoteología”.

Esa transformación de la filosofía habría prevalecido, sigue mostrando Heidegger, tanto en la metafísica antigua y medieval de inspiración clásica (por ejemplo, según cierta pretendida dependencia, a su vez óptica, interpreta él, de la completitud de lo ente con respecto a un ente supremo) como en la moderna (por ejemplo, según la espontaneidad del sujeto trascendental que posibilitaría la presencia de los objetos).

Con todo, el filósofo alemán no descubre que la presencia sea en rigor, como aquí se viene sugiriendo, intemporal ni, mucho menos, un acto, sino que la entiende más bien como cierto estado que siendo inseparable de suyo con respecto a una fase del tiempo, a saber, el presente como lo actual, no debería sin embargo quedar reducido a ella, sino que debería ampliarse hasta abarcar el tiempo entero como ámbito pleno de posibilitación para la presenciación. Pero la metafísica, según Heidegger, no habría logrado esa ampli-

tud, pues enfoca su tema bajo la restricción de la presencia como actualidad desde un pensar tan sólo representacional y objetivista.

Al prestar atención tan sólo a lo presente —o a lo ente— entendido como actual, y mediante un pensar meramente representativo, la metafísica griega ha configurado en lo esencial la historia de Occidente, que, según sostiene el filósofo alemán, desde esa toma de posición habría pretendido disponer del universo de lo ente sin límite alguno y, con ello, en último término, dominarlo plenamente.

A juicio de Heidegger, según lo señalado antes, Nietzsche sería el último gran metafísico por haber desvelado la índole más honda de la subjetividad colocada como fundamento: la voluntad de poder, noción con la que se habría sacado a la luz la entraña escondida de la metafísica como afán de dominio sobre el entero venir a presencia de lo ente. Desplegando esa orientación, hasta entonces críptica, la metafísica se habría vertido en la pluralidad de ciencias asociadas intrínsecamente con la técnica. Y de esa suerte, dice, hubo de entrar en su fase final.

Frente a la disolución de la filosofía metafísica en ciencias de índole tecnológica, Heidegger intenta un pensar meditativo que de ninguna manera reduzca el ser a lo ente —desde luego no como ente supremo, pero ni siquiera según la entera amplitud de lo óntico—, lo que exige dejar de lado la preeminencia de la presencia como actualidad y, con ello, apartarse sin más trámites de la metafísica.

Con ese talante el filósofo alemán pretende abrir paso a un pensar más originario que la metafísica, no ulterior, sino, por así decir, previo a ella, pues sin atenerse a lo actual va en busca de lo que hace posible la actualidad, y cuyo temple de ánimo es, por ese motivo, o la angustia como un situarse en el existir sin aferrarse a ningún ente o, más bien, según sostiene en la última fase de su filosofar —de seguro para contraponerse a Nietzsche—, un sereno abandono del empeño por dominar lo presente (*Gelassenheit*).

Dicho pensar —esencial, lo llama Heidegger— habría de ocuparse de lo que en todas las variantes de la metafísica vertida hacia lo presente —o hacia lo ente— ha quedado sin pensar —en rigor, olvidado— en atención al inicio griego del filosofar.

Lo olvidado es de antemano el ser mismo por haber sido entendido siempre desde lo ente y en función de la fase presente o actual del curso del tiempo. De ese modo, opina Heidegger, se ha perdido de vista *el sentido temporal pleno de la noción de presencia* o, lo que es equivalente, su carácter de *horizonte trascendental para el sentido del ser*.

La presencia como horizonte trascendental del sentido del ser (*Präsenz, Anwesenheit*), es desde luego inseparable de la fase temporal presente o actual (*Gegenwart*), pero justo sin excluir las demás, el futuro y el pasado, que, si bien pueden tomarse como cierta ausencia con respecto al presente, no se retraen de su relación con el venir a presencia y pasar por ella. De ahí que Heidegger hable de presencia “permanente” y, en *Ser y tiempo* de “éxtasis” temporal, según el que las distintas fases del tiempo se imbrican entre sí⁹.

9. HEIDEGGER propone ya en el curso de 1925 sobre la historia del concepto de tiempo (cfr. GA, Band 20, VITTORIO KLOSTERMANN, Frankfurt, 1979), que la estructura más radical de la comprensión del ser que caracteriza el *Dasein* es la temporalidad, como es indicado, además, por la historia de la metafísica atendida al ser como permanente presencia. Véase al respecto la segunda sección del curso de 1925-26, *Lógica. La pregunta por la verdad* (cfr. GA, Band 21, VITTORIO KLOSTERMANN, Frankfurt, 1976), donde HEIDEGGER sostiene que la noción griega de verdad está vinculada con la de presencia, esto es, por lo pronto con un modo o fase del tiempo. En esta época HEIDEGGER no parece distinguir todavía con claridad entre la presencia como fase del tiempo y como horizonte —por así decir, trascendental—, de la entera temporalidad y, por tanto, como ámbito de la apertura del ser.

No obstante, de este último curso procede también la distinción entre la *temporalitas* y lo *temporale*, con expresión latina —“temporiedad” y “temporario”, cabría traducir— y la *Zeitlichkeit* y lo *zeitlich* —temporalidad y temporal sin más—: lo temporario es lo caracterizado por el tiempo y lo temporal lo que acontece en el tiempo.

Posteriormente, HEIDEGGER distingue más explícitamente entre presencia, por así decir, en sentido amplio —o trascendental—, como ámbito de comparecencia de las distintas fases del tiempo o, si se quiere, del tiempo entero (*Präsenz, Anwesenheit*), y

Por consiguiente, si en el inicio de la filosofía el ser es equiparado con la presencia tomada tan sólo como una fase del tiempo, se torna preciso ampliar esa comprensión hasta abarcar las demás fases temporales, el tiempo entero, que coincidiría así con el valor trascendental de la presencia como horizonte del sentido del ser.

Al cabo, el tema olvidado por la metafísica es aquello según lo que se confiere presencialidad a lo presente, o sea, su *estado de presencia* —la *Anwesenheit*—, pero justo en su diferencia con respecto a cualquier ente en tanto que actual o presente y, por tanto, no como diferencia óptica o entre entes, sino como *diferencia ontológica*. Sólo desde dicha diferencia, mantiene Heidegger, puede el ser venir a quedar pensado en lo suyo propio o en cuanto que tal, sin apoyo en lo presente, esto es, en lo ente, y, por eso, "más acá" de la metafísica (o, como él propone, mediante un *paso atrás* frente a ella).

Pero, por otra parte, si la metafísica siempre ha pensado lo ente como lo presente y su ser como la permanente presencia de lo presente, también ha mantenido en el olvido el *advenir a presencia* de lo ente, su *desocultamiento*, en el que, pretende Heidegger, estriba el significado originario de la noción de verdad (que cabría conectar entonces con la de sentido del ser).

Ulteriormente, la metafísica ha omitido la consideración de que ese advenir a presencia de lo ente —su desocultamiento o verdad— acontece en un *ámbito claro y libre de apertura* (*Lich-*

el presente como fase temporal actual (*Gegenwart*). Con todo, aun incluyendo la ausencia de lo que no es presente según el momento actual, a la presencia correspondería cierto valor temporal, a manera de cierto ámbito de comparecencia o presentación de las distintas fases del tiempo (aunque no como equivalente al tiempo entero — que, como se verá, no puede tomarse como temporal—, sino a cierta condición de posibilidad de su aparecer o presentarse en todas sus fases: como su ámbito o lugar).

En definitiva, puede sostenerse que Heidegger entiende el valor temporal de la presencia no como si fuese sin más una fase del tiempo —*zeitlich*—, sino como caracterizada por su relación con todas las fases del tiempo —*temporale*— (y cabe sugerir que en esto sigue una indicación de SAN AGUSTÍN recogida por HUSSERL). De este modo, la presencia es, más que temporal, una noción temporaria, si se toma como cierto horizonte de la comprensión del ser.

tung), que por eso es previo o más radical que la diferencia entre el ser y lo ente. A juicio de Heidegger lo presente adviene a la presencia —o bien se ausenta de ella— en un campo abierto, libre, claro, cuya claridad —la de lo libremente despejado— permanece aún más encubierta y escondida para el pensar metafísico justo por tornar posible cualquier venir a presencia o desocultamiento de lo ente.

En ese oculto paraje de apertura y libre claridad —escondido para el pensar representacional—, apunta Heidegger, se corresponden mutuamente el pensar esencial y el ser —según la diferencia de éste con el ente—, de acuerdo con un *acontecimiento que los acerca y apropia —o propicia— (Ereignis)*, el cual, aunque avistado por la metafísica desde sus albores —en la sentencia parmenídea sobre la correspondencia de pensar y ser—, también habría permanecido impensado.

Heidegger sugiere, además, que sólo tomando en cuenta ese ámbito u horizonte de libre posibilidad para la aparición o apertura del ser de lo ente pueden entenderse las distintas figuras históricas de la metafísica. A la verdad —o al sentido— del ser, en cuanto que reclama un ámbito para el encuentro del ser con el pensar, compete así una historia en la que se decide su destino epocal.

De ese modo retoma Heidegger, mediante cierta *inflexión o vuelta (Kehre)*, su tesis inicial sobre el tiempo entero como horizonte de comprensión del sentido del ser: no ya desde el análisis de las notas del existir propio del *Dasein*, sino desde la historia según la cual el ser y el pensar se copertenecen precisamente en libertad.

Desde donde puede sugerirse que, en definitiva, el lugar despejado de claridad y apertura donde el ser se propicia o da al encuentro apropiativo con el pensar es para Heidegger la libertad, entendida según lo propio del tiempo, y que podría tomarse en cierto sentido como trascendental si se la equipara con un pretendido ámbito —u horizonte— de posibilidades reales, históricas, para ese encuentro.

Esa sería, sostiene el filósofo alemán, la tarea de un pensar o de una meditación más penetrante que la filosofía como metafísica: desvelar la inherente condición de lo claro y abierto de acuerdo con una libertad que se vierte entera en pura y radical posibilidad temporal de índole histórica.

4. Polo y la ampliación de la filosofía como averiguación sobre lo trascendental

Leonardo Polo sostiene, como Heidegger, que el comienzo y el despliegue histórico de la metafísica ha sido marcado por la preeminencia otorgada a la presencia como actualidad.

Sin embargo, para Polo la noción de lo presente según la presencia —o de lo actual según la actualidad—, con cuyo hallazgo empieza la metafísica, y que desde luego no debe entenderse como asignable a una fase del tiempo, a saber, el presente actual —en lo que coincide asimismo con Heidegger—, ni siquiera ha de tomarse como temporal de algún modo más amplio, sino precisamente en cuanto que se corresponde con el acto incoativo de la creciente elevación del vivir humano hasta un nivel de actividad *eximido* del tiempo (por lo pronto, del tiempo de lo físico). La presencia o actualidad es, en efecto, el acto intelectual descrito antes como *articulación presencial del tiempo entero*, y que, por abarcarlo, se excluye del curso temporal.

Polo muestra así que la presencia de lo presente —o la actualidad de lo actual— equivale sin más a la actividad intelectual presentacional u objetivante, caracterizada por Aristóteles con la noción de acto perfecto: *enérgeia* —o *prâxis*— *téleia*, distinta del movimiento (*kínesis*) —acto imperfecto— antes que nada por no incluir tiempo —ni posibilidad o potencia real—, pues, como se dijo, acontece según la simultaneidad y mismidad de inteligir y haber inteligido (noción de la que los medievales destacan ante todo su carácter de actividad u operación inmanente a diferencia de la acción transeúnte —*poíesis*—).

Por eso, en atención a su peculiar extratemporalidad (e inmanencia) corresponde de modo propio y exclusivo a la operación intelectual la índole —real, pero no extramental— de *presencia mental*.

Ahora bien, Polo descubre asimismo que la actualidad o presencia mental, tomada desde luego como acto o actividad con que despierta la vida intelectual del hombre, tiene carácter de *límite* para una vigilancia intelectual de alcance real inagotablemente más penetrante o incisivo que el de ella, en la medida en que, siendo presencial o actual, “enmarca”, por así decir, el tema real presentado —a saber, lo presente o actual— según la constancia —por la que *guarda implícita*, al reunirla en presencia, la variación correspondiente a ese tema en tanto que real—, según la estaticidad —por la que guarda implícito el movimiento y el devenir inherentes al tema en su propia realidad—, y según la unicidad —por la que guarda implícita la plural complejidad real intrínseca a dicho tema—.

La presencia o actualidad es limitante del alcance de la intelección humana con respecto a la realidad —o de su valor estrictamente intuitivo, podría decirse—, puesto que lo presente o actual según ella, esto es, lo presentado —o, si se quiere, “representado” como logro estrictamente intencional— es mantenido constante o invariante —estable o estático— en su dejar abierta o descubierta la realidad de su tema propio, cuya más plena o penetrante intelección de por sí detiene y, por eso, limita.

Por no ser de suyo creciente o incrementable en cuanto a la comprensión de su tema, la presencia mental o actualidad equivale apenas al acto ínfimo o básico en la vida intelectual del hombre. Correlativamente, el logro de la presencia mental, a saber, la “presentación” u objeto intencional, es tan sólo el comienzo en el inacabable itinerario que el inteligir humano vive en su hacerse cargo del ser o de lo real.

En efecto, Polo sostiene que la actividad intelectual puede acontecer más allá del nivel operativo —o estrictamente intencional—. En ello estriba justamente lo que él llama *abandono del*

límite mental: en el avance de la intelección sin atenerse a su alcance sólo intencional, presencializante o actualizante —o, si se quiere, trascendiéndolo—.

Para proseguir en la intelección de los temas trascendiendo lo conocido según la presencia mental —o intencionalidad— se requiere *detectar* el carácter de límite de ésta, *manifestándola* mediante una modalidad intelectual más alta, que es justamente el hábito intelectual.

En virtud de los hábitos intelectuales adquiridos —y, con mayor razón, desde los que cabe admitir como innatos— se puede, libremente, inteligir de acuerdo con el abandono de la presencia o actualidad —o sea, sin la mediación de operaciones presentativas o intencionales— en cuanto que, así conducida, la intelección acontece de modo más alto, al separar o distinguir, justo con respecto a la presencia, la actividad real que la trasciende, actividad a la que, si cabe decirlo así, “acompaña” entonces vigilantemente; y distinguiendo también de esta actividad la posibilidad real dependiente de ella —asimismo al separarla de la actualidad—.

De esa suerte, a través del abandono del límite mental, y sin necesidad de extrapolar la presencia —ni lo presente— fuera del ámbito mental, o por no mantener los temas avistados bajo el horizonte de la actualidad, se logra entender desde lo que de suyo le compete la estricta realidad tanto del ser como de la esencia —y en su distinción real—: el ser a manera de acto o actividad radical de la que se distingue realmente la esencia como potencia o posibilidad real consiguiente, sin consolidar ni una ni otra bajo ninguna constancia, estaticidad o invariancia nocional.

Asimismo, con el abandono del límite mental se evita *consolidar* la comprensión del ser mediante una noción común o general, ya que al distinguirlo de la actualidad o presencia mental se inteliggen las distinciones reales pertinentes, pues se accede ante todo al ser como acto extramental distinto sin más de la actualidad, así como al acto radical superior a ella, y que, por eso, es asimismo más alto que el ser extramental. Pero, además, se accede —en atención, conviene insistir, a su distinguirse respecto de la actuali-

dad— a la esencia realmente distinta de esos distintos actos de ser como potencia o posibilidad real que les compete.

Y desde la tematización de la distinción real entre las diversas maneras de posibilidad real correspondientes a los distintos actos de ser a que se accede, la intelección se eleva hasta otra distinción real aún más radical: la de dichos actos de ser y el acto de ser divino, tematizado entonces como acto simplicísimo, libre de cualquier tipo de posibilidad, y del que, por ese motivo, aquellos han de depender —por creación— en tanto que no pueden eludir su propia complejidad intrínseca —equivalente, al cabo, a la esencia que se distingue realmente de esos actos, pero sin ser ajena a ellos—.

En definitiva, trascendiendo la presencia mental o actualidad se intelige una pluralidad de distinciones reales como congruente temática del filosofar estrictamente teórico.

En primer término, cabe *advertir* un acto estrictamente distinto de la actualidad —sin extrapolarla y sin que por eso dicho acto deba ser interpretado como posibilidad real—: un acto radical —o acto de ser— extramental que no se consuma, a modo de *comienzo que ni cesa ni es seguido*, con lo que excluye realmente la nada *a parte post*, pudiendo describirse como *persistencia* y como equivalente al primer principio —real, no lógico—, de no contradicción, y que, por ello justamente, ha de depender del Acto de ser puro, que es Dios, advertido como *Identidad* originaria (u *Origen* idéntico) —primer principio, real, de Identidad—.

Al tematizar el acto de ser extramental como persistencia dependiente del Origen mediante la creación —la cual es conocida entonces como primer principio real de causalidad (trascendental)— alcanza la metafísica su estricta congruencia y asegura su perennidad en la medida en que sus temas son averiguados según la *vigencia entre sí* de su inconsumable realidad. Ésta es la *primera dimensión del abandono del límite mental*, correspondiente, según el planteamiento clásico, al hábito del intelecto (o de los primeros principios).

Paralelamente, la advertencia del acto de ser extramental en cuanto que dependiente de la Identidad originaria —o como ser creado—, y en su distinción pura frente a la presencia o actualidad (como *mismidad* —que no debe confundirse con la identidad real—), equivale a notar que le es inseparable cierta complejidad intrínseca, pero en distinción real con respecto a él. Se trata de la posibilidad real —o esencia— extramental dependiente de dicho acto de ser, que se *encuentra* —o *explicita*— distinguiéndose también con respecto al acto como actualidad en tanto que inferior a él.

En efecto, para acceder, entendiéndolo, hasta esa posibilidad real —y hasta el tiempo que le es inseparable— hace falta dejar que la presencia mental manifestada se *contraste* o *pugne* con ella como despojándose de su propia altura, lo que permite explicitar esa posibilidad extramental a manera de coherente principiación plural e *inactual*, esto es, como entera —o completa— *concausalidad* física de las causas final, formal y eficiente con la causa material; o bien, considerada en atención al tiempo, como *antes realmente distinto del después* (el después equivale entonces al acto de ser extramental; se destaca así el carácter propio del tiempo como *indicio* de la distinción real entre esencia y acto de ser extramentales).

El encuentro de la posibilidad real física, separada de lo actual, y dependiendo de un acto radical, despeja el camino para una física filosófica congruente, distinta de la metafísica (y distinta a su vez de la física matemática, pero compatible con ella), lograda mediante la *segunda dimensión* del abandono del límite mental, que culmina en el hábito de ciencia.

Por otra parte, con el descubrimiento del valor activo de la actualidad o presencia mental se abre la vía para *alcanzar* el acto radical del que ella depende (y que es superior desde luego al ser extramental, ya que éste es sólo un acto real puramente distinto de la presencia). Es el acto de ser humano, equivalente a la libertad e intimidad en que estriba el ser personal, cuya dependencia respecto

al ser de Dios es aún más estrecha y vinculante que la del ser extramental.

La persona humana se alcanza como acto de ser *además* de la presencia mental y, así, como intrínsecamente redundante, para decirlo de algún modo, por lo que puede describirse como *co-existir* —en intimidad—, además de como libertad. Es el tema de la antropología trascendental, congruente con la *tercera dimensión* del abandono del límite mental o, según las nociones tradicionales, con el hábito de sabiduría.

Correlativamente, se esclarece o *manifiesta* la posibilidad real que, como esencia realmente distinta del acto de ser humano, compete al irrestrictamente creciente *disponer* del hombre según la elevación a libertad que mediante los hábitos y virtudes adquieren sus capacidades naturales, y de acuerdo con la que acontece la *manifestación* de la persona en la historia, en la cultura y en la sociedad, lo que permite, por otra parte, evitar la confusión de dicha posibilidad —el alma espiritual, cuyo *ápice* es el yo— con la posibilidad real física —el universo material—.

La posibilidad real espiritual se intelige mediante un *quedar creciente* a partir de la manifestación habitual de la presencia mental, y que *engloba e ilumina* todas sus modalidades o *matices* —las distintas operaciones intelectuales, también las que se incluyen en el querer y en la razón práctica—. Nótese que con ello se entiende el tiempo propiamente humano como un pasado que se *salvaguarda* con respecto al tiempo físico y *guardado* —o, si se quiere, “retenido”— como realmente distinto del futuro (futuro equivalente, por lo demás, a la libertad trascendental como acto de ser personal; de ese modo, de nuevo, el tiempo es indicio de la distinción real entre esencia y acto de ser en la vida humana).

Se averigua así lo que cabría llamar antropología “esencial” desde la *cuarta dimensión* del abandono del límite mental (correspondiente, en su *ápice*, al hábito intelectual de *sindéresis* —o, si cabe, de consejo—).

Es pertinente destacar que el abandono de la presencia mental iniciado al detectarla o manifestarla como eximida del tiempo permite avanzar intelectivamente no sólo hacia los actos de ser más radicales que ella, sino también hacia las distintas maneras de posibilidad real, y, por eso, hacia las del tiempo consecuente, “acompañándolas”, sin elevarlas a presencia o actualidad.

Entendido así, el tiempo —tanto el físico como el espiritual—, valga repetirlo, es indicio —o medida, cabe sugerir con Aristóteles— de la posibilidad o potencia real inseparable —pero realmente distinta— del acto de ser creado y, con ello, indicio de la distinción real entre esencia y acto de ser; pero no de manera unívoca sino, de un modo, con respecto a la esencia y el acto de ser humano y, de otro, con respecto a la esencia y el acto de ser del universo físico.

En cualquier caso, queda manifiesto que se retoma, heurísticamente, la continuación tomista de la distinción aristotélica entre acto y potencia —el acto como ser y la esencia como potencia—, y se evita otorgar prioridad a la potencia o posibilidad real, distinguiendo además el tiempo de lo físico y el humano.

De otro lado, y es lo que más interesa destacar aquí, a partir de las averiguaciones a que se accede desde la pluralidad de dimensiones del abandono del límite mental se pone en claro la insuficiencia de la metafísica y de la física filosófica para la tematización del acto de ser humano y de la esencia que lo manifiesta.

En efecto, el acto de ser humano no es simplemente distinto de la presencia mental, sino superior a ella, pues, si se quiere, “posibilita” la actualidad (o constituye su “condición de posibilidad” —aunque no siendo a su vez posibilidad, sino acto real radical—), sin principiarla ni fundarla.

Por su parte, como se ha visto, la actualidad o presencia mental —que puede considerarse como nivel ínfimo, o limitante, de la esencia espiritual— permite iluminar la esencia extramental reuniéndola presencialmente en lo que a ésta le compete como *despliegue analítico* real —y por eso potencial— del primer principio

real de no contradicción. En ese sentido, la esencia de la persona humana no estriba en principiación ni fundamentación, sino en iluminación, además de libre disponer y manifestación.

Culminantemente, en la medida en que desde el abandono del límite mental el filosofar accede a las distinciones reales que competen a la diversa actividad real radical, se torna múltiplemente viable la elevación hacia Dios —del que esa actividad depende por ser creada—, y no tan sólo por la vía abierta desde el ser extramental.

Con ello, si por un lado lo divino es inteligido más allá del horizonte —o cerco— de la presencia o actualidad —y ni siquiera, desde luego, como ente supremo— (aunque sin equipararlo tampoco con una pretendida —pero en rigor imposible— plenitud de la posibilidad), por otro lado puede ser entendido a partir de lo radical humano, que es el ser personal.

Sin olvidar que, por lo demás, el ascenso del inteligir hasta el Creador puede aventurarse no sólo desde uno y otro acto de ser —el espiritual y el extra-espiritual—, sino también desde la esencia que, como potencia, corresponde a esos actos en tanto que inidénticos, por donde se descubre que en Dios no vige la distinción real entre acto y potencia, y que su Vida no es desde luego temporal —sin antes ni pasado—, sino eternamente activa como libertad cuya claridad sin horizontes, manifestación de su intimidad, trasciende incluso el después y aún el futuro.

5. Conclusión. El restringido alcance trascendental de la metafísica y su sobrepasamiento por la antropología

Lo dicho permite concluir (aunque sólo en cierta medida, pues el discurso filosófico excluye cuanto se parezca a averiguaciones definitivas; según lo insinuado al comienzo, el conocimiento de ninguna verdad es agotable para el hombre). Queda esbozado, por lo pronto, un camino —desde luego sin el afán de ser el único— para acoger el reclamo de la máxima autoridad de la Iglesia católi-

ca en torno a una filosofía del ser abierta a la absoluta trascendencia de Dios.

Para mostrar la viabilidad de dicho camino se han expuesto sucintamente dos posturas que, defendiendo la superación de la metafísica, propugnan por una averiguación sobre el ser que sea de alcance trascendental al menos en cuanto que con ella se procure dar razón, sobrepasándolo, del tema inicial de la metafísica, lo ente, determinado por la presencia o actualidad.

Sin embargo, para lograrlo, Heidegger en rigor no va propiamente más allá de la presencia, sino que, por el contrario, se retrae “más acá” o, si se quiere, en busca de las condiciones últimas que posibilitan la actualidad. Lo que cabe llamar trascendental se abre entonces mediante el *paso atrás* que permite, por así decir, ensanchar la actualidad hasta dejar al descubierto el ámbito de posibilidad real en que ella es incluida, posibilidad real que, según lo sugerido, para Heidegger equivaldría al tiempo entero tomado como cierto lugar despejado, claro y libre —horizonte trascendental— donde acontece el encuentro epocal entre el ser y el pensar.

Para Polo, en cambio, lo que podría equipararse con la “comprensión” del ser se entiende como trascendental, por así decir, reduplicativamente: no sólo de alcance trascendental en cuanto a los temas, sino, además, inconsumada en su trascender metódico, esto es, a diferencia de la actualidad, nunca detenida por vertida “hacia adelante” en su tematización del acto de ser puramente distinto de la presencia o bien del superior a ella —actos más radicales o “actuosos” que la actualidad (y de los que también se distingue, cuando corresponde, la posibilidad real que les resulta inseparable)—, justo en la medida en que la intelección *se trueca en búsqueda* del Acto de ser del que esos actos de ser dependen, que es Dios.

Heidegger propone abandonar la metafísica con base en la crítica del pensar representacionista —en cuanto que esa modalidad intelectual condensa a su juicio la preeminencia histórica de lo presente como actual—, y en aras de una meditación sobre el tiempo comprendido a manera de horizonte o ámbito para la liber-

tad de la apertura donde sobreviene la historia de las “figuras” con que el ser se otorga al encuentro con el pensar, libertad que es entendida entonces como la más alta o radical posibilidad real.

Mientras que para Polo, a través del abandono de la presencia o actualidad en tanto que acto intelectual ínfimo, detectado como *límite mental*, se aclara el estatuto metódico para la intelección del acto de ser —o ser como acto—, que es trascendente no sólo con respecto a la actualidad, sino también con respecto a la posibilidad real que de él depende según distinción real. Además, de acuerdo con el distinto modo de trascender con respecto a la actualidad se averigua asimismo la distinción real entre los actos de ser creados, así como la distinción, más real aún, entre esos actos y el Acto de ser increado, en la medida en que son inseparables de su posibilidad real.

Es claro entonces que bajo ambos planteamientos se busca aclarar el estatuto de la posibilidad real —y, con ello, del tiempo— fuera de la actualidad o trascendiéndola.

Pero en el de Heidegger —que mantiene en ese punto la postura moderna—, la primacía concedida a la posibilidad explica su tesis central según la cual el tiempo es colocado en el propio nivel del ser.

En el de Polo, por el contrario, la posibilidad no se toma como primera —lo que deja a salvo el enfoque clásico—, sino como dependiente de un acto radical de acuerdo con la distinción real entre acto y posibilidad real en el ser, o sea, entre acto de ser y esencia.

Se trata, por tanto, de un desarrollo heurístico de la doctrina central de la filosofía aristotélica y, sobre todo, tomista, que conduce a entender no sólo por múltiples vías, sino además de manera plural, la distinción real entre la criatura y el Creador, abriendo así una inagotable y trascendente búsqueda de Dios tanto a partir del ser de que la metafísica trata como desde el ser humano en tanto que más alto que aquél según su intimidad y libertad.

Para Polo, tanto como para Heidegger, la libertad es más radical que la actualidad o presencia. Pero no por eso ha de tomarse sin más como posibilidad real —ni como tiempo o historia—, pues estriba en un acto de ser creado —la persona humana— cuya real e intrínseca posibilidad —o esencia de él realmente distinta—, también es libre, aunque como manifestación o disponer creciente que acontece al vertirse “hacia abajo” la *libertad trascendental*, alcanzada ésta en su valor ascendente —trascendente— mediante el “desaferrarse” o despegarse del nivel inferior de la *manifestación* que de ella depende, y que es precisamente el acto presencial o actualizante.

Aún así, Polo sostiene asimismo que el ser es trascendental —o acto radical— no únicamente como libertad o acto de ser dual —o *co-existir*— (desde el que puede acontecer la presencia o actualidad), sino que también es trascendental fuera —o con independencia— de la libertad creada (y, cabe sugerir, como *necesidad*), en tanto que *persistencia* o acto de ser extramental inferior al humano.

Por consiguiente, si Heidegger proclama el final de la metafísica, Polo confirma su perennidad —sentando juntamente su *congruencia* metódica— y distinguiendo frente a ella la *antropología trascendental*, que —desde un despliegue de la inspiración cristiana latente en la modernidad— es propuesta como superior a la metafísica a manera de *ampliación* del filosofar que se ocupa del orden trascendental. El sobrepasamiento de la metafísica por la antropología trascendental no requiere prescindir de aquélla, sino que más bien ratifica la metafísica al ensanchar el alcance trascendental y trascendente de la filosofía.

Ahora bien, desde la propuesta de sobrepasar la presencia o actualidad el tema de la comprensión trascendental del ser no es para ninguno de los dos filósofos el de la ontología clásica ni moderna. Así marcan la diferencia frente a la filosofía anterior, excluyendo el pensar centrado en la presencia según la que se arbitra la noción de ente equiparada a lo presente o actual que inaugura y con la que se despliega la metafísica.

Pero según Heidegger la noción de ente no queda descalificada sin más, pues el ser ha de venir tematizado a partir de su diferencia con lo ente en atención al horizonte posibilitante de la actualidad misma, el tiempo entero, y que, valga repetirlo, cabe asimilar a la libertad tomada como posibilidad real radical.

En cambio, para Polo el tema de la averiguación trascendental de ningún modo se cifra en lo ente, sino en la distinción real en el ser, ante todo la de esencia y acto de ser, y, aún más, la de los actos de ser creados entre sí y con respecto al acto de ser Creador, distinciones todas ellas sólo accesibles abandonando la presencia o actualidad y, en rigor, su más notable rendimiento en la noción de ente como lo presente o actual.

Heidegger no abandona, pues, la noción de ente, por más que sólo la mantenga para intentar pensar la diferencia del ser con respecto a ella; mientras que Polo denuncia el carácter híbrido de lo que se entiende como ente, que no pasa de ser una ilegítima transposición, a lo real, de la índole propia de lo presencialmente pensado o inteligido.

Es verdad que la pretendida destrucción heideggeriana de la filosofía anterior —tanto clásica como moderna— arranca con la denuncia de la insuficiencia del pensar representacional y objetivante, atendido al ente, y que, sumiendo en el olvido la diferencia del ente y el ser, habría dejado al hombre en manos de una incolmable pretensión de dominio.

Pero, con mayor radicalidad, la crítica poliana a la filosofía precedente pone en claro que al conceder, extrapolándola, la índole de actual o presente a lo real, no sólo se *supone* lo ente, sino que además se *presupone* el acto radical de lo real a la manera de la actualidad o presencia. Por eso, en rigor, ni la metafísica ni la antropología trascendental podrían tomarse como versiones de la ontología.

Nótese que con ese planteamiento desmonta Polo el presupuesto inicial más encubierto en la historia de la filosofía como metafísica, según el que el venir a ser equivaldría a la presencia-

ción o presencialización, supuesto que Heidegger no llega a des-enmascarar, sino que al contrario consagra, por más que privilegie la libre posibilidad real —y el tiempo que la acompaña— como horizonte trascendental del advenir a presencia.

Y es que, como se ha sostenido antes, la presuposición más arraigada en las distintas versiones de la metafísica como ontología —a manera de núcleo de la filosofía—, y sin cuya superación no cabe asegurar la congruencia de la metafísica ni vislumbrar su sobrepasamiento mediante la antropología trascendental, no se cifra sin más en la noción de ente tomada como lo constante, estática y fijamente presente —o actual—, sino, más hondamente, en la equivalencia entre el sobrevenir según el ser y el advenir a presencia, presuposición que sólo puede disolverse definitivamente al descubrir que, en rigor, el advenir a presencia se corresponde en exclusiva con el pensar entendido como acto intelectual presencializante, esto es, como actualidad o actualización.

Desde esa perspectiva puede sostenerse que la filosofía de Polo avanza con más vigor que la de Heidegger en el abandono del pensar presencial o presentacional, eludiendo con ello, de manera radical, la caída en el objetualismo representacionista o cosista que Heidegger intenta superar, pero sin lograrlo congruentemente por no esclarecer el método ajustado para dicho abandono o sobrepasamiento.

Por eso, aunque parezca paradójico, el abandono de la presencia o actualidad constituye el modo más fecundo de tomar posesión de ella como intelección incoativa del filosofar abierto al ámbito de lo trascendental, pues se aprovecha entonces su estricto rendimiento metódico, con lo que se evita dejarla de lado u omitirla —la intelección presencial o actualizante— tanto como, correlativamente, extrapolarla presuponiendo como real su tema constantemente presente o actual de acuerdo con la noción de ente.

El importe metódico de la presencia o actualidad, no sobra insistir, estriba en el avance intelectual que desde su *manifestación* queda despejado a partir de una distinción y separación plural de

ella con respecto a actos más radicales, y con respecto a la posibilidad que se distingue realmente de esos actos.

De ahí que, en calidad de discusión acerca de la filosofía precedente, la continuación heurística de la doctrina de Tomás de Aquino sobre la distinción real entre acto de ser y potencia esencial resulte más aguda que la heideggeriana diferencia ontológica entre ser y ente, la cual no permite reparar en la inseparabilidad de la noción de ente con respecto a la objetivación intelectual o pensar presentacional que se intenta dejar atrás.

Comporta también un balance más completo de la filosofía clásica y moderna, pues, además de ilegitimar el uso indiscriminado de la noción de ente, al desplegar lo más original del hallazgo aristotélico —continuado por el Aquinate— del acto como prioridad real con respecto a la posibilidad (no sólo ideal y lógica, sino también real), tematiza el ser no a manera de una condición, estado o cualidad formal común o general de lo ente —y al cabo, como esencia pensada —o bien como sentido o “contenido” significativo— (de lo cual puede acusarse incluso a Heidegger)—, sino como acto o actividad radical, esto es, como acto que no requiere de sustrato estático o invariante y, por tanto, superando así cualquier constancia o permanencia en la actualidad.

En efecto, con el abandono de la presencia mental y de lo presente —o de la actualidad y de lo actual— se excluye la orientación formalista o ideísta de la filosofía platónica, desde la que tanto Aristóteles como Tomás de Aquino interpretan a veces el acto real con la noción de actualidad (forma como acto actual y *esse* como *actualitas omnium formarum*), concediendo prioridad a la noción de sustancia (sin discernirla suficientemente, por lo demás, de la esencia —y de la naturaleza—), en detrimento, por una parte, de la distinción real entre esencia y acto de ser, pues, si, distinguiéndose realmente del acto de ser, la esencia real no ha de equipararse desde luego a una mera transposición de la “esencia” pensada (y, mucho menos, de un “contenido” significativo o de un sentido), tampoco equivale a la sustancia o a la naturaleza entendidas según la constancia de lo ente; y en detrimento, por otra parte, del ascen-

so cognoscitivo hacia la trascendencia de Dios, pues se torna inevitable entender lo divino como vinculado de algún modo por la actualidad (por ejemplo, según la abstrusa noción de *nunc stans* o eterno presente)¹⁰.

Así pues, por aclarar el modo en que, por fuera de la actualidad, la esencia puede entenderse como potencial —desde una indicación tomista no desarrollada en la escolástica—, se supera la interpretación de la esencia como mera índole formal y constante a la que hubiera de atribuirse la función de cierto sustrato para el acto de ser o que de algún modo lo recibiera, y según la que correspondería ser a lo ente (tomando la esencia, por ejemplo, como una idea divina que, dotada de existencia, fuese puesta sin modificación alguna fuera de Dios).

De ese modo se logra no sólo separar netamente la posibilidad ideal o lógica de la posibilidad real, sino que, por otra parte, se amplía además la noción de potencia real, por no reducirla —como en el aristotelismo— a la potencia propia de la causalidad material en la medida en que, entendida como potencia con respecto al acto de ser, requiere una distinción irreductible entre potencia física y espiritual y, en una y otra, una matizada pluralidad.

Por tanto, cabe equiparar la potencia real de los actos de ser creados entendidos como actividades no consumables ni consumadas con una coherente gama u “horizonte” de plural posibilidad que les compete, pero sin elevar esa posibilidad —como pretende Heidegger— al nivel de lo radical y trascendental, pues es averiguada como el “despliegue” de la *complejidad* inseparable de esos actos de ser, en atención a su carencia de identidad u originariedad.

10. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 4, a. 1 ad. 3; q. 7, a. 1; *Contra gentiles*, I, 23. De acuerdo con esa sugerencia, cabe sostener que incluso TOMÁS DE AQUINO no despliega las virtualidades de la distinción real entre esencia y acto de ser por él mantenida, en la medida en que se atiene a la noción griega de ente, cuya cosificación fue exacerbada en la continuación del aristotelismo en las culturas judía y musulmana, sobre todo en AVERROES, a quien TOMÁS DE AQUINO sigue de cerca en sus comentarios de ARISTÓTELES, con el fin de excluir en ellos lo que pueda ser contrario a la fe.

En suma, Polo aprovecha lo mejor de la crítica a la metafísica de los pensadores del último siglo, ante todo, la tesis de su insuficiencia para abordar la vitalidad y la libertad de la existencia humana por la estaticidad, constancia y fijeza que según la actualidad adoptan sus nociones, más aún cuando se privilegia el sustancialismo. Y con el abandono de la actualidad o presencia la metafísica evita *conclusiones prematuras*, por constantes o inflexibles, y garantiza su perennidad al tematizar las distinciones en los actos de ser, a los que, en su distinción con respecto a la presencia o actualidad, no puede atribuirse estabilidad ni consumación.

Pero, sobre todo, desde el *abandono de la presencia mental* se descubre que la metafísica no basta para afrontar entero el orden trascendental del ser, y que ni siquiera es la ciencia más alta en ese nivel, pues, no sobra repetirlo, por una parte se advierte el acto de ser extra-actual y, por otra, se alcanza el que justamente posibilita la actualidad, que, sin ser posibilidad, tampoco es un acto de ser como el extramental —radical a manera de pura exterioridad y necesidad—, sino espiritual —radical, por así decir, según libertad e intimidad—.

Se acoge así la invitación del Magisterio pontificio a continuar —y ensanchar— una filosofía trascendente, al entenderla no sólo como saber acerca del ser trascendental necesario o carente de libertad —metafísica en sentido estricto—, sino como saber acerca del ser cuya intimidad estriba en libertad —antropología trascendental—.

Desde donde se logra sostener, en primer lugar, que si la metafísica ha de ocuparse —al menos primordialmente— del ser conocido a partir del universo —o mundo— físico, resulta en rigor incongruente para conocer con propiedad la dimensión radical del ser humano, por más que permita ascender hasta el conocimiento de Dios a partir del ser sobre el que versa; y, en segundo lugar, paralelamente, que desde el saber acerca de lo trascendental alcanzado al tematizar en propio el ser humano, el conocimiento de Dios asequible al hombre, sin dejar de ser inabarcable, es incrementado mediante una mayor penetración, pues se averigua que el *Origen*

simplicísimo ha de ser personal, libre, y con intimidad exenta de soledad.

De ahí que la propuesta de *ampliación del orden trascendental* permita hablar de superación o, más precisamente, de cierto sobrepasamiento de la metafísica, sin menoscabo de su perennidad —a la vez que, según lo dicho, se sienta la congruencia entre el método y el tema que le son propios—. El sobrepasamiento de la metafísica mediante un método filosófico solidario con su propia temática —que se cifra en las nociones, reales, trascendentales exclusivas de la persona—, al ampliar congruentemente el orden de lo trascendental, permite acrecentar el encuentro y la búsqueda inagotables de la verdad inherentes a un filosofar abierto a la trascendencia de Dios.

Finalmente, todavía desde lo anterior cabe sugerir que la tendencia constatable en no pocos ambientes filosóficos (Heidegger es una muestra) y, más aún, teológicos— de apelar precipitada o bien exclusivamente a la sola fe para discernir algunos rasgos de lo divino, sobre todo aquéllos atinentes a su ser personal —tripersonal, según el dato revelado—, surge quizá justamente de no distinguir con nitidez la superioridad de la incisividad trascendente de la antropología con respecto a la de la metafísica, esto es, de no ampliar el elenco de lo trascendental, que es el asunto más alto del menester filosófico sapiencial.

Sólo desde la tematización congruente de la libertad personal humana puede asomarse la filosofía a la inconmensurablemente fecunda —o generosa— y recursiva —o ágil— libertad de Dios —valga decirlo así, pues cualquier atributo resulta impertinente—, cuya trascendencia no lo separa, sino que lo requiere y reclama como aún más íntimo a las criaturas que el ser que les da.

Jorge Mario Posada
Departamento de Filosofía
Universidad de La Sabana
Campus del Puente del Común
A.A. 140013 de Centrochía
Chía - Cundinamarca (Colombia)

JORGE MARIO POSADA

e-mail: jorgeps@unisabana.edu.co

DISCUSIÓN DE LA NOCIÓN DE ENTENDIMIENTO COAGENTE¹

JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ

Discussion about the notion of coagent intellect.- This debate on the duality of the human intellect “ut co-actus” is an inexhaustible and fathomless topic, reserved for the transcendence of human thought. It suggests that the transcendental human intellect is on par with the knowledge that God has of each person, subject to the duality that forms the understood and the be understood.

El objetivo de este artículo es aclarar, precisar y discutir el significado de la propuesta poliana de un trascendental personal al que denomina *intellectus ut co-actus*. Bien entendido que, aunque hablemos formalmente de discutir la propuesta de Polo, lo que aquí sostendremos está seguramente contenido en ella, aunque de una forma quizás imprecisa; de modo que la discusión tiene como fin la precisión y la aclaración. Y esta aclaración debe comenzar por la traducción de esa mencionada denominación latina, *intellectus ut co-actus*, al que aquí llamaremos entendimiento co-agente.

Es mi opinión que la noción de entendimiento coagente aparece en la antropología trascendental de Leonardo Polo como fruto de la conjunción de dos tesis:

- la afirmación de que la existencia personal, la de la persona humana, es dual, por lo que debe denominarse *co-existencia*;

- y la propuesta de que la existencia personal es *trascendental*, y en esa medida convertible con otros trascendentales propios de

1. Se publican en este trabajo, y con cierto mayor detalle, algunas ideas de las expuestas someramente en las *I Conversaciones de AEDOS sobre la antropología trascendental de Leonardo Polo* que se celebraron en Madrid el 17 de abril de 1999.

ella. Ante todo, o inmediatamente convertible con la existencia, está la *libertad*: la persona es trascendentalmente libre. Y después, porque su conversión con la existencia personal no es inmediata sino que exigen que ésta se trueque en búsqueda, están la *intelec-ción* y la *donación volitiva*: la persona trascendentalmente entiende y ama.

De la aplicación de la dualidad existencial al intelecto trascendental surge la noción de entendimiento coagente. Por consiguiente, para examinar el sentido de esta noción debemos considerar esas dos tesis que la sustentan.

La co-existencia humana

Y en primer lugar, la de que la existencia personal es dual, es co-existencia. Tesis que considero sumamente acertada, y la aportación más importante de la antropología trascendental de Leonardo Polo. El primer tomo dedicado a exponer esa antropología se ocupa de esta tesis en su segunda parte, para mí la más importante; siendo la primera sólo una presentación del planteamiento general, y su ajuste principalmente respecto de la filosofía tomista. La tercera parte del libro se ocupa de los trascendentales personales; ya virtualmente contenidos, como me hizo ver Tomás Melendo, en la doctrina clásica de las perfecciones puras del ser. Por tanto, al margen de decir que la libertad es una de ellas, la novedad del tratamiento poliano de los trascendentales personales es, precisamente, su estructura dual, a saber: co-existencia, libertad nativa y de destinación, *intellectus ut co-actus*, dar y aceptar.

En suma: hay que examinar la afirmación de que la existencia personal es dual, es co-existencia. Y a este respecto, en orden a nuestro asunto, me interesa señalar, ante todo, una posible ambigüedad. Porque bajo el nombre de dualidad se pueden entender, al menos, éstas dos composiciones distintas: o bien una *unidad dual*, es decir, una unidad *de* dos, o formada *a partir de* dos; o bien, en cambio, una estricta dualidad, que lo es por haberse establecido una *correspondencia entre dos* distintos.

Ciertamente, si hay una correspondencia mutua entre dos distintos, ella misma constituirá alguna clase de unidad entre ellos; pero en tal caso hay que decir que prima la dualidad sobre la unidad establecida. Como ocurre por ejemplo en la amistad: que siendo cierta unidad, afectiva o de relación, entre dos personas, no es tal que se imponga sobre ellas y las absorba; sino que, justamente para que acontezca dicha amistad, es preciso que ambas personas subsistan distintas e independientes, y que mantengan entre sí algún tipo de relación o correspondencia. En cambio, el otro caso es el de una unidad dual; en la cual, y precisamente por ser dual, también hay dos distintos que la constituyen, o a partir de los cuales se forma; pero entonces hay que decir que prima la unidad sobre sus constituyentes, los cuales más bien se difuminan en ella. Como ocurre por ejemplo en la alimentación: para la que, además de un ser vivo, se requieren imprescindiblemente alimentos; pero la alimentación designa justamente su asimilación por el vivo que se alimenta, es decir, la unificación lograda. La alimentación es, pues, ejemplo de una unidad dual, mientras que la amistad lo es, más bien, de una correspondencia entre dos distintos.

De acuerdo con esta distinción, podemos atender en concreto a algunas de las dualidades que menciona Polo, para comprobar que parece que deben entenderse en el sentido apuntado de una unidad dual.

Por ejemplo, la dualidad cuerpo-alma² parece una unidad dual, tal y como nos lo sugiere el hilemorfismo tradicional; porque la sustancia viviente, o su naturaleza, prima sobre sus principios constitutivos. En otro caso, si cuerpo y alma fueran dos distintos y correspondientes, posición a la que yo personalmente podría inclinarme, su dualidad sería más bien considerada por la opinión general como un dualismo inaceptable. Convendría tal vez que D. Leonardo se definiera al respecto.

2. Cfr. *Antropología*, I, 176.

Otro ejemplo es el de la operación cognoscitiva intelectual³: la dualidad de la operación inmanente con su objeto es una unidad dual porque operación y objeto son dos distintos, sí, pero uno en acto; ya que *intellectus in actu et intellectum in actu sunt unum*, como afirman la tradición y la gnoseología poliana. Sostener que la operación y el objeto son dos distintos y correlativos sería una postura muy realista, y muy concorde con la detección del límite mental, pues desde esa posición estimo que se abren las dimensiones metafísicas de su abandono. El cual precisamente lo es porque margina la actividad unitaria que establece dicha correlación, y que justamente es el acto cognoscitivo, posesivo inmanentemente de su objeto. El acto cognoscitivo es entonces esa unidad dual, que se impone sobre la dualidad real que lo antecede.

En este sentido de una unidad dual, y no de una dualidad de correspondientes, parece que debe entenderse también la descripción del *co-existir* humano que hace Polo hablando del carácter de *además* propio de la existencia personal; pues dice:

*No se trata de que el acto de ser personal resida en una pluralidad de “co-existentes”, sino de que persona humana —cada quién— significa co-existir, co-ser. La pluralidad de co-existentes se sigue de ello*⁴.

Pero más cierto entiendo lo inverso: que la co-existencia se sigue de la pluralidad de co-existentes; y que debe entenderse entonces como una dualidad de correspondientes mejor que como una unidad dual.

Y así, por ejemplo, y ésta es la cuestión, la estructura donal como dualidad que caracteriza el amar trascendental de la persona, más parece una correspondencia entre dos diversos, dar y aceptar, que la unidad formada por ellos; pues el binomio *dar* y *aceptar* exige alguien que de y alguien distinto que acepte, relación por lo

3. Cfr. *Antropología*, I, 171.

4. *Antropología*, I, 151.

demás reversible. Luego el amar resultante no es unitario sino tan sólo en el sentido de una correspondencia mutua; por eso Polo apela⁵ a esa sentencia del Aquinate que rechaza el amor no correspondido⁶. En otro caso, si dar y aceptar formaran una unidad inmanente a la persona volente, no habríamos salido de la persona humana, y no la trascenderíamos realmente.

Lo cual ocurre muy especialmente en la dualidad del entendimiento coagente, que Polo establece para con su tema: que si se reduce a una unidad dual, como la de la operación cognoscitiva con su objeto, no salimos realmente de la persona humana, sino, a lo sumo, intencional o noéticamente; y entonces perdemos el ámbito realmente trascendental.

Consecuencias de esta distinción para el intelecto coagente

Y es que el abandono del límite mental en antropología, particularmente en su dimensión existencial, es una precisa forma de autotrascenderse. En antropología el abandono del límite no se acomete desde el objeto entendido, sino desde la operación ejercida. Y más allá del propio ejercicio activo de la inteligencia, lo que obviamente está es el ejercicio activo de otra u otras inteligencias, y en particular de la suprema inteligencia divina; y ello incluso al margen de una eventual conjunción o correspondencia entre ellas.

Entendida así, esta forma de autotrascendimiento difiere de la agustiniana porque no se dirige tanto hacia la verdad primera, como hacia el primigenio entendimiento, o hacia el más intenso, activo y pleno entender. El autotrascendimiento agustiniano tiene un cariz platónico que ensalza la idea, la verdad. Frente al cual Aristóteles sentenció: *el entendimiento es el lugar de las ideas*⁷; y por eso el entender es más importante que lo entendido. Lo que se

5. Cfr. *Antropología*, I, 65 y 166.

6. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra Gentes*, III, cap. 151.

7. ARISTÓTELES, *De anima*, III, 4; 429 a 25.

corresponde precisamente con la propuesta ampliación de los trascendentales: no sólo la verdad es trascendental, sino también el acto del entendimiento.

En todo caso, este autotrascendimiento define de algún modo la índole estrictamente trascendental de la antropología. Porque ésta reclama, en definitiva, que el estudio del ser humano no se cierre o acabe en sí mismo, sino que conduzca de alguna manera a rebasar su propio tema de estudio, a trascender al propio hombre y dirigirse hacia Dios⁸. Si el hombre, también en cuanto que persona, es decir, en cuanto que ser intelectual, es criatura, es lógico que la antropología termine descubriéndolo, alcanzando así ese estatuto rigurosamente trascendental.

Esta cuestión es distinta, aunque no desvinculada, de esa otra cuestión poliana que afirma que la antropología y la metafísica son dos saberes diferentes, cada uno trascendental a su manera. Porque, aunque al hombre se lo considerara análogo al resto de los seres, una vez se formule el carácter trascendental de la metafísica, como ciencia global de todos ellos, se dirá por lo mismo que la antropología, en cuanto que cierta parte suya, tiene también una dimensión trascendental. Posición que me parece ser la de la filosofía escolástica cristiana, y particularmente la de la filosofía tomista.

De cualquier manera entiendo que aquello a lo que aboca el abandono del límite en la antropología trascendental tiene que ser una dualidad de dos eventualmente correspondientes mejor que una unidad dual, como la de la operación cognoscitiva y su objeto por ejemplo.

Afirmar entonces que al intelecto trascendental de la persona le corresponde un *tema inagotable, inabarcable*, y por otra parte

8. Por esta razón el autotrascendimiento del que aquí hablamos no es *un método* que medie entre *lo que somos dotacionalmente* y *lo que podemos y debemos ser* (IGNACIO FALGUERAS, *Hombre y destino*, Eunsa, Pamplona, 1998, 185); es decir, no es *la unidad propia del hombre* como *crecimiento imparable de la propia esencia y ser* (*id.*, 129). Porque lo nuclear del autotrascendimiento, y para que lo sea, no es el hombre, sino dejarlo atrás: lo importante para el autotrascendimiento es Dios y no el hombre.

*reservado*⁹ pues estrictamente trasciende al método, es tan sólo una manera de señalar que no puede haber un acto cognoscitivo que no sea tal, es decir, que no alcance algún conocimiento; pues en otro caso, más que de un acto cognoscitivo hablaríamos de un *primer principio del conocimiento, y se incurriría en simetría, quedando inédita la ampliación de los trascendentales*¹⁰. Pero, en cambio, formula algo para mí inexacto, y la precisión que quiero plantearle en estas páginas a D. Leonardo: el intelecto coagente del hombre no puede dualizarse con un tema, sino con otro intelecto.

La denominación de *tema inabarcable* para designar, como término dual para con el entendimiento coagente, a la identidad intelectual, o a Dios como ser intelectual, me parece más bien inadecuada¹¹: tanto por no ser una denominación de persona sino de cosa (el asunto sobre el que la intelección versa), como por pivotar sobre el intelecto humano, no completamente trascendido (pues es la intelección personal la que versa sobre ese tema o asunto). Insisto en este último punto: la dualidad del ser personal humano comporta su heterorreferencia; y en consecuencia la antropología sólo puede ser realmente trascendental cuando no pivota ya sobre el hombre, sino que se abre a Dios como a su dualidad correspondiente: aquí está, a mi juicio, la co-existencia. Y así entendida resulta obvio que el entendimiento trascendental no puede ser coagente él solo, y también que serlo no depende sólo de él.

Por tanto, hay otra dualidad más radical que la del entendimiento con su tema, y al mismo tiempo más propiamente trascendental: la dualidad de entender y ser entendido. Los cuales son una dualidad en el sentido mencionado de dos mutuamente correspondientes, y no en el sentido de que se constituya cierta unidad entre

9. Cfr. *Antropología*, I, 212.

10. Cfr. *Antropología*, I, 225.

11. En este sentido, aún me parece peor la alusión a Dios como *ámbito máximamente amplio* en la descripción de la libertad trascendental como *inclusión atópica en él* (cfr. *Antropología*, I, 241). Los términos *tema* y *ámbito* son impersonales, lo que resulta por completo impropio en una antropología trascendental.

ellos. Y esto aunque ciertamente se constituya; porque la copulativa que vincula el entender con el ser entendido alude a la comunicación entre dos inteligencias, la cual es cierta perfección del conocimiento. Pero es que la comunicación es paradigmáticamente dual; y ni siquiera en el caso de que se logre una perfecta comunicación entre ellas, ni en el caso de que cada intelecto conozca al otro como conociéndole, la mutua unidad establecida produce una fusión de ambos entendimientos, sino que siguen siendo siempre dos inteligencias separadas, distintas y mutuamente correspondientes. Aquí está, a mi juicio, el entendimiento coagente.

Cierto que el intelecto trascendental humano si se ejerce conoce, y a alguien conoce; pero no es ésa la dualidad más alta, porque no es lo importante la inteligibilidad de Dios, sino su intelectualidad, su índole personal. La dualidad del intelecto trascendental humano es el inteligir divino, por el cual es conocido. No sólo conocer a Dios, sino también ser conocido por él: conocer y ser conocido, escondiendo esa y *griega* la mutua comunicación. Pero entonces, más que del tema del entendimiento coagente hay que hablar de que el intelecto trascendental humano se corresponde con el conocimiento *de* Dios, siendo este genitivo subjetivo; y precisamente por esto, esa correspondencia trasciende al método por el que la inteligencia alcanza a conocer su ser, y por eso cabe hablar de trueque, orientación y búsqueda.

Pero el conocimiento divino no es el conocimiento humano; y aunque la expresión *conocer como soy conocido*¹² lo incluya, en mi opinión lo hace pivotando sobre el conocimiento humano, no del todo trascendido. En cambio, la fórmula *conocer y ser conocido* expresa mejor la correspondencia y la dualidad del entendimiento coagente. El planteamiento poliano se apoya en que el hombre sólo puede conocer a Dios si Dios le conoce: *el conocimiento por parte de Dios de la persona humana es imprescindible para que la persona humana conozca a Dios*¹³; lo cual es cierto, pero pivota

12. Cfr. SAN PABLO, *I Corintios*, 13, 12; expresión reiteradamente usada por POLO en *Antropología*, I, (y justificada en la página 226).

13. Cfr. *Antropología*, I, 128.

sobre el hombre. Aquí se subraya en cambio la superioridad divina: es más alto que Dios conozca al hombre, y mejor que lo conozca como cognoscente de sí.

Por otro lado, la dualidad que forman el conocer y el ser conocido se distingue del solo reconocimiento ajeno en que incluye, al menos, la cooperación, la reciprocidad de la acción. Y en particular se distingue de la formulación hegeliana de tal reconocimiento en que para Hegel es un momento de la autoconciencia transitorio y negativo, desventurado, por cuanto impide la autonomía e independencia de la conciencia; mientras que aquí sugerimos más bien lo contrario: que la autoconciencia se ordena al reconocimiento ajeno, y es inferior a él; o que el conocer exige y demanda el ser conocido: máxime en el ámbito trascendental, o cuando nos remitimos al conocimiento divino.

Además hay una razón considerable para esta precisión. Que si, de acuerdo con la observación aristotélica que hemos indicado, es más importante el entender que lo entendido, al final Dios no puede aparecer como inteligible, sino como inteligente. En cambio, Polo parece decaer del espíritu aristotélico cuando termina por conceder que *la superioridad del acto sobre su tema no se conserva en los niveles más altos de la intelección*¹⁴. Pero sí se conserva en los niveles más altos de la intelección si en ellos Dios es acto más aún que tema.

O, dicho con otras palabras: no es lo más elevado que el hombre conozca a Dios, sino que Dios conozca al hombre. Argumentativamente, porque Dios es muchísimo más que el hombre; y en consecuencia, cualquier acto de la inteligencia humana, incluido el conocer a Dios, es inferior a cualquier acto de la inteligencia divina, en particular aquél por el que conoce al hombre; máxime si contamos con la simplicidad de Dios. Es verdaderamente muy notable que el hombre sea *capax Dei*, esto es lo agustiniano; pero lo absolutamente sobresaliente es que Dios como ser cognoscente

14. Cfr. *Antropología*, I, 175, nota 37.

se ocupe del hombre, es decir, que sea providente (y, más aún, que tenga misericordia de él).

Y no es óbice el sostener que el destino de la persona humana es sobrenatural; porque eso es completamente cierto, sin siquiera apelar al orden de lo revelado. Desde la propia naturaleza del hombre, y por lo mismo desde su propio ser personal, es inalcanzable una meta que no depende de él ni de su naturaleza, sino de otras personas, y propiamente de Dios. Ya que ser conocido, de suyo¹⁵, no depende del hombre; y, sin embargo, el hombre exige ser conocido por Dios. Hasta el punto de que podría pensarse que en eso se diferencian las personas de las cosas: en que para éstas ser conocidas es una denominación extrínseca, mientras que para aquéllas es algo intrínseco y definitivo.

Por todo lo cual me parece mejor la expresión clásica que afirma como fin último del hombre no el conocer como somos conocidos, sino el ver a Dios cara a cara, o el ver la faz de Dios. Porque hay que hacer notar, parafraseando a Levinas, que el rostro no es la cara, sino en el cara a cara; es decir, en la correspondencia mutua, en el cruce de miradas: conocer y ser conocido.

Y aludo deliberadamente a Levinas también por este otro motivo. Que el punto de partida de la meditación poliana es la detección del límite mental, o una particular atención a la operación cognoscitiva intelectual; bien entendido: a la propia. Dado ese punto de partida aquello que se corresponde con el intelecto trascendental humano excede al método, es decir, lo alcanzable a partir de la propia operación cognoscitiva, o abandonando el límite. De acuerdo con ello se habla de *reserva* del tema del intelecto coagente, de *orientación* y de *búsqueda*, y de que *no es imprescindible sostener que la búsqueda posea un valor metódico*¹⁶. Pero la filosofía de Levinas arranca de otro punto de partida: de la fenomenología del rostro humano; la cual podría interpretarse como una

15. Cfr., no obstante, la inteligente actitud al respecto de TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 5, a. 5 ad 1.

16. Cfr. *Antropología*, I, 215.

experiencia no de la propia actividad cognoscitiva, sino de la actividad cognoscitiva ajena, de la mirada del otro vista cara a cara, y de la correspondencia entre el ver y el ser visto. Precisamente esta experiencia, realmente innegable y a la que atiende preferentemente el pensamiento dialógico contemporáneo, permite sugerir que el intelecto trascendental más que dualizarse con un tema, se dualiza con otro intelecto (*dia-logos*).

Por otro lado, la mirada del otro tiene como un anticipo en el espejo, pues en él comprobamos la imagen que le vamos a dar. Pero la imagen es más el resultado que la misma acción que exige el ser visto por otro, aunque dependa de ella. Con todo, precisamente esta dependencia nos autoriza un pequeño elogio de la vanidad femenina, capaz de sacrificar el ver en aras del ser vista. La diferencia entre vacuidad y plenitud está en el aforo del teatro, en los espectadores; y desde este punto de vista nada hay mejor para la actuación humana que contar con un espectador divino. Al hombre le conviene cuidar su imagen ante Dios: en ello le va, como hemos dicho, su ser personal. El término *persona* procede del uso de máscaras en el teatro¹⁷; y, como dijo el Cusano, el nombre *Dios* (*theos*) significa a quien todo lo ve¹⁸, el supremo espectador. Por esto hemos dicho que ser conocidas es, para las personas, una denominación intrínseca y constitutiva.

La doctrina poliana sobre el intelecto trascendental

Vamos a examinar ahora la segunda tesis en la que se sustenta la noción poliana del intelecto coagente; o sea, vamos a observar ahora lo que Polo dice acerca del intelecto trascendental para ver si es compatible con la puntualización que le acabamos de formular: que el entendimiento coagente no se dualiza con un tema sino con otro intelecto, con el intelecto divino.

17. Cfr. JACINTO CHOZA, *Manual de antropología filosófica*, Rialp, Madrid 1988, 405.

18. Cfr. NICOLÁS DE CUSA, *De visione Dei*, c. I, nº 6 según la edición de ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ, Eunsa, Pamplona 1994, 64.

Y, ante todo, este fragmento que es el que considero nuclearmente correcto:

El conocimiento por parte de Dios de la persona humana es imprescindible para que la persona humana conozca a Dios y, por tanto, supera al que la persona alcanza de sí por sí. La demostración de la existencia de Dios en antropología se expresa de esta manera: si Dios no conociera al hombre no cabría hablar de entendimiento humano como co-actus. Esto es una implicación de la distinción real: el hombre no puede conocerse por sí, porque en él el conocer como ser equivale a la persona, y la persona humana como co-actus o co-existencia no es realmente idéntica¹⁹.

Pues bien, haré notar que esta reflexión, aun siendo cierta, está centrada en el hombre, ya que pretende registrar la limitación de la humana sabiduría: por eso establece la siguiente jerarquía, que se inicia en el insuficiente conocimiento de sí misma que alcanza la persona humana, sobre el que se encuentra el conocimiento de ella que tiene Dios, imprescindible para que, a su vez, ella conozca a Dios; sólo en este entrelazamiento ascendente el intelecto personal es coagente.

Conocer como soy conocido significa entonces conocerme como soy conocido, pues Dios es quien propiamente me conoce; y al llegar el hombre a conocerse así también conocerá a Dios, pues sin ver a Dios nadie puede conocerse de aquella manera. Por eso habla Polo de *la comunicación de un tema doble*²⁰ en el acto cognoscitivo superior del hombre: Dios y el intelecto personal humano; *la persona conoce a Dios en tanto que conoce como Dios la conoce*²¹. Llanamente dicho, si Dios me reconoce, entonces me comunica lo que piensa de mí, o su juicio acerca de mí, y cómo es él; y mediante esa doble comunicación el hombre se conoce y

19. *Antropología*, I, 128.

20. Cfr. *Antropología*, I, 226.

21. Cfr. *Antropología*, I, 226.

conoce a Dios. Pero esta dualidad temática, en mi opinión, se puede justificar aún mejor; ahora lo veremos.

Conforme con esta centralidad del hombre, que sólo al final y por mediación del conocimiento divino se conoce (*sin conocer a Dios, la persona creada no se conoce*²²), está la propuesta poliana de que la inteligencia humana *se busca*. Privado de su valor metódico el carácter de *además* de la persona humana no se anula, sino que mantiene un valor temático; y en orden a su tema el intelecto personal no se alcanza, sino que se busca²³.

Pero esta manera de pensar, o esta formulación, corre el peligro, a mi ver, de no abandonar la pretensión de sí con que el propio Polo ha caracterizado la antropología moderna²⁴, y que la ha forzado a constituirse en simetría con la antigua metafísica, desvirtuando finalmente el sentido de la libertad personal.

Desde lo que venimos observando, lo que hay que discutir al respecto es si el conocer humano no apela tanto a conocerse cuanto a ser conocido; y no precisamente como un medio para lo primero, para ejercerse mejor o lograrse, sino manteniéndose en dualidad irreductible respecto de ello, es decir, respecto de sí: es la dualidad entre conocer y ser conocido. O, con otras palabras: el reconocimiento divino es necesario y suficiente en sí mismo, y no sólo un medio imprescindible para el autoconocimiento; de esta manera se desplaza la centralidad del planteamiento desde el hombre hasta Dios, y así se asegura la dualidad de la co-existencia humana.

Precisamente, si la persona humana carece de identidad no es algo culminar el conocerse y es más elevado el reconocimiento divino, que entiendo necesario y satisfactorio en sí mismo. En la idea de buscarse late, en cambio, un solapado activismo, de acuerdo con el cual no se renuncia por completo al sí mismo del yo humano. Lo cual, por cierto, comporta opacidad, porque no hay

22. Cfr. *Antropología*, I, 226, nota 42.

23. Cfr. *Antropología*, I, 212-3.

24. Cfr. *Antropología*, I, 14-5.

mayor transparencia que el ser perfectamente traslúcido a la mirada ajena.

Además, al afirmar que la inteligencia humana se busca, corremos el peligro de introducir una ambigüedad respecto a la inidentidad de la persona creada. Dicha ambigüedad aparece en el planteamiento poliano en la noción de *réplica*. Si la carencia de *réplica* caracteriza a la persona humana en cuanto que criatura, pues equivale a su inidentidad como ser intelectual, afirmar que dicha carencia *no puede ser definitiva*²⁵, y que *se busca la réplica de que se carece*²⁶, parecería apuntar a una divinización del hombre incluso panteísta, en la que el Verbo divino fuera su *réplica*, puesto que es la *réplica* que el hombre busca.

Y, ciertamente, el conocer humano apela al conocer divino, es decir, al Hijo de Dios: *el hábito de los primeros principios apunta al Origen, es decir, al Padre*; en cambio, el hábito de sabiduría *es la asimilación adverbial al Hijo*²⁷. Pero eso no significa que, estrictamente hablando, la *réplica* del hombre sea el Hijo de Dios; pues el hombre siempre será una criatura carente de *réplica*. Para evitar esta malinterpretación, no basta decir que *la persona que es simpliciter réplica es réplica del Padre*²⁸, sino que hay que insistir en que el hombre carece de *réplica*; y si, justo porque carece de ella, la busca en quien la es, entonces la persona humana ya no *se* busca, sino que busca una *réplica* que no es la suya, o que sólo en otro sentido puede decirse suya. Repito: el hombre jamás dejará de ser criatura, inidéntica y carente de *réplica*: porque el verbo humano es generante, y jamás será engendrado²⁹. Por ser conocido, y dada la comunicación, el conocer humano puede ampliarse, profundizarse o renovarse; pero no dejará de ser creado, ni de demandar la correspondencia divina, sin la cual no cabe: pues el entendimiento

25. Cfr. *Antropología*, I, 225.

26. Cfr. *Antropología*, I, 215.

27. Cfr. *Antropología*, I, 214.

28. Cfr. *Antropología*, I, 216, nota 24.

29. Cfr. al respecto TOMÁS DE AQUINO, *De natura verbi intellectus*, c. I, 277.

trascendental humano es coagente. La asimilación al Hijo de Dios consiste precisamente en esa ininterrumpida referencia a la correspondencia divina; esto es, en la índole dual de la co-existencia humana, es decir, en su carencia de réplica.

Más allá de la idea de que la inteligencia se busca

Esta discrepancia que venimos glosando en punto a la dualidad del entendimiento coagente, si se dualiza con un tema o con otro entendimiento, es en cierto modo de matiz, o de explicitar algo implícito; pero comporta, a mi juicio, una pequeña diferencia en el planteamiento de la identidad intelectual, que expondré a continuación. Si, como venimos diciendo a partir de una observación del Estagirita, el entender es superior a lo entendido, entonces cabe llevar a Aristóteles más allá de sí mismo, y extraer la siguiente consecuencia, de corte hegeliano pues nos recuerda el mensaje de fondo de la *Fenomenología del espíritu*: que la inteligencia aspira siempre a entenderse más que a entender algo, por elevado que esto sea.

Y digo más allá de Aristóteles porque creo que la diferencia entre la *noésis noéseos noésis* aristotélica y la tomista generación del Verbo divino estriba precisamente en este punto. Ya que Aristóteles todavía razona argumentando que la mayor inteligencia es la que entiende el máximo inteligible, y por eso se entiende a sí misma³⁰; mientras que el Aquinate mantiene decididamente la superioridad del entender sobre lo inteligible, y por eso exige un entender que se entienda a sí mismo en su carácter activo: un entender que engendre la réplica de su entender. Es decir, la identidad entre Dios y su Verbo, o entre el Padre y el Hijo.

Ahora bien, si la identidad intelectual se plantea entre los términos *el entender* y *lo entendido*, entonces, y de acuerdo con Aristóteles proseguido por Tomás de Aquino, la superioridad del

30. Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII, 9, 1074 b 28-35.

entender es neta, y la inteligencia humana se busca, y exige del conocimiento de Dios para alcanzarse. Pero este enfoque de la identidad intelectual podría ser acusado de antropomórfico, porque es principalmente en el hombre donde se distinguen el entender y lo entendido.

De ahí la denunciada centralidad del hombre en la doctrina poliana acerca del intelecto coagente. Que quizás cupiera justificar alegando el que se trata precisamente de *antropología*; pero aquí ya hemos dicho que la antropología sólo es trascendental si descubre la heterorreferencia del hombre, o que el hombre no se comprende por sí sólo, aislado; eso es lo que implica la afirmación de que su ser es co-existencia y dualidad. En cambio, tal centralidad del hombre plantea un conflicto interno que hay ahora que concretar: el peligro de ocluir la trascendencia a que la antropología aspira, por centrarse en la inteligencia humana, la cual se busca a sí misma. Hay que ajustar el acceso a Dios que demanda la índole creatural de nuestra inteligencia, con la búsqueda de sí que también demanda en cuanto que inteligencia. El conocerme como soy conocido es la solución poliana a este conflicto.

En cambio se puede perfeccionar el planteamiento para evitar ese conflicto de otro modo. Fecundando la precedente alusión a Levinas podemos profundizar más en la identidad intelectual para alcanzar a entenderla en otros términos. Si el entender en identidad genera su réplica, no sólo por ello se entiende perfectamente a sí mismo en su carácter activo, sino que simultáneamente esa inteligencia es completamente entendida; no sólo conoce, *se conoce*, sino que además es conocida, y es conocida *por otro*. Cabe pensar que a la inteligencia compete, y por igual, no sólo el entender sino también el ser entendida. Precisamente porque el entender es superior a lo entendido, la identidad intelectual se describe como entenderse; pero una inteligencia que se entiende completa y perfectamente, por lo mismo es perfecta y completamente entendida.

Cabe pensar entonces que el acto de la inteligencia no es reductivamente uno, sino doble: el de entender y aquél por el que es

entendido. En términos de acto, o de suyo, entender es simultáneamente ser entendido. Si nos parecen dos cosas distintas es porque eso no ocurre en el hombre; y si eso no ocurre en el hombre, si el hombre no por conocer es conocido, tal déficit se debe a la inidentidad humana, a la finitud de su entendimiento. Pero cabe pensar que en términos absolutos entender es simultáneamente ser entendido; lo cual parece lógico, y la absoluta transparencia, porque lo extraño es más bien la opacidad de quien da luz.

Por consiguiente, no se trata tan sólo de aquello que reza el conocido comentario de Foucault a *Las Meninas* de Velázquez: que la subjetividad, en cuanto que constituyente, no se puede representar objetivamente. La misma idea que, por su parte, Polo suele glosar diciendo que *el yo pensado no piensa*. Se trata más bien de que el yo pensante no por serlo es pensado por otro; el hombre no por conocer es conocido: el saber y la fama, o el reconocimiento ajeno, son, para los humanos, dos cosas distintas.

Pero en Dios sí hay una identidad entre el conocimiento *de* Dios con genitivo subjetivo, y el conocimiento *de* Dios con genitivo objetivo; o entre el conocimiento de Dios en el sentido del conocimiento que Dios tiene, y el conocimiento de Dios en el sentido de que Dios es conocido en ese conocimiento. Porque si Dios se conoce en identidad, *eo ipso*, es conocido. Y aquí sí que hay una dualidad irreductible; porque ser conocido es distinto que conocer, aunque ambos sean idénticos en el entendimiento que al entender es simultáneamente entendido.

Esta mejora en el planteamiento de la identidad intelectual se enuncia así: no la identidad entre el entender y lo entendido, sino la identidad entre entender y ser entendido. *Ser entendido* se distingue de *lo entendido* en que no es meramente un término pasivo e inerte, del orden de los objetos, sino que exige un ejercicio activo y personal, en tanto que remite al ámbito de un sujeto inteligente. Y la ventaja de esta propuesta es que establece, de entrada, la dualidad o binariedad del conocimiento de Dios: porque así como lo entendido remite al entender que lo entiende, el ser entendido remite al ser inteligente por el que es entendido.

De acuerdo con esto, la identidad intelectual no consiste sólo en entenderse plenamente (uno a sí mismo), sino más bien en que al entender le sea consustancial el ser entendido (por otro). Y de aquí el que una inteligencia sola sea imposible, imposibilidad que no afecta sólo al hombre³¹. En este punto contacta el llamado pensamiento dialógico con la teoría clásica del supremo inteligir, entendida del modo dicho. La inclusión de la alteridad personal, o de la intersubjetividad, en la identidad intelectual es la profundización en su comprensión que atiende a la sugerencia levinasiana, y que al tiempo apunta la necesidad de la voluntad, de la apertura a la alteridad, en tal identidad.

Pero entonces se debe sustituir la noción de búsqueda de sí por, al menos, la de búsqueda del reconocimiento ajeno, y en concreto del divino. De acuerdo con ella, decimos que el entendimiento coagente no se dualiza con un tema (ni doble ni simple), sino con otro entendimiento: entender y ser entendido. No tanto conocer como soy conocido, cuanto conocer y ser conocido; y, por ende, conocer que soy conocido, y cómo soy conocido, y también muchas otras cosas más.

Balance sobre el abandono del límite y lo que está más allá de él: la transparencia personal y el tema a ella reservado

La metodología poliana del abandono del límite mental, en su tercera dimensión, tiene a mi ver un rendimiento neto en gnoseología: alcanzar la propia transparencia; es el conocimiento habitual del propio ser intelectual, de la propia existencia personal: la formulación de la sabiduría humana como un hábito innato de la persona.

A la existencia personal se la describe, en orden al límite mental, con el carácter de *además*. Este carácter permite alcanzar la

31. Con todo, la pluralidad de seres de la especie humana constituye un cierto paliativo de la soledad constitutiva del hombre, aunque no la dualidad última a que su ser personal apela.

solidaridad metódico-temática que corresponde al ser intelectual de la persona humana. Porque el carácter de *además* tiene una dimensión metódica estrictamente solidaria con su dimensión temática: el método es el tema, o *es interno al tema*, y el tema es el método, o tira de él, y así *está dentro del método*³². Aquí está la transparencia, es decir, la luz en la luz, o la luz *cuyo interior es luz*³³. *La transparencia creada se describe como limpidez; y la limpidez es el a través de la transparencia, es decir, la luz atravesada de luz*³⁴. Por lo demás, la luz en la luz no es la luz *iluminante* de nuestras operaciones y hábitos cognoscitivos³⁵; ni mucho menos es la luz *de la luz*, el *lumen de lumine* con que describimos la luz increada del Verbo divino³⁶.

La idea de alcanzar la propia transparencia ya es, en mi opinión, una sobresaliente formulación de la sabiduría del hombre sobre sí mismo, particularmente si la comparamos con la propuesta neoplatónica de una *reditio in seipsum reditione completa*, o con la pretensión idealista de la autoconciencia absoluta, en la que se logra la identidad sujeto-objeto. Porque la primera confunde la operación con el objeto, en tanto que la *reditio* pretende una autoaclaración objetiva de sí misma, como reflexión que se propone completa y exhaustiva. Y la segunda postula una identidad terminal e inalcanzable, que de hecho también reduce la subjetividad a la totalidad objetiva.

Frente a ambas posiciones, la solidaridad metódico-temática del ser intelectual del hombre, o el alcanzar su propia transparencia, es el fruto estricto de la metodología poliana en su tercera dimensión. Pero en cambio, el tema reservado al intelecto trascendental, o el valor temático que el carácter de *además* conserva aun privado de su valor metódico, *no es una dimensión del método*

32. Cfr. *Antropología*, I, 197.

33. Cfr. *Antropología*, I, 197, nota 63.

34. Cfr. *Antropología*, I, 216.

35. Cfr. *Antropología*, I, 198.

36. Cfr. *Antropología*, I, 197, nota 63.

*propuesto, ni se alcanza con él*³⁷. Porque el intelecto coagente se dualiza no sólo con el hábito de sabiduría, como tema suyo accesible al abandonar el límite; sino que se dualiza también con su tema propio, pero ahora sin alcanzarlo, sino ordenándose y orientándose en su busca³⁸. De este modo se comprende el trueque del alcanzar por la búsqueda (que no por el buscarse, como hemos dicho).

Pero entonces, ¿de dónde sale que *se busca una réplica*, y que tal réplica es *la transparencia del Hijo de Dios*³⁹? A eso no se llega estrictamente desde la metodología poliana; y eso es lo que aquí denunciamos, y hemos intentado precisar escuchando la sugerencia de Levinas y del contemporáneo pensamiento dialógico.

Y así, de acuerdo con lo que venimos diciendo en estas páginas, más allá del alcanzar la propia transparencia lo que parece lógico es buscar el ser transparente para otro, y no sólo para uno mismo. Si el hombre alcanza su propia transparencia, eso significa que es transparente... para sí mismo; pero ¿lo es para alguien más? La limpidez se ha definido como la luz (y añadido: propia) atravesada de luz (propia). Pues en tanto que propia, se puede entender ordenada a ser traslúcida a la mirada ajena. Y en eso consiste, a mi ver, la transparencia máxima: la del entender que al entender *eo ipso* es entendido por otro. Por eso, a ella se orienta el hombre, o eso es lo que el hombre busca: no sólo conocer, sino además ser conocido.

Naturalmente que al hombre le es posible alcanzar su propia transparencia; el carácter de *además* de la persona humana es metodológicamente fecundo en tal sentido. Pero no es lo mismo ser transparente para uno mismo que serlo para otro. Y es distinto buscar la transparencia de otra persona, aunque sea la de la persona divina del Hijo, que ser transparente para otra persona. Si el conocer apela al ser conocido, la dualidad del entendimiento coagente

37. Cfr. *Antropología*, I, 212.

38. Cfr. *Antropología*, I, 213.

39. Cfr. *Antropología*, I, 216.

no pide orientarse hacia la transparencia de Dios, sino más bien orientarse a ser transparente ante su mirada⁴⁰.

Con todo, agrada oír que el Hijo de Dios es la réplica del hombre, porque en algún sentido eso es cierto. No, como ya dijimos, en sentido estricto: porque el hombre como criatura que es, carece y siempre carecerá de réplica; el cielo no exige panteísmo. Tampoco, como ahora decimos, porque el hombre busque otra transparencia superior a la suya, pues el hombre lo que busca es más bien el ser transparente a los ojos de Dios. Sino porque ser conocido por Dios, que es lo más alto, equivale a conocer a Dios; ésa es la dualidad del intelecto coagente: conocer y ser conocido. Pero entonces el hombre se asimila al Hijo en cuanto que es engendrado por el Padre, y no aisladamente o por separado; o en cuanto que es realmente hijo de Dios por la gracia, lo cual ciertamente forma parte del misterio de Cristo.

Juan A. García González
Departamento de Filosofía
Universidad de Málaga
Campus de Teatinos s/n
29071 Málaga (Spain)

e-mail: jagarciago@uma.es

40. *Sólo Dios puede iluminar la transparencia personal humana*: JUAN FERNAN-DO SELLÉS, *Hábitos y virtud (III)*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 67, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998, 106.

LA EXTENSIÓN DE LA «AXIOMÁTICA» SEGÚN LEONARDO POLO

JUAN FERNANDO SELLÉS

The extension of the «axiomatic» by Leonardo Polo.- The axiom is an undoubtedly, absolutely evident truth. Everything that is a real act is axiomatizable. Polo has proposed as susceptible of axiomatization the following disciplines: Psychology, Theory of knowledge and will, Ethics, Metaphysics, Anthropology and the axioms of the credibility.

1. Introducción: la noción de “axioma”

Pretender la *axiomatización* de alguna ciencia puede sonar hoy a pretencioso, máxime cuando en nuestra época se intenta barrer todo fundamento sólido en las ciencias, las artes y en la vida personal y social. Estamos, como se ha dicho, ante un “pluralismo indiferenciado basado en el convencimiento de que todas las posiciones son igualmente válidas. Éste es uno de los síntomas más difundidos de la desconfianza en la verdad que es posible encontrar en el contexto actual [...]. En esta perspectiva todo se reduce a opinión”¹.

Polo es consciente de ello², y a pesar de tal dificultad ha proseguido en su empeño de axiomatización en los diversos ámbitos

1. JUAN PABLO II, Carta encíclica *Fides et ratio*, nº 5, 1ª ed., Palabra, Madrid, 1998, 14.
2. Por ejemplo, en la lección primera de su primer tomo del *Curso de teoría del conocimiento* sostiene que toda teoría del conocimiento humano que no reconozca estos axiomas, o que se haga al margen de estos axiomas es falsa. En consecuencia, “esto, naturalmente, puede resultar poco tolerable. La propuesta sonaría así: aquí no se deja ningún resquicio. El que no hace la teoría del conocimiento como se hace aquí, se equivoca. Quien se atreva a decir esto, teniendo en cuenta por donde van los aires hoy, resulta medieval, pues ello implica que la teoría del conocimiento de Kant, de Hegel, o de cualquiera, si no reconocen los axiomas propuestos, son equivocaciones. Pues sí, lo son; la axiomática lo implica” (*Curso de teoría*, I, 2ª ed., 13).

de los saberes. Por ello, lo que la filosofía poliana ofrece es seguridad, pues nada da más firmeza que descubrir verdades, por así decir, sin vuelta de hoja, esto es, notar que lo descubierto es *realmente* así y no de otro modo. No se trata de descubrir la *necesidad*, porque ésta es una categoría que pertenece a la *lógica modal* y que sirve, por tanto, para describir los *entes de razón*, pero no a lo *real*. En cambio, las verdades axiomáticas que Polo descubre, intenta perfilar, y ofrece a consideración, se refieren a la realidad, no a lo mental, y no sólo a lo real físico, sino también a lo metafísico, antropológico, etc.

En efecto, para darnos cuenta hasta qué punto estamos ante un filósofo netamente *realista*, me atrevería a decir que para Polo *sólo es axiomatizable lo que es acto*. Pero “acto” indica *realidad*, y no cualquier asunto de la realidad, sino lo *radical* de ella. Por tanto, el intento poliano es de neta inspiración aristotélica. Para el Estagirita lo primordial es el *acto*, y su labor clave como filósofo se puede resumir en el intento de descubrir los distintos sentidos del acto, o sea, descubrir los diversos actos reales. Podríamos decir que el axioma central en Aristóteles, el que los reúne a todos, es el que se puede enunciar así: *el acto es siempre previo, superior a la potencia, y puede darse al margen de ella*.

De todos es conocido asimismo que Tomás de Aquino, buen comentador del Filósofo, como él llama al Estagirita, añade sobre ese axioma central una nueva profundización que se puede expresar de este modo: *el acto de ser es siempre previo, superior a la esencia, y puede darse sin ella*. Ese es el axioma central de la filosofía tomista y del que derivan los demás. A mi modo de ver los axiomas de Polo están incoados, pues, en Aristóteles y explicitados por Tomás de Aquino, pero en ninguno de ambos pensadores propuestos de modo axiomático.

El modo de proceder axiomático es netamente aristotélico, y Polo lo reconoce: “Aristóteles dice que un axioma es una proposición necesaria. Su contrario es un contrasentido. Por ser necesaria es una proposición primera o no derivada. Se trata de una necesi-

dad intrínseca a la formulación”³. ¿Qué añade Polo al respecto? Que no se trata sólo de proposiciones, sino de *verdades evidentes*. Para él un *axioma* es una verdad con necesidad intrínseca y cuyo contrario es falso⁴. Además, se puede expresar por medio de una proposición necesaria, pero no consiste en ella⁵. Lo axiomático se conoce como tal, pero conviene expresarlo lingüísticamente. ¿Por qué? Porque “la formulación axiomática es preferible siempre por motivos de rigor y de firmeza. Lo cual no significa que sea fácil”⁶.

Para la mejor comprensión de las características de un axioma, Polo lo distingue de otras nociones con las que se le puede confundir: un *dogma*, un *postulado* o *hipótesis*, una *tesis*, una *opinión*, etc. Un *dogma* también es una verdad inamovible, pero no es enteramente evidente para nosotros. Sobrepasa las fuerzas naturales de nuestro conocimiento. De ese estilo son las verdades de la fe cristiana. La degeneración del dogma son el *fundamentalismo*, el *tradicionalismo*, etc. Estos movimientos pueden tener como dogmas, no sólo dogmas de fe sobrenatural, sino también verdades accesibles al conocimiento humano, e incluso opiniones. Tampoco un axioma es una *opinión*, porque el objeto de la opinión no es la verdad sino la *verosimilitud*, no es la necesidad sino la *contingencia*, no es lo obvio sino lo *probleable*. Las degeneraciones de la opinión son la “cháchara” insustancial, la “opinionitis” que abocan en el *relativismo*. Un axioma tampoco es una *hipótesis* o *postulado*, es decir, una *tesis*, más o menos fundada, pero que admite contrario. Un axioma, por lo demás, no se reduce a una tesis, porque a ésta le puede faltar fundamentación, evidencia.

3. *Curso de teoría*, I, 23.

4. Cfr. *Curso de teoría*, I, 25.

5. “Los axiomas de la teoría del conocimiento humano pueden expresarse sin excesivos inconvenientes en forma proposicional, ya que su necesidad es *ex supposito*” (*Curso de teoría*, I, 26).

6. *Curso de teoría*, I, 10.

a) *Su distinción del dogma*

La palabra *dogma* admite un doble uso: *uno coloquial*, según el cual se dice que uno es un dogmático en sus afirmaciones, porque es categórico, y tal vez impositivo, autoritario, etc. De ese modo “dogmático es el que se aferra a una postura y descalifica en absoluto las otras”⁷.

El otro uso del vocablo *dogma* es el *propio del Magisterio de la Iglesia*, según el cual se trata de una verdad clara en sí, pero no para nosotros, debido a nuestra insuficiencia cognoscitiva. Un dogma de fe es una verdad más alta que un axioma, porque el axioma es comprensible enteramente por la luz del conocimiento humano, mientras que la verdad que Dios ofrece a creer, y que la Iglesia católica define como tal, sólo la podemos captar en parte, y ello, contando con la ayuda de la fe sobrenatural, permaneciendo, por tanto, el contenido de lo que se ofrece como un iceberg, esto es, buena parte de su verdad queda oculta a nuestro conocer. Pues bien, “un axioma no es un dogma. Un axioma es un indubitable, absolutamente patente, y además tiene tal carácter por dignidad [...]. No reconocer axiomas (por ejemplo) en teoría del conocimiento conduce a una teoría del conocimiento poco digna. Es asunto de dignidad, no de dogmatismo”⁸.

b) *Su distinción de un postulado, hipótesis, o paradigma se establece en estas notas:*

Un axioma no hay más remedio que admitirlo, si se ve su verdad, mientras que un postulado se admite si se cree oportuno. “Un postulado es una proposición de lógica sentencial que se admite porque, aunque no sea de una manera rigurosa, admitiéndola se pueden admitir otras fórmulas. Cabe decir que el postulado constituye un campo de admisibilidad: si se admite una proposición

7. *Curso de teoría*, I, 16.

8. *Curso de teoría*, I, 14.

ciertos enunciados pueden aparecer como coordinables con ella. Una segunda característica de una proposición postulada es que admite contrario, es decir, que no puede excluir su contrario salvo en la medida en que se postula: lo que se hace al postular es aceptar una proposición y no su contraria, y eso se hace fundamentalmente por motivos de rendimiento en el desarrollo de una teoría, de un sistema científico, ya que, si se admitiera el contrario, las enunciaciones que son coherentes con el postulado quedarían en una situación precaria (desde el punto de vista del teórico de la ciencia)⁹.

Además, un axioma no admite contrario, mientras que un postulado sí: “un postulado es una proposición que admite contrario. La proposición se postula por las construcciones coherentes que permite. Si se postulara lo contrario, podría ocurrir (no se excluye) que hubiera otro sistema de hipótesis compatible con él. El postulado tiene así el carácter de condición: «si..., entonces es posible que...». Pero si el postulado se establece, o en la medida en que se establece, su contrario se margina”¹⁰. Por el contrario, “un axioma no admite contrario; el contrario es taxativamente falso. No es una proposición con contrario sujeta a la alternativa intercambiable de falso-verdadero”¹¹. Lo que se le debe reclamar a un axioma no se le puede pedir a un postulado, pues, “a diferencia de un postulado, un axioma debe mostrar que no puede ser de otra manera. El axioma es una proposición que muestra su necesidad, una proposición que no es casi segura, de modo que su contrario no es admisible”¹².

9. *Curso de teoría*, I, 17. Y más adelante: “un postulado es una proposición que admite contrario, de la que —aunque no sea de manera estricta, deductiva— por compatibilidad o coherencia dependen ciertas relaciones que se constituyen, por ejemplo, mediante el formalismo matemático. Así se establece un sistema de hipótesis, el cual se puede poner a prueba de acuerdo con experimentos. Pero lo que se verifica o falsea es el sistema hipotético que se formula matemáticamente, no el postulado. Además, las ecuaciones matemáticas no son proposiciones en sentido estricto” (*Curso de teoría*, I, 19).

10. *Curso de teoría*, I, 20.

11. *Curso de teoría*, I, 21.

12. *Curso de teoría*, I, 22.

A ello se añade que un axioma es lo primero, y por ello, no depende de otro. En cambio, el postulado es dependiente. “Aunque el postulado no sea una proposición fundada a su vez en otra... no es estrictamente lo primero [...]. Aunque no se dé una proposición más elevada de la que a su vez derive [...] lo formulamos desde un supuesto, es decir, en tanto que tenemos un cierto interés, o nos proponemos algo al formularlo. El postulado tiene cierto carácter de medio... Por eso lo llamamos necesario *ex supposito* [...]. El postulado no sólo carece de una evidencia intrínseca, sino que es contingente en su misma formulación, o en cuanto formulado”¹³. “El postulado se pone ‘por algo’ que, al no ser propio del postulado, se supone”¹⁴.

c) *Su distinción de una tesis y de una opinión*

“Hay tesis cuya necesidad es aparente y otras cuya necesidad remite a un antecedente que no se comunica por entero”¹⁵. Si la necesidad de una tesis puede ser aparente, la de un axioma, por el contrario, no es aparente sino evidente. Se ve o no se ve. Puede darse el caso de que no se vea, pero si se ve, si se cae en la cuenta, se ve la necesidad de que esa verdad sea así y no pueda ser de otra manera. Además, las tesis pueden también no ser primeras, es decir, recibir su fundamentación de otras tesis precedentes. En cambio, el axioma es primero. ¿Y si se sospecha que la verdad de una tesis es primera y se capta su evidencia? Pues entonces conviene reducir la tesis a un axioma.

Existen verdades superiores a otras y más evidentes. “Con esto no se descalifica la evidencia que, en cada caso, corresponda a los contenidos mentales —en especial, a los axiomas—; solamente

13. *Curso de teoría*, I, 23. A ello cabe añadir que “la necesidad hipotética también tiene lugar en la realidad, no sólo en la ciencia” (*Curso de teoría*, I, 23).

14. *Curso de teoría*, I, 25.

15. *Curso de teoría*, I, 25.

se dice que es finita”¹⁶, y lo es porque existen muchos niveles cognoscitivos que topan con la evidencia que no son el conocimiento humano superior. En efecto, en ellos el núcleo del saber no comparece.

2. El primer axioma

El primer axioma es aristotélico y se puede enunciar así: *el acto es anterior a la potencia*. Obviamente el Estagirita descubre por lo menos dos sentidos del acto, la *enérgeia* o acto de conocer, y la *entelécheia* o acto constitucional¹⁷, y ambos resuenan en la célebre sentencia aristotélica de que *el ente se dice de muchas maneras*. Por otra parte, para los conocedores del pensamiento de Tomás de Aquino, tal vez el mejor comentador de Aristóteles, es claro que su filosofía gira en torno a este axioma. Este punto es la pieza clave, además, que permite distinguir entre filosofía clásica y moderna, entre *realismo* y lo que se podría llamar *potencialismo* o *dinamismo*.

En efecto, la filosofía moderna y contemporánea ensalza lo potencial en el hombre, y en especial a una u otra de las dos facultades superiores humanas, la *inteligencia* o la *voluntad*. De ese modo su *potencialismo* deviene bien de cuño *racionalista* (racionalismo, idealismo, fenomenología, hermenéutica, logicismo, etc.) o bien *voluntarista* (nominalismo, voluntarismo, empirismo, etc.). En las últimas décadas, en cambio, se pone el centro de atención en las potencias inferiores a la razón y voluntad, otorgando a los *sentimientos* (especialmente sensibles) el protagonismo entre las restantes potencias humanas: *sentimentalismo*.

Polo, por el contrario, respeta el “axioma clásico según el cual el acto es anterior a la potencia. Con todo, según el planteamiento clásico, si el acto es anterior a la potencia, la potencia es necesi-

16. *El acceso*, 15.

17. Cfr. *Introducción*, 1ª ed., 78. Cfr. sobre este punto RICARDO YEPES, *La doctrina del acto en Aristóteles*, Euns, Pamplona, 1993.

riamente finita. Se admite que la potencia llegará a una actualización en cuanto que el movimiento se hace cargo de ella; sin embargo esa actualización es segunda o secundaria, porque está da por un acto anterior, pues axiomáticamente el acto es primero, *a priori*. En los pensadores modernos ese axioma es paulatinamente abandonado. Se sostiene más bien que la potencia es anterior al acto. Y si la potencia es anterior al acto, puede ser infinita, lo que permite, a su vez, llegar a una actualización total. Así, el acto actual no es lo primero, sino lo último, el resultado. Pero no sólo esto: si la potencia se infinitiza y alcanza un resultado total, ese resultado es absoluto, con lo cual se desemboca en panteísmo: la verdad es el todo. El dinamicismo moderno, contrapuesto al estaticismo de la filosofía clásica, comporta que la potencia es infinita. Pero entonces, es infinita también la acción. Como dice Hegel, si la acción es infinita, con la acción Dios mismo se realiza, etc.¹⁸.

La deriva hacia la filosofía moderna que dota de hegemonía a lo potencial, especialmente en el hombre, comienza, según Polo, en la Baja Edad Media con Ockham, precisamente cuando se sospecha que nuestro conocimiento (que ya no se entiende como *acto*) es incapaz naturalmente de conocer a Dios (que ya no es entendido como *Acto Puro*)¹⁹.

3. Las ciencias que no se pueden axiomatizar

Demos ahora un breve repaso a aquellas ciencias que han recabado para sí un estatuto axiomático sin haberlo alcanzado.

a) En cuanto a la *Física*, clásicamente considerada, es decir, tal como la legó Aristóteles, ésta disciplina no es susceptible de axiomatización porque los temas que estudia, las cuatro causas (*material, formal, eficiente y final*) son concausas entre sí (o causas *ad invicem*), y debido a la causa material no pueden remitir jamás

18. LEONARDO POLO, "Libertas Transcendentalis", en *Anuario Filosófico*, 1993 (26/3), 704.

19. Cfr. *Presente y futuro*, 56 ss.

de ellas la *potencialidad*. Atiéndase, por ejemplo, al *movimiento*, pieza clave de la realidad física. Desde Aristóteles se describe como el paso de la potencia al acto en un ente móvil. Se ve claro que para que se dé movimiento ningún móvil se despoje definitivamente de su potencialidad, porque en él la potencia se distingue siempre del acto²⁰.

En efecto, la tetracausalidad de la realidad física es potencial respecto del *acto de ser* del universo físico, que es acto y es uno para todas las realidades intramundanas. Las cuatro causas son *principios*, pero no *primeros*. En todo caso, si se concibe a las causas o principios de la *Física* con cierta necesidad, debe repararse que ésta es derivada y dependiente de un axioma metafísico: el *principio de no contradicción*, *acto de ser* del universo, o la *persistencia*, como también la llama Polo. Sólo *comparativamente* se podría decir de ellos que son cuatro “axiomas laterales” al axioma central de la metafísica que es la *persistencia*. “Los primeros principios sí son axiomas, pero las causas predicamentales no lo son”²¹.

b) Por lo que respecta a las *ciencias positivas*, lo diferencial de éstas es que “una ciencia es un cuerpo teórico coherente constituido por tres factores: postulados, un cuerpo de ecuaciones matemáticas y unos experimentos bien hechos. Si falta alguno de ellos, no se puede decir que una ciencia positiva sea rigurosa”²².

20. “Uno de los grandes axiomas de Aristóteles es que todo motor es distinto del móvil, o lo que es igual, que todo lo que se mueve se mueve por otro. El motor es siempre distinto del móvil porque si no lo fuera —usando su misma terminología— estaría a la vez en potencia y en acto. Ya que el motor es lo que explica el movimiento y, por lo tanto, el que puede dar al movimiento su propia fecundidad final. Si algo fuese indiscerniblemente motor y móvil, entonces, por una parte, en cuanto móvil no posee su perfección terminal, en cuanto motor sí la tiene que poseer previamente. Si no, no sería motor, pues es la causa del movimiento. De aquí, de la imposibilidad de considerarse a la vez en potencia y en acto, Aristóteles concluye que el motor y el móvil son realmente distintos” (LEONARDO POLO, *Psicología*, Primera Parte, lección tercera, pro manuscrito, 5).

21. LEONARDO POLO, “Inactualidad y potencialidad de lo físico”, en *Contrastes*, 1996 (1), 254.

22. *Introducción*, 131.

Pues bien, su déficit axiomático es descrito por Polo según el trilema del barón de Munchhausen, y dice así: “el barón de Munchhausen ha de atravesar un lago para llegar a su objetivo. El barón cuenta tan sólo con sus propios medios. Primera posibilidad: que el lago sea poco profundo o, lo que es lo mismo, que se pueda hacer pie. Ahora bien, el lago, es profundo; por tanto, ese procedimiento no sirve. Segunda posibilidad: sostenerse a flote por el curioso artilugio que, según la narrativa, el barón utilizó para salir con su caballo de una fosa, que es tirarse de la coleta (los militares del XVIII llevaban coleta). Pero a ello se opone el principio de inercia. Tercera parte del trilema: nadar. Pero el barón no sabe nadar.

Pasando a conceptos las metáforas [...] no hacer pie indica que el problema del fundamento es insoluble. No poder mantenerse a flote desde sí mismo equivale a carencia de consistencia sistemática. No saber nadar significa que la discursividad, los procesos lógicos según los cuales se pasa de un conjunto de tesis a otro, no está asegurada de un modo general.

Según los popperianos —sigue Polo—, esto es directamente aplicable a la ciencia. La ciencia racional moderna carece de fundamento. No sabemos en qué se funda el saber con el que queremos manejar la realidad [...]. La consistencia [...]. Gödel demostró que los sistemas formales de cierta complejidad no son consistentes [...]. Pero, además, la ciencia no es discursiva en general, porque está sujeta a la falsabilidad. Cualquier explicación científica es provisional”²³.

c) En *Filosofía del Lenguaje* seguramente el declive de esta disciplina hacia el *pragmatismo* sea consecuencia ante el desencanto de los intentos fallidos de axiomatización. En efecto, al menos desde el segundo Wittgenstein, que aboga por la multiplicidad inaudable de los diversos juegos lingüísticos, se acepta la imposibilidad de hacerse con un sistema total de reglas lingüísticas. De este

23. *Sobre la existencia*, 147-148. Sobre el teorema de Gödel, cfr. EMILIO DÍAZ ESTEVEZ, *El teorema de Gödel*, Eunsa, Pamplona, 1975.

modo se admite que “la clave de nuestro discurso nos es desconocida, no podemos dar razón de lo que decimos porque lo que decimos lo decimos según reglas que dependen de una totalidad de reglas que está más allá de nosotros [...]. Y por lo tanto no puedo hacer más que juegos lingüísticos. Por la misma razón, cada uno de esos juegos lingüísticos, tal como yo los hago, es voluntario, no obedece a una necesidad última [...]. Y como ningún juego obedece a una necesidad última su conexión en un sistema total de reglas es imposible. Es decir, no cabe ni siquiera la hermenéutica [...]. La pluralidad de juegos lingüísticos implica la incomunicabilidad de los juegos lingüísticos, pues las reglas de cada juego sólo valen para él [...]. Incluso el lenguaje axiomatizado sería parcial usaría reglas convencionales, distintas de las de otros géneros literarios”²⁴.

En suma, el lenguaje no se puede axiomatizar porque no es *evidente*, pues ni siquiera es enteramente intencional, porque no es *primero*, sino segundo respecto del pensamiento y de la voluntad, y porque no es *necesario* sino convencional. Además, el lenguaje no es acto, sino *praxis*, la primera y la más alta, pero *praxis* al fin y al cabo. Es la primera *praxis* y también condición de posibilidad del resto. De modo que si el lenguaje no es susceptible de axiomatización, tampoco lo serán las restantes.

d) Según Polo “la axiomatización de la *Lógica* es muy difícil, y esta observación se puede oponer a Husserl (es una dificultad puesta de manifiesto por Gödel)”²⁵. La lógica no es unitaria, sino que existen varias lógicas. Una es de lo necesario, como la silogística aristotélica, pero otras no, pues hay lógicas de lo contingente, lógicas retóricas, lógicas que proceden por analogías o comparaciones, la lógica de la inducción, etc. La pluralidad de lógicas es una grave dificultad contra la consistencia: “la idea de una lógica única siempre origina problemas de inconsistencia”²⁶. La axiomati-

24. LEONARDO POLO, “Ser y comunicación”, en *Filosofía de la comunicación*, Eunsa, Pamplona, 1986, 69-70.

25. *Nominalismo*, 25.

26. *Introducción*, 153.

zación de la lógica cuenta, además, con otra grave dificultad: que versa sobre entes de razón, segundas intenciones, no sobre actos reales. Además, tampoco la lógica es principal, sino que deriva y supone los primeros principios, que no se demuestran.

e) Las *Matemáticas* buscan, como la lógica, lo evidente y necesario, usan también del cálculo, pero su tema propio tampoco es real sino ideal, a pesar de su aplicabilidad. “La axiomática es el ideal del rigor científico. Por eso se ha intentado axiomatizar la matemática. Es conocido el programa del Hilbert de formular un sistema consistente, completo y decidible, para la aritmética (al que, en último término, cabría remitir los problemas relativos a cualquier axiomatización de la geometría). Pero este programa ha tenido que abandonarse, tras las dificultades que pone de manifiesto el teorema de Gödel, según el cual no cabe una formalización de la aritmética mediante un conjunto decidible de axiomas que sea, a la vez, consistente y completo, ya que en cualquier formulación de esta índole cabe encontrar una expresión verdadera que no es demostrable desde esos axiomas. Dicha incompletitud no puede ser resuelta mediante la adición de esa expresión como axioma sin que el conjunto de axiomas y, por tanto, todo el sistema de la aritmética pierda su decibilidad (la noción de teorema se apoya en la demostración, y ésta en la de axioma, la cual, por ello, comunica su indecibilidad a las otras)”²⁷.

Respecto de la naturaleza y fundamento de las matemáticas Polo escribe que “las compensaciones objetivas de las operaciones racionales iluminan intencionalmente las ideas generales. De esta iluminación resulta la *segunda de las ciencias teóricas* de las que habla Aristóteles, que es la *matemática*. A mi juicio la matemática es la unificación de la *generalización* y la *razón*. Esta unificación, a mi modo de ver, puede tener lugar solamente en las dos primeras operaciones racionales. La compensación del fundamento no ilumina las ideas generales y por eso es por lo que las matemáticas, propiamente hablando no están fundadas.

27. *Curso de teoría*, I, 10.

La matemática —continúa Polo— es un tipo de objetivación muy especial que puede intentar la axiomatización. Este objetivo se ha intentado muchas veces pero ha fracasado, y me parece que el fracaso se debe a que la objetivación del fundamento ya no versa sobre ideas generales²⁸. De su estudio aparece una noción muy curiosa que es la *exclusividad*. La exclusividad es la explicitación del fundamento, y no es intencional respecto de ideas generales. La explicitación del fundamento es la exclusividad y la compensación es la noción de *base*. Si esto es así, entonces la *base* se unifica de otra manera, porque eso es ya el agotamiento de la razón. En la tercera operación la presencia ya no da más de sí²⁹.

4. El axioma de la Psicología

La *Psicología*, a pesar del declive experimental que ha sufrido esta disciplina desde la modernidad, es susceptible de ser axiomatizada. Para ello debe ser considerada tal como la filosofía clásica griega y medieval la legaron, pues en esa tradición se atendía a su tema propio, que es una realidad en acto: la *vida*. El axioma de la *Psicología* decía así desde Aristóteles: “vivir para los seres vivos es ser”³⁰. En la Edad Media se expresó de este modo: “*vivere viventibus est esse*”, la vida es el ser para los vivientes. La vida es *acto real*, no una idea: “si no interpretamos la vida como realidad [...] entonces la psicología no sería filosofía”³¹.

Es éste un axioma aristotélico presente en sus grandes comentaristas medievales tales como Alejandro de Hales, San Alberto Magno, Sto. Tomás de Aquino, San Buenaventura, etc. Como es sabido, Aristóteles caracterizaba a la vida como un *movimiento intrínseco*, es decir, *inmanente, unitario y regulado*. Es obvio que

28. Éste es un tema bastante difícil que examinó por primera vez en *El ser*.

29. LEONARDO POLO, *El conocimiento racional de la realidad*, Curso de Doctorado, pro manuscrito, 48.

30. Cfr. ARISTÓTELES, *De Anima*, II, 4, 415 b 13.

31. POLO, *Psicología*, pro manuscrito, 16.

la vida es una realidad, un *acto*, no unos movimientos transitivos. Si se analiza tal realidad se nota que no es física, aunque la vida de los seres orgánicos no se pueda dar al margen de su soporte físico o biofísico. La vida es *acto primero* que anima a los *actos segundos*.

Ahora bien, si axiomatizamos la *psicología* porque su tema es la vida, ¿por qué no intentar axiomatizar la *biología*?, ¿acaso la vida no es el tema propio de esta disciplina? Es claro que el objeto de la biología también es la vida, pero no estudia la vida de modo *teórico* sino *experimentalmente*, es decir, investiga las manifestaciones vitales.

Además el estatuto de la biología como ciencia rigurosa todavía está en fase de constitución: “¿se puede hacer una biología teórica, como la física? Si se compara la física con la biología, es fácil advertir que la teoriedad de la primera no está presente en la segunda. Por tanto, si el modelo de ciencia es la física, la biología no es tal [...] ¿puede ser la biología una ciencia teórica como lo es la física? ¿Se puede matematizar la vida? ¿cabe experimentar sobre la vida en el sentido de verificar una ley matemática? [...]. Hasta el momento tales nociones básicas, la evolución y el código genético, no están rigurosamente formuladas”³².

Por ello, “la complejidad de la temática estudiada (por la biología) y la falta de una definición de su objeto (la vida), ha convertido a la biología actual en una constelación de estudios sobre muy diversos fenómenos vitales (morfología, fisiología, citología, histología, bioquímica, embriología, genética, ecología, etc.). No se ha logrado una comprensión sintética de todos ellos”³³.

En efecto, la biología actual se ocupa más de las *manifestaciones experimentales de la vida* que de la propia *vida* (no sólo en tanto que *acto primero*, sino también en cuanto a sus *actos segundos*). Además, se ciñe a las manifestaciones de la vida puramente *orgánicas*, de modo que aquellas realidades vitales que sobrepasan lo orgánico le son desconocidas. Y eso le sucede no sólo en la vida

32. *Introducción*, 133.

33. *Introducción*, 132.

humana, donde existen realidades espirituales que no se reducen a lo orgánico, sino también en la misma vida biológica, donde realidades tales como los *actos* u operaciones de los sentidos, el *sobranante formal* de las facultades (que no es orgánico), etc., le son desconocidas. De modo que la vida como tal es más bien objeto propio de la psicología que de la biología.

5. Los axiomas de la Teoría del conocimiento humano

Tanto las *operaciones inmanentes* como los *hábitos* —ya sean los adquiridos en la inteligencia o los innatos superiores a ella— son *actos*³⁴ y, en consecuencia, son axiomatizables. ¿Qué es lo que no puede ser traducido de modo axiomático en teoría del conocimiento: la noción de *facultad*, precisamente porque se trata de una *potencia*, no de un acto. A mi modo de ver los axiomas de la teoría del conocimiento poliana están implícitos en la aristotélica, y explícitos en la de Tomás de Aquino³⁵.

Ahora bien, “los axiomas de la teoría del conocimiento remiten a una necesidad previa: la del ser humano [...] (La axiomática de teoría del conocimiento) es la axiomática de la operación, la cual no es del orden del ser sino consecutiva: *operari sequitur esse*. Por lo tanto es *ex supposito* [...] la operación es la estricta continuación del ser [...]. Por eso puede tratarse de modo axiomático, y esto quiere decir que podemos captar con entera nitidez y evidencia su carácter necesario, incluso omitiendo el estudio del sujeto. Ahora bien, en otro sentido, el supuesto de la operación cognoscitiva es la facultad. Si la facultad no es necesaria, tampoco lo es que

34. Cfr. JORGE MARIO POSADA, “La extratemporalidad del pensar como acto perfecto”, en *Studia Poliana*, 1999 (1), 25-58; cfr. asimismo mi libro *Curso breve de teoría del conocimiento*, Universidad de La Sabana, Bogotá, 1997.

35. Tuve ocasión de comprobar este punto de modo pormenorizado en mi libro *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona, 1995. También en ese escrito se advierten los intentos de conculcación de estos axiomas, tanto antiguos como modernos, e incluso recientes.

exista la operación”³⁶. Es decir, si se toma la operación como accidente de la facultad, la teoría del conocimiento no es axiomatizable, y entonces hay que proceder a elaborar un elenco de operaciones. Pero si se capta la operación como continuación del acto de ser humano (*esse hominis*), entonces sí, porque la aparición de cualquier acto menor requiere de un acto previo.

A causa de las diversas facultades, que son las que son y no se ve por qué no pueden ser más, menos, u otras distintas, y por ello carecen de axioma, el elenco de las operaciones correspondientes tampoco es necesario. En efecto, “hay las operaciones que hay —las de la vista, las del oído, etc.—, pero ¿por qué hay esas y no otras? Esto parece contingente, no necesario (si encontráramos su necesidad, podríamos formularlo axiomáticamente) [...]. Si hubiese un axioma para las facultades, las facultades tendrían que ser las que son y no otras, y naturalmente también el elenco de las operaciones correspondientes sería necesario”³⁷. No obstante, una cierta aproximación a la axiomatización de facultad existe en la obra poliana cuando muestra la necesidad de la pluralidad de facultades para captar diversas realidades. No es posible una sola. Pero lo que claramente es axiomatizado es el conocer humano, no las facultades.

“El hombre conoce como conoce de acuerdo con cierta necesidad interna, y no puede conocer de otra manera; conocer de otra manera es no conocer, un intento equivocado, o bien se reduce a una operación cognoscitiva distinta (la distinción de operaciones es axiomática) [...]. Decir que el conocimiento es susceptible de una axiomática, aunque no sea total, es afirmar que tiene un carácter necesario, que no está determinado por factores extrínsecos. El conocimiento no es una dotación de que el hombre esté previsto en función de algo distinto del conocimiento, en función de dinamis-mos de índole no cognoscitiva, a los cuales obedecería nuestro

36. *Curso de teoría*, I, 25-26.

37. *Curso de teoría*, I, 12.

modo de conocer. Esto es lo que la axiomática excluye. No es dogmatismo; en todo caso es antirrelativismo³⁸.

Polo ha notado que muchas de las nociones clave de la teoría del conocimiento aristotélico, que son seguidas y explicitadas por Tomás de Aquino, son susceptibles de ser traducidas de modo *axiomático*, es decir de ver su *necesidad y evidencia* intrínseca, de modo que podamos demostrar la falsedad de cualquier propuesta contraria a ellas, y dar razón del error de esas hipótesis. Los axiomas que refiere Polo se dividen en dos grupos, los centrales y los laterales³⁹. Los axiomas centrales son los siguientes:

A) El conocimiento es *acto*⁴⁰. “El axioma A se formula así: «el conocimiento es siempre activo». La proposición contraria [...] dice: «el conocimiento es pasivo, conocer es pasividad». Esta tesis es falsa. Sólo se conoce en tanto que se ejerce una actividad⁴¹. *El conocer es acto*, sea al nivel que sea, en las *operaciones* de los sentidos, de la inteligencia, en los *hábitos adquiridos*, en los *innatos*⁴², y en el entender más elevado, el propio del entendimiento agente. Sólo se conoce en acto, sea el acto conocimiento con objeto, como es el caso de algunos sentidos, de la operación preliminar de la inteligencia, la abstracción, y de la generalización, o sea sin objeto, como el propio del sensorio común, de las operaciones racionales, de los hábitos adquiridos e innatos y del intelecto agente. En el caso de ser conocimiento con objeto, para no conculcar el acto el objeto tiene que ser uno en acto con él.

38. *Curso de teoría*, I, 15.

39. La denominación con letras mayúsculas, que siguen el orden del abecedario, que se emplea para designar a estos axiomas es puramente indicativa.

40. Axioma A: cfr. *Curso de teoría*, I, 29 ss.

41. *Curso de teoría*, I, 29.

42. Sobre los hábitos intelectuales, cfr. mi escrito “Los hábitos intelectuales según Polo”, en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 1017-1036, y mis cuadernos *Hábitos y virtud (I-III)*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 65, 66 y 67, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.

B) La distinción entre objetos y operaciones es *jerárquica*⁴³. “El axioma B trata de la distinción entre operaciones (y objetos) [...]. Se enuncia así: la diferencia entre las distintas operaciones (y objetos) es jerárquica”⁴⁴. Tenemos niveles cognoscitivos diversos, y la distinción entre ellos la marca la jerarquía, pues con unos conocemos más que con los otros. Existe una jerarquía en la realidad y otra en el conocimiento. Dado que la democracia se intenta implantar hoy en día en cualquier orden, a este axioma no le faltan contradictores, pero a pesar de las opiniones adversas Polo propone al respecto lo que llama “el axioma de la jerarquía. Es decir, cuando se trata del conocimiento (o en general siempre que estamos en lo inmaterial) la distinción más propia o más correcta, es la distinción de grado: una distinción jerárquica y no una simple distinción numérica. Se trata de distinciones entre lo superior y lo inferior”⁴⁵.

C) “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”⁴⁶. La insustituibilidad de niveles es perfectamente compatible con la unificación entre ellos. Unos niveles no suplantán a otros, porque los actos de conocer no son provisionales, pero los distintos niveles son *unificables*: “la diversidad de operaciones y objetos no impide su unificación”⁴⁷. Es precisamente el nivel cognoscitivo superior el que permite unificar el inferior, porque es cognoscitivo respecto de él. Ello significa que el nivel superior no tiene su origen cognoscitivo, su luz, en el inferior, ni es explicable desde él. De modo que “tanto la diversidad como la unificación son axiomáticas”⁴⁸.

D) Este axioma es el llamado de la *culminación*, y se formula de la siguiente manera: “la inteligencia es operativamente *infini-*

43. Axioma B: cfr. *Curso de teoría*, I, 165 ss.

44. *Curso de teoría*, I, 165-167.

45. LEONARDO POLO, *Antropología*, México, pro manuscrito, Lección 1, 6.

46. Axioma C: cfr. *Curso de teoría*, II, 1ª y 2ª ed., 203 ss; 3ª ed., 157 ss.

47. *Curso de teoría*, II, 2ª ed., 167.

48. *Curso de teoría*, II, 2ª ed., 167.

ta. Este axioma es exclusivo de la inteligencia. Es compatible con los otros. Por tanto, los axiomas A, B y C rigen la inteligencia como axioma D [...]. Considerada la inteligencia en su operatividad (axioma A) y teniendo en cuenta la diferencia de sus operaciones, que es jerárquica (axioma B), su operatividad es infinita⁴⁹. Este axioma prohíbe un “fondo de saco” *para la operatividad* de la inteligencia. Se subraya “para la operatividad”, por que la inteligencia como facultad, como cualquier otra realidad salvo Dios, es una realidad finita. “Operativamente infinita” no significa que su acto sea infinito, sino que en caso de topar con ese callejón sin salida, la inteligencia lo tematiza como límite, pero conocer que eso sea límite implica conocer, y conocer que algo sea límite es conocerlo en condiciones tales que puede trascenderlo: “la inteligencia cuando nota la finitud del objeto, propone la noción de infinitud”⁵⁰. La inteligencia crece respecto de lo conocido porque crece como conocer⁵¹.

De estos cuatro axiomas centrales, al primero se le llama axioma de la *operación*; al segundo, axioma de la *distinción*; al tercero, axioma de la *unificación*; al cuarto, axioma de la *culminación* (otras veces lo llama de la *plenitud*⁵²). A estos axiomas centra-

49. Axioma D: cfr. *Curso de teoría*, II, 1ª y 2ª ed., 201 ss; 3ª ed., 155 ss.

50. *Curso de teoría*, II, 1ª y 2ª ed., 207; 3ª ed., 159. Y en otro lugar: “La inteligencia es operativamente infinita, por tanto, no tiene fondo de saco: no hay objeto último, siempre se puede objetivar más. Desde este axioma se detecta el límite mental. En rigor, el axioma de la infinitud significa que la potencia intelectual no se satura con lo que llamo *choristos* mínimo, es decir, con aquello de que es potencia. Tampoco se satura con los hábitos adquiridos, cuyo rendimiento en cuanto perfeccionante de la inteligencia son operaciones ulteriores. La operación intelectual se describe como actualidad y separación mínima; y también como *guarda* de la manifestación esencial de la persona humana, o sea, de la distinción de la esencia humana con la esencia extramental” (LEONARDO POLO, *Antropología*, II, pro manuscrito, 26).

51. “En virtud de ello, lo inagotable de la dualidad en este orden no es sólo el infinito proseguir de dualidad de objeto poseído y operación (que es el axioma D), sino que lo inagotable está en el refuerzo de la facultad por la operación ejercida” (POLO, *Antropología*, México, pro manuscrito, Lección 8, 8).

52. Cfr., por ejemplo, este pasaje: “todo lo pensable es como un balance definitivo, y ese balance definitivo no lo podemos hacer, siempre podemos pensar más. El axioma de la plenitud, que propongo, justamente salvaguarda de la idea de todo lo pensable” (POLO, *El conocimiento racional de la realidad*, pro manuscrito, 23).

les apoyan otros laterales; los tres primeros que siguen al A, y el cuarto al D.

E) “El axioma E, cuya primera formulación dice: «no hay objeto sin operación», se puede llamar axioma de la ‘no-soledad’ del objeto. Según esto, el objeto no se da de suyo”⁵³. No hay, pues, ideas innatas (racionalismo). Tampoco cabe acto sin objeto (nominalismo). El objeto es formal, pero no es acto. Por tanto, no es real, sino intencional, y está a expensas del acto, de ser formado por él. De modo que es el objeto el que depende del acto y no al revés. Y sólo en la medida de su unión indisoluble con el acto es por lo que se puede axiomatizar. A esa unión entre acto y objeto Polo la llama *commensuración*: “pienso esto (y es bastante pensar) y, sin embargo, no perezco [...]. ¿Por qué? Porque precisamente el acto de pensar es actual; es presencia (es la presencia mental), justamente porque es bastante para el objeto, y el objeto es bastante para el acto de pensar. Esto lo propongo como axioma en el Tomo I del *Curso de teoría del conocimiento*: es el axioma de la *commensuración*. El acto de conocer se *commensura* con el objeto; el objeto se *commensura* con la operación, tanta operación, tanto objeto; tanto objeto, tanta operación. Sin embargo, el ser del hombre no se *commensura* sino que es además”⁵⁴. Hay que notar, no obstante, que quien *commensura* es el acto, no el objeto, pues el acto forma el objeto al conocer, o mientras conoce, no a la inversa.

F) El objeto es intencional⁵⁵. “Intencional” indica pura remitiencia, o también, remitiencia pura, es decir, el objeto se agota remitiendo a lo real. No cabe quedarse en él (como postula el representacionismo) en primera instancia porque no tiene otra

53. Axioma E: cfr. *Curso de teoría*, I, 31.

54. POLO, *Antropología*, México, pro manuscrito, Lección 5, 15. Y en otra parte de esa obra: “el genuino sentido de la dualidad operación-objeto pensado exige que no haya más objeto que operación, ni más operación que objeto (es el axioma de la *commensuración*); pues si hay más operación que objeto, la operación se frustra (se está pensando, pero no se piensa nada); y si hay más objeto que operación, entonces el objeto no se *commensura*, sino que se da de suyo al margen de la operación” (POLO, *Antropología*, México, pro manuscrito, Lección 8, 13).

55. Axioma F: cfr. *Curso de teoría*, I, 105 ss.

entidad al margen de su intencionalidad. Tomás de Aquino indica que se trata de una intencionalidad de *semejanza*. La intencionalidad cognoscitiva no corre a cargo del acto de conocer (como estimaron Brentano, algunos neotomistas, etc.), ni del sujeto (como pensaba Husserl), ni del acto de la voluntad (como sostuvieron Ockham, los nominalistas, muchos voluntaristas, etc.), sino a cargo del objeto conocido. Además, “los niveles superiores del conocimiento objetivo son más intencionales que los inferiores”⁵⁶, es decir, que este axioma lateral F es compatible con el axioma central B de la jerarquía de niveles y, por supuesto, también con los restantes, con el A, porque sin acto no cabe objeto, y con el D, porque la inteligencia no carece de objetos intencionales.

G) El objeto es formal si es precedido en el órgano por una especie impresa o retenida⁵⁷. Obviamente esto vale para los sentidos, externos o internos, pero no para la inteligencia. El objeto es lo conocido de la realidad externa por el acto del sentido en tanto que esa realidad externa está afectando al soporte orgánico de los sentidos externos, o en tanto que esa afección se retiene por los sentidos internos. A la inmutación del órgano los medievales la llamaban, como es sabido, *especie impressa*, que no es el *objeto* conocido. El objeto es lo conocido de esa inmutación; no la entera inmutación. Lo conocido de la inmutación se llamaba especie expresa. Obviamente la inteligencia carece de especie impresa, porque carece de soporte orgánico, pero no carece de especies expresas u objetos formales.

H) La inteligencia no es un principio fijo. Crece como tal merced a los hábitos⁵⁸. “Para que la potencia intelectual pueda ser el principio de una operatividad infinita, es imprescindible que no sea una potencia fija, una finitud dada”⁵⁹. Como carece de soporte orgánico carece de límite en su crecimiento. Que no sea fija signi-

56. *Curso de teoría*, I, 140.

57. Axioma G: cfr. *Curso de teoría*, I, 261 ss.

58. Axioma H: cfr. *Curso de teoría*, II, 1ª y 2ª ed., 219 ss; 3ª ed., 168 ss.

59. *Curso de teoría*, II, 1ª y 2ª ed., 219; 3ª ed., 168.

fica que puede crecer como principio, es decir, que es susceptible de una actualización distinta y superior a la de las operaciones, pero también activa y cognoscitiva. A esa actualización se denomina *hábito adquirido de la inteligencia*.

Hasta aquí los axiomas formulados explícitamente por Polo en Teoría del conocimiento. Sin embargo, en los escritos polianos parecen darse implícitamente otros axiomas cognoscitivos aunque éstos no se expongan, ni se formulen, de modo explícito. En efecto, si el conocer humano no se agota con los actos y hábitos adquiridos cabe más conocer en acto, y por tanto, más axiomas.

Así, los *hábitos innatos al intelecto agente (síndéresis, primeros principios y sabiduría)* son conocimientos en acto superiores al conocer de la inteligencia. Respetan los axiomas centrales del acto (A), y entre sí los de la jerarquía (B) y de la insustituibilidad y unificación (C), pero están al margen de los axiomas laterales referidos al objeto conocido (E, F y G), pues su conocimiento no es objetivo o según objeto, sino precisamente abandonando el objeto. Además, tampoco son encuadrables en los axiomas de la culminación (D) y en el del principio no fijo (H), porque no son inherentes a la inteligencia, sino al *intelecto agente*. No obstante, a mi juicio, también son susceptibles de crecimiento irrestricto, es decir, que no son hábitos fijos, sino que crecen como perfecciones cognoscitivas.

¿Por qué no axiomatizar el conocer propio de los hábitos innatos? ¿tal vez porque ya no forman parte del conocimiento *necesario*, sino del *libre*? Sin embargo, como es claro, lo libre es superior a lo necesario. ¿Acaso será por ello menos evidente? No. Además, ¿los axiomas de la culminación (D) y del principio no fijo (H) son de lo necesario o de lo libre? Es claro que son el rendimiento libre de algún principio cognoscitivo superior sobre la inteligencia. Sin libertad son incomprensibles. La inteligencia sin hábitos no es libre, pero con hábitos sí lo es. “Y esta observación de Tomás de Aquino tiene para mí —declara Polo— carácter axiomático: la

naturaleza no es libre; sin hábitos no hay libertad. De manera que en cuanto ejercemos la libertad tenemos hábitos”⁶⁰.

Por otra parte, el *intelecto agente* es el acto de los actos de conocer y de todos los hábitos (adquiridos e innatos), es decir, su luz o fuente y también su fin, y, en consecuencia, debería ser lo máximamente axiomatizable, pues si ese principio cognoscitivo no fuese lo más claro, transparente, tampoco lo sería nada del conocimiento restante, que es inferior a él. Ahora bien, ¿es un conocimiento necesario? Es claro que se necesita para todo esto: para el modo de conocer sensitivo humano (externo e interno) que merced a él es diferencial en cada uno de sus niveles respecto del de los animales; para la formación de los objetos de la inteligencia; para que la inteligencia ejerza actos, esto es, para la activación de la inteligencia, para la formación de los hábitos en la inteligencia; y también para el modo libre de actuar y el libre desarrollo de los hábitos innatos. ¿Es necesario? Está por encima de la necesidad porque se convierte con la *libertad personal*.

A su vez, el *intelecto agente* (también llamado, *núcleo del saber, conocer personal*, o conocer a nivel de *actus essendi hominis*), es incomprendible sin un conocer en acto, personal a su vez, y superior a él que pueda iluminar la luz o transparencia que es él. Y esa luz es el Dios personal. De modo que si el intelecto agente se toma como el axioma de los axiomas cognoscitivos humanos, ese axioma lo es también en dependencia, en este caso del ser divino, es decir, en la medida en que es iluminado por Dios. Ahora bien, ¿Dios es necesario o libre?, ¿qué es más, qué es mejor? Es necesario respecto de lo creado, pero personalmente es libre. ¿Cómo se conoce mejor a Dios, como ser necesario o como ser libre? Claramente la libertad describe mejor su ser que la necesidad. Pero su libertad es clara, cognoscitiva. Por tanto, axiomatizable. Pero eso ya no es el conocer humano, sino el divino. Por lo demás, el intelecto agente también es susceptible de crecimiento, y ese crecimiento es libre en la medida de la aceptación de la iluminación divina.

60. POLO, *Antropología*, México, pro manuscrito, Lección 9, 13.

Todo ello plantea, en el fondo, la siguiente cuestión: que existen dos tipos de axiomas: los que exponen verdades necesarias y los que expresan verdades libres. Ahora bien, si lo libre es superior a lo necesario, los axiomas de lo necesario lo serán en dependencia de los que versan sobre lo libre. De modo que donde la filosofía se juega el ideal de claridad en todo lo que se puede pensar es en el esclarecimiento de la libertad, que es el origen de toda verdad evidente.

6. ¿Es axiomatizable el querer de la voluntad?

En tema de la voluntad es un tema “oscuro” como declaró Tomás de Aquino⁶¹, de modo que el intento de su axiomatización debe ser difícil. Es obvio que la voluntad es *real*, no una idea, pero su realidad consiste de entrada en ser una *potencia*, y como tal, nativamente no es acto sino actualizable.

No obstante es claro que la voluntad ejerce *actos*⁶², pero esos actos no son fin en sí, sino que tienden al fin que los atrae activándolos. También es claro que su progresiva actualización redundará en la propia potencia a modo de *virtudes*, que también son actos, y más actos que las operaciones inmanentes, pero las virtudes de la voluntad se deben al respaldo de la *persona* que quiere, que es *acto*. Los actos de la voluntad son menos actos que los de la inteligencia y lo son en parte potenciales. De modo semejante, las virtudes son actos, pero menos actos que los hábitos de la inteligencia, y susceptibles además de progresiva actualización, de manera que no remiten enteramente jamás la potencialidad constitutiva de esta potencia.

Se puede afirmar en consecuencia que la axiomatización de la voluntad es *derivada del fin al que la voluntad tiende y de la persona humana*. En efecto, por una parte, sus actos y sus virtudes

61. Cfr. *La voluntad (I)*, 7.

62. Cfr. mi libro *Conocer y amar*.

no son fin en sí, sino que son *hacia el fin*, porque, a distinción de los actos de la inteligencia, son ellos mismos los que son *intencionales*. Tal fin es acto, porque de lo contrario la voluntad no tendería a lo perfecto. Y por otra parte, la *persona* que respalda a la voluntad también es acto, pues si no la confirmara nunca saldría la voluntad de su nativa pasividad; y aunque al activarla progresivamente la remite, como se ha indicado, lo lleva a cabo, sin embargo parcialmente. De modo que tenemos la actualización progresiva de una potencia en tensión entre dos polos.

Pues bien, teniendo en cuenta esos dos extremos, se pueden establecer dos axiomas *derivados* en la voluntad. Por una parte, es axiomático que la *voluntas ut natura*⁶³ es una *relación trascendental* al fin: “las acciones voluntarias han de ser enderezadas, en atención al carácter axiomático de la determinación *ad unum*, la cual, sin embargo es oscura para la *voluntas ut ratio*. Por eso, a veces se prescinde del fin último. Dicho prescindir es el ateísmo práctico, a veces acompañado de ateísmo teórico”⁶⁴. Por otra parte, la persona o *actus essendi hominis* es “el acto radical que permite excluir la prioridad de la potencia (de la voluntad) o evitar su confusión con la noción de espontaneidad”⁶⁵. Y no sólo eso, sino que además ese acto previo es imprescindible no sólo en el estado natural de la voluntad, sino también en su estado activado con virtudes adquiridas: “la voluntad se puede mover en tanto que

63. Para la comprensión de este concepto en POLO, cfr.: JAVIER ARANGUREN, “Caracterización de la voluntad nativa”, en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 347-358.

64. *Ética*, 2ª ed., 158. Y más adelante añade: “lo que es axiomático atendiendo a la voluntad nativa no es un principio deductivo para la razón práctica, es decir, porque a la *voluntas ut ratio* no corresponde determinarse *ad unum* absolutamente [...]. Atendiendo a la apertura irrestricta que se llama voluntad nativa, es evidente que nuestro fin es infinito. Con todo, si apelamos a la iluminación racional de la voluntad nuestro conocimiento de dicho fin no es del todo claro. Recuérdese lo dicho, aunque se admita que el acto posesión del fin es la fruición, no siempre se acierta en la determinación de su objeto. Además, se ha de tener en cuenta la correlación entre las virtudes y la felicidad” (*Ética*, 158).

65. *La voluntad (I)*, 49.

perfeccionada por hábitos adquiridos, pero ni siquiera así cabe prescindir de la constitución de su primer acto”⁶⁶.

Tenemos, pues, por un lado la atracción que el fin último ejerce sobre la voluntad activándola. En virtud de tal fin la voluntad es *intención de otro*. Pero no basta que sea así, porque su clave reside en querer *más* otro, y para ello debe ser reforzada por un *querer* que le permita querer más otro: “éste es, en definitiva, el gran problema que atraviesa la exposición de la voluntad y sus actos. ¿Cuál es el acto que satura una potencia pasiva pura, es decir, un respecto trascendental al bien? Sólo puede ser el querer querer más. No basta la intención de otro. El yo tiene que incrementar el acto de querer. De acuerdo con esa línea ascendente, la intención de otro enlaza con la persona”⁶⁷.

7. Los axiomas de la Metafísica

Los axiomas de la *Metafísica* son los *primeros principios*, que son los que son y no otros, y no pueden ser de otro modo. Son principios primeros, necesarios y evidentes y, fundamentalmente, son actos reales. Es manifiesto que el mayor percance que en la historia de la filosofía han experimentado estos axiomas es su *logificación*, y ello desde Aristóteles, pasando por la tradición medieval, hasta nuestros días. Tal dificultad histórica en torno a su comprensión ha sido debida a exposición *maclada*, que es pura derivación del intento de comprensión *objetiva*, es decir, no como *actos* o *temas reales* que son, sino como si de *objetos* conocidos se

66. *La voluntad (I)*, 51. Y sigue: “el primer acto voluntario se describe como el conocimiento de la voluntad según su índole propia. Dicho conocimiento se distingue de la razón práctica, que versa sobre los medios o sobre el fin. En cambio, el primer acto voluntario es el conocimiento de la voluntad como relación trascendental. A ese primer acto Tomás de Aquino lo llama *simplex velle*. El simple querer es la pura potencia pasiva elevada a la condición de acto” (*La voluntad (I)*, 51). La actualización de la voluntad no corre directamente a cargo de la *persona* sino del *hábito natural de la sindéresis*, al que POLO llama “querer-yo”.

67. *La voluntad (II)*, 61.

tratase. Ahora bien, para alcanzarlos como actos y no como objetos se requiere seguir el método por Polo descubierto del *abandono del límite mental*⁶⁸.

Existe todavía un inconveniente no pequeño en la historia del pensamiento, especialmente en la filosofía moderna, para alcanzar los primeros principios como actos reales: el de considerar los demás *trascendentales*⁶⁹ que no son el *ser*, en especial la *verdad* y el *bien*, como trascendentales primeros, antes que el ser o al margen de él. Polo considera que el primer trascendental es el *ser*, al que siguen, por este orden, la verdad y el bien. “De este modo se

68. “¿Cómo se abandona el límite para advertir la existencia extramental? Se abandona el límite —es decir, la operación— y se pasa a un acto superior, que es el hábito de los primeros principios. Por lo demás, esa noción, la de hábito de los primeros principios, es enteramente clásica. Sin embargo, al sentido clásico de la noción hay que añadir: el conocimiento de los primeros principios —que es propiamente habitual— es una manera de abandonar el límite, porque el hábito es otro acto intelectual, superior a la operación. El hábito de los primeros principios es el conocimiento del ser en sentido fundamental. Por eso, ese hábito es aquel abandono del límite mental, según el cual se conoce estrictamente de modo axiomático la metafísica. Como los primeros principios son axiomas, son el modo de formular axiomáticamente el conocimiento del fundamento y éste es el mejor modo de plantear la metafísica, pues con él se distinguen netamente el acto de ser creado del increado” (*Presente y futuro*, 182). Cfr. sobre este punto: IGNACIO FALGUERAS, “Los planteamientos radicales de la filosofía de Leonardo Polo”, en *Anuario Filosófico*, 1992 (25/1), 55- 99; JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ, “Un nuevo planteamiento del saber: la Metafísica”, en *Anuario Filosófico*, 1992 (25/1), 125-143; SALVADOR PIÁ TARAZONA, *Los primeros principios en Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie de Filosofía Española, nº 2, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1997; *Id.*, “De la criatura a Dios”, en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 929-948; MIGUEL GARCÍA-VALDECASAS, *La culminación de la filosofía en Hegel y Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie de Filosofía Española, nº 6, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998; *Id.*, “La plenitud de identidad real”, en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 615-625; SANTIAGO FERNÁNDEZ BURILLO, “Intellectus principiorum: de Tomás de Aquino a L. Polo”, en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 509-526; FERNANDO HAYA, “Totalidad y causalidad en Polo”, en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 709-720; JORGE MORÁN, “Los primeros principios; interpretación de Polo de Aristóteles”, en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 787-803; JAVIER PÉREZ GUERRERO, “La criatura es hecha como comienzo o principio”, en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 921- 928.

69. Sobre este punto, cfr. IGNACIO FALGUERAS, “Esbozo de una filosofía trascendental. Introducción”, en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 481- 508; JESÚS DE GARAY, “El sentido de los trascendentales”, en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 573- 586.

abre una línea de investigación: insistir en la consideración de la primariedad del ser para evitar el riesgo de caer en una postura realista incompatible con el carácter trascendental de la verdad o del bien. Para intensificar y para entender mejor la primariedad del ser, propongo axiomatizar la metafísica [...]. Si se consigue sentar que el conocimiento de la primariedad del ser es el conocimiento habitual de tres primeros principios, vigentes entre sí, queda eliminada la simetrización de la metafísica por parte de los modernos. La metafísica, repito, estudia la primariedad del ser. Esta primariedad es principal; pero los primeros principios son tres: principio de identidad, principio de causalidad y principio de no contradicción”⁷⁰.

Tales desaciertos los intenta rectificar Polo en *El conocimiento habitual de los primeros principios*, que se encuentra recogido en la tercera parte de su reciente libro *Nominalismo, idealismo y realismo*. Sin embargo, el hallazgo está expuesto en una de sus primeras publicaciones: “la ciencia suprema, la metafísica, debe poder axiomatizarse (si no, no es la ciencia suprema). Hay axiomas metafísicos, y además, la formulación axiomática de la metafísica, comparada con cualquier otra, constituye un avance [...]. He intentado una formulación axiomática de la metafísica, en el libro que se llama *El ser*. En él, simplemente, he propuesto que la temática de la metafísica se puede trasladar a tres axiomas, que son los llamados primeros principios: el principio de identidad, el principio de no contradicción y el principio de causalidad en sentido trascen-

70. POLO, “Libertas Transcendentalis”, 709-710.

dental”⁷¹. La explicitación de ese intento se encuentra en el *Curso de teoría del conocimiento*⁷².

Según la filosofía aristotélico-tomista disponemos de tres hábitos nativos: el de la *sindéresis*, el de los *primeros principios* y el de *sabiduría*. La temática de la metafísica se conoce con el segundo de estos hábitos: “con el hábito de los primeros principios se *advertie* el ser principal. Como los primeros principios son axiomas, al advertir que son extramentales se formula axiomáticamente la metafísica, lo que comporta una clara ventaja para la filosofía realista. Además, si los primeros principios se distinguen netamente (lo que en su formulación objetiva no se puede lograr), el acto de ser creado como principio se distingue del increado”⁷³.

Este hábito permite conocer el *acto de ser del universo* como acto (principio de *no contradicción*), el acto de ser divino también como acto (principio de *identidad*)⁷⁴, aunque distinto del acto de ser del universo, y la dependencia del acto de ser del universo respecto del acto de ser divino asimismo como acto, pero distinto

71. *Curso de teoría*, I, 10-11. Y continúa: “Estoy convencido de que la metafísica alcanza mayor rigor si se axiomatiza, y además de que se puede. No hay un equivalente al teorema de Gödel en la axiomática metafísica. La auténtica metafísica se hace cuando, considerada la temática metafísica, se ha encontrado su equivalente axiomático. Cabe objetar: los primeros principios no son toda la metafísica. Pues deberían serlo, debería poderse formular los primeros principios de manera que toda la temática metafísica estuviese contenida en los primeros principios” (*Curso de teoría*, I, 11).

72. “Sostengo que la primariedad del ser es la primariedad de los primeros principios. Sobre ello trato en mi libro *El ser*, publicado en los años 60. Y como el conocimiento de los primeros principios es habitual, hay que plantear con profundidad la cuestión acerca del alcance gnoseológico de los hábitos. Aludo a ello ya en *El ser*, pero, sobre todo, ahí va a parar el *Curso de teoría del conocimiento*, que es una obra posterior. En ella estudio los hábitos intelectuales con vistas, en definitiva, al conocimiento de los primeros principios” (POLO, “Libertas Transcendentalis”, 709-710).

73. *Antropología*, I, 125. Y en otro lugar: “El ser como fundamento se conoce con el hábito de los primeros principios: eso es la axiomática de la metafísica” (LEONARDO POLO, *La libertad*, Curso de Doctorado, Roma, 1990, pro manuscrito, 13).

74. “La Identidad es advertida como Acto de ser Originario y, por tanto, insondable. La advertencia del Ser Originario es verdadera, e incluso axiomática” (POLO, *La libertad*, pro manuscrito, 218).

de los precedentes (principio de *causalidad trascendental*). No existe un único primer principio o acto de ser, sino tres. “Por eso sostengo que la metafísica sólo puede resolver los problemas asociados al monismo mediante la axiomática de los primeros principios como prioridad del ser. Esta axiomática, insisto, es plural: no sólo un primer principio, sino tres, vigentes entre sí. Porque, repito, la metafísica —no sólo la clásica, sino también su simetrización en la filosofía moderna— carece de un argumento suficientemente radical frente al monismo: en todos los casos el monismo es inevitable”⁷⁵.

8. Los axiomas de la Ética

La ética es la actuación humana en cuanto que el hombre conduce su vida. Es el partido que puede educir la *persona* humana de su *naturaleza* en tanto que la rinde libre, esto es, en la medida en que la abre progresivamente a la totalidad de lo real. La ética es eminentemente seria, porque con ella nos va la vida⁷⁶.

Las bases de la ética son tres: *bienes*, *normas* y *virtudes*⁷⁷. No pueden ser otras distintas, o más o menos, porque, por una parte, ser y bien *sunt idem in re*, es decir, todo lo que existe es bien. De modo que la ética está abierta a todo lo real sin restricción. Por otra, porque los dos únicos cauces nuestros de apertura a la totali-

75. POLO, “Libertas Transcendentalis”, 713. Y añade a continuación: “¿Por qué el ser y no más bien la nada?, dice Heidegger repitiendo una expresión de Leibniz. O, con otras palabras, ¿por qué no sólo el ser?; ¿por qué el ser y los entes, y no más bien el ser solo y no el ente? El monismo está ya en Parménides y en Platón, y Plotino lo desarrolla ampliamente. Pero también en Spinoza y Hegel. E insisto en que al metafísico le resulta muy difícil dar cuenta del monismo. Si admitimos algo distinto del uno, se plantean problemas insolubles; ante todo, este: si el uno es lo primero, entonces, ¿la verdad y el ser y el bien, son trascendentales?” (POLO, “Libertas Transcendentalis”, 713).

76. Cfr. JOSÉ LUIS DEL BARCO, “La seriedad de la ética”, en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 387- 395; ANA MARTA GONZÁLEZ, “Persona y naturaleza en la ética de Leonardo Polo”, en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 665-679.

77. Cfr. *Ética*, 89 ss.

dad de los bienes son la *inteligencia* y la *voluntad*. Pero la inteligencia mejora en orden a la consecución de bienes y a la confección de otros mejores por las *normas*, que son pura manifestación de los *hábitos* adquiridos por la inteligencia, en concreto, por la *razón práctica*. Además, las *virtudes* son el incremento de la capacidad de querer de la voluntad en la medida en que ésta sigue las normas de la razón práctica en orden a adaptarse cada vez más a bienes mayores.

La “sistematización de la ética” es llevada a cabo por Polo en el Capítulo IV de la *Ética*⁷⁸. En ese apartado muestra la imposibilidad de reducir la ética a cualquiera de las tres bases. Esos reduccionismos se han dado a lo largo de la historia y son rectificadas en este epígrafe. Reducir la ética a bienes ha sido tarea propia del *hedonismo*. Reducirla a normas, del *racionalismo-idealismo*. Reducirla a virtudes, del *estoicismo*. Polo propugna la *integridad* de las tres bases proponiendo como clave del arco de la ética las *virtudes*.

Pues bien, estas bases son también susceptibles de una traducción axiomática, porque son primeras, evidentes, necesarias, y responden a *actos* reales. Esos axiomas son, sin embargo, como los de teoría del conocimiento, *ex supposito*, es decir, derivados de otros axiomas en los que éstos se apoyan. En último término son derivados del *bien infinito* y del *acto de ser personal*. En efecto, por un lado, sin bien *último* no podríamos considerar los demás bienes como *medios*. De modo que la distinción entre medios y fin es, como notó Tomás de Aquino⁷⁹, y como reitera Polo⁸⁰, propia-

78. *Ética*, 89-127.

79. “Aquellos seres que tienen razón, se mueven a sí mismos al fin, ya que tienen dominio de sus propios actos por el libre albedrío, que es facultad de la voluntad y de la razón. Pero aquéllos que carecen de razón tienden al fin por la inclinación natural, como movidos por otro, no por sí mismos, *ya que no conocen la razón de fin*, y por eso no pueden ordenar nada al fin, sino que sólo se ordenan al fin por otro” (TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 1, a. 2 co.).

80. “Esta distinción, dicen los filósofos clásicos, también la viven los animales que ejercen acciones que no están finalizadas en sí mismas, sino que sirven para conseguir un resultado [...]. Sin embargo, como dice Tomás de Aquino, esa relación medio-fin la vive el animal sin formalizarla; es decir, sin conocerla: la ejerce, pero no la

mente humana. Por otro lado, si la persona no activa el conocer de la inteligencia y el querer de la voluntad, estas facultades no adquieren actos y hábitos. De modo que se puede decir, con rigor, no sólo que la ética sea *por* la persona, sino que los axiomas de la ética derivan de los axiomas antropológicos. Además, la ética es *para* la persona⁸¹, porque rendimos libre nuestra *naturaleza* para que la *libertad personal* no se obture en las manifestaciones, es decir, no choque con inconveniente en su manifestación.

Por una parte, obviamente los *bienes* son reales. Unos de ellos son *actos*. Los otros son más potenciales. Todos los materiales y sensibles son de este segundo tipo. Pero los bienes espirituales son acto. Si esos bienes espirituales son primeros, deben constituir para la ética una necesidad. Pero de entre los posibles primeros sólo uno puede ser el motor de la ética: la *felicidad*. “Primero” para la ética significa *bien último*, ya que, según la célebre sentencia tomista, *lo mismo que son los primeros principios en el conocer eso es el fin en el obrar*⁸². Por otra parte, también las *normas*, como operaciones inmanentes de la razón práctica que son, derivadas de los hábitos cognoscitivos prácticos que se han adquirido, son claramente también *actos*. Y por otra parte, las *virtudes*, como actos primeros que son de la voluntad, también son *actos*. De manera que las bases de la ética son *actos*, y ello favorece su axiomatización.

posee. El animal no se da cuenta de la diferencia entre la razón de medio y la razón de fin; de eso se da cuenta la razón práctica. El animal se comporta de acuerdo con medios y fines pero no los distingue formalmente porque no es un ser racional” (*La voluntad* (I), 77).

81. “La ética es para la libertad” (*Quién es el hombre*, 3ª ed., 105). Cfr. sobre este punto mi libro *La persona humana*, vol. III, tema 23, *Ética y persona*, Universidad de La Sabana, Bogotá, 1998.

82. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In III Sententiarum*, d. 17, q. 1, a. 2 co.; d. 27, q. 1, a. 1 co.; *In IV Sententiarum*, d. 49, q. 1, a. 3, b co.; d. 49, q. 1, a. 3, b, co.; *De Veritate*, q. 15, a. 3 co.; q. 22, a. 6 ad. 4; q. 23, a. 4 ad. 11; *Summa Contra Gentes*, I, cap. 76, n. 4; I, cap. 80, n. 4; IV, cap. 92, n. 7; *Summa Theologiae*, I, q. 19, a. 5 co.; I, q. 60, a. 2 co.; I, q. 82, a. 2 co.; I-II, q. 1, a. 5 co.; I-II, q. 8, a. 2 co.; I-II, q. 8, a. 3 co.; I-II, q. 8, a. 3 ad. 3.; I-II, q. 9, a. 3 co.; I-II, q. 10, a. 1 co.; I-II, q. 12, a. 4 co.; I-II, q. 15, a. 3 ad. 1; I-II, q. 17, a. 9 ad. 2; I-II, q. 57, a. 4 co.; *De Malo*, q. 3, a. 3 co.; q. 6, a. 1 ad. 20; q. 7, a. 10 ad. 9; q. 17, a. 7 ad. 18; *Compendium Theologiae*, I, 166; *In Ethicorum*, III, cap. 10, n. 1; *In De Anima*, III, cap. 15, n. 4, etc.

9. Los axiomas de la Antropología

“Lo estrictamente axiomático es la persona. La persona puede estar muy mal dotada en recursos, pero su dignidad resplandece”⁸³. La antropología de Polo es una propuesta de ampliación de los trascendentales metafísicos que ofreció la filosofía medieval. Una condición de la axiomatización, según hemos visto, es que los actos de los que se trate sean principios *primeros*. Ahora bien, “la persona no es principio, sino otro sentido del ser. Por consiguiente, al proponer la ampliación de los trascendentales, se suprime el monopolio de la metafísica: el sentido del ser no le incumbe sólo a ella, porque —tal como ha sido planteada y ha de seguir siéndolo— estudia al ser como principio. Pero conviene estudiar un acto distinto de éste: la persona. El ser como persona humana es también radical, pero —según sostengo— dicha radicalidad no se debe asimilar a la noción de principio”⁸⁴.

La persona es *segunda* respecto del acto de ser del universo, pero no por ello es menos acto que él. Más aún, la persona es la razón de ser del acto de ser del universo, pues “si sólo existiera el acto de ser del universo material —un primer trascendental creado— no serían posibles, en el orden creado, los demás trascendentales. Para ello es menester que existan criaturas espirituales”⁸⁵.

Casi todos recuerdan las palabras iniciales de la encíclica del Romano Pontífice que dan título al documento: “El esplendor de la verdad”. Pero casi todos han olvidado las palabras que siguen a ellas: “brilla en todas las obras del Creador y, de modo particular en el hombre”⁸⁶. Pues bien, la verdad del hombre es buscada por Polo en dos niveles: en las vertientes de la *naturaleza y esencia*

83. *Quién es el hombre*, 179.

84. LEONARDO POLO, “El descubrimiento de Dios desde el hombre”, en *Studia Poliana*, 1999 (1), 18-19.

85. *Antropología*, I, 71.

86. JUAN PABLO II, *Veritatis Splendor*, Prólogo, Palabra, Madrid, 1ª ed., 5.

humanas, y en la *persona* o *núcleo personal* humano. Los axiomas de la antropología no pertenecen a la naturaleza o esencia humanas, sino al *núcleo personal*⁸⁷. No pertenecen a la esencia, porque la esencia del hombre es potencial⁸⁸. Pertenecen al acto de ser personal, y son éstos: “la persona es co-existir —intimidad abierta—, luz intelectual, libertad, amar donal”⁸⁹.

En el estudio de los *trascendentales metafísicos* debe seguirse un orden (primero el *ser*, después la *verdad*, luego el *bien...*), pues si se pone en primer lugar un trascendental que no es primero ya no se puede mantener la trascendentalidad de los demás⁹⁰. En cambio, la peculiaridad de los axiomas antropológicos, que responden a los trascendentales personales, estriba en que unos no son *primeros* a los otros, puesto que ninguno es primero, sino que todos son *segundos*, son equivalentes, es decir, en que se convierten, porque en

87. Siguiendo el Planteamiento de POLO dedico el vol. II de mi libro *La persona humana* a la consideración de la *naturaleza*. En cambio, dedico el vol. III de esa obra al *núcleo personal*; cfr. Universidad de La Sabana, Bogotá, 1998. Sobre este tema cfr. asimismo: JOSÉ ÁNGEL LOMBO, “La persona y su naturaleza: Tomás de Aquino y Leonardo Polo”, en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 721-739; RICARDO YEPES, “Persona: intimidad, don, libertad nativa. Hacia una antropología de los trascendentales personales”, en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 1077-1104.

88. *Antropología*, I, 112, nota 111.

89. POLO, “El descubrimiento de Dios desde el hombre”, 21. Y en otro lugar: “Estos trascendentales son los siguientes: el acto de ser personal, al que llamo co-existencia, intimidad o ser segundo: la transparencia intelectual, que denomino *intellectus ut co-actus*; el amar que acepta, es decir, la estructura donal de la persona; y la libertad” (*Antropología*, I, 203).

90. “Sólo si se insiste en el primer trascendental, es decir, sólo si se amplía el conocimiento del ser, el realismo evita la dificultad en que incurren otros planteamientos trascendentales que, al alterar el orden, desde el trascendental que consideran primero no salvaguardan el carácter trascendental de los demás” (*Antropología*, I, 83). “Conviene notar que a lo largo de la historia de la filosofía ese orden (de los trascendentales) no ha sido siempre respetado. Ello permite sentar la principal diferencia entre las distintas posturas filosóficas: la realista sostiene que el ente —o el ser— es el primer trascendental; la idealista concede primacía a la verdad; la voluntarista mantiene que el bien, o el valor, es lo primero; para el emanantismo panteísta el primer trascendental es el uno; las posturas pluralistas o relativistas admitirían que el *aliquid* es el primer trascendental, o incluso el único de los trascendentales” (*Antropología*, I, 73-74).

el núcleo personal no existen dualidades sino que hay que hablar de *simplicidad*.

Ahora bien, aunque en virtud de lo precedente parece irrelevante comenzar la investigación por cualquiera de los trascendentales, y habría que animar al lector que acepta la propuesta de ampliación a que cada quién, según afinidad o connaturalidad con el tema, comenzara por uno u otro, según Polo “se ha de atender a su conversión, que es más neta en los trascendentales antropológicos que en los trascendentales metafísicos. Sin embargo, la nitidez de la conversión no resta importancia a la cuestión del orden de los trascendentales antropológicos”⁹¹. Polo comienza con la *co-existencia*: “conviene comenzar investigando el acto de ser personal, co-ser o co-existencia, porque es el trascendental radical”⁹².

En consonancia con el axioma de que *el acto es previo a la potencia*, hay que profundizar en los axiomas antropológicos sin perder de vista su compatibilidad con éste⁹³. De ese modo Polo intenta averiguar en su última publicación, la *Antropología trascendental*. Tomo I, cómo la *co-existencia* es acto, cómo lo es el *conocer personal*, cómo lo es la *libertad* y cómo lo es el *amor*.

Tras el examen de los trascendentales personales aparece clara la trascendentalidad de estos cuatro y su conversión. Por medio de ellos se patentiza que “una sola persona es absolutamente imposible”⁹⁴. Sin embargo, una inquietud que aflora en la propuesta de

91. *Antropología*, I, 203.

92. *Antropología*, I, 203.

93. Por ejemplo: “ante todo, insisto no se debe abandonar el axioma de la prioridad del acto. Se trata así de ver en qué sentido la libertad es acto —y acto primero, radical, y, por tanto, trascendental—, y de qué manera se convierten con ella otros trascendentales que resultan de esa ampliación. Esto comporta rescatar la libertad de su simetrización con el fundamento y proponer los trascendentales personales (con ello podemos prescindir de la noción de sujeto, pues, en orden al asunto que así se abre, es preferible hablar de libertad personal)” (POLO, “Libertas Transcendentalis”, 710-711).

94. *Antropología*, I, 89. Y más adelante: “una persona única o aislada no sería co-existencial y, por tanto, no sería persona humana: no se secundarizaría” (*Antropología*, I, 204, nota 2).

ampliación es ¿por qué estos cuatro trascendentales personales, que caracterizan a todas las personas (no sólo a las humanas), y no más? Pueden existir más; queda la puerta abierta. Pero un nuevo descubrimiento al respecto tendrá que sostener que el hallazgo es verdaderamente trascendental y que no se reduce a ninguno de los precedentes.

10. Los axiomas de la credentidad

La *Revelación* divina no puede darse de cualquier manera. No puede proponerse a cualquiera y de cualquier forma. Tampoco se puede ofrecer a la creencia cualquier tema. Debe respetar la índole trascendental de la persona que revela y de la persona a la que se revela. De modo que una revelación es verdaderamente divina si cumple unas condiciones acordes con el ser de quien revela, con el ser de aquél a quien se revela, y con los temas que revela. Sólo así podrá ser escuchada, entendida y aceptada por la persona humana.

Estos requisitos, descubiertos recientemente por el discípulo de Polo, el Prof. Ignacio Falgueras, son, a juicio de Polo, traducibles de modo axiomático. Las razones de la credentidad se pueden axiomatizar porque entroncan con los *actos* de ser personales, el divino y el humano. Y no se reducen a los axiomas de la antropología porque los actos de ésta son naturales, mientras que los de la fe son *sobrenaturales*. En efecto, el conocer personal no es sobrenatural. En cambio, la fe, según Polo, es un nuevo modo de conocer superior al precedente, aunque no opuesto a él. Superior no sólo en cuanto a su luz, sino también en cuanto a lo conocido. De modo que los temas que se conocen naturalmente y los que se conocen por fe en modo alguno pueden ser los mismos⁹⁵. La fe es la respuesta a la revelación, no al conocimiento personal de Dios.

95. “El contenido revelado no tiene puntos de tangencia con la mente humana, sino que la supera de raíz. Por ello, carece de sentido hablar de una revelación de la intimidad divina dirigida a la razón natural” (*El ser*, 330). Cfr. FRANCISCO CONESA, “El conocimiento de la fe en la filosofía de L. Polo”, en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 427-439.

De modo que “si faltase la revelación, la fe no tendría contenido posible”⁹⁶.

Falgueras distingue entre “fe racional” (sobre la que está de acuerdo en traducir por “fe personal”) y “revelación”. La primera “es el más alto ejercicio de la inteligencia en su búsqueda de la verdad, cuya iniciativa reside para su ejercicio en el hombre mismo, y cuyos frutos son el descubrimiento de la inmortalidad del alma, así como la existencia de un destino divino que nos trasciende en poder y en ser, y que nos juzgará según nuestras obras [...]. La revelación, en cambio, es una iniciativa divina, no humana, según la cual la ultimidad de las ultimidades, o sea, Dios, se nos muestra y comunica como es, y, por tanto, por encima de lo que alcanza nuestro entendimiento y nuestro ser, incluso elevados. Por tener núcleos distintos como punto de partida de sus iniciativas, y contenidos absolutamente distintos, ha de concluirse que la revelación no es un religiosidad o fe racional alguna, y la religiosidad o fe racional no es revelación alguna”⁹⁷.

Pues bien, distinguidos así los dos órdenes de conocimiento, el personal y el de la fe, y centrados en el superior de ellos, en la fe sobrenatural, Falgueras propone como condiciones de *congruencia interna de una revelación* las siguientes: 1) la congruencia entre lo revelado y el revelante. 2) La congruencia entre lo revelado y el receptor. 3) La congruencia del revelante consigo mismo. 4) La congruencia del revelante con el receptor⁹⁸.

La *primera* congruencia, la que media entre el contenido de la revelación y Dios “exige que lo revelado sea inteligible, pero que supere por entero nuestra capacidad de comprensión, de manera que incluso después de revelado no podamos comprenderlo nunca,

96. *El ser*, 317.

97. IGNACIO FALGUERAS, “Itinerario de la razón hacia la fe”, en *Fe y razón*, I Simposio Internacional «Fe cristiana y cultura contemporánea», Eunsa, Pamplona, 1999, 216.

98. FALGUERAS, “Itinerario de la razón hacia la fe”, 219.

pues si no superara nuestra comprensión no habría garantías racionales de su origen divino”⁹⁹.

Por lo que se refiere a la *segunda*, “a la congruencia entre lo revelado y el receptor, se exige que, si lo revelado es verdaderamente trascendente o superior a nosotros, sea compatible con todo cuanto nuestra inteligencia pueda descubrir por sí misma como verdadero, y de tal modo que al recibir la revelación quede ampliada irrestrictamente su intelección”¹⁰⁰, o como decía Polo, “para dejarse penetrar por la fe, la inteligencia humana debe activarse al máximo —*intellectus quaerens fidem*—, porque en modo alguno la fe supone la pasividad del intelecto, sino que se abre paso dotándole de su máxima capacidad de expansión (la gracia perfecciona a la naturaleza)”¹⁰¹.

En cuanto a la *tercera*, “a la congruencia del revelador consigo, a ella le corresponde una exigencia de gratuidad en la revelación y de consiguiente libertad para su recepción”¹⁰².

“Por último, la congruencia entre el revelante y el receptor exige que, dado su superioridad, la verdadera revelación afecte a la integridad del ser y de la esencia del receptor, otorgándole una profunda unidad”¹⁰³. A mi modo de ver eso supone un crecimiento personal en la persona que acepta la fe si es verdad que “el conocimiento sobrenatural posee su modo propio de crecimiento”¹⁰⁴.

¿Cabría añadir una quinta exigencia, a saber, la congruencia del receptor consigo mismo? En ese caso el receptor y la recepción deben ser libres e inteligentes, y susceptibles de ser elevados al

99. FALGUERAS, “Itinerario de la razón hacia la fe”, 219.

100. FALGUERAS, “Itinerario de la razón hacia la fe”, 219.

101. LEONARDO POLO “Doctrina social de la Iglesia. Una presentación sinóptica”, en FERNANDO FERNÁNDEZ (coord.), *Estudios sobre la encíclica “Centesimus Annus”*, Aedos, Madrid, 1992, 97. En otra parte parece sostener que la fe es un modo asequible de abandonar el límite mental, cfr. *El ser*, 317.

102. FALGUERAS, “Itinerario de la razón hacia la fe”, 219.

103. FALGUERAS, “Itinerario de la razón hacia la fe”, 219.

104. *El ser*, 316.

orden sobrenatural, o como señala la tradición, de poder participar (*co-existir con*, convendría llamar) de la vida íntima divina. De ese modo se ve claro que la aceptación de la verdadera fe sobrenatural es libre, que no se puede imponer a nadie, y que expande la libertad humana.

Juan Fernando Sellés
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

e-mail: jfselles@unav.es

LAS OPERACIONES INTELECTUALES SEGÚN LEONARDO POLO

JUAN JOSÉ PADIAL

The intellectual operations by Leonardo Polo.- In the Course of Theory of Knowledge, Leonardo Polo studies the operations and habits of intelligence. He studies intellectual operations as ways of having. Operatively, the intelligence possesses according to four modalities that are treated here: abstraction, generalization, rational prosecution and logos.

1. El tener según la abstracción

La primera operación intelectual es denominada por Polo abstracción. Se trata de un término clásico para denominar a la operación con que se incoa la inteligencia. No significa esto que Polo acepte íntegra la doctrina clásica de la abstracción. La rectifica en algunos puntos. “Incluso en el *Curso de teoría del conocimiento*, en donde se procura mostrar el entronque del abandono del límite en la tradición aristotélica, Polo no suele aludir por extenso a los temas comúnmente tratados al respecto —parece darlos por admitidos—, y más bien destaca lo que ha encontrado de nuevo sobre ello”¹.

La abstracción es la primera operación intelectual. Por ser la primera debe conocer que nuestro conocer es intencional, pues “sin conocer que conoce intencionalmente —sin conocer el modo según el cual conoce— la inteligencia no puede seguir”². En este sentido se llama conciencia, pues se conoce con qué se corresponde lo

1. JORGE MARIO POSADA, *La física de causas en Leonardo Polo. La congruencia de la física filosófica y su distinción y compatibilidad con la física matemática*, Eunsa, Pamplona, 1996, 180-181, nota 84.

2. *Curso de teoría*, II, 2ª ed., 1988, 237.

conocido. Se puede decir que la conciencia es entonces la garantía o la salvaguarda de la intencionalidad. Que nuestro conocimiento sea intencional no sólo es una frase tranquilizadora, sino que puede advertirse gracias a la primera operación intelectual.

No todas las operaciones abstractivas son actos de conciencia, puesto que la conciencia ha de ser una y simple ya que conocer cómo se conoce ha de ser conocer la unicidad y mismidad, y por lo tanto no admite la multiplicidad que debe haber en la iluminación de los objetos de la sensibilidad. Si atendemos al criterio de unidad-multiplicidad de los actos abstractivos, tenemos dos modos *según* los que se ejerce la abstracción. El primero abstraer según la unicidad que exige la conciencia. Tenemos entonces el acto de conciencia. O abstraer de modo complejo. A éste, Polo lo denomina propiamente abstracción.

a) *El acto de conciencia*

La conciencia sólo puede ser un acto y por lo tanto sólo puede conmensurarse con un objeto. Por eso Polo no admite la tesis de una conciencia general o trascendental. “Para que fuera un acto en general, haría falta que el acto de conciencia se conmensurara con muchos objetos”³. En realidad, con cualquier objeto, pero entonces la conciencia sería *el* acto intelectual. No habría más acto que conciencia, puesto que con ello conoceríamos cualquier objeto. Pero como hay múltiples objetos cada uno de ellos es manifestado por diferentes actos intelectivos.

Además la conciencia no puede estar dividida o fragmentada puesto que sería conciencia de lo distinto de la actividad intelectual. Otra cosa es que el hábito correspondiente al acto de conciencia acompañe a las demás operaciones. Tal hábito lo denomina Polo concomitante, y como se dirá más adelante “puede describirse

3. *Curso de teoría*, II, 243.

como el ratificar el estatuto de la intencionalidad de los actos sin interferencia alguna en ella”⁴.

Si el acto de conciencia es la garantía de la intencionalidad cognoscitiva, es porque “tal operación ha de conocer la intencionalidad como suya”⁵. El ejercicio de este acto ha de manifestarlo, ha de referirse a él. No es un acto reflexivo, no consiste en un acto que se manifieste a sí mismo, lo cual es imposible puesto que sería un pensar sin objeto. Un acto que no sería intelectual porque se obturaría en sí mismo y no daría noticia de otro. En este acto la intencionalidad objetiva envía al acto, es una intencionalidad *del* acto. Este genitivo no es subjetivo, sino objetivo.

“Hay un objeto que, al conocerlo, se conmensura con el acto de tal manera que la conmensuración es conocida. En ese objeto se exhibe la conmensuración”⁶. Se trata de la primera operación intelectual porque la conmensuración es la mínima que hay. En este sentido creo que puede hablarse de un mínimo pensado, el objeto conmensurado con el acto de conciencia, aunque la infinitud operativa de la inteligencia prohíba hablar de un máximo. Así como todos los objetos al haberlos son constantes, y en este sentido no se puede hablar ni de más ni de menos, las operaciones intelectuales iluminan más o menos aspectos. Pero una iluminación que se refiere sólo a su estar siendo pensado es mínima.

Polo describe con la siguiente fórmula el acto de conciencia: “el conocer que aquello que se conoce, se conoce como se conoce, en tanto o porque se conoce”⁷. En esta fórmula se advierte la dualidad acto-objeto, la unidad del acto de conocimiento y lo peculiar de la conciencia, el conocer su objeto como se conoce. De aquí que lo que se manifieste sea la unicidad⁸, o sea, aquel carácter de la operación por el cual el objeto es lo único que hay. Por esta razón

4. *Curso de teoría*, II, 237.

5. *Curso de teoría*, II, 236.

6. *Curso de teoría*, II, 238.

7. *Curso de teoría*, II, 235.

8. Cfr. *Curso de teoría*, II, 236.

no puede haber dos actos de conciencia, sino un solo acto. No quiere decirse que el acto de conciencia se ejerza una sola vez, sino que sólo hay un objeto que se conmensura con este acto y sólo uno. Si la unicidad fuese manifestada por varios objetos la conciencia se disgregaría. Si conozco como conozco diversos objetos entonces conocería que mi conocer no es el mismo al conocer uno u otro. “Sólo hay un objeto respecto del cual sé que lo conozco como lo conozco (o sea, que se trata de tal objeto) porque está en estricta correspondencia con que lo conozco”⁹.

Esto nos lleva a la otra característica del objeto que ha de conmensurarse con el acto de conciencia: la simplicidad. Si el objeto fuera compuesto la conciencia se disgregaría. “La fórmula: la conciencia no puede ser plural, significa que su objeto no puede ser compuesto”¹⁰. En estas condiciones sólo hay un objeto tan suficientemente uno y simple que puede conmensurarse con el acto de conciencia y es la circunferencia¹¹. La circunferencia es la igualdad de la curvatura. En ella ni siquiera cuenta el sentido de dirección como en la recta, o la inclinación o el espacio, que pueden considerarse respecto del círculo, pero no de la igualdad en el curvarse. Pensar un curvarse siempre igual no se hace respecto del tiempo porque no se está pensando el trazarla¹². Tampoco hace falta pensar espacio alguno para pensar una curvatura mantenida siempre igual. “Si se logra abstraer la circunferencia del espacio, caemos en la cuenta de que la circunferencia es aquello que conozco como lo conozco porque lo conozco”¹³. En este punto no puedo sustituir al lector puesto que se trata de pensar la circunferencia tal como Polo la propone. Quizá ayude a pensar así, la siguiente aclaración de Falgueras: “la circunferencia pura o formal se ajusta

9. *Curso de teoría*, II, 236.

10. *Curso de teoría*, II, 244.

11. Cfr. *Curso de teoría*, II, 247.

12. Cfr. *Curso de teoría*, II, 251.

13. *Curso de teoría*, II, 254.

de tal manera a la presencia, que ésta viene a ser su conciencia pura y aquélla su evidencia pura”¹⁴.

La imaginación puede proporcionar la figura circunferencia. Pero no es ninguna figura lo que se conmensura con el acto de conciencia, porque toda figura es en el espacio, y al trazarla, en el tiempo. “Separar lo estrictamente formal de la circunferencia del espacio y del tiempo es abstraer la circunferencia del espacio y del tiempo; con ello hemos pasado a un nivel cognoscitivo superior a la imaginación”¹⁵. Tal nivel es el intelectual. No puede ser sensible porque se ha prescindido de todo lo sensible que hay en la imagen “circunferencia”, a saber, la figura y su trazarse. Esta forma sólo puede ser dada al pensar.

Por otra parte es justificado hablar del acto de conciencia como perteneciente a los actos abstractivos, en el sentido de que se abstrae la figura de sus condiciones espaciales y temporales. En resumen, como comenta García, “lo inteligible de la circunferencia es su mismidad, el ser siempre lo mismo; por eso se suele definir en geometría como la igualdad de la curvatura. Pero eso que es lo mismo siempre, estricta y realmente hablando, es la conciencia. Por tanto, al entender la circunferencia, no al imaginarla, la conciencia se descubre a sí misma en ella, y se reconoce”¹⁶.

b) *La articulación presencial del tiempo*

Si el acto de conciencia sólo exige iluminación de la imaginación, la abstracción es una operación compleja que no puede hacerse sin el concurso de varias facultades de la sensibilidad intermedia. “Iluminando las articulaciones de la fantasía con la memoria y la cogitativa se logran abstractos; pero la circunferencia como

14. IGNACIO FALGUERAS, “Planteamientos radicales de la filosofía de Leonardo Polo”, en *Anuario Filosófico*, 1992 (25/1), 81.

15. *Curso de teoría*, II, 253.

16. JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ, *Teoría del conocimiento humano*, Eunsa, Pamplona, 1998, 29.

abstracto presupone tan sólo la imaginación”¹⁷. Entiéndase el término “concurso” no en el sentido de que la sensibilidad elabore junto con el intelecto agente, sino en el sentido de que hace falta, aunque lo proporcionado por la sensibilidad sea pasivo. En el plano intelectual la elaboración de lo inteligible se debe sólo al intelecto agente.

Decíamos que era una operación compleja en el sentido de que articula, reúne lo sentido por tres facultades distintas. Por eso “abstraer es, ante todo, reunir la diversidad aspectual de lo sentido en un solo y el mismo objeto (por eso se suele decir que es una *collatio*), es decir en una remitencia actual, unitaria y estable respecto de lo real”¹⁸. Reunir lo sentido¹⁹ (por la sensibilidad interna) es algo que la sensibilidad sola no puede hacer. Ante todo la imaginación proporciona formas que son reobjetivaciones. La memoria, la intención de pasado, y la cogitativa, el proyecto. Pero “ni el futuro ni el pasado se integran como formalidades, antes bien, la imaginación ignora a ambos”²⁰. Es cierto que podemos imaginar el tiempo como un fluir, pero ni el pasado ni los proyectos son imágenes. Si lo fueran, bastaría la imaginación.

Los abstractos gozan de una estabilidad temporal que llamamos presente. Comenta Esquer que “la temporalidad de la conciencia abstractiva no es una reflexión, un transcurrir, sino el tiempo entero. Tiempo entero es la articulación de presente, pasado y futuro, sin división de fases del tiempo; vale decir, sin separación de trozos o tramos temporales”²¹. El abstracto está dado en presen-

17. *Curso de teoría*, II, 254.

18. POSADA, *La física de causas*, 180.

19. “El objeto de esta operación sólo es intelectual en su unidad, pero su contenido se encuentra por debajo del nivel intelectual y está formado por notas sensibles que no son a su vez objetivadas por separado” (JOSÉ IGNACIO MURILLO, *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1998, 66).

20. Cfr. *Curso de teoría*, II, 259.

21. HÉCTOR ESQUER, “La precisividad del pensamiento”, en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 467.

te. Si bien se mira, el presente no forma parte del tiempo. El tiempo extramental consta de pasado y futuro. El presente es la novedad que aporta la inteligencia en su primera operación. Por eso “el abstracto asume sin más el contenido de los objetos sensibles; no los repite, no los reobjetiva, sino que se distingue de ellos en tanto que los articula”²².

La articulación temporal, el aunar la imagen con el pasado y los proyectos remite como novedad a un nivel superior a la sensibilidad, la inteligencia. La presencia al introducirse en el tiempo hace coincidir objeto y tiempo²³. “En los niveles inferiores no cabe hablar de presencia en sentido estricto”²⁴. La presencia es el modo de destacar los objetos independientemente del estado orgánico. Destacarlos significa detención. “Polo suele decir que pensar es *pararse* a pensar, lo que significa que pensar es la detención de todo proceso”²⁵. Lo manifiesto, lo que yace ahí delante, el objeto, no puede ser arrastrado por la corriente temporal, precisamente porque la inteligencia introduce el presente. Pero poner en presencia el objeto no puede hacerlo el tiempo por sí mismo, porque aquello de lo que carece el tiempo es del presente. “La presencia mental no es temporal ni una parte del tiempo. El tiempo que se articula no es el tiempo de la imaginación, ni el tiempo como sensible común, sino una nueva objetivación del tiempo en que aparecen las objetivaciones de antes y después”²⁶. La presencia es entonces una novedad estricta, tanto respecto de lo sensible como del tiempo extramental.

En esto radica la peculiaridad del acto abstractivo. Es algo así como detener, fijar caracteres, notas. Por eso lo obtenido según la abstracción es una *determinación*, en el sentido de que su contenido es estable, se trata de *algo*; Polo también lo llama *lo*. También

22. POSADA, *La física de causas*, 182.

23. Cfr. *El acceso*, 60.

24. *Curso de teoría*, II, 266.

25. ESQUER, “La precisividad”, 465.

26. *Curso de teoría*, II, 269.

es *directa*, porque no se obtiene a través de alguna otra determinación, sino que los abstractos están *ya*. Hay abstractos. No son pensados a partir de otros que hubiese antes. “El abstracto no ha de tomarse como cierto contenido pensado que se extrae de los fantasmas, sino como un contenido enteramente nuevo: como una nueva remitencia pura a la realidad extramental del término intencional al que se remiten los fantasmas aunados”²⁷. De este modo se respetan las referencias intencionales del conocimiento sensible, ya sea percibido o imaginado. En modo alguno, la abstracción ni ningún objeto intelectual suplanta el conocimiento logrado en niveles inferiores. Como comenta García lo conocido abstractamente “designa la experiencia que el hombre tiene del mundo que le rodea, sus más inmediatas vivencias. Los términos de *experiencia* y de *vivencia* son muy usados por la filosofía contemporánea; principalmente, creo yo, por su marcado carácter *real*, cierto, seguro y patente. También por esos caracteres los reivindicamos aquí para señalar el inicio de la actividad intelectual”²⁸. Así lo tenido según la abstracción es lo que Husserl denominó el mundo de la vida. Este mundo se distingue del de la ciencia en que no es fruto de la reflexión, sino el suelo nutricio del que toda reflexión tiene carácter derivado. Por eso se trata de un mundo inmediato. No es casual que lo inmediatamente abierto al pensar sea característico del objeto. Pues esto, lo dado, lo abierto inmediatamente, lo directamente pensado, es lo tenido según la abstracción.

Tener según la abstracción equivale a la noción de *lo que hay*. “*Lo que hay* es determinación directa, o en exención, no es menester que el logos haga suyo-lo en el sentido de apropiárselo o construirlo. Tener no es, en modo alguno, la prioridad constituyente de *lo*”²⁹. No lo es, porque el abstracto es pensado en antecedencia. La articulación temporal no constituye el abstracto como si éste se debiera o fuera el efecto del aunar presencial. La abstracción articula el tiempo para que lo pensado sea constante, pero lo pen-

27. POSADA, *La física de causas*, 183.

28. GARCÍA GONZÁLEZ, *Teoría del conocimiento*, 25.

29. *El acceso*, 87.

sado no es la constancia, del mismo modo que aunque “la presencia mental está en el tiempo. Sin embargo, no está incluida en él”³⁰. Si la presencia mental se incluyese en el tiempo, no se destacase de él, el objeto no se destacaría, ni estaría presente, sino que sería tan fugaz como el fluir temporal. Por esto comenta Falgueras que “la presencia limitadora goza de antecendencia, no temporal, sino donal respecto del objeto al que confiere consistencia sin mediación ni trabajo alguno, o sea, ‘ya’: de modo inmediato y simultáneo consigo misma”³¹. El *lo* del abstracto no es constituyente, sino donal. El abstracto es dado. La operación abre un ámbito que impide que se pierda en el fluir temporal. Tal ámbito es el presente.

Si el abstracto fuese constituido, entonces se postergaría su conocimiento, pues una cosa sería su constitución y otra cosa su conocimiento. Esto sucede en Kant, para quien el fenómeno ha de ser pensado mediante las categorías. “Tener no se ejerce en orden a la presencia como un principio psíquico productor ni como deducción trascendental. En tales interpretaciones se trata a la presencia como si hubiese de ser conocida desde otras dimensiones del conocimiento”³². Si “tener-*lo* no depende de *lo* porque *lo* es la exención”³³, entonces el tener abstractivo dependerá de otra instancia, la persona, según Polo. Esto se advierte porque el aunar propio de la abstracción se ‘realiza’ desde más arriba. Como tampoco el tener constituye al abstracto, dicha dependencia del tener no ha de ser causal.

Si ahora nos fijamos en el contenido, que por ser articulación de la reobjetivación imaginativa (que a su vez requiere la unificación que “elabora” el sensorio común) con intenciones tan complejas como las proporcionadas por la memoria y la cogitativa, se advierte que “el abstracto ‘contiene’ diferencias. Pero contiene diferencias sin sentar de qué manera difieren entre sí. Por eso,

30. *El acceso*, 65.

31. FALGUERAS, “Planteamientos radicales”, 76-77.

32. *El acceso*, 88.

33. *El acceso*, 87.

siendo una determinación directa, en tanto que diferencia, es, de acuerdo con lo indicado antes, una diferencia implícita³⁴. La intencionalidad del abstracto es confusa en tanto que indiferenciada. Como el abstracto está exento se diferencia puramente del ser de modo que caben nuevas operaciones distintas de la abstracción, una de las cuales ha de consistir en explicitar las diferencias de modo que se consiga un mayor conocimiento de la realidad. Y es que “cognoscitivamente, la presencia mental engarza, a través del fantasma y de la causa material, con la esencia mundana: no la sustituye o suple en la medida en que ella no se opone al acto presencial, sino que introduce, y sin reducirse a ella ni modificarla, la constituye en esencia pensada³⁵. Así, para conocer mejor la realidad se habrá de ejercer una línea de operaciones que devuelvan el abstracto a la realidad. Se trata de la operación racional que en tanto explicitante, se despliega según fases.

Además, no por abstraer, se satura la capacidad intelectual, por lo que cabe otra línea operativa en orden al pensamiento y no a la realidad. Se trata de la negación o generalización.

2. El tener según la negación

Hemos estudiado lo tenido directamente por nuestra inteligencia, las más directas experiencias y vivencias dadas inmediatamente a la conciencia. Sin embargo es posible pensar más, porque los abstractos en modo alguno agotan la capacidad de conocer, ni nuestro conocimiento de la realidad. Al nivel de abstracción no tenemos todavía las ciencias ni la filosofía ni los objetos que se corresponden con ellas. Los abstractos se declaran insuficientes de un doble modo: en orden a nuestra inteligencia y en orden a la realidad. Vamos a estudiar en este epígrafe la suscitación de ideas por nuestra inteligencia. En el siguiente estudiaremos cómo podemos alcanzar un mejor conocimiento de la realidad. Dicho con

34. POSADA, *La física de causas*, 195.

35. FALGUERAS, “Planteamientos radicales”, 82.

otras palabras, nos proponemos estudiar ahora cómo tenemos teorías, leyes, principios, ideas en definitiva, sobre nuestra experiencia.

Lo tenido directamente es una pluralidad de iluminaciones sobre la sensibilidad, pero no hay ningún abstracto que unifique dicha pluralidad, porque tal objeto unificante no sería un abstracto. Para unificar una pluralidad en un solo objeto hay que conectar la pluralidad, pero precisamente la conexión no puede ser abstractiva, sino que ha de ser pensada por otra operación. A esa otra operación Polo la denomina negación, generalización o consecución. De aquí que la pluralidad de abstractos sea irreductible en su propio nivel. Pensamos un objeto abstracto A, otro B, otro C, ... pero de aquí no se sigue que pensar la distinción entre el objeto A y el objeto B sea un abstracto, ni que pensar la semejanza de esos mismos abstractos sea también otro abstracto. No lo son porque al pensar la diferencia o semejanza entre abstractos lo hacemos desde los abstractos. Pensamos nuevos objetos desde los que 'hay ya inmediatamente dados', pero sin que ese nuevo objeto que intentamos pensar esté ya dado, sino que se da según una nueva operación. Esto pasa respecto de cualquier objeto que unifique abstractos, por ejemplo "ente". "Para reducir los abstractos a la unidad del ente es preciso que el ente no sea un abstracto"³⁶.

Si son posibles objetos que no son abstractos, es porque la capacidad intelectual no se agota en el conocimiento de abstractos. Desde los abstractos se puede proseguir el pensamiento. Por eso dice Falgueras que "la declaración de insuficiencia del abstracto se hace negativamente, o sea, estableciendo una dualidad o diferencia entre lo tenido en presencia y el propio tenerlo: esa diferencia es la noción de 'todo lo demás', 'mundo' o 'idea general' "³⁷. Lo tenido objetivamente no agota nunca la capacidad de tener intelectivamente. Siempre hay más tener que tenido, de aquí que si en la fórmula 'todo lo demás', 'lo' es la determinación directa, 'demás'

36. *Curso de teoría*, III, 1ª ed., 1988, 33.

37. FALGUERAS, "Planteamientos radicales", 84.

indica la presencia mental, y ‘todo’ “es la formulación objetiva de la capacidad intelectual en tanto que se tiene en cuenta como no saturada”³⁸.

La fórmula ‘todo lo demás’ no indica clausura o totalización del pensamiento, sino al contrario, denota que el pensamiento es insaturable objetivamente y que es estricta apertura. Por eso ‘todo lo demás’ equivale a ‘mundo’ como lo abierto al pensar. El pensar no se clausura. El modo en que la inteligencia procede en orden a remediar la insuficiencia del conocimiento abstractivo, no respectivamente a un mayor conocimiento de la realidad, sino respectivamente a su insaturación es mediante ideas generales.

Como dice Posada “la generalización es la operación que objetiva la conexión unificadora de una diversidad de abstractos de acuerdo con una idea general que unifica los abstractos, aunque tomando sólo una parte de cada uno”³⁹. Sólo se unifican los abstractos de acuerdo con una parte del contenido de los distintos abstractos que se unifican, por lo que los diferentes abstractos que se unifican son homogeneizados. Al atender exclusivamente a una nota común a dos o más abstractos se consigue una generalidad que vale para lo común a los abstractos a los que se atiende, si bien el resto del contenido noticial de las determinaciones directas se prescinde. Esto implica que para unificar una pluralidad abstractiva es preciso eliminar las diferencias en el modo de una homogeneización. Eliminar las diferencias es negarlas. De aquí el nombre de la operación. Negando lo diferente obtengo una idea general. Por ser general, la “aclaración intencional de los abstractos por las ideas generales no respeta su contenido”⁴⁰.

En este sentido “la idea así obtenida tiene una menor nitidez”⁴¹. El estatuto de la idea general es entonces, una indeterminación. Lo que tiene de homogénea es lo que tiene de indeterminada,

38. *Curso de teoría*, III, 33.

39. POSADA, *La física de causas*, 262.

40. *Curso de teoría*, III, 73.

41. *Curso de teoría*, III, 73.

y esto no debe parecer paradójico. Es homogénea porque no se refiere a las diferencias entre los abstractos, sino a una nota común. Al negar se iguala el contenido y se hacen indiscernibles las diferencias noéticas abstractivas, esto es: indeterminadas. “Las ideas generales son indeterminadas pero no más que los abstractos, ya que los abstractos no son indeterminados, sino determinaciones”⁴².

El tener según la negación implica por tanto una nueva clase de operaciones y unos nuevos objetos conmensurados con ella, puesto que negar no tiene sentido ni de un solo abstracto ni de la realidad extramental. “La negación no es sin más no A o no B, sino ni A, ni B, ni C ... Pero no quita A, B o C, sino que pone un nuevo objeto que no es ni A, ni B, ni C ...”⁴³. Al negar intelectualmente tenemos algo nuevo⁴⁴. Además los objetos abstractos siguen en presencia al negarlos. No se puede anular el abstracto porque está ya. “No cabe negar *a*, sino negar *de*”⁴⁵. Se niega del abstracto, no se niega el abstracto de modo que éste desapareciese. Esto sólo puede hacerse en la mente. “Negar es exclusivamente de orden mental, pues supone la antecedencia exenta de la presencia. En el orden real la negación no tiene vigencia. Negar la realidad (negar realmente) sería aniquilar”⁴⁶. Sólo lo que está exento de ser y que comparece puede ser afirmado y negado simultáneamente. Lo negado es tenido de modo distinto a lo afirmado. Son objetos que se conmensuran con operaciones distintas. Si A y B son abstractos, ni A ni B, es una generalización. En el primer caso hay pluralidad abstracta y de contenido. En el segundo hay homogeneidad objetiva y noticial. Por esto Polo afirma que “la negación ha de ajustarse

42. *Curso de teoría*, III, 93.

43. POSADA, *La física de causas*, 260.

44. Como comenta GARCÍA “pensar es innovar, suscitar ideas que no nos están dadas. Porque la inteligencia entiende considerando en su interior, es decir, forjando las ideas y conceptos, las teorías que cada quien es capaz de suscitar para comprender lo que en la experiencia nos está dado” (GARCÍA GONZÁLEZ, *Teoría del conocimiento*, 64).

45. *El acceso*, 93.

46. ESQUER, “La precisividad”, 471.

con la presencia despojándola⁴⁷. La negación despoja a la diversidad de abstractos de lo heterogéneo de su contenido.

La referencia intencional de una idea general no es un abstracto, sino lo que Polo llama determinación segunda. Si el abstracto es determinación directa, no antecedida, la determinación correspondiente a una sola de las notas de los abstractos unificados por la idea general debe ser segunda. Por eso el abstracto entero no es iluminado por la idea general sino sólo la nota parcial de ellos por la que se ha homogeneizado. “La idea general establece un campo de dominio gnoseológico según el cual los abstractos quedan bajo ella, pero no como abstractos, sino como casos⁴⁸. El término ‘caso’ lo toma Polo de la ciencia experimental, donde significa la observación que cumple la ley de que se trata. Del mismo modo se puede considerar a las ideas generales como leyes respecto de los casos. El caso no alcanza a ser real, sino que es una determinación de un objeto, exclusivamente mental. Es decir, la intencionalidad de la idea general no remite a la realidad, sino a la idea general. “Los particulares (o singulares) son los casos de las ideas generales; pero no son ‘cosas’ o realidades, sino términos intrínsecos de objetos mentales conectivos o lógicos⁴⁹. Por aquí advertimos mejor el contenido de la idea general a la que se refiere el caso. La idea general consta de una sola nota común a los abstractos que unifica, y que por ello mismo es respecto de éstos una regla de conexión, un conectivo mental.

Las ideas generales son indefinidas. No hay una generalización última que sature la capacidad de pensar y que valga para cualquier determinación. El todo hegeliano o la idea anselmiana del máximo pensable son desechados según esta tesis, por otra parte obvia desde lo visto, puesto que cuanto más general sea una idea más indeterminada y homogénea es. Si bien remite a un número mayor de determinaciones segundas, por lo mismo más

47. *El acceso*, 89.

48. *Curso de teoría*, III, 97.

49. POSADA, *La física de causas*, 271.

contenido noemático de los abstractos deja de considerar. “Como *todo* no excede nunca la noción de *todo-lo-demás* siempre es posible, por el logos, el establecimiento de un ámbito objetivo mayor en el cual se pueda negar”⁵⁰.

La formación de ideas generales no requiere únicamente de abstractos diferentes, sino que también se puede negar la diferencia entre dos generalidades y alcanzar una mayor, o entre idea general y abstracto, por lo que “cuanto más intensa es la negación, tanto más general es aquello a que se retrotrae. En último término, lo intenso de la negación es lo vacío de lo general”⁵¹. Resulta, pues inane la pretensión hegeliana de reunir todo el contenido pensable en la última negación. Primero porque no hay tal último compás dialéctico, sino que la negación es insaturable. Segundo porque a medida que la idea general es mayor, menos contenido tiene, más homogénea es, más vacía está.

Por último, como ha notado Esquer, “en la función reflexiva (también llamada reflexión) del conocimiento aparece la primera alusión al cognoscente, en la forma de un *disponer*. Al cognoscente, en su dimensión natural, le corresponde hacer-suyas dispositivamente las distintas dimensiones cognoscitivas”⁵².

3. El tener según la prosecución racional

Se han estudiado ya dos de los modos de acuerdo con los que el hombre posee intelectualmente: la abstracción y la negación. Pero la vida intelectual no se agota según estos modos de posesión. Cabe tener más. Es decir, de otro modo. “Una cosa es proseguir pensando desde lo inmediatamente dado, para aclararlo, conocerlo mejor, relacionarlo con otros hechos, etc.; y otra cosa distinta es

50. ESQUER, “La precisividad”, 471.

51. *El acceso*, 93.

52. ESQUER, “La precisividad”, 469.

preguntarse por lo previo a lo dado, inquirir por sus condiciones o causas, por sus principios implícitos”⁵³.

Así, desde la determinación directa se abre otra operación que mira a un mejor conocimiento de la realidad. Tal operación la denomina Polo razón. Con el ejercicio de esta operación la inteligencia intenta conocer la realidad como realidad. El objeto es intencional en cuanto supuesto, puesto que la operación exige al objeto de ser para que se de en patencia. Por eso si desde la pluralidad abstracta intentamos un mayor conocimiento de la realidad, tal conocimiento no puede ser intencional. “El rendimiento cognoscitivo de la razón no es entonces intencional, sino que estriba en cierto contraste o pugna de la operación, manifestada como prioridad mental, con prioridades inferiores a ella, con las que se acuerda al no poseer objeto. Dichas prioridades son las causas”⁵⁴.

Es claro que si se pretende tener la realidad no intencionalmente, sino de acuerdo con su misma índole, el conocimiento no puede ser objetivo, puesto que el objeto es lo intencional. “Conocer la realidad como tal no es posible intencionalmente, en el orden de las verdades poseídas al pensar”⁵⁵. Pero paradójicamente, Polo dice que la razón es una operación. Operación sin objeto es imposible. Además en el texto citado se habla de “rendimiento” del tener racional, no de su ejercicio. Al ejercer la operación racional, dicha operación se conmensura con objetos, pero sucede, que para el esclarecimiento de la realidad en tanto real, los objetos son detenciones inevitables. Polo denomina estas detenciones objetivas *compensaciones racionales*. Estas compensaciones implican “ ‘amenazas de ignorancia’ porque su valor intencional no versa sobre las causas sino que detiene u obtura la concentración de la atención sobre los explícitos”⁵⁶. La operación racional no puede tener como tema el mismo ser extramental puesto que significaría

53. GARCÍA GONZÁLEZ, *Teoría del conocimiento*, 120.

54. POSADA, *La física de causas*, 275.

55. GARCÍA GONZÁLEZ, *Teoría del conocimiento*, 120.

56. *Curso de teoría*, IV/1, 32.

iluminar desde una operación lo que es superior a ella (un acto de ser). Pero como la operación es *praxis téleia* está por encima de la causalidad, a la que sí puede conocer. Conocer la causalidad como causalidad estriba en despojarse de la intencionalidad. “La filosofía de Polo es una filosofía de la *congruencia*. La congruencia es la correspondencia y compatibilidad entre lo inteligible y lo intelectual. Toda noción ha de ser pensada en congruencia, es decir, ha de corresponderse con su propio acto intelectual y con ningún otro”⁵⁷. Para pensar congruentemente la causalidad la inteligencia ha de “entregar la forma pensada a una prioridad distinta de la presencia mental. De este modo se puede llegar a conocer las causas como principios y el *a priori* que se llama fundamento”⁵⁸.

¿Cómo es esto posible? Porque el contenido del abstracto es sumamente rico, no se reduce a una sola nota como el de la idea general, sino que al ser una articulación temporal y una iluminación de los objetos de la sensibilidad, lo causal está en él no como causa, sino como contenido implícito⁵⁹. Por eso la operación racional se describe como una explicitación de lo causal implícito en el abstracto.

Polo afirma que esta explicitación se realiza por *fases*, lo que no implica que cada una de las fases sea una operación distinta de las demás fases, sino que como acertadamente comenta Falgueras “sus pasos se denominan fases, pues en cada uno de ellos se ejerce toda la operación, pero en estados sucesivos y crecientes de elaboración”⁶⁰. Las fases de la operación racional se denominan concepto, juicio y raciocinio.

La razón procede ejerciendo una *pugna* o contrastando la prioridad cognoscitiva con la prioridad causal. Es claro que se conoce operativamente en antecendencia. El objeto está ya dado. Al mismo tiempo, la causalidad es otro sentido de lo principal, no en el

57. ESQUER, “La precisividad”, 475.

58. *Curso de teoría*, IV/1, 15.

59. Cfr. *Curso de teoría*, III, 335.

60. FALGUERAS, “Planteamientos radicales”, 85, nota 17.

sentido intelectual sino en el plano de lo real fundamental. “Las causas reales se conocen en tanto que se distinguen de la presencia mental, la cual no causa el objeto”⁶¹. Sólo se puede explicitar a partir del abstracto. En modo alguno la razón toma como punto de partida una generalización o una determinación segunda. No puede por la homogeneidad de la operación negativa. El contenido de una idea general es una sola nota conectiva, por lo que no hay en ningún objeto de la línea reflexiva, causalidad implícita alguna; “[...] las ideas generales no son razones, ni profundas, sino vigencias aclaratorias”⁶². La pugna sólo puede establecerse desde la determinación directa.

La pugna es un discernimiento que la inteligencia realiza en el contenido del abstracto. Se trata de un discernir lo real de lo presencial para así sacarlo a la luz. Como explica García, “lo físico se conoce por contraste con lo lógico; y a ese procedimiento de progresivo contraste y diferenciación entre lo físico y lo lógico es al que hemos llamado explicitación”⁶³. Porque explicita, la inteligencia se compensa, es decir se conmensura con un objeto. En cada una de las fases racionales hay por tanto una explicitación causal junto a una compensación intencional. La compensación es el modo en el que la presencia mental pugna con la causalidad. Por eso en el ejercicio de la prosecución racional, la atención se ejerce insistentemente, sin contentarse con lo intencional, pues supondría la ignorancia de lo causal en su propio orden. La pugna consiste en impedir que precipite el objeto, o sea, abandonar o dejar de lado el objeto, no la presencia mental. Se trata de lo que Polo denomina segunda dimensión del abandono del límite mental. La razón progresa en cada una de sus fases eludiendo la compensación objetiva gracias a la manifestación habitual de la operación. “Cuando las operaciones se ejercen iluminadas desde el conocimiento habitual no tienen por qué conservar la constancia de la

61. *Curso de teoría*, IV/1, 17.

62. *Curso de teoría*, III, 320.

63. GARCÍA GONZÁLEZ, *Teoría del conocimiento*, 131.

presencia mental, pues la abandonan al no conmensurarse con objetos”⁶⁴.

De aquí deriva un problema central para nuestra investigación. Las operaciones intelectuales poseen objetos al conmensurarse con ellos. Pero en la operatividad racional se conoce lo real como causa en tanto que no hay conmensuración. Es decir, la causalidad real es conocida en tanto que no se posee intencionalmente. De aquí que, si según la abstracción o la negación poseemos objetos, en la prosecución racional también los tengamos, pero los poseídos son las compensaciones. Es decir, su no-desvelamiento de la principialidad causal. “Nuestro conocimiento operativo se conmensura con el objeto intencional: tanto conocido, tanta operación. Pero no se conmensura con la realidad”⁶⁵. Conmensurarse con la realidad sería tener intencionalmente la realidad como tal, pero esto en modo alguno es posible. “Si los principios reales fueran objetos, habría que conceder la constitución (real) de los objetos por la operación intelectual”⁶⁶. Pero la operación no es constitutiva, y aunque ésta es real, el objeto está exento. Polo se refiere a él como la diferencia pura con el ser. El objeto en modo alguno es el fundamento, sino su diferencia pura. Pero la prosecución racional es una operación, lo que implica que al ejercerla en sus diferentes fases se tiene objetivamente, aunque su rendimiento fundamental no sea tenido de ese modo. “Para que el abandono del límite tenga lugar al ejercer una operación es menester la pugna no objetiva. Si tanto la pugna como la compensación son objetivas, no se abandona el límite mental. Si la pugna no es objetiva, la distinción tampoco lo es, sino entre principios reales, los cuales no están supuestos”⁶⁷. Se trata de abandonar el límite mental *en* una operación. Abandonar de este modo el límite significa mantener la atención en lo explíci-

64. POSADA, *La física de causas*, 277.

65. *Curso de teoría*, IV/2, 161.

66. *Curso de teoría*, IV/2, 163.

67. *Curso de teoría*, IV/2, 169.

to, impidiendo que resbale hacia la compensación objetiva. Es la pugna la que se compensa con un objeto⁶⁸.

Ahora bien, ¿qué conocimiento de la realidad alcanzamos con las compensaciones racionales? O con otras palabras, cuál es su estatuto intencional. “Puesto que en esa línea de prosecución se avanza para entender mejor lo conocido abstractamente en orden a la realidad, parece preciso que los objetos racionales alcancen a remitirse a lo real. Ahora bien, dicha versión no es directa, sino a través de otros objetos”⁶⁹. Al versar sobre otros objetos, las compensaciones racionales se denominan consolidaciones. Las consolidaciones son intencionales, puesto que se refieren a otros objetos. Por esto, no desvelan aspectos de lo real. Al versar sobre otros objetos se plantea el problema de la unificación de las operaciones, que será estudiado en el epígrafe siguiente. Baste aclarar que la compensación es una amenaza de ignorancia sólo en orden al conocimiento de la principalidad real⁷⁰.

La primera fase en la que se ejerce la operación racional es el concepto. “En el concepto se conoce de modo explícito el universal, es decir que una determinación, una forma, es real entera en muchos”⁷¹. Uno en muchos. Se advierte que el uno del concepto se encuentra realmente en muchos, por lo que el estatuto de esos muchos no puede ser mental, pues si se conoce lo uno se excluye la multiplicidad mental de lo mismo. Así la realidad de los muchos es material. El uno conceptual está realmente en muchos materiales. Así lo exige el conocimiento del universal como *en* muchos. La explicitación conceptual es la “comparación unificadora de la

68. “Operativamente, las pugnas no se pueden evitar, y se compensan, pues el abandono de la presencia mental en la operación misma equivaldría a que la operación no fuese ejercida” (*Curso de teoría*, IV/1, 63).

69. POSADA, *La física de causas*, 331.

70. “[...] en la pugna racional aparece la amenaza de ignorancia. Tal amenaza equivale a la detención de la explicitación, y sólo puede conjurarse con los hábitos” (*Curso de teoría*, IV/1, 64).

71. *Curso de teoría*, IV/1, 17.

presencia con la prioridad real de la materia”⁷². Pero la materia es uno de los sentidos de la causalidad. Según Polo la causalidad siempre es concausalidad.

Puede explicitarse el sentido del *unum in multis* conceptual. Es lo que Polo denomina *taleidad*, que es uno de los sentidos de la causa formal. Si hay muchos en los que está el concepto, estos muchos no sólo pueden gozar de un estatuto material extramental, por cuanto serían indeterminados, deben ser *tales* muchos. “Lo necesario no es ni la taleidad ni los muchos, sino que el uno sea tal en muchos (es imposible un tal sin muchos, y muchos sin un tal)”⁷³. En el concepto es explícita la concausalidad hilemórfica. En la explicitación conceptual también se puede advertir la causa eficiente, e incluso la final. Pero la advertencia de la realidad que se da es la “de un nivel de realidades físicas de las que no cabe descripción observable (sensiblemente)”⁷⁴.

Pasemos a la explicitación judicativa. “El conocimiento completo de la concausalidad es el juicio”⁷⁵. Si atendemos a su compensación, el juicio no es más que la conexión de un sujeto y un predicado. Al conocer la concausalidad entera, se conocen las categorías y la ordenación real. Como es congruente, Polo no puede admitir que el juicio tenga una dimensión reflexiva, en la que se conozca la adecuación veritativa. La adecuación con la realidad se posee en el juicio por cuanto que el juicio conoce la realidad extramental causal entera, no de modo objetivo. La reflexión que acontece en el juicio según Santo Tomás de Aquino tampoco puede ser intencional. “La adecuación de la mente con la realidad es la pugna propia de la operación de juzgar”⁷⁶.

72. FALGUERAS, “Planteamientos radicales”, 86.

73. *Curso de teoría*, IV/1, 141.

74. *Curso de teoría*, IV/1, 142, nota 26. Cfr. el capítulo segundo y la nota 43 de la lección primera de *Curso de teoría*, IV/1.

75. *Curso de teoría*, IV/1, 23.

76. *Curso de teoría*, IV/1, 30.

En la fase racional se advierte el fundamento. “El fundamento conocido como explícito es conocido como fundamento que funda, es decir, respecto de su función de fundar; en cuanto que se hace explícita la operación de fundar se guarda implícito el fundamento como tal. Al fundamento respecto de su función lo llamaré *base*. Al fundamento en tanto que tal lo llamaré problema del *dentro*”⁷⁷.

Como comenta García, “la pluralidad operativa de la inteligencia teórica que ya hemos establecido casi completamente, asegura el estatuto epistemológico de la filosofía, y más concretamente, el de su inicio en el conocimiento de la realidad física”⁷⁸. Si la filosofía es el conocimiento de la realidad, entonces no se ejerce según la línea operativa de la negación. Tampoco el conocimiento filosófico es el conocimiento ordinario, nuestra experiencia consciente. Se trata de un conocimiento de lo real, y lo real es extramental. Por eso el conocimiento filosófico se ejerce despegándose de lo mental.

Esto vale tanto para el conocimiento de lo físico, como de lo metafísico o de lo personal. Es cierto que de acuerdo con el tener racional sólo conocemos lo físico, es decir lo inferior a lo mental, lo que no es aún intelectual sino inteligible, la esencia del mundo. Conocer los principios de los que depende dicha esencia no es posible operativamente, pues las operaciones intelectuales son de la naturaleza humana, y lo que es preciso advertir es el ser del universo. Por esto, Polo apunta que es preciso un conocimiento desde una instancia superior a la operativa. Ni el ser ni la esencia del hombre se conocen operativamente, por la misma razón⁷⁹.

Pero en todo caso el estatuto epistemológico de la filosofía, es decir el de un saber acerca de lo real como tal, sólo es posible abandonando el límite que la presencia mental supone para la inteligencia. “Al suponer se oculta, por un lado, que el ser no tolera la suposición, pero sobre todo, se oculta que la ignorancia del ser

77. *Curso de teoría*, III, 365.

78. GARCÍA GONZÁLEZ, *Teoría del conocimiento*, 149.

79. Cfr.: L. Polo, “Lo intelectual y lo inteligible”, en *Anuario Filosófico*, 1982 (15), 130.

no es el límite. El límite no consiste en que el conocimiento se limite en el modo de no ser conocimiento-de⁸⁰. Si el objeto intelectual está exento, el conocimiento del objeto no es en modo alguno el conocimiento de lo real. Por eso el conocimiento filosófico se ejerce abandonando el objeto, el límite, porque la realidad, justamente, no está supuesta. Además la ignorancia de lo real es ignorancia del límite. En nuestro conocimiento ordinario o científico se ignora justamente la precisa índole limitada de la inteligencia. Por eso, advertir el límite y conocer lo real es uno. La inteligencia puede abandonar el límite. Dicho de otro modo, el límite sólo lo es en cuanto que no se advierte. El límite no implica para la inteligencia un *no conocimiento-de*, sino una antecedenencia. Así se reafirma que cabe un conocimiento intencional o teórico de la realidad y un conocimiento racional o metateórico de lo real. El primero es el conmensurado con objetos, el segundo el que se logra al abandonar el límite mental.

Al tener según la razón, tenemos justamente la esencia de lo real extramental. Resultan muy pertinentes estas palabras de Esquer, “el ser del hombre, sin dejar de ser de índole trascendental, se distingue del fundamento (del ser de la metafísica). El ser del hombre no es reductible al ser del universo. Por decirlo así, al universo material le basta, para ser, persistir; en cambio al ser humano no le basta. El ser humano no equivale a persistencia. Ser para el hombre significa co-existencia. Y la primera y más elemental forma de co-existencia es el pensamiento. Pensar no es producir, sino un modo de co-existencia. Por tanto, pensar, ejercer una operación mental, no significa *ejecutar* una acción, sino tener que ver el hombre con el universo en términos de co-existencia⁸¹.”

80. *El acceso*, 111.

81. ESQUER, “La precisividad”, 473.

4. La unificación operativa: el logos

Hasta ahora hemos estudiado tres modos de acuerdo con los que se desarrolla la vida intelectual. Los hombres tienen un conocimiento ordinario (tener según la abstracción), pueden forjar teorías que expliquen ese conocimiento (tener según la negación) y así desarrollan las ciencias, tanto experimentales como humanas. Pueden también remontarse a los principios reales de lo que se muestra, es decir conocer filosóficamente (tener según la razón).

En este epígrafe se va a exponer la unificación de las operaciones intelectuales según Polo, por lo que se trata de una primera aproximación al logos humano. “La lógica es, pues, el estudio del *logos*, es decir de la reunión de los conocimientos intelectuales, de su posible unificación. Hay que unir nuestra experiencia consciente con nuestros pensamientos; y cada uno de ellos entre sí, es decir, la pluralidad de experiencias y la de pensamientos; y a su vez todo ello con las razones y principios que averiguamos”⁸². Metodológicamente se trata de un intento incorrecto, pues aún no han sido tematizados los hábitos. Como dice Falgueras, el logos es “una disposición que no debe ignorar la discontinuidad metódica, o diferencia entre los actos, pero a la que cabe unificar según los hábitos”⁸³. Por esto esta exposición es, de momento, no sólo insuficiente, sino incorrecta. Sin embargo, razones expositivas avalan el detener la atención sobre la unificación de operaciones, de modo que permita ser completada más adelante.

Además el logos es una nueva operación, lo que significa que al ejercerse se conoce un objeto no poseído por otras operaciones. “La unificación de los conocimientos obtenidos por las distintas operaciones intelectuales es cognoscitiva: es un nuevo conocimiento”⁸⁴.

82. GARCÍA GONZÁLEZ, *Teoría del conocimiento*, 152.

83. FALGUERAS, “Planteamientos radicales”, 87.

84. GARCÍA GONZÁLEZ, *Teoría del conocimiento*, 152.

La unificación operativa exige no anular las diferencias de cada una de las operaciones. Por eso “no es un acuerdo total en que desaparezcan las diferencias”⁸⁵. No se trata de que las operaciones sean provisionales y que sean sustituidas por el logos, de modo que éste conociese lo conocido por aquéllas, porque entonces, primero, no se atendería al conocimiento, sino a lo conocido. Segundo, al unificar lo conocido, el conocimiento culminaría en un todo, que sería pensado por el logos. Pero el conocimiento es infinito operativamente.

El logos no puede ser una unificación objetiva porque es imposible unificar los objetos conocidos por diversas operaciones, porque “la distinción entre operaciones (y objetos) estriba en que unas son actos más intensos que otras”⁸⁶. La intencionalidad de unos objetos es superior a la de los obtenidos por otra clase de operaciones. Que la intencionalidad sea más intensa implica que la distinción de operaciones es jerárquica, y no aspectual. Esto no significa que la iluminación intelectual penetra en estratos más profundos, lo que sería equivalente a aspectual. Podríamos en ese caso recomponer la realidad conocida por trozos en un gran objeto de todos los objetos. No; mayor intensidad, jerarquía, significa que no se objetiva de una única manera, y que por lo tanto con una operación superior se piensa más, no más aspectos que podrían pensarse con otra operación. El conocimiento crece bien hacia la realidad extramental, bien hacia sí. El crecimiento intelectual es primero en el orden noético y ulteriormente en el noemático.

La unificación operativa tiene que ver con los conceptos de *pugna* y *compensación*. “Los actos que conocen algo anteriormente no objetivado, lo hacen a costa de objetivar menos que el acto anterior”⁸⁷. Este menos que es conocido implica que la abstracción no se supera completamente en las operaciones ulteriores y que por consiguiente no tiene sentido la pretensión de una unificación

85. *Curso de teoría*, I, 167.

86. *Curso de teoría*, I, 169.

87. *Curso de teoría*, IV/1, 3-4.

objetiva. Al conocer según una línea superior a la abstracción se da, junto con el objeto, una compensación objetiva del mismo que indica o marca lo menos que se conoce respecto del abstracto. Por otra parte, la *pugna* es ese más y menos que se conoce con las diferentes operaciones. “Las operaciones no pugnan *entre sí*, sino en lo que mira a las respectivas commensuraciones con los objetos”⁸⁸.

La pugna que se establece entre abstracción y negación versa sobre la “amplitud” de lo conocido. Puesto que la compensación negativa es la determinación segunda, y ésta es un caso, o sea, un análisis del abstracto, la determinación directa es más rica. La idea general, sin embargo, es más extensa por conectiva, que el abstracto. Por otra parte la abstracción es el comienzo intelectual, pero las explicitaciones racionales son conocimiento de prioridades reales. “En términos de prioridad, hay competencia entre la determinación directa y el fundamento; en términos de generalidad, hay competencia entre la idea general y la vastedad de la determinación directa”⁸⁹.

Podemos unificar en tanto que hay compensaciones, puesto que una compensación es una aclaración intencional del objeto de una línea superior sobre otro de una línea inferior. O si se trata de las diferentes fases de la razón, también de una fase ulterior sobre la anterior o anteriores⁹⁰. Al versar una idea general sobre el abstracto se da una compensación que es la determinación segunda. “Si la objetivación racional se compensa versando sobre los objetos inferiores de la propia línea y, al cabo, sobre el abstracto, esa diferencia asume la que es guardada implícita en el abstracto”⁹¹. Y si los objetos de la línea racional versan sobre las ideas generales entonces tenemos propiamente dos operaciones unificantes. Expondremos especialmente la primera de ellas que tiene como

88. *Curso de teoría*, IV/1, 4, nota 5.

89. *Curso de teoría*, III, 322.

90. Cfr. *Curso de teoría*, IV/1, 70.

91. POSADA, *La física de causas*, 255.

correlato objetivo lo que Polo denomina número pensado. La noción de “número pensado” es especialmente relevante en esta investigación pues se refiere *hipotéticamente* a lo que el universo tiene: el número físico.

La operación unificante no es una nueva operación que piense lo pensado por otra, puesto que sería inane. Se trata de una operación que se conmensura con objetos nuevos, que sin ejercerla no aparecen. Esta operación no procede a partir del abstracto, sino a partir de las compensaciones objetivas. El problema al que obedece la operación unificante radica en que la determinación segunda, como caso de una idea general debe ser algún conocimiento de lo real, pues es una parte de la determinación directa. Sin embargo “*es imposible obtener abstractos desde ideas generales*”⁹². Las ideas generales se obtienen homogeneizando las diferencias abstractivas a partir de una sola nota de los contenidos abstractos. La determinación segunda es así, un análisis de la determinación directa (lo vasto). El caso no se refiere al abstracto sino a la idea general, de la que es su compensación. Las determinaciones segundas constituirían un orbe cerrado de residuos objetivos problemáticos. Conviene demorarse en la dificultad. El abstracto articula el tiempo de la sensibilidad interna, sin embargo las ideas generales están en presencia sin articular tiempo. Tampoco sus determinaciones lo harán. Porque son homogéneas no articulan tiempo. Jamás podrá obtenerse un abstracto reuniendo o coleccionando determinaciones segundas. “Lo general está en cierta pugna con la articulación temporal, es decir, con la determinación directa, porque la determinación directa articula el tiempo y la generalización no”⁹³.

En la línea operativa racional al explicitar sucesivamente según fases aparecían inevitablemente compensaciones, pues la causalidad real se conoce en tanto que la operación se ejerce sin conmensurarse, o sea en cuanto manifestada desde el hábito. Pero

92. *Curso de teoría*, III, 65.

93. *Curso de teoría*, III, 351.

el objeto que compensa el mayor conocimiento real es inevitable porque desde dicha compensación puede advertirse el hábito de la fase siguiente. En cuanto que la operación se compensa aparece un problema peculiar: la referencia intencional de las compensaciones. Desde luego no remiten a la causalidad, puesto que sólo es conocida abandonando la compensación o impidiendo que precipite.

Las compensaciones tanto de la línea negativa como de la razón plantean un problema de intencionalidad. Se empieza a vislumbrar la solución cuando se advierte que si hay una pluralidad de operaciones se establece una jerarquía entre ellas. Con unas operaciones se conoce más que con otras. Cabe que desde una operación superior se ilumine una compensación. No se trata de conocer con dos operaciones el mismo objeto, sino de pensar las compensaciones desde una operación jerárquicamente superior⁹⁴.

Si la unificación es una operación, y la generalización es una línea operativa inferior y divergente a la razón, entonces la operación unificante ha de ser una línea operativa intermedia⁹⁵.

Cuando un concepto ilumina una idea general, ésta deja de ser una regla de conexión de determinaciones segundas, para relacionar al mismo nivel que los casos, los casos. Se trata de lo que Polo llama una *propiedad relacional*. “Al versar intencionalmente el *uno en muchos* sobre la regla de casos, se objetiva no una regla,

94. Por la dificultad del tema se transcribe el siguiente pasaje a modo de resumen: “Para referir las ideas generales a la realidad hay que tener en cuenta lo siguiente: de la vigencia del axioma de la jerarquía se concluye que los dos tipos de prosecución no son del mismo nivel. Por consiguiente, hay que sentar cual es superior. Pues bien, la razón es jerárquicamente superior a la operación de negar. Por eso, las objetividades que se logren por la línea de la razón versarán intencionalmente sobre las ideas generales. De esta manera las ideas generales pueden ser referidas a algún aspecto de la realidad. Como hemos dicho, las ideas generales iluminan intencionalmente a los abstractos de un modo muy débil (parcial). Paralelamente, la versión intencional de las objetivaciones racionales sobre las ideas generales tampoco es muy intensa; en otro caso se produciría una unificación por confusión, lo que no es admisible (axioma de la commensuración). Con todo, las objetivaciones de la línea racional versan sobre las ideas generales, y así aclaran de qué manera se refieren a la realidad en la medida en que se ejercen operaciones unificantes (logos)” (*Curso de teoría*, III, 40-41).

95. Cfr. *Curso de teoría*, IV/1, 78.

sino una relación; y no ya de casos, sino de una multiplicidad (de relatos) solidaria con esa relación”⁹⁶. El objeto que se conmensura con este nivel del logos se puede ir describiendo como sigue. En primer lugar es una relación en el nivel de los casos. Como conexión antes estaba fuera de los casos. Ahora está en el mismo nivel que los casos. Por su parte los casos determinan la conexión. Se da así una especie de balanceo que Polo describe como “*elevación al logos*. Es claro que, de acuerdo con tal elevación, los particulares dejan de serlo y la regla pasa a ser relación pura”⁹⁷. Con la expresión “relación pura” se quiere decir que relación y relatos no se distinguen, sino que la relación es en los relatos. Pero entonces es una propiedad *de* los relatos, es suya, le pertenece en el modo de relacionarlos. El objeto que así se obtiene “es estrictamente o exactamente definido o determinado, a la manera de la regla de la generalización por sus determinaciones segundas: no sólo es *tanto*, sino que es *cuanto*”⁹⁸. Se trata del número. Lo objetivado por este primer nivel del logos es lo que Polo llama *número pensado* o *conceptoide*, al ser lo iluminado en la idea general por el concepto.

En este nivel se objetivan sólo números, no el cálculo que es posible como aplicación de uno de los hábitos de la negación. “El número en cuanto tal es átomo, pues una propiedad relacional no tiene partes. El 2 es todos los 2 y el 3 todos los 3. En este sentido no cabe sumarlos. Por eso, como se ha dicho, si se suman el 3 y el 2 se toman como *un* 2 y *un* 3; ese ‘un’ no es el uno numérico —que es todos los 1—, sino una particularización de él, según el cual se particularizan a su vez los demás números en los cálculos corrientes. En resumen, si la noción de número puede aclararse llamándolo conceptoide, el cálculo podría llamarse *generaloide*”⁹⁹.

Si se unifica ahora desde el juicio, ya no se ilumina la idea general, sino el conceptoide, y obtenemos un modo de generar núme-

96. POSADA, *La física de causas*, 405.

97. *Curso de teoría*, IV/1, 74.

98. POSADA, *La física de causas*, 409.

99. *Curso de teoría*, IV/2, 187.

ros o conectarlos. Recuérdese que el juicio, en tanto que compensado, es una conexión. A esto Polo lo llama *función*. “La función es un número que da lugar a números (la función de cuantos cualesquiera no es, sin la función, un número) pero no es un generador de números, sino un resumen (algoritmo resumible)”¹⁰⁰. Polo denomina al objeto de la unificación entre juicio y negación *judicoide*¹⁰¹. Para nuestros propósitos son suficientes estas indicaciones pues tratamos del tener y no de la metafísica o de la matemática poliana. Si nos hemos detenido en la exposición del número, es porque Polo sienta que lo que el universo tiene es número.

“El número pensado es la hipótesis sobre el número físico”¹⁰². Los números pensados tienen, según Polo, una intencionalidad hipotética. Como objetos de una operación unificante no se refieren al abstracto. Como iluminaciones sobre la operación negativa, no tienen ningún antecedente real ni intencional. “Son las intenciones que la mente aporta al conocimiento de las causas explícitas”¹⁰³. Las causas son concausas de modo numérico. Se contienen entre sí según número¹⁰⁴. La definición de lo extramental es numérica. “Si no hubiese números en la realidad (si la realidad física no *tuviera* en ningún sentido, ni siquiera número), las ideas generales no podrían llegar a ser intencionales respecto de la realidad. Si la intencionalidad de las ideas generales respecto de lo real está en sus determinaciones numéricas, esta intencionalidad es distinta de su referencia a abstractos, y sólo se descubre si se ejercen operaciones racionales”¹⁰⁵.

Aristóteles entiende que la definición se forma a partir de ideas generales, añadiendo a un género la diferencia específica. Pronto se advirtió que aunque géneros conocíamos, y muchos, sin embar-

100. *Curso de teoría*, IV/1, 80.

101. Cfr. *Curso de teoría*, IV/1, 79.

102. *Curso de teoría*, IV/2, 194.

103. *Curso de teoría*, IV/2, 192.

104. Cfr. *Curso de teoría*, IV/2, 194.

105. *Curso de teoría*, III, 46.

go, diferencias específicas sólo conocíamos en el caso del hombre, así racional o implume. Sobre la definición gravitan muchos problemas. Por ejemplo, si el género es una idea general, es homogéneo, su contenido se reduce a una nota, pero entonces la diferencia específica no puede conectarse en modo alguno con el género, porque ¿cómo encontrar diferencias en lo homogéneo?

Por otra parte, la diferencia específica según Aristóteles, es una concreción del género, que al mismo tiempo es regla respecto de los particulares a los que se refiere. Pero “el inconveniente de la definición aristotélica está en que el género no tiene valor de regla y la diferencia es una determinación no particular”¹⁰⁶. La definición aristotélica vendría a ser entonces la conexión de dos ideas generales, pero después de lo visto se puede decir que según Polo no es más que una idea general superior. Es claro que si la especie determina al género es una determinación segunda, pero eso no es la especie aristotélica.

Esto no quiere decir que no conozcamos definiciones, sino que no las conocemos como Aristóteles dice. Las definiciones se conocen según la operación unificante. La definición no es tampoco conocida a nivel de razón porque mediante la explicitación se “ignoran la ‘medida’ en que intervienen las distintas causas y, en consecuencia carecen de exactitud”¹⁰⁷. Una definición ha de ser, ante todo, exacta. Por esto Polo afirma que “las definiciones *se dan* en matemáticas”¹⁰⁸.

Tener número significa que las causas inhieren según una determinada medida en las diferentes sustancias. Hablar de concausalidad implica la contención de las distintas causas. Se plantea el problema de la referencia del número pensado al número físico. La respuesta de Polo es que es una hipótesis. “Es hipotética, pues los objetos matemáticos que se aplican a los sensibles son hipótesis acerca de la condición relacional definitoria o propia de aquello

106. *Curso de teoría*, IV/1, 62.

107. POSADA, *La física de causas*, 450.

108. *Curso de teoría*, III, 45.

real a que remite el conocimiento sensible”¹⁰⁹. Tal es el estatuto de la física matemática. En ella se formulan de forma matemática aspectos de la realidad física. Esto no sería posible, si la realidad no pudiese ser numerada. Pero sólo puede ser numerada si ella misma es número. Que sea hipotética quiere decir que elabora modelos. “Mediante los modelos matemáticos articulamos nuestras ideas con el conocimiento objetivo de lo real físico. La realidad física no puede en cuanto tal, o principal, unificarse con nuestras ideas: lo físico no es lógico”¹¹⁰.

Antes de acabar, es preciso hacer constar el paralelismo entre la física y la técnica. “Cabe sostener que el tener físico es correlativo con el poder humano de tener lo físico, es decir, de dominarlo. Pero, según lo dicho, el dominio humano sobre lo físico está limitado, porque no puede conocer el tener físico más que hipotéticamente”¹¹¹.

Juan José Padial
Departamento de Filosofía
Universidad de Málaga
Campus de Teatinos s/n
29071 Málaga (Spain)

e-mail: jpadial@airtel.net

109. POSADA, *La física de causas*, 442.

110. GARCÍA GONZÁLEZ, *Teoría del conocimiento*, 165.

111. POSADA, *La física de causas*, 449.

LA RELACIÓN ENTRE LA AXIOMÁTICA Y LA FACULTAD COGNOSCITIVA ORGÁNICA¹

MARÍA JOSÉ FRANQUET

*The relation between the axiomatic and the organic faculty of knowledge.- The purpose of this work is to explain how the axiomatic developed by Leonardo Polo in the *Course of Theory of Knowledge* correspond with the notion of organic faculty of knowledge.*

1. Introducción

La teoría del conocimiento desarrollada por Polo es una reformulación y continuación de la gnoseología aristotélica², que vincula el planteamiento clásico con su propuesta del abandono del límite mental.

Desde el punto de vista programático, la teoría del conocimiento se divide en dos grandes apartados correspondientes a la distinción entre el conocimiento sensible y el conocimiento intelectual. En concreto el programa dice así:

-
1. Este artículo se escribe en memoria y gratitud a RICARDO YEPES fallecido en 1996.
 2. Puede decirse que ARISTÓTELES distingue el elenco de operaciones cognoscitivas en el *De Anima*, III; sin embargo, aunque POLO sigue esta distinción es importante notar que la introducción del conocimiento habitual y sus consecuencias en el conocimiento no son tratadas por el Estagirita, ya que no aclara la superioridad del conocimiento habitual sobre el operativo. En este punto comienza, por tanto, el desarrollo poliano de lo que ARISTÓTELES llegó a esbozar.

Asimismo hay que notar que POLO retoma la noción aristotélica de intelecto agente (cfr. *De Anima* III, 5; I, 4; II, 2) no sólo como pieza teórica necesaria para explicar el suministro de especies a la inteligencia, sino como un trascendental personal en el orden del *esse*.

I. Teoría de las diferencias y unificación de operaciones (y objetos) de distintas facultades.

II. Teoría de la diferencia y unificación de operaciones (y objetos) de una sola facultad susceptible de hábitos: la inteligencia.

Como puede observarse, ambos apartados coinciden salvo en la facultad y su aptitud para adquirir hábitos, propia sólo de la inteligencia³.

En cuanto al método, Polo propone la traducción axiomática de las nociones que aparecen en el programa a excepción de la noción de facultad, ya que su carácter orgánico la hacen contingente y difícil de axiomatizar, aunque no de lograr una noción de ella congruente con la axiomática.

La axiomática cognoscitiva consta de los siguientes axiomas centrales: axioma A o axioma de la operación; axioma B o axioma de la jerarquía; axioma C o axioma de la unificación de operaciones y axioma D o axioma de la diferencia entre I y II. Junto a estos axiomas centrales Polo propone unos axiomas laterales (E, F, etc.) que no son otra cosa que formulaciones equivalentes de los axiomas centrales y cuya función es profundizar en el axioma central, hacerlo más evidente, o defender y ayudar a detectar posibles conculcaciones de la axiomática que han tenido lugar en la historia de la filosofía. En este sentido, la axiomática cognoscitiva conlleva también una teoría del error y de su posible rectificación.

Debe repararse en que la formulación axiomática del conocimiento muestra el conocimiento humano en forma de necesidad estricta, es decir, muestra que el conocimiento no está determinado por factores extrínsecos a él mismo y, por tanto, que cabe sostener su carácter atemporal, no sólo en cuanto que el conocimiento lo es, sino también en sentido histórico⁴. Sin embargo, la necesidad

3. Para un esbozo sintético de la teoría del conocimiento poliana véase el artículo de JOSÉ IGNACIO MURILLO, "Distinguir lo mental de lo real", en *Studia Poliana*, 1999 (1), 59-82. Especial interés tiene la nota 3 perteneciente a este mismo trabajo.

4. Sobre este punto no todos los discípulos de Polo coinciden. Así, por ejemplo, FALGUERAS sostiene un cierto sentido temporal del conocimiento humano cuando

cognoscitiva es *ex supposito*, no *simpliciter*, lo que significa que su carácter de necesidad le viene comunicado por su antecedente. Pero como el supuesto o antecedente del conocimiento, al menos en II, es el *esse* humano, la persona, la necesidad cognoscitiva deriva de ésta sin confundirse con ella (el ser es acto, pero no acto como operación): la axiomática del conocimiento es la axiomática de la operación no del acto como ser según la tesis clásica de que *operari sequitur esse*. Con otras palabras: la operación cognoscitiva, en II, es la estricta continuación del ser y, en este sentido, no es un accidente ya que el acto no forma parte del orden categorial.

Ahora bien, mientras que el carácter necesario de la operación no es problemático en II, sí puede serlo en I ya que el antecedente de la operación es la facultad cognoscitiva orgánica y ésta no es necesaria por lo que tiene de orgánico y contingente. Para resolver esta dificultad basta establecer con nitidez la diferencia entre facultad y operación (lo categorial está en acto, pero en acto como operación). En cuanto que la operación cognoscitiva es un acto no tiene como antecedente la facultad, sino el carácter potencial de

trata de éste vinculado a las nociones de cultura e historia. Cfr. IGNACIO FALGUERAS, "Leonardo Polo ante la filosofía clásica y moderna", en IGNACIO FALGUERAS, JUAN A. GARCÍA, RICARDO YEPES, *El pensamiento de Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 11, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1994.

También JORGE MARIO POSADA habla de cierta temporalidad especial en el inteligir humano: "por tener carácter discursivo, o en cuanto que —por así decir— no se ejerce de una sola vez y es susceptible de crecimiento, la intelección del hombre parece dar pie a una temporalidad peculiar, distinta de la del cosmos" (POSADA, "La extratemporalidad del pensar como acto perfecto", en *Studia Poliana*, 1999 (1), 27).

A nuestro entender, la temporalidad en el hombre es ciertamente distinta de la temporalidad cósmica, pero ésta hay que reservarla única y exclusivamente a la acción poiética y en modo alguno a la operación cognoscitiva. Al igual que la introducción del sujeto en el conocimiento es una perturbación para éste de la que ha dado buen ejemplo la historia de la filosofía a partir de Descartes (sobre este punto cfr. *Curso de teoría*, I, 1ª ed., 1984, 4-5. Asimismo, este tema queda suficientemente aclarado en *El acceso*, 40-54), entendemos que la intrusión de la temporalidad en el conocimiento, estropea la neta distinción entre *enérgeia* y *kínesis*, además introduce el peligro de enturbiar la distinción entre la realidad de la facultad y su carácter de potencia, distinción imprescindible para mantener el significado axiomático de la operación cognoscitiva.

ésta, que es distinto. Lo potencial de la facultad tampoco pertenece al orden categorial.

Como se ha dicho, la facultad cognoscitiva orgánica no es axiomatizable, pues en modo alguno es la continuación del *esse* humano. Con todo, como la facultad no deja de ser un antecedente, remoto si se quiere, de la operación, ello obliga a su consideración teórica teniendo en cuenta una doble exigencia: por un lado, es preciso formular la noción de facultad de manera congruente con la axiomática; por otro, tener en cuenta que la axiomática impone unas exigencias a la noción de facultad que no pueden obviarse. La coimplicación entre la axiomática y la facultad cognoscitiva orgánica será el tema del siguiente trabajo. No trataremos del axioma D pues poner la noción de facultad en relación con este axioma exige un tratamiento detenido de las facultades sensibles en su distinción con la inteligencia, tema que excede el propósito de este artículo.

2. La facultad cognoscitiva y el axioma A

El axioma A es la traducción axiomática de la *enérgeia* aristotélica, que es una de las rectificaciones que el Estagirita hace a la interpretación oréctica del conocimiento platónico. Aristóteles, como es sabido, distingue entre *kínesis* y *prâxis téleia* o *enérgeia*. La *enérgeia* es, en terminología medieval, operación inmanente. “Inmanencia significa perfección; estrictamente, es la perfección peculiar, la suficiencia, del acto de conocer si ese acto es una operación [...]. Estimo que el carácter inmanente de la operación cognoscitiva es netamente aristotélico, pues significa que el conocimiento posee lo que conoce, que en otro caso el conocimiento es imposible y que precisamente en ello radica su diferencia con lo oréctico”⁵.

El axioma A es, insistimos, la traducción de la noción aristotélica de *enérgeia*. La formulación del axioma A es la siguiente: “el

5. *Curso de teoría*, I, 49-50.

conocimiento es siempre activo”. La proposición contraria, el conocimiento es pasivo, es falsa puesto que un axioma, a diferencia de un postulado, no admite contrario. El conocimiento, por tanto, es acto y en el caso del hombre es acto como operación (*enérgeia*). “Es axiomático, dirá Polo, que no hay pasividad cognoscitiva, que el conocimiento no se compone de acción y pasión, que el conocimiento es conocimiento en acto y nada más que en acto. Aunque no es necesario (esto es *ex supposito*) que el acto sea operación, es necesario en I porque las facultades orgánicas sólo permiten conocer en acto según el acto que es la operación”⁶ (no todo conocimiento es acto como operación, puede ser acto como hábito, pero eso corresponde a II).

El axioma A tiene tres axiomas laterales⁷ que, como ya indicamos, son formulaciones equivalentes del axioma central que aparecen en tanto que el conocimiento es activo u operativo ya que de no ser así no serían válidos. En concreto, el axioma lateral E dice: “no hay objeto sin operación”. Nótese que este axioma establece la correlación entre objeto y operación, es decir, que no cabe operación sin objeto ni objeto sin operación, o como señala Tomás de Aquino *cognoscens et cognitum se habent sicut duo ex quibus fit unum cognitionis principium*.

La operación cognoscitiva es inmanente. Lo inmanente de la operación es la posesión. Conocer en acto, si el conocer es una operación, es poseer lo conocido en pretérito perfecto. Dicho con otras palabras: “*al conocer ya se ha conocido y lo conocido tiene carácter de pretérito perfecto*”⁸. El carácter inmanente de la operación merece, según Polo, una consideración atenta, pues sus implicaciones son enormes. Poseer objeto en pretérito perfecto es la consideración de un movimiento distinto al movimiento físico.

6. *Curso de teoría*, I, 30.

7. Los axiomas laterales son el axioma E que sostiene que no hay objeto sin operación; el axioma F o axioma de la intencionalidad que sostiene la comensuración del acto con el objeto; el axioma G afirma que el objeto es formal si es precedido en el órgano por una especie impresa o retenida.

8. *Curso de teoría*, I, 54.

Propiamente hablando, el conocimiento funciona al revés de lo que sucede en los movimientos físicos porque no por tener *ya* (posesión del objeto en perfecto) se acaba la operación definitivamente, sino que sigue, si bien con un movimiento discontinuo: “al ver se tiene lo visto y se sigue viendo. Propiamente hablando, el participio perfecto sólo es en los verbos de conocimiento; en los verbos que expresan *poiesis* o acción física el participio perfecto no *es* en el verbo. La casa es perfecta (perfecta en el sentido de acabada) cuando está acabada-de-hacer. En cambio, lo visto está en acto en cuanto que se ve: contemporáneamente, simultáneamente con el verbo, y sólo *es* visto de ese modo”⁹.

La simultaneidad de operación y objeto de conocer ofrece un criterio de distinción intrínseco para la diferenciación de movimiento (recordemos que el movimiento es un acto). Aristóteles utiliza como criterio de distinción de los movimientos el orden de las categorías como géneros supremos del ente, pero no repara suficientemente en el hallazgo de la inmanencia. Sin embargo, la consideración axiomática de la *enérgeia* muestra que el movimiento que se compone de acción y pasión, los movimientos físicos o transitivos, no son los únicos y que el movimiento inmanente es superior a lo categorial de modo que, como señala Polo, si cabe un movimiento no reducible a categoría alguna, ese movimiento se abre paso a lo transcategorial y lo transcategorial es un indicio de la trascendentalidad¹⁰. “Averiguar cómo los movimientos son compatibles con las categorías, y cómo son en cuanto compatibles con ellas, es muy interesante, pero su diferencia intrínseca contiene una indicación ascendente afín al hallazgo de la trascendentalidad”¹¹.

“Al ver se tiene lo visto y se sigue viendo”. La operación inmanente se tiene en perfecto, pero no por ello queda definitivamente cerrada, sino que prosigue (se sigue viendo). Ahora bien, ese

9. *Curso de teoría*, I, 56.

10. *Curso de teoría*, I, 57.

11. *Curso de teoría*, I, 59.

“seguir” no es un continuo como es el caso de los movimientos transitivos sino que es un nuevo acto. La operación inmanente en tanto que movimiento perfecto no permite su continuidad más que de acto a acto pues de no ser así carecería de la perfección que le atribuye la inmanencia. Seguir respecto de un perfecto poseído significa movimiento de acto a acto, no de potencia a acto. Se trata de un “sorprendente movimiento del que está ausente la potencia, y sin embargo real por cuanto el conocimiento no se agota en un acto único. Nótese bien: tener lo visto no es un paso de potencia a acto, ni tampoco de acto a acto, sino una simultaneidad. El paso de acto a acto es el seguir viendo”¹².

La perfección que implica la inmanencia la notamos en otra distinción aristotélica con respecto al fin. El fin para Aristóteles es de dos tipos: *péras* y *télos*. Para Aristóteles el perfecto de los movimientos transitivos implica el cese de la acción mientras que los movimientos intransitivos o inmanentes, propiamente, carecen de término ya que el fin y la acción son uno y lo mismo. “La operación inmanente no termina, pues ella y su objeto son simultáneos: *háma, simul*. En ese caso no conviene hablar de *péras*, sino de *télos*, es decir, de fin; fin no terminal sino en su sentido más estricto, que es el fin en tanto que se posee. Tener término es exactamente lo mismo que no poseerlo, puesto que ‘tener’, ahí, es acabar en el mismo momento en que se ha logrado el efecto”¹³.

Poseer el fin, tener fin, es lo mismo que excluir la relación de causa-efecto. “Afirmar que sin operación no hay objeto no es lo mismo que entenderla como causa del objeto, porque el objeto es fin y la noción causa del fin no tiene sentido [...]. El fin se llama causa cuando es causa de la causa eficiente. Pero ahora se trata de un fin poseído, es decir, del estatuto más adecuado para el fin. Los

12. *Curso de teoría*, I, 65.

13. *Curso de teoría*, I, 63. ARISTÓTELES expresa con nitidez la mismidad entre entender y haber entendido cuando dice *noēi kai nenóeken háma tò autó* (cf. *Metafísica*, IX, 6, 1048 b).

fines poseídos son más que causas finales; ser causa no es lo más perfecto del fin mismo, y el fin es lo más perfecto”¹⁴.

La consideración de este peculiar tipo de movimiento que es la operación cognoscitiva de la que hemos destacado, a partir de la reconsideración en profundidad de la *enérgeia* aristotélica, la simultaneidad de operación y objeto, la posesión en perfecto del fin, la inmanencia operativa, nos conduce a una primera aproximación de la noción de facultad. Si el conocimiento es un movimiento de acto a acto ello implica potencialidad, no en el seguir operativo, sino en la facultad cognoscitiva respecto de la cual la operación se distingue netamente. Ahora bien, ¿cómo debe ser una facultad capaz de actualizarse en una pluralidad operativa discontinua? Pues una facultad sin saturar, es decir, una facultad a la que la operación en su seguir no la agote, ya que de ser así, el conocimiento no podría ejercerse indefinidamente en ese nivel operativo. “Si el acto de conocer es la operación, es preciso un principio respecto del cual la operación es acto. Además dicha potencia no es saturada por un solo acto: ha de seguir, todavía, en potencia, pues en otro caso el acto siguiente no existiría. Si la potencia se saturara enteramente con un acto, no podría existir más que ese”¹⁵.

Nótese que la facultad cognoscitiva desde la axiomática de la operación sale a relucir al no admitir que el acto de conocer como operación no alude a la potencia en el orden mismo del conocer, pero sí ópticamente. Sin embargo, ambos planos no deben confundirse. Ópticamente la facultad es principio operativo en lo que tiene de potencialidad, pero operativamente el acto de dicha potencia se distingue de ella en cuanto acto (son actos distintos) y también en cuanto que el movimiento que es el conocer lo es de acto a acto sin que uno sea causa o potencia del otro. Esta peculiaridad del acto de conocer implica, en consecuencia, una facultad que en su carácter de potencia no se sature enteramente. La profundización en el axioma A y en las implicaciones que de él se derivan nos

14. *Curso de teoría*, I, 64.

15. *Curso de teoría*, I, 65.

permite una primera consideración ajustada de la facultad congruente con la axiomática de la operación. “La noción de facultad es imprescindible si queremos mantener que la operación es irreductible a la acción transitiva y, por otra parte, que es el acto de una potencia. La noción de facultad ha de formularse de manera que los dos aspectos de la cuestión sean compatibles [...]. Si prescindimos de la peculiaridad de la inteligencia, la facultad se define en general como potencia activa”¹⁶.

3. La facultad cognoscitiva y el axioma lateral F

El axioma de la intencionalidad cognoscitiva o axioma F es una profundización en el ajuste que existe entre objeto y operación, en la simultaneidad de ambos, en el *háma tò autó*. El axioma F puede formularse brevemente de la siguiente manera: “la relación no simétrica ni tampoco trascendental del ente en cuanto verdadero con el ente en cuanto real”¹⁷. La relación no es simétrica ni trascendental porque la intencionalidad no es una copia de lo real, sino que está medido por la realidad, porque el ente en cuanto verdadero es en acto en cuanto conocido y no en su causa real.

Por otra parte, el axioma F es la forma con que Aristóteles corrige la gnoseología platónica al indicar que el lugar de las ideas es el *nous*. Las ideas no son en sí mismas ni están en las cosas, sino en el acto posesivo que es el conocer y fuera de él no están como ideas. Este “no estar” marca la diferencia entre el ser mental y el ser extramental, los cuales no deben confundirse y para ello conviene entender con precisión la noción de intencionalidad. La intencionalidad es el objeto, no la realidad, aunque esté medido por ella. Lo real es medida de lo intencional sin confundirse y ello porque la realidad es cognoscible parcialmente, es decir, no se conoce por entero ni de una sola vez, sino aspectualmente con distintas operaciones cada una de las cuales capta ese aspecto y no

16. *Curso de teoría*, I, 7.

17. *Curso de teoría*, I, 146.

otro. Nótese que de no ser así tampoco tendría sentido la distinción de operaciones (axioma B).

Tomás de Aquino expresó esto con rotundidad: *esse rei non veritas eius causat veritatem intellectu*. La verdad no está en lo real, pero lo real es la causa de la verdad en el intelecto. “La intencionalidad es el estatuto que a la verdad corresponde en un conocimiento cuyo acto de conocer es una operación”¹⁸. Por ello también para la realidad el ser conocida es una denominación extrínseca: el conocimiento no modifica la realidad porque si lo hiciera, el objeto sería real y no lo es; además, el objeto no podría ser poseído por una operación de conocer. “La commensuración del acto con el objeto no implica que los objetos se constituyan de manera real ellos mismos y planteen, por tanto, la cuestión de su conexión con la realidad exterior como una comparación entre cosas. El objeto es la intencionalidad misma. No hay problema crítico como problema fundamental, si se entiende bien el axioma A”¹⁹.

Por lo pronto, el axioma lateral F nos lleva a señalar que el objeto es intencional porque se refiere a lo real en que lo cognoscible no es en acto sino en potencia. Fijémonos que la intencionalidad saca a relucir otro modo de decir el ente según Aristóteles, a saber, según el acto y la potencia. Se trata de averiguar, como dice Polo, de qué acto y de qué potencia se trata.

El texto que cito a continuación es extenso, pero recoge de modo muy preciso esa distinción entre acto y potencia que la intencionalidad saca a relucir y también su relación con la facultad cognoscitiva: “conviene enunciar la pluralidad de actos o de potencias a que alude la intencionalidad en el orden del conocimiento y en la realidad. Lo cognoscible en acto, el objeto, es la intencionalidad. Pero ello no agota la consideración, porque también conocer es acto. La operación cognoscitiva es el acto de la facultad. El objeto intencional no se puede dar sin el acto. Pero si el acto de

18. *Curso de teoría*, I, 152.

19. *Curso de teoría*, I, 153.

conocer es una operación, es el acto de una potencia. A dicha potencia real hay que referir, como a su principio, la operación, porque la operación no se puede referir como a su principio a una realidad en acto. Lo que se refiere a la cosa real en acto y cognoscible en potencia es la intencionalidad objetiva, no la operación. *Esse rei causat veritatem intentionalem*, pero no el acto de conocer. El acto de conocer es el acto de una potencia vital. La facultad tiene un estatuto peculiar que no puede ser el de las cosas que no conocen.

Así pues, han entrado en consideración dos actos: el acto de conocer y la realidad de la cosa (la cosa es real en acto); asimismo, dos potencias: la facultad o principio del acto de conocer y la cognoscibilidad en potencia de la cosa (real en acto, cognoscible en potencia). El objeto se remite a la cosa en atención a su cognoscibilidad potencial, pues el objeto es conocido en acto. En este sentido la intencionalidad se parece, sin simetría, a la cosa. Pero, a su vez, el objeto se conmensura con el acto de conocer. La realidad cognoscible en potencia establece una cierta medida por cuanto no puede haber más intencionalidad que realidad. Más aún, el objeto se corresponde con una parte de la realidad; es una iluminación de la realidad, pero no una iluminación entera [...]. Por eso la correspondencia intencional con la realidad ha de distinguirse de la conmensuración de acto y objeto. La intencionalidad que no puede ir más allá de la realidad, tampoco ‘va’ a la realidad entera”²⁰.

Como se desprende del texto citado, el ajuste entre intencionalidad y realidad es aspectual o por partes y ello implica, como ya se ha indicado, una pluralidad de operaciones distintas. La pluralidad operativa es jerárquica puesto que con unas operaciones se conoce más que con otras y ese más es cualitativo. De esta manera se ve una coherencia entre el axioma F y el axioma B o axioma de la jerarquía operativa. Por otra parte, la intencionalidad muestra con precisión la exigencia de un principio real potencial que no puede ser el de lo real extramental, sino de una realidad viva, pues lo real

20. *Curso de teoría*, I, 154-155.

físico es cognoscible, pero en modo alguno conoce, y la operación cognoscitiva, a diferencia del acto real físico, es un acto vital.

Conviene también notar que las distinciones entre realidad cognoscible, facultad o principio potencial de conocer, conocimiento aspectual de lo real y operación cognoscitiva plural, nos conducen al tema clásico de la especie impresa. Ciertamente lo cognoscible es plural, y también lo es la capacidad de recibir esa inmutación en la facultad; sin embargo, la parcialidad del conocimiento obliga a decir que la causalidad de lo real en la facultad no se da por entero sino distributivamente. Desde el punto de vista de la causalidad real en correspondencia con la inmutación en la facultad hay que introducir en lo conocido la noción de umbral. Dejaremos este punto meramente indicado.

En resumen, el axioma F nos remite al modo aristotélico de decir el ente según el acto y la potencia en una cuádruple significación de interés para ajustar la axiomática a la facultad cognoscitiva. Por un lado distinguimos el ente real físico que causa la verdad en el intelecto, pero que él no la es; asimismo ese mismo ente real en lo que tiene de potencial respecto al conocimiento, es decir, lo cognoscible de lo real. Por otro lado distinguimos la facultad como principio potencial de un ente vivo susceptible de ser inmutada por lo real y el acto de conocer del que la facultad es principio. El axioma F permite sentar la pluralidad de facultades cognoscitivas. Como el mismo Polo señala, “las facultades son potencias que se corresponden inmutativamente con causaciones reales parciales. La axiomática de la facultad habría de buscarse en la pluralidad de facultades. Aunque no es rigurosamente necesario, cabe sostener la imposibilidad de una sola facultad. Como el carácter intencional del objeto es aspectual, para que sea medido la realidad ha de causar por partes y se precisa de un receptor de las partes según las cuales la realidad causa. Ello implica la pluralidad de lo inmutado por la realidad”²¹.

21. *Curso de teoría*, I, 156.

4. La facultad cognoscitiva y los axiomas B y C

El axioma B sostiene que las operaciones cognoscitivas son jerárquicas. “El axioma B trata de la distinción entre operaciones (y objetos). Es la respuesta a la pregunta siguiente: ¿cómo se distinguen las operaciones? ¿qué criterio de distinción es el correcto? Que hay distinción es manifiesto: no es lo mismo un color que un sonido, o un percepto y una imagen o un recuerdo. Y concebir no es lo mismo que ver, oír, imaginar, etc.”²².

Mientras que el axioma F mostraba el carácter plural de la facultad, profundizar en el axioma B nos mostrará que las facultades se distinguen según su mayor o menor sobrante formal, es decir, según la mayor o menor indeterminación o saturación de la forma de la facultad. La noción de sobrante formal es estrictamente poliana y es una reconsideración del carácter potencial de la forma natural del órgano cognoscitivo.

La distinción entre operaciones, como indica el axioma B es jerárquica. El criterio de jerarquía operativa es muy neto. No se trata de un criterio numérico, es decir, del hecho de que sean muchas, sino que se trata de que son distintas. La distinción se cifra en que con unas se conoce más que con otras. “Este ‘más’ es intensivo (como corresponde a la intencionalidad). Un color no sólo es un objeto distinto de un sonido, sino que es *más objetivo* que un sonido [...], pues la diferencia entre actos o cualidades es de orden intrínseco: ser más acto es ser más intensamente, más propiamente acto [...]. La jerarquía permite una pluralidad no homogénea y no equívoca [...]. Desde el punto de vista de la objetividad la distinción no puede ser simplemente un reparto de campo”²³.

La jerarquía, por tanto, es una jerarquía de niveles, unos inferiores a otros, ya que si la distinción de operaciones fuera un mero reparto aspectual intencional, entonces la unificación de operacio-

22. *Curso de teoría*, I, 165.

23. *Curso de teoría*, I, 167-170.

nes consistiría en un mero acoplamiento o reconstrucción del panorama entero conculcando con ello el axioma de la unificación de operaciones (axioma C), pero no hay que olvidar que la unificación de operaciones es, a su vez, una operación con su objeto propio distinto de los objetos y operaciones a los que unifica. Las operaciones cognoscitivas humanas son tipos de operaciones que son especificaciones de principios potenciales (facultad).

Polo señala la ventaja que implica para el ser humano la jerarquía operativa: “no digamos que sea ventajoso que un hombre sea más inteligente que otro, pero sí lo es en un mismo hombre que su inteligencia sea más alta que su imaginación y su imaginación más alta que su percepción, etc. Si la percepción fuera igual a la inteligencia, realmente la inteligencia sobraría. De modo que, si en el hombre funcionalmente lo primero es la percepción y luego la imaginación, la memoria, etc., y sobre ellas se monta la inteligencia hay que advertir un crecimiento (no una evolución). Al hombre le viene mejor crecer, ir ascendiendo, ir perfeccionándose, que ser enteramente perfectos de entrada”²⁴.

El axioma de la jerarquía tiene implicaciones ontológicas, aunque no para todo los campos de lo real. “No puede decirse que la distinción de realidades sea siempre una distinción jerárquica”²⁵. Desde el punto de vista de la facultad este criterio es válido y tiene que serlo en tanto que las operaciones tienen como principio la facultad, por tanto, si en ellas existe una distinción de niveles, esa distinción es necesaria también para el principio. Si en el caso de la operación la superioridad consistía en ser más intensamente acto, más acto o crecer como acto, en el caso de la facultad se trata de una distinción en lo que la facultad tiene de propio como facultad, a saber, que una potencia activa es más intensamente potencia, lo que significa que es susceptible de composición con una especie impresa de orden superior en el órgano. Aclaremos este punto.

24. *Curso de teoría*, I, 175.

25. *Curso de teoría*, I, 168.

La inmutación física es el precedente de la operación netamente distinto de ella. Es lo que la filosofía denomina según acuña Juan de Santo Tomás especie impresa. Insistimos en que la operación en modo alguno es inmutada ni inmutación de nada, ya que es posesión de objeto en perfecto. A la distinción entre la inmutación en la facultad y la operación posesiva Polo la denomina cambio de signo, es decir, el ejercicio de lo vivo en su distinción con la acción física. El viviente es capaz de aprovechar el influjo externo sin que por ello eso le estropee, todo lo contrario, haciéndolo suyo vitalmente. Los niveles inferiores de vida, señalados ya por Aristóteles, son la nutrición, el crecimiento y la reproducción. Estos movimientos se distinguen de la operación cognoscitiva pues no son posesión formal de objeto alguno. Por tanto, en lo que se refiere al conocimiento, el axioma B establece la sensibilidad externa como el primer nivel de conocimiento humano.

La diferencia entre lo vivo y lo inerte desde el punto de vista de su composición se cifra en que lo vivo no es meramente hilemórfico o que el hilemorfismo no sirve para explicar la vida. Si aplicamos el hilemorfismo a la facultad olvidamos que ésta tiene que ver con operaciones. “Un órgano no consta sólo de su constitución, sino que esa constitución tiene que ver con fenómenos vitales”²⁶.

En primer lugar hay que señalar que lo hilemórfico no viviente está sometido a la generación y a la corrupción y ello porque no aguantan bien los influjos externos, por el contrario, el viviente resiste a la corrupción en orden a las influencias externas y eso significa que no pierde su forma natural como viviente: “el influjo externo no transforma el órgano sino que el órgano lo transforma en él”²⁷. Esto significa que la forma del viviente no se limita a informar al cuerpo, pues de ser así no sería un cuerpo vivo.

Polo somete el hilemorfismo a una modificación sin la cual la facultad no es compatible con la axiomática: “la facultad cognosci-

26. *Curso de teoría*, I, 204.

27. *Curso de teoría*, I, 205.

tiva orgánica tiene una forma natural que la constituye como órgano, pero esa forma es capaz de más de acuerdo con los caracteres de la vida. En la facultad cognoscitiva la resistencia a la corrupción es, por lo pronto, la recepción de un estímulo según el valor formal mismo del estímulo. En este sentido la facultad es inmutada, modificada en su dimensión orgánica. Ahora bien, la forma natural informa tanto al órgano al que constituye como a ese órgano inmutado, modificado. El órgano se dice inmutado en cuanto ha recibido una forma distinta²⁸. Esa forma es la especie impresa. Ahora bien, si la forma recibida, la especie impresa está en el órgano, el modelo hilemórfico no vale y no vale porque la forma de la facultad es capaz de corresponderse con una inmutación formal. “Una forma en relación con otra forma no es simplemente una estructura orgánica. En todo caso, una correlación entre formas puede llamarse ‘morfo-mórfica’, pero no hilemórfica”²⁹.

La estructura morfo-mórfica, sin embargo, no explica la operación, el paso a un acto posesivo de objeto. Para ello hace falta prescindir de la materia a la que la forma inmutante informa, pues una especie forma informante del órgano no es una forma conocida. Sólo si la forma natural del órgano es capaz de establecer una relación con la forma inmutante más allá de lo morfo-mórfico será posible la operación. Insistamos, la mera recepción formal en el órgano no es el conocimiento porque el conocimiento es una operación inmanente. Respecto de la operación cognoscitiva la forma natural del órgano es una potencia activa; estrictamente, la potencia activa es la facultad, pues sólo una potencia activa es principio de operaciones.

La noción de potencia activa como sentido estricto de facultad cognoscitiva en cuanto principio de operaciones viene exigida por el axioma G: “todo objeto es una forma, cualquiera que sea el nivel de la operación, siempre que en la facultad le preceda una especie”³⁰. Esto significa que la forma natural no es principio de cono-

28. *Curso de teoría*, I, 208-209.

29. *Curso de teoría*, I, 210.

30. *Curso de teoría*, I, 213.

cimiento de su propio órgano pues respecto de él es su causa formal, no una potencia activa y además el objeto conocido es una especie formal impresa y no una causa formal. Al no ser desplazada por la especie formal impresa y al no agotarse en inmutar a la materia, la forma natural del órgano es una potencia activa o un sobrante formal.

Vuelvo a insistir en que la noción de facultad como sobrante formal es estrictamente poliana. El mismo autor señala: “si la forma natural no se agota en informar el órgano, esa forma ha de caracterizarse como *sobrante*. Informar el órgano pero no agotarse en informar implica cierta libertad, cierto sobrante estrictamente formal respecto a la función de informar; hay *más* forma que materia informada. Con esta observación hemos dado un paso más en la comprensión de la forma natural de una facultad cognoscitiva orgánica. Propiamente, la facultad es ese sobrante formal”³¹. El sobrante formal se actualiza cuando el órgano es inmutado, pero esa actualización no es una información ni una inmutación sino la posesión intrínseca de forma, la operación cognoscitiva. Por tanto, en atención a la operación el órgano no es ni siquiera una estructura morfo-mórfica, morfo-energo-télica. Téngase en cuenta que de no ser así la operación cognoscitiva se anula como acto posesivo de fin en perfecto.

Puede decirse que los axiomas B y C, así como alguna referencia al axioma lateral G nos permiten concluir que el tratamiento teórico de la facultad cognoscitiva orgánica concluye en la noción de *sobrante formal* como principio de las operaciones cognoscitivas.

5. A modo de síntesis conclusiva

Como señala Polo “la noción de facultad cognoscitiva ha de justificar la noción de principio de operaciones, pues la operación es la noción central de la teoría del conocimiento”³². Nuestra

31. *Curso de teoría*, I, 216.

32. *Curso de teoría*, I, 223.

intención con este trabajo ha sido sacar a la luz la finura teórica que la axiomática exige a la noción de facultad cognoscitiva para dicha justificación. Para terminar se nos va a permitir citar un texto en el que de modo sintético aparece la relación entre facultad cognoscitiva y axiomática: “¿se conoce la realidad física de la especie impresa? No. Aquí juega la diferencia de estatutos: el objeto no es físico (axioma lateral F). Pero sí es cierto que la especie impresa es físico-real en cuanto viene de fuera, y en cuanto inmuta es bio-física: *esse rei causat veritatem*. En cualquier caso, la especie impresa no se conoce, pero tiene una dimensión causal formal. Segunda pregunta: ¿el objeto se parece a la especie impresa? Sí. De nuevo juega el axioma de la intencionalidad. Tercera pregunta: ¿el objeto ‘recoge’ toda la riqueza formal-informante de la especie impresa? La respuesta es doble. Por un lado, no puede decirse que la agote, y en este sentido rige el axioma B, en conexión con el axioma lateral F. Por otro lado, no puede decirse que la ‘recoja’, pues el objeto ilumina. Cuarta pregunta [...] ¿cómo extender la diferencia de niveles a las facultades? Las facultades cognoscitivas orgánicas se distinguen en la medida en que su forma natural no se limita a informar. Si la función de informar ‘casi’ agota la forma del órgano, lo que se objetiva de la especie impresa es poco. Si aumenta el grado de independencia de la forma natural respecto de la función de informar, la objetivación también crece. Pero ese aumento implica distinción de facultades. Recuerden que según el axioma B no se conoce por sectores, y la unificación de objetos no es la composición de un puzzle [...]. En suma, al extender el axioma B a las facultades, las distinguimos. Pero esta distinción resalta, precisamente, la noción de potencia formal [...]. El crecimiento formal ha de referirse a la forma entera (por eso implica entera distinción) [...]. ¿La potencia formal es la capacidad de ‘convertir’ lo físico en intencional? [...]. No hay otra respuesta que ésta: la dificultad consiste en precisar la noción de forma natural y su carácter de potencia formal”³³. Por tanto, aunque la noción de facultad no es axiomatizable, es necesario su tratamiento teórico

33. *Curso de teoría*, I, 226-229.

RELACIÓN ENTRE LA AXIOMÁTICA Y LA FACULTAD COGNOSCITIVA ORGÁNICA

congruente con la axiomática y precisar, como hace Polo, que sólo cabe hablar de facultad como principio próximo de operaciones si el antecedente de la operación es un sobrante formal.

María José Franquet
C/ Vuelta del Castillo, 15, 4º A
31007 Pamplona (Spain)

EUDAIMONÍA Y DESTINO

RAFAEL CORAZÓN

Eudaimony and destiny.- Almost all the classical theories on ethics place man's objective as his search for happiness. This ideal is based on nature. Medieval thinkers, considering man as a person, came to the conclusion that he is called to a transcendental destiny; however, because they continued to use the classical ideal of happiness as a conceptual model, they created quite a few difficulties: self-transcendence and self-fulfillment are opposing models. L. Polo, on the other hand, proposes a non-naturalist anthropology that considers each person as destined to transcendence.

1. Eudaimonía y naturalismo

Aristóteles es sin duda el primer y gran representante de las teorías éticas eudemonistas. Pensaba, y con razón, que todos los hombres desean ser felices. Así como comienza su *Metafísica* con la afirmación de que “todos los hombres desean por naturaleza saber”, así podría haber escrito al comienzo de sus *Éticas* que “todos los hombres desean por naturaleza ser felices”.

Esto parece una perogrullada, una verdad elemental, pero no lo es porque, como muy bien indica él mismo, los hombres no se ponen de acuerdo sobre el contenido de la felicidad y, de hecho, hay teorías para todos los gustos. Ahora, sin embargo, nos interesa notar que si la felicidad es una inclinación “natural”, la eudaimonía puede ser tachada de teoría “naturalista”, y esto en dos sentidos: de una parte porque busca el bien del hombre en los bienes naturales, que no son los superiores, y en segundo lugar porque parece no tener en cuenta —no podía tenerlo porque la filosofía griega no llegó a ello— que el hombre es persona, es decir, que el hombre no es un ser más de la naturaleza y que, por tanto, la naturaleza humana no es lo superior o lo más alto.

Las anteriores reflexiones pueden explicar las dudas y las vacilaciones de Aristóteles, pues leyendo la *Ética a Nicómaco* no es fácil hacerse una idea definitiva de cuál es el objeto de la felicidad. Por no multiplicar las citas diremos que, por un lado, debe consistir en la contemplación de la divinidad, pero por otro requiere también de la amistad, de la salud, de los honores, de bienes materiales e incluso de la fortuna. La felicidad, por tanto, no está del todo en nuestras manos: podemos poner los medios, pero lograrla o no depende de tantos factores que no es posible sentirse responsable de la propia suerte.

En la *Metafísica*, además, cuando Aristóteles explica qué es la *enérgeia*, el acto perfecto y simultáneo que posee el fin, pone como ejemplo, entre otros, la felicidad: se es feliz y se ha sido feliz¹; según esto la felicidad sería una acción inmanente comparable al conocimiento y a las demás operaciones vitales.

Después de muchas vueltas y revueltas, Aristóteles concluye (aunque no de modo definitivo) que “si la felicidad es una actividad de acuerdo con la virtud, es razonable que sea una actividad de acuerdo con la virtud más excelsa, y ésta será una actividad de la parte mejor del hombre [...]. Y esta actividad es contemplativa, como ya hemos dicho”².

¿Por qué estas oscilaciones y dudas en Aristóteles? En realidad este problema no es exclusivo de Aristóteles sino que “el sueño de la completa felicidad conduce a antinomias parecidas a las que lleva el empeño de la metafísica en pensar la realidad en su conjunto. Las 288 teorías de Varrón sobre el bien supremo son un indicio al respecto”³. En el fondo el eudemonismo presenta un problema que no tiene solución: ser feliz, moverse exclusivamente por ese deseo, lleva consigo centrarse en uno mismo y olvidarse de los demás, o usarlos como medios; el eudemonismo es, en cierto sentido, un gran egoísmo. Pero al mismo tiempo todos somos

1. ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX, 6, 1048 b 25 ss.

2. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, X, 1177 a 12-18.

3. ROBERT SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid, 1991, 107.

conscientes de que la soledad es el peor mal que puede ocurrirle a una persona, pues la amistad y el amor son tan naturales como el deseo de felicidad; y amar es olvidarse de la propia felicidad, del propio bien, para pensar en el bien ajeno; amar es poner la propia vida al servicio del ser amado. Ambas cosas —egoísmo y amor— parecen irreconciliables.

Aristóteles fue consciente de ésta y otras dificultades parecidas. “Pascal ha expresado la concepción antinómica de la idea de *eudaimonía* con estas palabras: «Le bonheur est ni dans nous ni hors de nous; il est en Dieu, et hors et dans nous» (*Pensées*, ed. Brunschvieg, n.º 465). Esta radicalización de la antinomia que entraña el problema de la felicidad, debida a ciertas condiciones de la realidad fáctica, es inseparable del aplazamiento de su solución hasta la vida más allá de los límites de la muerte, es decir, es consustancial a la religión. Existen tres alternativas al respecto: renunciar a la idea de vida lograda en general; sustituir la esperanza en el más allá por la utopía histórica de una transformación real capaz de lograr la consumación de la vida; por último, disminuir el anhelo de felicidad y superar la antinomia mediante el compromiso. Aristóteles adopta la tercera actitud”⁴.

Aristóteles no logró superar del todo una contradicción a la que difícilmente podía escapar un pagano: por una parte concibe al hombre como un ser de la naturaleza (el hombre es “animal racional”, “social por naturaleza”, y tiende a la felicidad por un impulso “natural”), y por otra comprendió que el hombre está llamado a trascenderse a sí mismo, es decir, a ir más allá de la naturaleza e incluso de su propio ser, de abrirse a un horizonte infinito que le supera completamente. Pensar al hombre como persona no fue posible hasta la llegada del cristianismo; por eso no es arriesgado decir que la ética aristotélica es una ética de compromiso: por un lado propone una meta que supera al hombre, pero por otro la considera inalcanzable porque hemos de satisfacer muchas necesidades “naturales” que nos condicionan y nos impiden vivir una vida divina.

4. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, 96.

Los autores posteriores paganos, los hedonistas y los estoicos, con sus teorías exclusivamente naturalistas, muestran que el pensamiento griego no pudo superar nunca las aporías que presenta la felicidad. “La trascendencia del placer presente es mera apariencia que corresponde destruir al sabio. De ese modo Epicuro se convierte en el padre del naturalismo reflexivo. No es casual que su teoría de la teleología invertida de una *physis* para la que sólo importan sus propios estados de felicidad la haya verificado observando animales y niños de corta edad, es decir, centrándose en seres para los que no existe diferencia entre lo que acoge y la propia vivencia de acoger [...]. La reflexión hedonista persigue anular la autotranscendencia de un ser que se funda en el tiempo y que logra su propia maduración en él”⁵. El placer exige olvidarse del pasado y del futuro y vivir en un continuo presente; el pasado y el futuro sólo valen si, gracias a la memoria, se los hace presentes para disfrutar de ellos. Vivir sin horizonte es la propuesta del hedonismo. Además “la verdadera amistad no puede crecer cuando uno considera a los otros exclusivamente como medios del propio placer y está dispuesto a abandonarlos en caso de que el coste de la amistad supere los beneficios, es decir, el placer que nos proporcionan [...]. Epicuro añade: «bajo determinadas circunstancias, el sabio ha de estar dispuesto a morir por el amigo». Por su parte, sólo si es auténtica nos proporciona lo que nos puede proporcionar: completo «gozo». Sin embargo, según Epicuro el sabio elige la forma de vida que entraña el mayor deleite. La dialéctica del hedonismo, su autoaniquilación, no se puede expresar con mayor claridad”⁶.

Otro tanto ocurre con el estoicismo: “la reducción de toda intencionalidad y de toda trascendencia volitiva a estados orgánicos es lo que define la opción naturalista. La idea de que para un ser natural puede estar en juego algo distinto de sí mismo, de que, en consecuencia, una acción puede tener en última instancia alguna otra función que la de lograr la estabilización del sujeto que la realiza —de un organismo o de una población—, haría estallar el

5. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, 74-75.

6. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, 79.

principio metódico configurado por la opción naturalista”⁷. Como la reflexión sobre la felicidad es un modo evidente de salir del naturalismo, de elevarse por encima de la naturaleza, el estoicismo, como todas las teorías naturalistas, acaba incurriendo en una contradicción que lo anula: “lo que el sabio logra es perfecta autarquía, autoafirmación lograda. La autoafirmación de un ser racional sólo se alcanza de modo perfecto, cuando no le puede sobrevenir nada opuesto a su voluntad. Mas para que no le repugne nada de lo que le sobrevenga, es preciso que admita desde el principio en su voluntad todo lo que ocurre [...]. De ese modo, la concepción que entiende la vida lograda como autoafirmación consumada desemboca en última instancia en aquella otra, según la cual el individuo sacrifica su finitud para identificarse incondicionalmente con lo que ha de suceder de todos modos. Como solución última los estoicos señalaron incluso el suicidio, en especial a quienes, por motivos internos o externos, se vieran incapacitados para conducir racional y autárquicamente sus vidas. Retirarse voluntariamente del escenario cuando ya no se puede contribuir a hacer culminar la representación es la última forma de autoafirmación”⁸.

Hay que reconocer que la reflexión ética de la antigüedad fue profunda, tanto que estuvo muy por encima de sus propias conclusiones. Porque se planteaba el problema de la felicidad, estaba por encima de la naturaleza, pero porque concebía al hombre como un ser natural, acababa por negar sus propios principios: la felicidad, a la que todos aspiramos “por naturaleza”, no podía ser tematizada, porque superaba con mucho la naturaleza humana. Un ser capaz de pensar su propia vida no puede encontrar en ella su sentido último, precisamente porque al pensarla ya la ha superado. La eudaimonía, pues, no puede ser el fin del hombre, porque le impide trascenderse.

7. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, 85-86.

8. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, 92.

2. La ética modernas. El hombre como fin en sí mismo

Parecido hasta cierto punto, es el intento de la filosofía moderna y contemporánea de construir una ética de la felicidad. Los griegos eran paganos y concebían al hombre como un ser natural; los modernos, en cambio, distinguen entre el sujeto y el objeto, colocan al primero por encima del segundo, pero lo conciben como autónomo, como un ser que es fin para sí; por eso el ideal de la felicidad se concretará en la autorrealización. Aunque aparentemente están en las antípodas de la ética griega, en realidad apenas han avanzado un paso porque han negado, de entrada, la capacidad de autotrascenderse propia de la persona.

El primer ejemplo lo tenemos en Descartes, el padre de la filosofía moderna. Descartes pretende hacer una filosofía para “hombres puramente hombres” indicando con ello que desea olvidarse no sólo de lo sobrenatural, sino también de lo que trasciende la vida presente. Por eso su ideal de felicidad es simplemente “tener el propio espíritu contento y satisfecho”⁹, lo cual se consigue evitando los remordimientos y el arrepentimiento¹⁰. A veces se ha comparado la ética cartesiana con la ética estoica; aunque tengan cierto parecido, las diferencias son grandes. Descartes es un moderno y no desea vivir de acuerdo con la naturaleza sino de acuerdo consigo mismo. Por eso se conforma con la tranquilidad interior, meta en el fondo inalcanzable porque el hombre es un ser dinámico que nunca puede permanecer en perfecto reposo.

La voluntad cartesiana, tan infinita como la divina, no aspira a bienes superiores a ella misma, no desea autotrascenderse. Por eso “el fin, el ideal del hombre, no es tanto tender a Dios, deseárselo, cuanto hacernos semejantes a Él, es decir, actuar con liberalidad y generosidad. Porque la fuente de valor o de moralidad no es ya el «objeto» querido, sino el autodomínio, el asentimiento dado desde

9. RENÉ DESCARTES, *Discurso del método*, 6ª parte.

10. DESCARTES, *Discurso del método*, 3ª parte.

sí, la autoposesión del propio acto. Por eso en Descartes el amor es una pasión, en el sentido peyorativo que da él a esta palabra”¹¹.

Para Descartes esto es suficiente. Pero pronto se vio que ese ideal de la autoposesión implicaba dificultades que Descartes no había sido capaz de descubrir. Kant, que es el filósofo ilustrado por excelencia, advirtió que los estados subjetivos de satisfacción y gozo no podían ser el ideal último de la vida porque en ese caso sería imposible respetar a los demás, no usarlos como meros medios. El imperativo categórico exige olvidarse de uno mismo, dejar de lado los intereses egoístas, renunciar incluso a la búsqueda de la felicidad, que viciaría de raíz la moralidad, pero necesitó “postular” la existencia de Dios como Ser Supremo capaz de armonizar moralidad y felicidad. Sin Dios la moralidad, entendida una vez más como autorrealización —como autonomía— carecería de sentido y sería absurda; en definitiva, Kant reconoce que el ideal ilustrado no cuadra, no es posible, y por eso necesita acudir a una instancia trascendente que, curiosamente, cierre el círculo de lo inmanente. Dios, que no debe ser objeto de amor, es, sin embargo, quien nos concede gratuitamente aquello a lo que aspiramos por nosotros mismos.

En cierto modo Kant advirtió el naturalismo que comporta la idea de felicidad, pues para él “la felicidad es una realidad exclusivamente *hedónica*, es decir, la felicidad es la experiencia sensible de ‘sentirse feliz’, de sentir satisfechas las propias necesidades y los propios deseos”¹². Incluso aunque hubiera pensado la felicidad como una satisfacción espiritual y no exclusivamente sensible, Kant la hubiera rechazado como motor de la conducta recta, pues no por ser más elevada hubiera dejado de ser egoísta. La norma ética —el imperativo categórico— por ser universal y objetiva, debe prescindir de todo componente singular y subjetivo. Por eso la autonomía de la voluntad no puede lograrse si no es con la ayuda

11. RAFAEL CORAZÓN, “La autonomía moral como fin de la ética cartesiana”, en *Thémata*, 1997 (18), 187.

12. ÁNGEL RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética general*, Eunsa, Pamplona, 1991, 202-203.

externa de Dios. Según esto, el hombre es un ser intrínsecamente contradictorio porque su ideal supremo es, para él solo, inaccesible.

En Nietzsche encontramos expresada quizás esta contradicción de un modo definitivo, pues el ideal es vivir sin ética, la amoralidad absoluta, que no lleva a ninguna parte; de ahí la teoría del eterno retorno en la que lo finito se hace infinito, lo temporal eterno y lo relativo es lo único absoluto. El eterno retorno es la renuncia definitiva a un fin y a una vida plena y feliz, renuncia necesaria para lograr la más completa autonomía, la cual se identifica con el *amor fati*. Expresado de un modo gráfico podría decirse que hay que elegir entre la felicidad y la libertad; quien se somete a valores quizás logre ser feliz, pero renuncia a lo más íntimo y se degrada y envilece.

3. El fin de la ética. La ética como mal menor

Después de Nietzsche la situación es ya alarmante. La ética se entendía, desde siempre en la historia de la filosofía, como la doctrina acerca de la vida buena, de la felicidad; la ética era necesaria para lograr la felicidad pues, espontáneamente, el hombre no es feliz. El nacimiento y el desarrollo de la ética son la manifestación más clara de que el naturalismo debe ser abandonado, pues un ser de la naturaleza no se plantea problemas de este tipo. Hoy, a la vuelta de veinticinco siglos de reflexión, algunos han vuelto a plantear la cuestión de si es necesaria la ética.

“A las éticas utilitaristas se contraponen las éticas deontológicas y de la justicia [...], que permanecen igualmente dentro del punto de vista del observador. Tanto a las primeras como a las segundas les interesa únicamente fundamentar unas reglas para la convivencia civil, según las cuales el hombre, como individuo libre y sujeto de deseos e intereses varios, pueda conducir su vida y satisfacer sus necesidades sin dañar a los otros, o perjudicando a unos pocos sólo en la medida estrictamente necesaria para obtener una situación social mejor para la mayoría. Lo que cada uno haga y el tipo de vida que cada uno lleve dentro de los espacios que las

reglas sociales dejen libres, no interesa, *no es un tema ético*. Eso es un tema absolutamente privado, sobre el que la moral debe callar, ya que cada uno es libre de concebir a su modo la felicidad y de dar a su vida privada el rumbo que desee”¹³.

En el pensamiento clásico, pagano, la naturaleza era el criterio para actuar bien, pues lo que se opone a la naturaleza destruye al hombre. El naturalismo, más o menos matizado, era la teoría dominante, aunque no pocos autores, incluidos los hedonistas, sabían que el hombre se sitúa por encima de la naturaleza. Entre algunos pensadores postmodernos el criterio es la libertad entendida como espontaneidad; es decir, la libertad entendida como independencia de la naturaleza. Por eso el hedonismo moderno es, filosóficamente, muy inferior al que propuso Epicuro. Ahora se prescinde de la teoría, que sería un obstáculo, y se opta por la mera satisfacción “libre” de todos los deseos e impulsos que el sujeto sienta. Pero una vez más estamos ante una contradicción, pues aunque se niegue la existencia de una naturaleza humana o no se la quiera tener en cuenta, el hecho es que existe e impone ciertas exigencias que son, en definitiva, las que algunos confunden con su libre espontaneidad. La satisfacción de los impulsos más elementales ha llegado a ser, por eso, la meta última de los sin-ética.

Sólo así se explica que haya podido decirse que “la ética será siempre un mal menor. El intento de poner parches a un mundo que no es ni puede ser perfecto. La ética habla de la justicia porque hay desigualdad, habla de la amistad porque no somos autárquicos, habla de la democracia porque no hay sabios capaces y competentes para gobernar sin peligro de equivocarse”¹⁴. La ética tiene que ver con la convivencia porque, como cada individuo es radicalmente libre y autónomo, inevitablemente hay roces y choques; si no fuera así, lo ideal es que cada cual hiciera lo que le diera la gana sin atenerse a ninguna norma objetiva. Pero esto es la vuelta a la naturaleza, lo propio de los animales, los cuales, además, tienen

13. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética general*, 200.

14. VICTORIA CAMPS, *Virtudes públicas*, Espasa-Calpe, Madrid, 1990, 9.

resuelto el problema de la “convivencia” porque sus mismas luchas favorecen a la naturaleza porque la integran.

Después de este brevísimo repaso histórico puede concluirse que el ideal de vivir de acuerdo con la naturaleza no puede ser el ideal humano. En el mismo momento en que el hombre se plantea el problema de la felicidad, en ese instante ha salido de la naturaleza y se ha situado por encima de ella. Por eso la eudaimonía no es una teoría adecuada; la felicidad, en cualquiera de sus formulaciones clásicas, no puede ser el sentido de la vida, porque la felicidad es un estado subjetivo de satisfacción y plenitud incompatible con la necesidad de autotrascenderse. Si el hombre ha de ir más allá de sí mismo, entonces el sentido de su existencia no puede encontrarse en él. Vivir en plenitud es mucho más que ser feliz. El sosiego interior que colma sería un impedimento para ir más allá; en este sentido la búsqueda de la felicidad a toda costa puede llegar a impedir que la persona se dirija hacia su verdadero fin.

4. El hombre como persona: la felicidad y el Bien Absoluto

“En la filosofía cristiana se intensifica el estudio del hombre: se descubre que el hombre no sólo es naturaleza, sino también persona”¹⁵. Hemos dejado para el final el estudio de lo que aportan los filósofos cristianos una vez que, con la ayuda de la fe, afrontan el tema del sentido de la vida sabiendo que el hombre no es un ser más de la naturaleza, ni es tampoco, como creyó luego la filosofía moderna, un ser autónomo y clausurado en sí mismo.

Como primera aproximación puede decirse que “el ser humano se descubre más tarde (después de estudiar la naturaleza), no en tanto que transobjetivo, sino en tanto que transoperativo”¹⁶. La naturaleza, según Aristóteles, es un principio de movimiento, pero no en otro sino en uno mismo en cuanto otro. Pues bien, la persona

15. *Antropología*, I, 82.

16. *Antropología*, I, 31.

está más allá de las operaciones, más allá de la naturaleza; la persona, aunque posea una naturaleza, no se identifica con ella sino que está por encima de ella. Por eso la persona es libre ya que no está determinada por su naturaleza.

Los pensadores cristianos comprendieron inmediatamente que, puesto que el hombre es persona, el sentido de su existencia no puede encontrarse en sí mismo. La famosa frase de San Agustín —“nos hiciste Señor para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti”¹⁷— es quizás la expresión más gráfica y a la vez más clara de que el hombre debe trascenderse a sí mismo. Esta convicción tuvo manifestaciones importantes que debemos analizar brevemente.

Para Santo Tomás, el hombre está llamado a la bienaventuranza la cual, si bien es un don de Dios, todos la deseamos, y la razón es que en el hombre hay un impulso hacia su Creador que, por decirlo así, está inscrito en su “naturaleza” racional y espiritual. La voluntad, en concreto, es una facultad que tiene por objeto el *bonum in commune*, la razón formal de bondad, que no se encuentra plenamente realizada en ningún bien finito. Por eso la voluntad es un deseo infinito, un deseo de Dios, que es el bien absoluto. La tendencia al bien es “natural” porque constituye el ser mismo de la voluntad; por eso Santo Tomás llegó a escribir que “el amor natural se funda en la comunicación de los bienes naturales concedidos por Dios, y en virtud de ese amor, el hombre, en su naturaleza íntegra, ama no sólo a Dios sobre todas las cosas sino más que a sí mismo”¹⁸.

Según esto, el hombre no vive para sí —o no debería— sino para Dios; su fin no sería ni encontrarse a gusto, ni vivir de acuerdo con la naturaleza, ni tener el propio espíritu contento y satisfecho. Lo propio de la persona es ir más allá de sí misma, amar el Bien Absoluto y olvidarse de sí misma, pues una de las razones que da Santo Tomás para defender esta tesis es que “a Dios le amamos

17. SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, I, 1, 1. (PL 32, 661).

18. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 26, a. 3.

con amor más de amistad que de concupiscencia, ya que de suyo es mayor el bien divino que el bien que podamos participar gozándolo”¹⁹. En esta frase hemos de detenernos en dos cosas.

En primer lugar, el amor a Dios es amor de amistad, no de concupiscencia. Ahora bien, dicho amor implica la entrega de uno mismo, la donación del propio ser o, si esto no es posible, de la propia intimidad y de todo lo que uno sea capaz de alcanzar. El hombre, “en estado de naturaleza íntegra”, viviría olvidado de sí mismo. Aquí, sin embargo, hay ya una cierta incongruencia: si la voluntad es el “apetito racional”, si la voluntad es deseo y tendencia, ¿cómo es posible que pueda darse un amor de amistad en el que el amante no desee nada para sí porque lo que desea es el bien para el amado?

En segundo lugar, Santo Tomás señala que el bien divino es mayor que el bien que nos pueda proporcionar su goce, es decir, que el gozo se queda corto y que poner el fin del hombre en él impediría llegar a Dios y amarle más que a uno mismo. Quien quiera ser feliz, habría que decir, debe renunciar a serlo, pues de lo contrario se quedaría a medio camino. Tampoco puede decirse, por tanto, que el amor de Dios aquietaría la voluntad; la voluntad no puede ni debe descansar en el bien si éste es infinito porque su capacidad de gozar es limitada mientras que la Bondad divina le supera completamente. San Agustín lo expresó bien cuando afirmó: “si dijeres basta, pericliste”²⁰.

En Santo Tomás hay, pues, una cierta incoherencia no tanto en las ideas como entre lo que pretende y los medios o los argumentos con los que fundamenta sus conclusiones. ¿A qué se debe esto?

Para la filosofía pagana el hombre es un ser natural, aunque a la vez tiene la capacidad de autotranscenderse. Aristóteles lo dice expresamente varias veces. Para un cristiano el hombre no es un ser natural, aunque existe una “naturaleza humana”; esto quiere decir que el hombre, que es persona, no tiene su fin en la naturale-

19. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 26, a. 3, ad. 3.

20. SAN AGUSTÍN, *Sermo* 169, 15. (PL 38, 926).

za ni en sí mismo, sino que está llamado a la trascendencia. Lo que en Aristóteles es sólo un atisbo, en Santo Tomás, por ejemplo, es una convicción firme e incluso un punto de partida. El problema está, según creo, en que los autores cristianos medievales trataron de explicar el ser humano partiendo de las categorías filosóficas griegas, que eran poco apropiadas para hablar de un ser —la persona— que no es pura naturaleza.

“En el planteamiento clásico, el perfeccionamiento de la sustancia es finito y accidental. Si la sustancia es acto enteléquico, el perfeccionamiento que proporcionan la naturaleza y las facultades (incluso las operaciones de la inteligencia y las acciones de la voluntad) son actos segundos. Ello implica que dicho perfeccionamiento es finito”²¹. El problema que se plantea a la antropología medieval es que debe explicar cómo un ser que tiende al bien absoluto es, sin embargo, radicalmente finito en su ser y en su actuar. Porque la noción de “naturaleza” como principio intrínseco de operaciones no da para tanto. Por eso, decir que la voluntad es una facultad natural (noción de *voluntas ut natura*) lleva consigo algunas dificultades. Por lo pronto “como fin último de toda nuestra actividad deliberada, la felicidad no es el objeto de ninguna libre decisión. No podemos querer la felicidad como un bien que se elige libremente, porque no cabe que no la queramos si la estamos pensando”; además, “formalmente considerada —es decir, con independencia del bien concreto en el que se la ponga—, la felicidad no puede ser el objeto de ningún deber u obligación”²².

La libertad, según esta concepción, no es radical, no pertenece a la persona, sino que es sólo una propiedad de determinados actos voluntarios, en concreto de la decisión, y sólo hace referencia a los medios pues el fin viene impuesto por naturaleza.

En cierto modo se comprende la reacción de la filosofía moderna contra esta doctrina. Aunque esté mal planteado, el pensamiento moderno se inicia con un acto de la voluntad —la duda

21. *La voluntad (I)*, 46-47.

22. ANTONIO MILLÁN-PUELLES, *Léxico filosófico*, Rialp, Madrid, 1984, 326 y 328.

metódica cartesiana— que niega la finitud de la voluntad y de la libertad: la duda —voluntaria— es universal, no tiene límites, y el fin que se propone es el conocimiento absoluto, perfecto; en Hegel, en concreto, el fin es el conocimiento absoluto del absoluto. Y cuando Kant defiende la autonomía radical de la voluntad, la está liberando de su anclaje en la naturaleza: la voluntad no tiende al bien, a ningún bien, sino que se da a sí misma su propia ley, se autodetermina.

Evidentemente la postura moderna es errónea porque no resuelve los problemas de la filosofía medieval sino que los agrava: “mientras que para los clásicos el fundamento es trascendente, es decir, exterior al hombre, para los modernos el fundamento se vierte en la estructura misma de la subjetividad. Por eso, el proyecto básico de la filosofía moderna no alcanza su objetivo, esto es, no logra distinguir adecuadamente la antropología de la metafísica porque no prescinde en antropología de nociones que pertenecen a la metafísica. En este sentido, la filosofía moderna y la tradicional son menos diferentes de lo que suele decirse, pues la filosofía moderna lleva a cabo su proyecto acudiendo a conceptos clásicos”²³.

El ser de la naturaleza es fundamento porque es un principio del que se deriva una efectividad que, por necesidad, es inferior a él mismo. La naturaleza, por tanto, no puede autotranscenderse, carece de intimidad y de libertad y no puede aspirar a otro perfeccionamiento que el accidental. Así se explica que, para muchos tratadistas aristotélico-tomistas, el bien moral y la bienaventuranza sean perfecciones accidentales: la persona, por ser sustancia, no puede, ontológicamente, mejorar ni empeorar.

No deja de ser asombroso cómo, a partir del planteamiento naturalista griego, la filosofía medieval logró explicar que la persona tiene como fin a Dios y que es capaz de amarle más que a sí mismo. Los puntos centrales de la doctrina tomista sobre el hombre son, desde luego, completamente acordes con la experiencia y con

23. *Antropología*, I, 90.

la fe revelada. Pero, como se ha dicho, las razones, los argumentos —basados en premisas naturalistas— son a veces forzados.

“El ser personal tiene valor trascendental. Pero entendido como *suppositum* lo pierde, porque en la persona la conversión de los trascendentales requiere su recíproca comunicación, la cual no es posible si la persona se reduce a una situación de subyacencia”²⁴. Como se ha dicho antes, la persona, por lo pronto, no es sólo transobjetiva sino incluso transoperativa; es decir, la persona misma, y no sólo su naturaleza, es activa; dicho de otro modo, “la intimidad es apertura tanto hacia dentro como hacia fuera; y eso es el ser personal, no el ente en cuanto ente. Por eso, persona no significa supuesto, pues el supuesto ya está consumado, y lo que sustenta le es añadido”²⁵.

Un ser capaz de trascenderse no puede ser un ser natural porque la naturaleza no puede hacerlo, y eso lo vio bien Aristóteles. Por eso la persona hay que pensarla de otro modo. ¿Cómo? La propuesta de Polo es la siguiente: “son posibles tres planteamientos. Primero, por ser el acto anterior a la potencia, la potencia es finita. Segundo, no aceptar que la potencia sea finita, sino sostener que es infinita, lo cual es incompatible con la prioridad del acto. La primera postura es la griega; la segunda es la moderna; pero éstas no son las únicas posibles, precisamente porque [...] son simétricas. En las dos, el acto, sea primero o resultado, es actual. Si el acto se distingue de la actualidad, cabe un tercer planteamiento. El hombre es infinitamente potencial en tanto que su acto de ser no es actual sino personal, y es realmente distinto de su dimensión potencial que es su esencia”²⁶.

La propuesta que estamos describiendo afirma que existe un ser —la persona— cuyo acto de ser puede crecer y que, por tanto, no puede concebirse como sustancia. “En el planteamiento griego, y concretamente en el aristotélico, la prioridad del acto comporta la

24. *Antropología*, I, 83.

25. *Antropología*, I, 79.

26. *Antropología*, I, 99.

finitud de la potencia natural. Según el planteamiento que propongo, esta última conclusión ha de revisarse²⁷. Si se acepta esta propuesta, la persona hay que concebirla como apertura (hacia dentro y hacia fuera, como se ha dicho) y, por consiguiente, como capaz de crecer tanto en su ser como en su esencia, porque está destinada a la autotranscendencia.

Una conclusión inmediata de este planteamiento es la siguiente: “en tanto que la esencia del hombre depende de su ser personal, no hay inconveniente en admitir que se trata de una potencia no finita, sin ser por ello previa al acto. En rigor, la infinitud de la esencia del hombre reside en una dimensión suya ya descubierta por Aristóteles. En efecto, si la naturaleza de los seres vivos es finita por estar ordenada al fin, en el hombre la naturaleza como principio de operaciones ha de entenderse de otra manera, atendiendo a que el ejercicio operativo repercute en su principio (entendido como voluntad o como inteligencia)”²⁸. En este caso estamos hablando de la apertura de la persona hacia abajo, hacia su naturaleza, la cual es, según Polo, el “disponer indisponible” respecto del acto de ser personal²⁹. Gracias a esta dimensión de la persona, ésta puede crecer, ir a más. Pero ¿hacia dónde se dirige la persona?

La apertura radical de la persona ha de ser hacia arriba, hacia lo más alto que ella. Lo que no cabe es que la apertura sea hacia ninguna parte, por eso la persona co-existe, necesita otra persona a la que entregar su intimidad, o sea, su ser. Por eso “si se tiene en cuenta que la intimidad es también apertura hacia dentro, se ha de sostener que, radicalmente, la persona co-existe con Dios trocándose en búsqueda. Dicho de otro modo, la co-existencia peculiar de la persona humana ha de buscar la réplica de la que carece. Pero en tanto que Dios es un tema que se busca, entran en juego los otros

27. *Antropología*, I, 99.

28. *Antropología*, I, 101.

29. “La esencia del hombre es la perfección intrínseca de una naturaleza procurada por el acto de ser coexistencial. Esa perfección es habitual, y, por tanto, se describe como *disponer*” (*Presente y futuro*, 185).

trascendentales personales, a saber, la transparencia intelectual y la estructura donal en los que se cifra la intimidad como apertura hacia dentro³⁰. Como es fácil ver, esta concepción de la persona implica que, sin negar la esencia del hombre y por tanto la inteligencia y la voluntad, hay que afirmar que el intelecto y la libertad son “de” la persona, de su ser, de ahí que se les llame “trascendentales personales”.

La filosofía medieval, que sabía que el hombre es persona, trató de explicarlo añadiendo y completando las potencialidades que presentaba la metafísica griega, que entendía al hombre como un ser de la naturaleza. Pero lo que propone Polo es mucho más radical. No puede decirse que todo es ente y que, por tanto, el hombre —con sus peculiaridades— es un ente más entre los entes o un tipo distinto de ente. En cuanto que el hombre es transobjetivo y transoperativo, la propuesta es que la persona es también trascendental porque no es sino que co-existe, no es un ser de la naturaleza, no está clausurada sino abierta, no es finita sino potencialmente infinita y, además, no es fundamento ni principio. El fundamento lo es del conocimiento, pero la persona no es ningún objeto de conocimiento sino que conoce; el principio lo es, a lo más, de actos segundos, pero la persona puede crecer intrínsecamente como persona.

Dicho de otro modo, “se habla de antropología trascendental porque la metafísica no alcanza el ser humano. Si se intenta entender el ser humano como un tema metafísico, se le enfoca de una manera oblicua y se reduce su importancia; con otras palabras, con esa asimilación se pierde de vista su peculiar radicalidad³¹”.

Si tenemos en cuenta este nuevo planteamiento el problema de la felicidad, del fin del hombre, del sentido de la vida, da un giro radical.

30. *Presente y futuro*, 205.

31. *Presente y futuro*, 81.

5. La persona como ser destinado

Según lo que acaba de decirse, el naturalismo deja de ser un presupuesto y una rémora; la persona, que es otra que el ser de la naturaleza, no tiene ya que aspirar sólo a una perfección accidental sino que debe aspirar, con todo su ser —su co-ser— a corresponder al amor con que Dios la ha creado. Perfeccionarse intrínsecamente, elevar su naturaleza, no puede ser ya un fin sino un medio: ahora es la persona misma y no sólo su naturaleza, la que debe trascenderse.

Si además del apetito racional, de la voluntad, la persona “es” amar donal, entonces hay que afirmar que está destinada. El amar no es ningún apetito o tendencia sino un acto libre por el que la persona dona su ser —su intimidad— con amor de amistad. Pero esa donación, en el caso de la criatura, no es una iniciativa sino una respuesta pues “el hombre sabe que Dios le ha amado primero”³². La creación sólo puede entenderse como donación, y es una iniciativa divina: Dios llama al hombre a la co-existencia con el ser del universo, con los demás y con Él mismo. Puesto que el hombre es persona, sólo la donación a Dios tiene valor trascendental, porque las demás donaciones son sólo medio para llegar al Creador.

Si el hombre es fruto del amor divino, y el amor sólo es verdadero si es correspondido, hay que concluir que la persona está destinada a darse a Dios. Santo Tomás vio claro —ya lo hemos citado— que el hombre debe amar a Dios con amor de amistad; el amor de concupiscencia, además de ser mínimo, lleva consigo un egoísmo que lo vicia. En cambio, “lo principal en la intención del amante es ser correspondido en el amor por el amado [...]; si no ocurriera esta correspondencia, sería necesario destruir el amor”³³. El amor de amistad no es, no puede ser, un acto de la voluntad sino una donación personal; por eso el sentido de la existencia personal no viene dado por el Bien, ni por la fruición (acto último de la voluntad por el que ésta descansa en la posesión del bien); la

32. *Presente y futuro*, 66.

33. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra Gentes*, III, cap. 151. POLO cita este texto en *La voluntad (I)*, 6.

persona no está llamada a “descansar” sino a donarse continuamente más. Si la persona puede crecer como persona, si su co-ser es acto potencial, entonces su donación nunca es suficiente, nunca puede decir que ya ha amado bastante o que se ha dado por completo. Por eso el sentido de la vida consiste en una destinación que nunca acaba, que no se cumple plenamente nunca porque no es un “estado” sino la actividad más propia del ser personal.

El bien es el objeto de la voluntad, pero como la voluntad pertenece a la esencia humana, no al acto de ser, no es ella la que puede llevar al hombre a su perfección. Polo lo explica así: “el bien comporta otra subordinación a él, que es el apetecerlo. Con ello se sentaría el respecto de los entes particulares al ente en cuanto que tal y, por tanto, el bien se asimilaría a la causa final, lo que comporta a su vez la interpretación trascendental de este sentido causal. Por eso, en la filosofía tradicional se acude con frecuencia al bien, y a esos sentidos causales (eficiente y final), para explicar la creación. En estas condiciones, a lo máximo que se puede aspirar es a la fruición del bien, que es el acto superior de la voluntad según Tomás de Aquino. Para llegar a la fruición, el apetito tiene que recorrer un largo camino constituido por los medios, que se ordenan al fin. Alcanzado el fin, la voluntad descansa, no apetece sino que disfruta. De acuerdo con la antropología clásica, el hombre está hecho para ser feliz, es decir, para disfrutar del bien sin perderlo [...]. En ese sentido, la voluntad está enteramente dominada y no es libre. Según la filosofía tradicional, la libertad mira sólo a la elección de los medios, mientras que la aspiración a la felicidad es necesaria”³⁴.

El problema es que, si el objeto de la voluntad es el *bonum in commune*, la fruición no puede consistir en un aquietamiento porque el bien infinito no se alcanza nunca. “Tomás de Aquino sostiene que el último acto de la voluntad es la fruición. Este acto consiste en el descanso de la voluntad en el bien poseído; por eso lo llama también quietud, delectación o gozo. De aquí que Tomás de Aquino sostenga que la fruición no es un acto de la *voluntas ut*

34. *Antropología*, I, 63.

ratio, ya que la razón práctica es discursiva y, por tanto, no permite la quietud. Por consiguiente ha de ser un acto de la voluntad considerada absolutamente, es decir, de la *voluntas ut natura*, que se corresponde con la contemplación del bien [...]. A mi juicio, esta respuesta no es aceptable [...]. En cuarto lugar, en tanto que la fruición es la contemplación del *ordo amoris*, no debe decirse que sea un acto posesivo, sino el acto de desear más alto. Y ello por dos razones: primera, porque como acto voluntario, su intención es de otro; y la segunda razón es que el amor humano ha de ser aceptado por Dios, de manera que sin esa aceptación se anularía”³⁵.

La voluntad no puede descansar nunca porque nunca puede llegar a “poseer” el Bien Absoluto, y además, aunque lo poseyera, el amor requiere correspondencia, aceptación, la cual no depende de nosotros sino del ser amado. De ahí que haya que afirmar que “la virtud que se corresponde con la fruición es la amistad, que es la virtud más eminente”³⁶.

La noción de “felicidad” propia del eudemonismo, ha de ser, por tanto, corregida. Si por felicidad se entiende un “estado” permanente en el que ya no se desea nada porque se posee el bien amado, entonces es inalcanzable, porque la persona está llamada a crecer siempre. Polo propone lo siguiente: “las situaciones de equilibrio del sistema libre son múltiples, más variadas que las del sistema abierto, pues están afectadas por la intensificación del aprendizaje, y además por el hecho de que éste puede ser de un signo o de otro. Según esto, se puede plantear el tema de la felicidad, que es uno de los grandes temas éticos. La noción de felicidad se puede entender, de acuerdo con este planteamiento, como el estado de equilibrio preferido. El estado preferido por un sistema, si el sistema es libre, puede ser erróneo: eso es lo mismo que decir que la noción de felicidad depende de las mismas características del sistema. En efecto, un sistema no tiene en el tiempo un estado

35. *La voluntad (I)*, 23-24.

36. *La voluntad (I)*, 25.

de equilibrio permanente: es el sistema más dinámico y, por tanto, más abierto al futuro”³⁷.

La felicidad, pues, no es ningún estado definitivo: se alcanza cuando se logra el equilibrio del sistema libre que es el ser humano, y depende de las expectativas de cada uno. Pero el equilibrio es siempre inestable porque la persona está llamada a crecer y porque las expectativas pueden ser erróneas. Curiosamente esta nueva concepción de la felicidad no es distinta de la clásica porque “cuando Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* discute acerca de ésta (la felicidad) concluye con dos sentencias un tanto asombrosas, y que nos recuerdan la índole de la operación inmanente intelectual: nadie quiere ser feliz a costa de no enterarse de que lo es (o sin estar despierto, he ahí la *energeia*); y nadie quiere ser feliz a costa de no ser él mismo quien la disfrute. Con ambas diríamos que se describe la ‘autoconciencia del bienestar humano’. La felicidad consistirá en los bienes en que cada quien lo estime; pero, sobre todo, el hombre ha de ejercer la actividad intelectual de enterarse para que se dé un auténtico disfrute de tales bienes; esa actividad es aquella por la que cada uno es él mismo y no otro cuando disfruta los bienes. Sobre el contenido de la felicidad está, pues, la autoconciencia intelectual que se la hace presente a cada hombre, y que permite su disfrute”³⁸.

Todos deseamos ser felices; esto es cierto. Pero la felicidad se conquista a diario, no es ningún estado definitivo y, desde luego, no es el sentido último de la vida. “Los hombres somos básicamente felices, porque vivir es bueno y gozamos con nuestra autoconciencia. Los momentos problemáticos son esporádicos, y la auto-

37. *Ética*, 110-111. Polo entiende por sistemas libres “aquellos susceptibles de aprendizaje positivo y negativo” (*Ética*, 108).

38. JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ, *Teoría del conocimiento humano*, Eunsa, Pamplona, 1998, 250. Cuando este autor habla de “autoconciencia” no se refiere a una reflexión perfecta del pensamiento sobre sí mismo, que es imposible, sino sólo al “ejercicio de la teoría sobre la misma práctica que cada quien ejerce... (La persona), a través de sus acciones prácticas, va adquiriendo experiencia de la vida, y se va conociendo mejor a sí misma; ésta es la autoconciencia del hombre” (GARCÍA GONZÁLEZ, *Teoría del conocimiento*, 247).

conciencia vital puede reequilibrarse; de no conseguirlo, la persona se trastorna y acontecen patologías, a veces incurables. Pero eso no es lo normal: la mayor parte de los humanos somos globalmente felices; quizás no tanto como quisiéramos, pero felices³⁹. La felicidad está al nivel de la naturaleza, no del acto de ser; por eso hay que añadir que “el fin del hombre no es el fin de la persona, porque ya hemos dicho que el yo de cada quien sólo es el comienzo de la persona que cada quien es capaz de ser; la naturaleza humana, el propio yo, está a disposición de cada persona⁴⁰”.

Algunos se asombran de que una persona moralmente mala pueda ser feliz, y sin embargo esa posibilidad es real. La felicidad depende de las expectativas de cada uno, de que se cumplan o no. Pero el sentido de la existencia personal no lo determina cada uno sino que viene dado por la destinación del ser humano. La persona es amar donal y no puede nunca darse por satisfecha, pensar que ya ha cumplido: “un acto de querer recae sobre otro en el modo de querer mejor. Esta es la inquietud de la voluntad que no puede aquietarse más que en el absolutamente otro. Ese aquietamiento es el amar, y no exactamente el descanso que comporta la *fruitio*. La *fruitio*, en todo caso, es una parte del amor. Es posible que algunos entiendan que es suficiente la felicidad, la posesión del bien. Pero de esta manera no se tiene en cuenta la persona. Es claro que todo acto voluntario cuya intención de otro sea limitada no puede aquietar el querer. Según esto, la libertad en el querer es el estar abierto al querer más⁴¹”.

El autotrascendimiento no tiene un límite; la potencia del acto potencial es infinita, y ello es así porque su destinación es corresponder al amor de Dios. Como la persona está llamada a crecer continuamente, la donación no tiene fin, no puede darse nunca por concluida o acabada: “el amor de dilección significa querer a Dios por encima de todo. Por su parte, el amor de predilección puede

39. GARCÍA GONZÁLEZ, *Teoría del conocimiento*, 251.

40. GARCÍA GONZÁLEZ, *Teoría del conocimiento*, 251

41. *La voluntad (II)*, 62.

entenderse como el querer divino eterno de las novedades personales⁴². Cuando ese amar sea aceptado, lo que sólo ocurre en la otra vida, la persona sabrá ya quién es. “La consumación de la aceptación divina es el juicio. El juicio divino es el desciframiento del don humano en tanto que Dios declara la coherencia de ese don con el dar personal. De ese juicio depende el hombre entero, pues la iniciativa donante primordial arranca de Dios, y al hombre corresponde devolvérsela de acuerdo con su ser y con su esencia. Paralelamente, renunciar a ser juzgado equivale a quedar sumido en la perplejidad⁴³”.

6. Conclusión

El hombre ha visto siempre, ya desde los griegos, que el sentido de la existencia no está en ninguno de los bienes de la naturaleza, es decir, que el hombre está llamado a algo más alto que él mismo, a autotranscenderse. Cuando Aristóteles habla de la amistad lo dice claramente aunque, por ser pagano, no acierta a vislumbrar cuál puede ser el verdadero ser al que el hombre debe amar.

La filosofía medieval lo vio claro: el hombre está llamado a amar a Dios, y ese amor no es más que la correspondencia al amor previo que Dios nos tiene. San Agustín y Santo Tomás, por ejemplo, lo expresan con fórmulas inequívocas: el amor a Dios ha de ser un amor de amistad, no de concupiscencia, un amor en el que el goce o fruición no es lo principal porque supera siempre nuestra capacidad de gozar; es decir, la persona está llamada a llegar a ser más de lo que es, a crecer siempre.

Sin embargo esta doctrina se entremezcla con explicaciones no tan claras ni convincentes, debido al uso de la teoría naturalista aristotélica acerca del hombre. No es extraño, por eso, que en la tradición tomista se afirme que “estos dos fines, honesto y deleita-

42. *La voluntad (II)*, 66.

43. *Antropología*, I, 221.

ble, no pueden separarse en la consecución del último fin. El bien honesto o racional impone el renunciamiento de bienes deleitables subalternos opuestos a aquél [...]; pero no puede lograrse sin obtenerse al mismo tiempo el bien deleitable supremo de la naturaleza específica, pues con la consecución del bien absoluto el apetito logra su objeto y, *consiguientemente*, su quietud y goce. Ambos aspectos del bien honesto y deleitable supremo, como objetivo y subjetivo, respectivamente, están encerrados en el concepto de beatitud, bien que el primero es quien, formalmente, la constituye, siendo el segundo más bien su consecuencia o efecto formal secundario⁴⁴. Pero entre el llamado bien objetivo y el bien subjetivo existe una desproporción que no puede ser salvada por un ser creado: el Bien Infinito no colma a la criatura sino que la supera completamente; por eso, por más que el hombre ame a Dios, este amor no posee ningún valor a no ser que sea aceptado por pura benevolencia y, en ese caso, el goce no consistirá nunca en la “quietud” del apetito sino en un ansia de amar más.

Por tanto, el planteamiento según el cual “partiendo del movimiento específico de la naturaleza, llegaremos a determinar el fin que ella implica⁴⁵”, no es adecuado cuando se aplica a la persona porque, como se ha repetido, la persona está llamada a la autotranscendencia precisamente por ser transobjetiva y transoperativa. Además, el don que el hombre puede ofrecer al amar no es nunca personal, de ahí que “como nosotros no somos capaces de don personal, tenemos que vehicular el dar personal a través de nuestra esencia⁴⁶”. La plenitud de la persona no se logra porque alcance el Bien, sino porque su amar es aceptado por un acto de la benevolencia divina; en definitiva, también la bienaventuranza es un don.

44. OCTAVIO NICOLÁS DERISI, *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, 3ª ed., corregida y aumentada, CSIC, Madrid, 1969, 68.

45. DERISI, *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, 69.

46. *Antropología*, I, 223. POLO añade: “con esto se muestra el error de ciertos planteamientos éticos últimamente propuestos. La ética no es exclusivamente personal, sino que se sitúa en la esencia del hombre. La trascendencia de la persona no autoriza a distinguir una moral trascendental de una moral predicamental”.

EUDAIMONÍA Y DESTINO

La antropología trascendental evita los inconvenientes que hemos señalado porque distingue la persona del ser del universo y, por tanto, no se apoya exclusivamente en las potencialidades de la “naturaleza” humana para investigar cuál es su destino, sino que profundiza en el acto de ser personal y “alcanza” la co-existencia, el carácter donal de la persona.

Rafael Corazón
I.E.S. Sierra Bermeja
Av. Ramón y Cajal, 113
29014 Málaga (Spain)

NOTAS

· **Ignacio Falgueras**

Poliano / Polista

· **Juan A. García González**

A propósito de «Hegel y el posthegelianismo»

POLIANO / POLISTA

IGNACIO FALGUERAS SALINAS

Polian / Polist.- The purpose of this article is to open a forum for Polian philosophers to debate with regard to philosophical problems and, in this way, banish the risk of turning the study of L. Polo's thought into a new form of scholasticism.

1. Planteamiento

La riqueza del español permite matizar actitudes humanas diferentes con ciertas adjetivaciones como las de «-(i)ano» e «-ista». El sufijo «-(i)ano» puede servir para formar adjetivos que derivan de un pensamiento o doctrina, de un estilo, modo de vida o método de pensamiento, y, en esa medida, califican los respectivos sustantivos vinculándolos o refiriéndolos a aquéllos. Lo mismo que «robinsoniano» califica al que vive al modo de Robinsón Crusoe, y «kantiano» al que piensa como Kant o sigue su doctrina o su método, así «poliano» puede servir para calificar al que se orienta en filosofía por los derroteros marcados por Leonardo Polo. En cambio, la adjetivación en «-ista» *puede* contener la indicación de «partidario de» o «adicto a» con las que se insinúa una disposición más emotiva que racional, muy rica en sentimientos, pero incompatible con el filosofar. Uno de los aciertos de esta incipiente revista consiste en su propio título de *Studia Poliana*. Mientras que la terminación en «-ista» parecería remitir a un nuevo «-ismo», en la línea del escot-ismo, tom-ismo, agusti-nismo, etc., el adjetivo «poliano» contiene un matiz de flexibilidad y apertura que no adscribe necesariamente la revista a un nuevo escolasticismo. Polo muchas veces y de muchas maneras ha afirmado que él no quiere fundar una escuela, sino promover el pensamiento filosófico autó-

nomo de aquellos que encuentren en su filosofía una orientación para proseguir con la gran tarea de buscar la verdad.

Convertir una filosofía en *la* filosofía es un grave error, el error en que incurrieron, por ejemplo, los averroístas latinos. Con ser grande, sin duda uno de los más grandes filósofos, Aristóteles no agota el filosofar, su filosofía no es *la* filosofía. Esto no significa tampoco que los hallazgos aristotélicos deban ser olvidados, pues ningún hallazgo filosófico, venga de donde viniere, ha de ser marginado u olvidado por quien busca sinceramente la verdad. La adecuada valoración de la filosofía de cualquier filósofo, sea la de Aristóteles, la de Descartes o la de Leonardo Polo, es aquella que las considera como indicaciones fecundas y perennes que, al modo de las Erinias en el poema de Parménides, van indicando al auriga filosófico el camino acertado hacia la verdad que nos trasciende. Ser aristotélico, cartesiano o poliano es un modo legítimo de enraizarse filosóficamente. En cambio, ser aristotelista, cartesianista o polista sería la peor manera de entender y recomendar sus respectivas filosofías, y en especial el pensamiento de Leonardo Polo.

Pero estos matices lexicológicos sólo son importantes si realmente se hace con el pensamiento lo que se insinúa con los términos. De poco servirían las aclaraciones antes propuestas, si luego utilizáramos como medida de los demás pensamientos el de Leonardo Polo, o si, en vez de en «filósofos», nos convirtiéramos en «comentaristas de Polo». La gran aportación de Polo, parangonable a la de Aristóteles, Tomás de Aquino, o a la de Leibniz, aunque esta última en menor y diferente proporción, es que su método de pensamiento da acogida y lugar (en relación con la verdad) a todo otro pensamiento humano, no estableciéndose a sí mismo como patrón de medida, sino como prosecución positiva o correctiva de los mismos hacia la verdad. La medida de lo verdadero es la verdad sin medida, no filósofo alguno, llámese como se llame.

Dar a conocer la filosofía de Polo es una tarea imprescindible en esta época de escepticismos (filosóficos, teológicos) y dogmatismos (cientificistas, técnicos, pragmáticos); más aún, es una tarea imprescindible para la continuidad de la filosofía de todos los

tiempos. Lo digo como filósofo, no como discípulo. Pero para darla a conocer adecuadamente se ha de evitar el presentarla como un conjunto de asertos o filosofemas, es decir, como un *corpus* filosófico completo y cerrado, y en cambio se ha de tener la gracia de proponerla como lo que es: como una incitación a buscar la verdad con una amplitud y profundidad dignas de la trascendencia de ella. Es difícil de conseguir ese punto de adecuación en el que quien busca la verdad habla, pero al hablar se retira de la escena lo suficiente como para que lo que se muestre por sí sea, misteriosamente, la verdad. Algo parecido pasa con la exposición del pensamiento de un filósofo: el que lo expone debe hacerlo con tanta veracidad que lo muestre como pensamiento vivo en el que, a través de los verdaderos en él hallados, trasparenca la verdad como buscada por él, pero distinta de él. La mera exégesis de un pensamiento es incompatible con el filosofar, porque hace implícitamente de ese pensamiento *la* verdad. Si el averroísmo es filosóficamente desacertado es precisamente por pretender ser una mera hermenéutica de Aristóteles. En cambio, el diálogo intelectual ha sido y es la forma de articular todos los matices referidos.

Por todo lo dicho, en vez de aplicarme a labores de masoreta, me parece conveniente promover un estilo poliano que se ocupe de dialogar sobre cuestiones vivas suscitadas por el pensamiento de Polo y el de sus discípulos. Mejor que repetir escolarmente a Polo es, sin duda, tomárselo en serio en sus dificultades y desafíos, en su problematicidad. Si se presenta como un pensar en crecimiento será mucho más atractivo que si se presenta como un monumento, y de esta manera será más fácil animar a que se lean y piensen sus escritos, que es la meta a alcanzar por la revista y por sus discípulos.

Como mi pensamiento se mueve con libertad dentro de la inspiración poliana y carece de la autoridad que D. Leonardo nos merece a todos sus discípulos, el lector me permitirá que, a fin de abrir un foro de discusión *poliano* (que no *polista*) —o sea, en el que se dialogue libremente acerca de la verdad con ocasión de problemas reales tal como pueden ser enfocados y tratados desde el filosofar de Polo o desde la inspiración de sus hallazgos—, someta

en lo que sigue a discusión mi propio pensamiento, a cuyo fin me serviré de los apuntes críticos realizados por el Prof. Dr. D. Juan Fernando Sellés, en el número 1 (1999) de *Studia Poliana*, sobre mi libro *Hombre y Destino*.

2. Diálogo con el Prof. Dr. D. Juan Fernando Sellés en torno a mi libro *Hombre y destino* (Eunsa, Pamplona, 1998)

Poniendo por delante mi agradecimiento a la esmerada atención que el profesor Sellés ha dedicado a este libro, así como mi respeto a su *intentio veritatis*, me parece interesante responder a algunas de sus observaciones y sugerencias, que estimo muy útiles para aclarar puntos oscuros de esa obra, así como para introducir en el ámbito —rico y libre— de lo poliano.

La primera observación crítica que hace Sellés a mi libro es la falta de alusiones (especialmente en el primer capítulo) a los hábitos cognoscitivos como medios de crecimiento intelectual (p. 129). Eso es cierto, pues salvo una alusión indirecta en la nota 56 de la página 40, no me ocupo de ellos. Y no lo hago, porque no me ha parecido pertinente para el propósito de este capítulo ni del libro. El centro de atención del primer capítulo es la *realidad* del entender. No he tratado de atender a la diversidad, descripción y articulación de los actos del entendimiento, esto es, de desarrollar una *teoría del conocimiento*, ni de entrar en referencias a ella, como quizá haya creído Sellés. Mi atención se dirige a lo que *es realmente* entender en cualquiera de sus actos, de manera que sea aplicable a cualquier entender y a cualquiera de sus actos. Porque el entender es *real*. El problema que late en este capítulo es el de que, siendo real, el entender no es el ser. Por lo general, la realidad como tema se suele reducir al *ser*: ser real suele entenderse como ser sin más. Sin embargo, entender es también real, mas no es el ser. Ahora bien, si no es el ser, ¿cómo es real el entender? A dar respuesta a esa cuestión es a lo que va dirigida la investigación, aunque de una manera gradual, para ir haciendo que surja dentro de una tradición filosófica y con los referentes históricos más señeros. Mi respuesta

—inspirada en Polo— es que la realidad del entender, sea quien fuere el que entiende y los actos concretos de entender, no es *ser*, sino *hacerse otro*. Si el ser es acto, el entender es acto de acto, o en fórmula bárbara, pero más precisa: si el ser *realea* como acto, el entender *realea* como acto de acto. En la fórmula «hacerse otro», «hacerse» no es pasividad, sino acto; y «otro» no es aquí *to thateron* de Platón, ni, de momento, el Otro de Lévinas. «Otro» es novedad, nueva, noticia. Entender es acto noticioso, trasparecer activo: un desdoblamiento del acto tal que, sin dejar de ser acto, acoge cabe sí como acto novedoso al acto de ser del mundo, a las potencias activas de su esencia, o a otros actos de entender. Es evidente que todas estas fórmulas son meramente conativas, insinuantes, indicativas, pero más explícitas que la mera afirmación de la *apertura* intelectual, mucho más usual entre nosotros desde Zubiri, pero poco proseguida filosóficamente, y respecto de la cual el «hacerse otro» no pretende ser sino una elucidación con base en la tradición. Sin ningún género de duda tienen que ser posibles caminos mejores y más lúcidos para mostrar lo que sugiero. Pero se trata de algo que requiere un agudo ejercicio de la atención mental y que ha de ser considerado como previo a toda teoría de conocimiento, si no en el orden didáctico, sí en el jerárquico. Como es éste suficiente problema, no parece necesario ni conveniente entrar en otros detalles del conocimiento humano. Por eso no hago referencia a los hábitos intelectuales, que, por lo demás, no serían posibles si entender no fuera hacerse otro y el crecimiento intelectual no consistiera en la ganancia noticial.

Quede por lo menos claro que, tal como desde el planteamiento del libro advierto, no pretendo hacer, en este capítulo, teoría del conocimiento o un estudio completo del entender, sino investigación sobre la *realidad* del acto de entender. Que lo haya conseguido es otra cosa, pero el sentido de todo ese esfuerzo debe quedar manifiesto: el realismo es la afirmación de la primacía del ser, pero no de su unicidad; el ser no sería activamente primero si no hubiera una segunda actividad del mismo rango real que la de aquél y capaz como realidad de referirse activamente a él como a lo primero. ¿Cómo será la realidad de este segundo? Esa es la cuestión. Con

esto no niego la importancia de los hábitos, antes bien doy la razón en este punto al profesor Sellés. Es más, en los momentos más importantes del libro pongo en ejercicio y estímulo a poner en ejercicio el conocimiento habitual, por ejemplo: cuando insisto en el *darse cuenta*, en el autotrascendimiento, o en el conocimiento (habitual) de sí. Pero no le doy tanta importancia que reduzca la realidad del entender a los hábitos. Precisamente la inidentidad del entender humano y sus actos, incluidos los hábitos, inhabilita al conocimiento habitual para ocupar el rango supremo del entender. Los hábitos son importantes para el entender humano, tanto que sólo gracias a ellos nos podemos conocer *in via*, mas no para *todo* entender: no para el entender divino, ni tampoco para el humano tras el *lumen gloriae*.

Creo que puede ser sumamente ilustrativo, para aclarar tanto lo que vengo diciendo como el propio filosofar de Polo, acudir a la distinción que se propone en *Hombre y destino* (p. 155) entre conocer, entender y saber. Abreviadamente dicho, conocer es iluminar, o sea, la función atribuida por los clásicos al entendimiento agente; entender es darse cuenta, es decir, la actividad del trasparecer intelectual; saber es discernir, esto es, un apreciar el rango, orden y función reales de lo conocido por iluminación y de lo entendido al darse cuenta. Si se tiene en cuenta esta (aparentemente) sencilla distinción, inspirada en el estudio de la Trinidad Santa¹, y que filosóficamente está elaborada desde el saber como discernimiento, se puede ponderar mejor el sentido del capítulo I de *Hombre y destino*: no se trata del mero iluminar y darse cuenta, sino de escrutar o discernir el entender.

Pero además, sin esta distinción no se puede entender de modo correcto la filosofía de Polo. Por ejemplo, muchos intérpretes suyos se han quedado un tanto perplejos ante las nociones de conmensuración y de congruencia propuestas por él, y según las cuales el error intelectual parece que sería imposible. Aparte de

1. Cfr. IGNACIO FALGUERAS, *Esbozo de una filosofía trascendental (I)*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, n° 36, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1996, 84.

que el error de objetivación puede entrar en la teoría del conocimiento de Polo por la vía del *logos*, en cuanto que operación unificadora, existen muchos otros errores que no pueden ser explicados sólo por la vía del *logos*, sino que han de ser explicados desde un déficit del darse cuenta o/y desde la falta de discernimiento. Por ejemplo, la macla entre los primeros principios que afecta de modo diverso, pero radicalmente, tanto al pensar moderno como al medieval, no puede deberse simplemente a una defectuosa unificación del *logos*, dado que esta operación no alcanza los primeros principios: se trata, sin duda, de un déficit en la intelección o darse cuenta y de una carencia de discernimiento. Más aún, como es bien sabido, el descubrimiento por antonomasia de Leonardo Polo consiste precisamente en distinguir entre ser consciente y darse cuenta: del límite mental podemos darnos cuenta, pero no ser conscientes. Si no se distinguen netamente el conocimiento iluminante y el darse cuenta, el filosofar de Polo incurriría en una grave incongruencia: parecería el intento de hacer consciente lo que de ningún modo es ni puede ser consciente, mientras que, por el contrario, toda su filosofía es la muestra de que, contra lo que todos inicialmente pensamos, el entender se eleva por encima de la conciencia objetiva.

La aludida distinción nos permite, por otra parte, tener una visión de conjunto del filosofar de Polo. Su monumental *Curso de teoría del conocimiento* es un neto y superlativo ejercicio del darse cuenta y del discernir, pero aplicado de manera preponderante y casi exclusiva al conocer o iluminar. Su obra *El ser* es el desarrollo del darse cuenta y discernir en torno al tema mundo. En cambio, en su *Antropología trascendental*, I el discernimiento recae en especial sobre el darse cuenta o entender humanos *como realidad*, aunque también sobre el iluminar y el querer, tareas que han de ser proseguidas en el tomo II. Y es de esperar que en un futuro próximo el discernimiento recaiga sobre el tema Dios.

Quizá lo que voy a añadir ahora pueda molestar a algunos, pero ayuda más aún a situarse en la línea de lo que se pretende en mi libro. A lo largo de la historia de la filosofía, los filósofos han iluminado el mundo y el hombre, y en mayor o menor medida

todos se han dado cuenta de algo, aunque sólo los que son más dignos de ese nombre se han dado cuenta del darse cuenta, es decir, han entendido verdaderamente. Lo que distingue a L. Polo en la historia de la filosofía es que su filosofar ha realizado el más amplio desarrollo del *darse cuenta puro* y el más preciso discernimiento de los principios y de los temas que hasta ahora se hayan ofrecido. En la prosecución del darse cuenta y del discernir es en lo que me ocupo filosóficamente, y en esa línea debe entenderse (respecto del hombre) *Hombre y destino*.

Una vez declarado que el interés de este primer capítulo es, en vez de desarrollar una teoría del conocimiento, averiguar la realidad del entender, queda por explicar cómo siendo tan complejo el ejercicio de la inteligencia —de acuerdo con la teoría del conocimiento— me he detenido en lo que mi maestro considera de algún modo sólo el ejercicio «históricamente» primero, el entender operativo. El acto de entender ha de dejarse ver, sin duda, mucho mejor en actos superiores a los que mi maestro encuadra dentro del conocimiento operativo o alteración. Sin embargo, deben tenerse en cuenta varios extremos: 1.- la actividad última del entender humano se ejerce, aunque en distintos modos y grados, en cada uno de sus actos; 2.- el entender más bajo es como la frontera limítrofe con lo que no es el entender y, por tanto, el entender operativo nos proporciona un saber mínimo, pero diferencial, de la realidad del entender; 3.- por ser mínimo o diferencial, es sumamente pedagógico, o sea, cómodo y útil, para captar la realidad del entender, sin perjuicio de que se pueda ascender gradualmente desde ella hacia elucidaciones más altas; 4.- por otro lado, la revelación se sirvió de él de modo especial. Por todas estas razones me he elevado desde lo que parece convenir sólo al inteligir operativo hasta el acto de entender radical que lo suscita. Lo cual, en el fondo, concuerda con la doctrina de Tomás de Aquino, quien siempre sostuvo que nuestro conocimiento de lo superior ha de hacerse traslaticamente, partiendo desde lo inferior, dada la situación del hombre, viador y caído.

También la noción de alteridad genera problemas, según hace notar J. F. Sellés (p. 130), para la intelección del segundo capítulo.

«Otro» en el lenguaje usual puede tener significaciones dispares: puede significar, por ejemplo, «otro que X» (diferente), puede significar «otra realidad que» (distinto), puede significar cierta multiplicación de lo uno («uno más»), significados que ofrecen como denominador común alguna referencia comparativa (unilateral, bilateral, cuantitativa, etc.), que será meramente lógica si el referente es la mismidad, o bien será real si no lo es. Entre las versiones lógicas de lo «otro» que son entendidas por remisión a la mismidad (o a la unicidad) destacan las que llevan a pensarlo en cierta *oposición* a ella, es decir, cuando la comparación con la mismidad obtiene como resultado «lo no mismo» (a distinguir de «no lo mismo»). Sin embargo, «otro» y «alteridad», tal como los propongo ya desde el capítulo primero, no han de ser pensadas de modo reductivamente lógico, es decir, en referencia a mismidad alguna. Si, como sugiero, en «hacerse otro» «hacerse» es la indicación de la actividad y «otro» lo es de la apertura o novedad del acto, entonces «otro» no indica oposición real alguna, pues todas las oposiciones, al establecerse mediante negación recíproca, son meramente pensadas, no son el entender. Algo semejante acontece con las voces «diferente» y «diferencia», aunque estas voces entren en mi consideración por motivo distinto del «hacerse otro», a saber: por el carácter creatural (elevado) de la persona humana. Mientras el lector no abandone la mismidad, como reiteradamente le pido precisamente en este segundo capítulo, no entenderá lo que se sugiere con un lenguaje que es casi siempre conativo, insinuante, a *contrapelo* de los usos normales, pero que no prescinde del lenguaje o —en la metáfora— del *pelo*. Sé bien que Polo suele utilizar la voz «diferencia» en el orden del conocimiento objetivo, pero por desgracia el lenguaje humano no tiene una riqueza de léxico tan grande que permita utilizar un término para cada noción. Por eso nos hace falta a todos atender a la congruencia del pensamiento para saber lo que se significa con los términos. En concreto, yo he reservado el término de *diferencia real* no para significar *otra mismidad*, sino la *inidentidad*.

Pues bien, en el uso que hago del lenguaje, «otro» no se opone ni a mismo ni tampoco a uno, en verdad no se opone a nada; «otro»

es la novedad del acto de entender, el desdoblamiento del acto en acto de acto. «Otro» es la realidad de la noticia. Por tanto, «otro» se dice en referencia al acto de ser: entender es *otro acto*, un acto *distinto* (del de ser), cuya realidad consiste precisamente en la actividad de hacerse otro sin dejar de ser ni de referirse al ser, en hacerse noticia de la realidad del ser. La alteridad no existe fuera de la inteligencia, más aún: es el propio entender. En la realidad extramental existen diferencias reales y distinciones reales, pero no existe más alteridad que la del inteligir. Con esto no digo que la alteridad sea sólo pensada: la alteridad que es sólo pensada es la lógica. Lo que afirmo es que entender es aquella realidad que se hace noticia del ser sin dejar de ser, por eso la llamo acto de acto, y por eso, según he podido comprobar después, Polo la llama *intellectus ut co-actus*.

Bien entendido lo anterior, el capítulo segundo lleva a cabo una averiguación que amplía prosecretivamente al primero. Tras haberse elevado el capítulo primero desde el entender humano a la realidad del entender, lo que en el segundo se añade es que el entender es *personal*², cosa que había sido insinuada vagamente en el primero, pero que se procede a mostrar con más detalle a través del entender humano en el segundo. La mediación que se propone es la de *darse cuenta del autotrascender*. El autotrascendimiento es el desarrollo humano más alto del entender como *hacerse otro*. Ante todo, «otro» pasa a significar ahora «irreductible». Si las personas somos «otras» o irreductibles, lo somos gracias al acto de entender, porque hacerse otro no es disfrazarse, sino dar cobijo —en calidad de acto— cabe sí a la distinción y diferencia reales (no meramente pensadas). Las personas somos otras o irreductibles en la medida en que acogemos la distinción y la diferencia reales otorgándoles, *sin perderlo*, nuestro acto de entender. Los seres inteligentes somos personas, porque el acto de entender, al hacerse *por sí* otro (incluso) que sí, no puede ser reducido a ningún (otro) acto de entender distinto de él, y, al poder dar cobijo cabe sí a todo

2. Aunque la persona humana no es sólo su acto de entender, no puede ser menos que su acto de entender.

acto o potencia real, ha de tener intimidad. Pero, además, por medio del autotrascendimiento se llega a descubrir, como implícita en el «hacerse otro», la libertad destinal que somos, o sea, el ingreso activo en el ámbito de la amplitud irrestricta: la capacidad de una vida por completo superior a la que, como términos de una creación, nos corresponde. La alteridad como «otridad» respecto del ser en el acto de entender se nos muestra ahora como irreductibilidad y como capacidad para vivir una vida que *no es la nuestra*, sino trascendente o irrestricta, sin perder la natural³, ambos extremos (irreductibilidad y capacidad irrestricta) nos permiten *subsistir* ante Dios, mantenernos ante la realidad suprema sin ser absorbidos o destruidos por ella, o sea, ser personas realmente diferentes y capaces de toda diferencia real (incluso de la diferencia reduplicativa o para consigo).

Lo que en el hombre hace persona al acto de entender es el autotrascendimiento, o sea, la anulación del *sí* como centro, el crecimiento de modo irrestricto por referencia a un acto irrestricto en vez de al propio acto, y, por tanto, la excentricidad o acto potencial que es activa apertura (aperición) y sobrepasamiento de *sí*⁴, no clausura ni limitación cerrada, sino capacidad de lo irrestricto o de Dios, sin pérdida de *sí*; y como consecuencia, la apertura activa a otras personas o aperturas activas. En este sentido consecuencial, «otro» pasa a significar también *el otro, el prójimo* o semejante.

No parece entenderlo así J. F. Sellés cuando interpreta que denomino a la persona alteridad trascendental “en el sentido de que la libertad será ‘otra’ que la que es *ahora*” (p. 130). Si la alteridad trascendental se contrapone al *ahora* de su ser, se malentiende el futuro, se pone en un futuro que se desfuturiza, y se incurre en una contradicción: ser otra que la-que-es-ahora significaría haber dejado de ser. No se trata de otro estado ni de la otra vida (eterna), sino de que, en su ser, la persona, sea cual fuere su estado, es capaz

3. Me estoy refiriendo a la elevación *qua talis*. La pérdida de nuestra vida se produce, en cambio, cuando nos negamos a vivir la vida superior, porque entonces nuestra capacidad de lo irrestricto se autoincapacita. Es el drama del pecado.

4. Nótese que me esfuerzo por no añadir «mismo».

de «hacerse otra», o sea, de ser «otra» sin dejar de ser, o lo que es igual, *de crecer*. Autotrascenderse sería un puro sinsentido, si no se entiende —y eso era lo que quería mostrar el capítulo primero— como crecimiento, como acto creciente: la vida de la persona *siempre* está más allá de lo que va llegando a ser.

Espero que, tras todas estas aclaraciones, se vea con nitidez que «otro», alteridad y diferencia no tienen carácter lógico alguno, son términos usados en sentido real, y por ello no llevan consigo oposición. Dicho resumidamente, en *Hombre y destino* «otro» (en sentido específico) significa *noticia real, irreductibilidad real, capacidad real* de vivir una vida superior.

Muy interesante es también, para mí, la crítica de Sellés a mi propuesta de que en el hombre (y en toda criatura elevada) la potencia es superior al acto (p. 131). Gracias a su observación crítica tengo la ocasión de traer a la luz algunos implícitos, para mí importantísimos, que están sólo apuntados en este libro, pero que son el tema directo del *Esbozo de una filosofía trascendental*, obra de cuya elaboración me ocupo todavía.

J. F. Sellés ha entendido bien lo que implica mi propuesta, puesto que, en efecto, esa tesis abre las puertas a la recuperación de lo más profundo del pensamiento de Escoto y de la modernidad, como yo mismo quiero sugerir en la p. 164. Recuperar todo cuanto de verdadero pueda haber en otras filosofías es una de las tareas de la filosofía cristiana, y debiera serlo para cualquier filosofía que busque humildemente la verdad. Y según entiendo, el gran acierto de la modernidad, bajo la guía de Duns Escoto, ha sido descubrir que *en el hombre* la potencia es superior al acto. Precisamente por eso la filosofía moderna es antropología. El desacierto, en cambio, de la modernidad consiste en haber antropologizado el mundo, con la consiguiente fisicalización del hombre, es decir: en haber entendido el mundo según la antecendencia de la potencia al acto, y, a la recíproca, en haber entendido esa antecendencia en términos de fundamento. Por eso dice Polo que la filosofía moderna introduce una simetrización del fundamento (acto-potencia / potencia-acto). Tal desacierto estuvo precedido y propiciado por el error de Duns

Escoto y de Ockham de haber antropologizado a Dios. Al sostener ambos que la esencia de Dios es la omnipotencia, ponían la potencia como lo más originario de Dios. Pero nótese que la potencia en el hombre es infinita. Por eso, en verdad, lo realmente infinito es el hombre, y lo es sólo de modo potencial. Pero al entender a Dios antropológicamente resultaba conveniente proponer su esencia como positivamente infinita. Así se viene a descubrir cómo es posible que Duns Escoto sostenga a la vez que la esencia de Dios es la omnipotencia y la infinitud. Mas una vez entendido Dios como potencia infinita, es decir, una vez antropologizado, quedaba el camino expedito para antropologizar el mundo y mundanizar al hombre.

No es novedad alguna que de lo verdadero puede seguirse, por defecto de intelección, lo falso; pero, precisamente por eso, tampoco lo es que las falsas consecuencias no invalidan toda posible verdad en sus premisas. En este sentido, sostengo que la potencia es anterior al acto *exclusivamente en antropología*, no en metafísica ni —mucho menos— en teología racional, en la que no ha lugar potencia alguna. Para entender mi propuesta es preciso advertir que, si bien toda esencia es potencial respecto de su acto de ser, *no toda potencia ha de ser esencia*. Piénsese, por ejemplo, en la potencia obediencial, que es el referente directo de mi propuesta. Como ya adelanté en mi trabajo sobre la distinción real (1985) —ahora incluido con modificaciones en *Crisis y Renovación de la Metafísica*⁵—, es el acto de ser creado (no ya la esencia) el que está en potencia obediencial respecto del creador. Naturalmente, cuando se refiere uno a la primera creación, es decir, a la creación sin más, que es la creación del ser del mundo, la potencia obediencial es, tal como genialmente supo ver Tomás de Aquino, nuda potencia pasiva, o sea, pura sumisión a la omnipotencia del creador. Sin embargo, la llamada destinal convierte en activa la potencia obediencial meramente creada, haciendo al hombre capaz de obedecer activamente al Irrestricto, en la forma de recibir activamente su ser y su entender. La potencia obediencial activada por la llamada

5. Universidad de Málaga, Málaga, 1997, 93-99.

divina es lo que entiendo por *potencia trascendental* y superior a los actos de ser y de entender, por cuanto los convierte entre sí como actos-*potenciales*: la llamada divina es en nosotros potencia activa de respuesta en la que hemos de emplear por entero nuestros actos de ser y de entender. En este sentido, *Hombre y destino* distingue entre la potencia trascendental y la potencia esencial del hombre en las pp. 165 ss.

En pocas palabras, y adelantando ideas de mi investigación sobre la filosofía trascendental, ha de afirmarse que también la *dynamis* o potencia “*pollajós legetai*”. El conjunto de las realidades creadas no es sino una distribución creciente de potencias. Si Dios es el *pollajós* del acto puro, las criaturas son el *pollajós* de la potencia o, con más exactitud, de los actos potenciales.

En cuanto a la observación de que el hombre no puede ser intrínsecamente histórico (pp. 131-132), tengo que agradecerla muy especialmente a Sellés, puesto que en mi afirmación se contienen posibles equívocos e inconfesados supuestos que es preciso aclarar. Estoy plenamente de acuerdo con él en que el hombre no es un ser intrínsecamente histórico en el sentido de *intrahistórico*: el hombre no pertenece a la historia. Pero, en cambio, la historia sí pertenece al hombre, o sea, es *intrahumana*. El punto de la equivoicidad estriba en el término «intrínseco», que puede ser y es usado por mí de varias maneras: intrínseco se puede decir por referencia a la esencia o al ser, pero, además, en el caso del hombre también se puede decir de lo transitorio o de lo permanente.

Para entender adecuadamente lo que sugiero ha de tenerse en cuenta que el ser y el entender del hombre son *actos crecientes*. Esto implica que incluso más allá de la muerte, en la metahistoria, el hombre seguirá creciendo o decreciendo, pero nunca quedará quieto o detenido, porque eso sería su aniquilación (como ser creciente que es).

Precisamente nuestra condición existencial de actos crecientes implica que en el hombre pueden existir actos que sean intrínsecos y, eso no obstante, sean transitorios o pasajeros. Sirviéndome de una metáfora, una fase del crecimiento —por ejemplo: la adoles-

cencia— es pasajera, pero sin ella no se daría la siguiente, por lo que se conserva en las fases sucesivas, aunque al modo y manera de las más altas. Hablando ahora en un sentido más propio, esta vida es una fase de nuestro ser: lo que llamamos los cristianos el estado de viador es pasajero, pero intrínseco al hombre. Si no fuera intrínseca, esta vida sería pura apariencia y banalidad; si no fuera pasajera, o bien el cuerpo no sería mortal o bien el alma no ejercería al pleno su inmortalidad, es decir, en ningún caso habría otra vida, un más allá.

Si esto que digo vale para el ser del hombre, *a fortiori* vale para la esencia del hombre. Nuestras obras, siendo pasajeras, nos afectan intrínsecamente de manera que las anteriores condicionan, aunque no determinen, las siguientes, a la vez que nos hacen mejores o peores como hombres, es decir, intrínsecamente.

El carácter intrínseco de la historicidad a la que aludo se entenderá mejor si no se la refiere en exclusiva a la temporalidad entrópica o física a que está sometido nuestro cuerpo. La historia no se reduce a una *mera* situación temporal del hombre, es decir, a algo pasajero, sino que nace específicamente del peculiar carácter de la libertad humana, tal como han subrayado, aunque de distintas maneras, Millán Puelles⁶ y Polo⁷. Ciertamente la historia de los hechos es pasajera, e incluso la historificación de los modos de sabiduría y de la filosofía son también pasajeros. Pero la condición intrínsecamente histórica a que aludo no nace de una mera situación *extrínseca* de la libertad humana, sino del intrínseco carácter potencial de la libertad, el cual no es pasajero y permite un crecimiento irrestricto. Cuando digo que el hombre es acto creciente, por el lado del crecimiento se introduce un factor procesual, que en esta situación o vida es incierto y expuesto, y en la próxima será

6. “Tener historia es esencial al hombre. El hombre es un ser radicalmente histórico” (ANTONIO MILLÁN PUELLES, *Ontología de la existencia histórica*, Rialp, Madrid, 1955, 168).

7. Cfr. IGNACIO FALGUERAS, JUAN A. GARCÍA, RICARDO YEPES, *El pensamiento de Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 11, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1994, capítulo I.

seguro y sin fallos. El hombre no dejará de crecer en la vida futura, si bien su crecimiento no será ya alternativo (historia de hechos), ni siquiera modalizado (sapiencialmente), antes al contrario será crecimiento pleno e integral. Y, siendo eterno o inacabable, será —con todo— un proceso: la eternidad del hombre no es idéntica a la eternidad de Dios, aun cuando participe de ella plenamente. En la vida futura no se perderá la libertad humana, y la libertad es la raíz última y positiva de la historia. En ese sentido, creemos los cristianos que también en la vida futura existirán *narrativas* hechas por la persona y el yo de cada uno, pero esas narrativas no serán ya *exposiciones del yo*, sino manifestaciones de Dios hechas por la persona y el yo. Es lo que hacen los coros angélicos (“santo, santo, santo”) y harán los que se salven: la alabanza de Dios. Tal alabanza no consistirá simplemente en decir palabras ineficaces, sino, como acontece en el *Magnificat*, en exponer las maravillas reales de Dios, de manera que en esas manifestaciones quedaremos manifiestos cada uno de nosotros, acompañados por nuestras obras temporales.

En consecuencia, sin negar que la historia sea una situación, cabe decir que es intrínseca al hombre, en la medida en que, aun siendo transitoria, por su medio se destina el hombre a Dios. La situación es pasajera, nuestro destino no: en la medida en que la historia está destinada no es extrínseca. Reuniendo las aclaraciones a la observación crítica anterior con las presentes, propongo que el obrar humano es superior a nuestro ser, pero *sólo por razón de que el destino de mi obrar no es mi ser*, sino Dios: mi ser se destina a Dios intrínsecamente, y esa destinación ha de atravesarme por entero (incluida mi esencia) y ser alcanzada, *mediante* el obrar, como premio o castigo merecidos. Por tanto, el obrar histórico transitorio nos vincula intrínsecamente con Dios. Entiéndaseme bien. No digo que en la próxima vida haya historia tal como es ahora, sino que la historicidad intrínseca al ser humano no será suprimida, será trasformada. De este modo cabe dar sentido profundo y salvar la verdad que se encierra en las débiles fórmulas que utilizan nuestros contemporáneos, una de las cuales es la de las *narrativas* del yo.

En cuanto a la indiscernibilidad entre método y tema en el núcleo del saber, señalada por Sellés como poliana (p. 132), conviene matizarla. En el hombre el ser y el entender no se identifican (esto es, no son puramente convertibles) y eso implica que son más que discernibles: son realmente diferentes. Ser y entender son discernibles y *distinguibles* personalmente incluso en Dios, pero su conversión es perfecta, por lo que sus realidades se identifican, pues identidad no es mismidad, sino convertibilidad perfecta⁸. Ni siquiera en Dios el ser y el entender son *lo mismo*, ni tampoco realmente indistintos, sino realidades tan perfectamente intercomunicadas que son inseparables, es decir, cuyas actividades son intrínseca, pura y mutuamente relativas. Mas para quien estudia la realidad del hombre es imprescindible no sólo distinguir mentalmente, sino distinguir real y trascendentalmente entre el ser y el entender; ambos actos son los supremos actos humanos, pero no son el mismo acto, ni tampoco *idénticos* por conversión, pues su conversión es potencial, no pura.

De acuerdo con lo anterior, el hombre como tema (ser del hombre) no es el hombre como método (entender del hombre). Ambos son congruentes por convertibles, pero su convertibilidad es la potencia o libertad trascendental. Tampoco el entender humano (metódico) es idéntico consigo, o sólo método, dado que sólo es transparente para sí cuando se autotrasciende, cuando va más allá de sí, o sea, el método es también un tema para el entender, aunque el entender sea metódico. En este sentido, el hombre tiene que ver intrínsecamente con el método, pero no es *el* método. La autotransparencia es lograda gracias a la potencia irrestricta de la libertad que arrastra a nuestro ser y a nuestro entender más allá de sí. Se trata de una transparencia obtenida al traspasarse, no de una transparencia pura. Entender el entender en el caso del hombre no es *noesis noeseos noesis*. Sólo el Verbo es transparencia pura, nosotros somos transparencias potenciales. De donde se deduce que toda transparencia humana se obtiene por el *además*, y la persona se entiende como *además* porque no deja de ser además que su propio

8. Cfr. FALGUERAS, *Esbozo de una filosofía trascendental (I)*, 70 ss.

entender ni siquiera cuando se entiende. Indiscernibilidad no puede querer decir, pues, en Polo *identidad*, sino que *entender el además es además que entender*, o sea, *congruencia* en el plano trascendental. El *además* es congruente. Por eso, indiscernibilidad debe querer decir que, siendo distintos, el tema se hace método y el método se hace tema, o sea, la *intercambiabilidad* de método y tema, pero por conversión potencial o imperfecta. Subrayo: la intercambiabilidad es potencial o imperfecta. Saber el saber es hacerse tema el método y metodizar el tema, pero no en reciprocidad perfecta, porque para tematizar el método tengo que ir más allá del método (avizorar el saber que no necesita métodos), y para metodizar el tema tengo que ir más allá del tema (avizorar el saber que no se tematiza, sino simplemente sabe). La indiscernibilidad a que se refiere Polo puede ser sencillamente la congruencia intrínseca de la transparencia *por rebasamiento de sí*. En Dios no existe tema ni método, no porque no existan distintos o discernibles, sino porque simplemente en su saber tales distintos son idénticos o perfectamente convertidos y comunicados.

Por último, aunque debe quedar claro que yo no he escrito *Hombre y destino* teniendo conocimiento de la obra *Antropología trascendental* de Polo —la cual ha sido publicada con posterioridad, y de cuyo contenido no he tenido otros avances o noticias que una copia del texto de una conferencia de D. Leonardo denominada *Libertas transcendentalis* y el capítulo último de *Presente y futuro del hombre*, amén de varias charlas que hemos compartido y de algunas conferencias que le he oído—, ciertamente mi libro es *poliano*. Pero esto debe ser entendido en su justa medida. A D. Leonardo le debo innumerables ideas, y así suelo hacerlo notar muchas veces —para algunos, demasiadas veces— en cita expresa cuando las uso, pero si sólo le debiera ideas no sería su discípulo. Pues lo mismo que cuando cito a todos los que puedo en favor de mis averiguaciones, o en contra de ellas, con el cometido de orientar mi investigación, para concordar en la verdad de otros o discrepar de lo que en otros me separa de ella, no me convierto necesariamente en discípulo de ellos, del mismo modo el que cite a D. Leonardo de una manera especial, e incluso me permita decir

que sigo su inspiración «como casi siempre», no significa que sea un pedisecuo suyo. La verdad de lo que digo la propongo y la sostengo yo, y no porque lo haya dicho mi maestro, que no es la medida de la verdad y de la falsedad, sino porque así me sale al encuentro lo real. Pero, eso no obstante, es cierto que habiendo nacido y crecido filosóficamente gracias a la inspiración de D. Leonardo, aun cuando llevemos ya muchos años sin tener más que esporádicos encuentros, mis hallazgos suelen coincidir con los suyos. A veces nos ha sorprendido a los dos haber utilizado, sin saberlo ni uno ni otro, las mismas expresiones ante temas nuevos. Y ahora nos siguen sorprendiendo las profundas coincidencias en los trayectos que recorremos por separado. Todo esto es indicio de un discipulazgo mucho más profundo que el del comentarista o escolar, pero que, por más profundo, no consiste en un mero aprovechamiento de ideas ajenas. Lo más importante que le debo a D. Leonardo es el descubrimiento en vivo de la libertad de pensar: él me incitó a darme cuenta y a discernir. Sólo los que no saben qué es un gran maestro confundirán ser discípulo con carecer de pensamiento propio. Por mi parte, puedo testificar que el magisterio de Polo no anula la creatividad, antes bien la estimula en quien lo entiende.

Espero que el lector, una vez leído este trabajo, y gracias a las observaciones críticas del profesor J. F. Sellés, pueda sacar la impresión de que la pasión del filosofar se nutre del amor a la verdad real, y de que la filosofía poliana suscita problemas apasionantes justamente porque en su búsqueda de la verdad descubre de un modo inédito problemas reales que obligan a seguir buscando. Precisamente por eso me declaro poliano y discípulo de Polo.

Ignacio Falgueras Salinas
Departamento de Filosofía
Campus de Teatinos s/n
Universidad de Málaga
29071 Málaga (Spain)

e-mail: jifalgueras@uma.es

A PROPÓSITO DE «HEGEL Y EL POSTHEGELIANISMO»¹

JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ

Talking of «Hegel and the posthegelianism».- In this work, the author defends the position taken by Polo regarding the latter's interpretation of Hegel. The author categorizes his thesis as belonging to the group of work and philosophic trajectory of Leonardo Polo.

La Colección Filosófica de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra, en su número 147, nos presenta la reedición en España de un libro de Polo publicado por primera vez en 1985 y en el Perú (Universidad de Piura). Nos parece muy oportuna esta reedición por la separación, en el espacio y en el tiempo, respecto de la primera edición, lo que ya la tornaba de muy difícil acceso. Además, se han corregido ahora pequeños detalles de esa primera edición, o ampliado sus notas, y se han suprimido, en decisión discutible, los dos estudios sobre la historia y el saber que se añadieron como apéndice de ella: se trataba de una contestación al idealismo hegeliano, hoy mejor desarrollada por Polo en sus obras posteriores; sobre todo en la teoría del conocimiento y en la antropología, tal y como nos lo indica en el prólogo (p. 15). Por otro lado, las últimas treinta páginas de aquel apéndice ya se utilizaron para la lección décima del volumen tercero del *Curso de teoría del conocimiento*; y, en todo caso, la publicación de ese apéndice exigiría hoy seguramente su completa revisión.

1. LEONARDO POLO, *Hegel y el posthegelianismo*, Eunsa, Pamplona, 2ª ed. corregida, 1999, 341 págs.

Hegel y el posthegelianismo es un libro donde se examina el pensamiento de Hegel y su pervivencia, a veces no del todo patente, en la filosofía contemporánea. Está estructurado en cinco capítulos que son los siguientes:

1. *Hegel*: una sucinta pero densa exposición de la filosofía hegeliana, en la que prima la distinción entre los extremos inmediatos y la mediación del proceso dialéctico; o bien entre la lógica y la alienación. Luego lo veremos.

2. *Kierkegaard, crítico de Hegel*, que es una exposición glosada de la filosofía de Kierkegaard, haciendo hincapié en su índole dialéctica pero crítica para con Hegel, y en su antropología existencial.

3. *La cuestión del tiempo especulativo*. Un estudio sobre el tiempo en la historiología hegeliana, que apunta a formular un juicio sobre la antropología de Hegel.

4. *El problema de la justificación del posthegelianismo*. Una exposición que examina la dificultad de proseguir a Hegel, si se aceptan sus supuestos; pues Hegel es un pensador de totalidad, y vertido sobre el pasado pero obturado en orden al futuro. Entre las proyecciones posthegelianas se presta una particular atención a la filosofía marxiana, y se intentan clasificar y tipificar buena parte de las líneas de la filosofía contemporánea como reacciones antihegelianas (cfr. p. 252).

5. *La sustitución de la dialéctica por la pregunta acerca del ser*, que es un comentario a la introducción de *Ser y tiempo*, la cual se considera más amplia que lo tratado en esa obra, razón por la cual *puede estudiarse como un texto independiente* (cfr. nota 22, p. 298).

* * *

Según se confiesa en la página 15, el libro corresponde a *exposiciones sobre Hegel y su repercusión histórica dictadas entre 1975 y 1981*. Ciertamente: yo mismo escuché algunas de esas lecciones, y mecanografié alguna de estas páginas en mis años de estudiante universitario en Pamplona.

Concretamente, oí la exposición de Kierkegaard en el curso 1976-7 y como inicio del cuatrimestre del curso de psicología del que se hizo cargo D. Leonardo (del otro cuatrimestre se ocupó el muy sentido d. Juan José Rodríguez Rosado). Recuerdo aquello de *lo psíquico es lo psicológico sin logos*: una versión moderna de la espontaneidad escotista porque invierte como ella la consideración clásica acerca de la operatividad humana para primar lo tendencial sobre lo cognoscitivo, y que D. Leonardo supo descubrir en el existencialismo antiidealista de Kierkegaard, y en otros autores contemporáneos como Freud. En aquella época, confluían dos líneas en la investigación filosófica de D. Leonardo: por una parte la temática antropológica, y en la búsqueda de lo singular de la existencia humana Kierkegaard es una referencia inevitable. Y por otra parte, la temática epistemológica incluida en la antigua psicología racional, y que habían de fraguar en el posterior *Curso de teoría del conocimiento*. La axiomática de la gnoseología le permitió a Polo vincular la noción aristotélica de praxis cognoscitiva con su propia filosofía del límite mental, y retomar entonces con nuevo brío la exposición y desarrollo de ésta.

También escuché los capítulos cuarto y quinto, la justificación del posthegelianismo y el comentario a la introducción de *Ser y tiempo*, como parte de las lecciones de filosofía contemporánea que recibí en 1980. Entre ellas, otra parte de ese curso incluía una exposición de Husserl contenida en el libro *Claves del nominalismo y del idealismo en la filosofía contemporánea*, publicado en 1993.

Finalmente, mecanografié algunas páginas de los capítulos 1 y 3, dedicados a Hegel, durante los dos últimos años de mi carrera, entre 1979 y 1981; aún conservo copias de aquellas páginas (por

las que creo llegué a cobrarle a D. Leonardo hasta 75 pesetas por folio).

En orden a la biografía intelectual de D. Leonardo y a la historia de la formación de su pensamiento estos datos, y todo este libro en su conjunto, permiten aproximarse, o intentar responder a la pregunta de qué medió entre la primera exposición de su filosofía de los años cincuenta o sesenta y su más madura presentación en los libros del *Curso de teoría del conocimiento* de los años ochenta y noventa.

¿Qué medió? Por una parte y ante todo, el propio desarrollo de su pensamiento, pues los inéditos de la antropología trascendental están fechados entre 1970 y 1972, como se indica en la página 17 del prólogo al tomo primero ya publicado; concuerda esto con la orientación preferentemente antropológica del libro que reseñamos. Además, el artículo titulado *La cuestión de la esencia extramental*, donde Polo esboza las líneas maestras de la segunda dimensión del abandono del límite, se publicó también en 1971.

Y por otra parte me atrevería a señalar tres factores.

Primero, el estudio y rectificación de Hegel, buena parte del cual se publica en este libro.

Polo había escrito ya sobre Hegel, más en concreto sobre la identidad en Hegel, el capítulo segundo de *El acceso al ser*. Ahí Hegel está contemplado desde la metafísica poliana, que distingue, mientras que Hegel no, tres primeros principios mutuamente vigentes. Concretamente Hegel macla el principio de identidad con el de causalidad; cuando, según Polo, la causalidad debe atribuirse a la criatura, siendo el Creador la identidad originaria e incausada.

Y a Hegel dedicó también Polo mucho tiempo de lectura, estudio y meditación, casi diría de lucha vital; pero, según nos confiesa en el prólogo de este libro, *mi lucha con el planteamiento hegeliano terminó varios años antes de la exposición contenida en este libro* (p. 16).

En segundo lugar, los estudios sobre crítica, teoría de la ciencia y psicología racional que se consolidarán en el posterior *Curso de teoría del conocimiento*.

Y finalmente, el estudio de distintos autores pertinentes para esas líneas de investigación, como lo son Kant, Newton y Leibniz (en el tomo cuarto se recogen las observaciones de Polo comparando la psicología y la mecánica como ciencias, que D. Leonardo entregó en fotocopias a los alumnos los años de 1975 y 1976), etc.

Entre estos autores no está Nietzsche, filósofo al que Polo atenderá más tarde en sendos cursos sobre *Así habló Zaratustra* y *Ecce homo*. Como Nietzsche es un señalado posthegeliano, de su omisión en este libro se disculpa Polo también en el prólogo (p. 15).

* * *

Volviendo al libro que reseñamos, es claro que está dedicado a Hegel. Y con razón, porque expone una visión global de la filosofía hegeliana, y porque alude a otros pensadores de la filosofía contemporánea, principalmente Kierkegaard, Marx y Heidegger, viéndolos desde Hegel, o en contraste con él. De los tres se puede decir, con cierta justicia, que son, principalmente, críticos de Hegel.

De Kierkegaard, un manifiesto antihegeliano, a Polo interesa, ya lo hemos dicho, su crítica existencial a la dialéctica. O su antropología en la medida en que intenta ir algo más allá de la pura especulación y el pensamiento teórico, pues también la antropología poliana intenta alcanzar la existencia personal más allá del ámbito de la teoría, afectado por el límite mental. Pero más allá de la teoría está, para Polo, la sabiduría como hábito intelectual innato, y no el vitalismo antiidealista, de pulsiones psíquicas, de Kierkegaard.

Por su parte, que la filosofía heideggeriana, la del primer Heidegger, se pueda entender como derivada de la filosofía hegeliana depende, efectivamente, de una cuestión metódica: la sustitución de la dialéctica por la pregunta fundamental. En el comentario de texto que se publica se anuncia esta intención en el apartado I. A., al exponer el planteamiento de *Ser y tiempo*; también en la nota 37 de la página 320; y se pone de manifiesto la conexión de Heidegger con la filosofía trascendental y el idealismo, atendiendo a la exposición que Gadamer hace en *Verdad y método* de esta cuestión, en el tercer y conclusivo apartado del capítulo. Y es claro. El propio Heidegger lo ha confesado en *La constitución onto-teo-lógica de la metafísica*: allí nos habla de la retracción del método al comienzo, es decir, de sustituir la *Aufhebung* hegeliana por el *schrift-zurück*, la síntesis por el paso atrás. No avanzar hacia el saber desde el puro y vacío ser, sino buscarlo interrogándose por él y su sentido.

Pero el meollo, y la verdadera dificultad, de este libro estriba en su exposición de Hegel. Una exposición llamativamente breve al tiempo que profunda; pero discutible. Los hegelianos actuales, o los conocedores de Hegel, por lo menos los españoles, no siempre están de acuerdo con la lectura poliana de Hegel, tal y como se pudo comprobar en el último congreso hegeliano de Salamanca. Los motivos de discusión son dos, quizás relacionados entre sí.

Por una parte, la distinción entre las inmediaciones y el proceso. O entre lo que es, para Hegel, la esencia del espíritu y el proceso de su construcción. Aunque Hegel es un pensador de la identidad, también hay que decir que no todo es dialéctico en Hegel, si bien esto quizás no se quiera reconocer. Hay un cuarto momento contemplativo, y también un comienzo vacío de todo pensar. Y por eso también la *Fenomenología del espíritu* tiene un cierto carácter previo, de introducción al sistema, y no sólo es un cuerpo, los párrafos 413 a 439, de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Una cosa es el saber, del que Hegel tiene una idea precisa; y otra su consecución, o el proceso de generación y crecimiento del saber, para el que también tiene una metodología concreta. Conceptualmente son dos temas distintos. Por un lado, saber significa saberse; y por otro, para saberse la idea ha de construirse, es decir,

se requiere un objeto en el cual se pueda reconocer completamente, y así se realice la identidad sujeto-objeto. En el idealismo alemán no se discute lo primero, sino sólo lo segundo; pero en el siglo XX se discuten ya ambas cuestiones: la autorreferencia del saber y los métodos de su constitución. La sustitución de la dialéctica por la pregunta acerca del ser responde, de suyo, a lo segundo; pero el idealismo husserliano, y también la propia antropología de Heidegger, tienden ya a considerar el saber como saber de objetos, y por consiguiente al hombre como ser-en-el-mundo. Saber de sí, saber de cosas... Y también saber de personas, y ser conocido por ellas. ¿Acaso se puede uno conocer sin saber cómo es conocido por otros?

La segunda cuestión, vinculada con esta primera, es dónde puede construir la idea el objeto suficiente para reconocerse enteramente en él. Y el problema hegeliano es si hay dos elementos susceptibles de servir para esa construcción: el ser y el tiempo; desde luego el primero, y cuestionable el segundo: pues si la filosofía de la historia culmina, se acabó el futuro. Parece ser que el propio Hegel, en diálogos con sus discípulos, ya se percató de este problema; pero, de cualquier manera, siempre queda la lógica, la realización del concepto en el puro ser ideal. Mucho antes que Heidegger, aunque mucho después que Platón, la filosofía hegeliana ya es una discusión de las diferencias y afinidades del ser y el tiempo. Pero si el tiempo es otro elemento distinto del ser, entonces la alienación de la idea en la naturaleza es completamente irracional, restando la duda de si el espíritu humano podrá, con el tiempo, superar la alienación o no. Concedamos que hay dos construcciones del objeto en el que la idea puede reconocerse; pero si hay dos, no pueden estar ligadas por mediación racional. El proceso no explica la alienación. Aquí está el punto de discusión con los actuales hegelianos españoles.

A mí me cabe argüir tres razones en pro de la interpretación de Hegel que Polo propone en este libro.

En primer lugar los tres silogismos que Hegel expone en los párrafos 575 a 577 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*

y para concluir la; pues la ordenación entre ellos ya la ha establecido Hegel en torno al párrafo 240. De acuerdo con ella, el primer silogismo, aquél en el que se pasa de la lógica a la naturaleza y de ésta al espíritu, no es el principal; sino que el prevalente es el tercer silogismo, en el que la lógica hace de término medio, tal que el juicio de la idea, su crisis y su criterio, es su desdoblarse en el espíritu y en la naturaleza como en manifestaciones suyas (cfr. párrafo 577).

En segundo lugar, las propias palabras de Hegel al final de la *Ciencia de la lógica*, donde niega que entre la idea y su alienación en la naturaleza haya traspaso alguno, proceso o movimiento dialéctico; porque si el concepto es total al final de la lógica ya no hay ninguna determinación más que añadirle. Entonces para la alienación habrá que hablar de libertad, en el sentido de arbitrariedad; de *sin motivos*; porque la exterioridad está completamente carente de subjetividad, es decir, de lógica, pues la idea se guarda en sí y para sí la totalidad del concepto y de lo racional.

Y en tercer lugar el que precisamente este punto fuera un motivo de discrepancia entre Hegel y Schelling. Este último ve la creación en la filosofía de Hegel como algo irracional; frente a esta postura, la propuesta schellingiana de que lo más alto del espíritu no es el saber ni el concepto, sino el arte y la realización de su obra, justificarían lógicamente la creación: la posición externa de la idea. Justamente, la irracionalidad de la postura hegeliana la hace notar Schelling en la página 242 (152 en la primera edición que hizo el hijo de Schelling) de sus *Lecciones munitenses para la historia de la filosofía moderna*, donde dice lo siguiente:

Para Hegel la lógica tiene a la naturaleza completamente fuera de sí. Para él la naturaleza comienza donde termina lo lógico. Por esta razón, la naturaleza en general no es, para él, más que la agonía del concepto.

“Con razón”, dice Hegel en la primera edición de su “Enciclopedia de las ciencias filosóficas” (p. 128), “la naturaleza ha sido definida como la caída de la Idea desde sí misma”. Pero en la segunda

A PROPÓSITO DE «HEGEL Y EL POSTHEGELIANISMO»

edición de su enciclopedia (p. 219) Hegel omite la expresión con razón y dice simplemente “la naturaleza ha sido definida como caída de la Idea”.

Sirvan estos argumentos en defensa de la exposición de Hegel que hace Polo, porque no sólo me parece muy resumida y asequible a la vez que muy profunda y seria, sino que la estimo muy hegeliana.

Juan A. García González
Departamento de Filosofía
Universidad de Málaga
Campus de Teatinos s/n
29071 Málaga (Spain)

e-mail: jagarciago@uma.es

BIBLIOGRAFÍA

- **Leonardo Polo**

Curso de teoría del conocimiento. Tomo II (3ª ed.)

- **Leonardo Polo**

Curso de teoría del conocimiento. Tomo III (2ª ed.)

- **Leonardo Polo**

La persona humana y su crecimiento (2ª ed.)

- **Leonardo Polo**

Introducción a la filosofía

- **Francisco Molina**

La sindéresis

- **Juan Fernando Sellés**

La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino

- **Rafael Corazón**

Fundamentos para una filosofía del trabajo

- **Genara Castillo**

Sobre el saber filosófico y el saber científico

BIBLIOGRAFÍA

Se recogen a continuación reseñas sobre los últimos libros de Leonardo Polo. Otras reseñas hacen referencia a publicaciones que en alguna medida profundizan en el pensamiento de Leonardo Polo. Como puede observarse fácilmente, algunas obras son de carácter monográfico; otras recogen el pensamiento de Polo como un punto de partida que el autor desarrolla personalmente, o estudian algún tema desde una inspiración poliana.

Leonardo Polo, *Curso de teoría del conocimiento*. Tomo II

Eunsa, Pamplona, 3ª ed., 1998, 255 págs.

Se reedita el segundo de los cuatro tomos que componen el *Curso de teoría del conocimiento*, recientemente concluido (1996). En este segundo tomo se prosiguen los temas estudiados en el primero, dedicado a la exposición de la axiomática, la noción de operación cognoscitiva y del conocimiento sensible. La primera de sus lecciones completa la investigación precedente abordando la compatibilidad entre los resultados de la investigación neurológica y el carácter intencional del conocimiento. Junto con interesantes apreciaciones en torno al código genético, el lugar que ocupa el

BIBLIOGRAFÍA

conocimiento en la vida de los seres orgánicos, etc., se describe neurológicamente las nociones de potencia formal y especie impresa. Se trata de una interesante aportación, útil no sólo para aclarar los interrogantes que plantea la investigación neurológica, sino también en orden a formular con más precisión las diferencias entre el funcionamiento del sistema nervioso de los organismos vivientes y las máquinas.

Tras esta incursión en el campo de la neurología, el autor se introduce en el estudio de las operaciones de la inteligencia. En este caso se trata de las operaciones incoativas: la conciencia y la abstracción; junto con los hábitos correspondientes. El planteamiento sigue la axiomática anunciada en el primer tomo. La diferencia entre la sensibilidad y la inteligencia se formula de modo axiomático en virtud de la infinitud operativa de esta última (axioma D). Dicha infinitud exige que la inteligencia sea susceptible de perfeccionarse intrínsecamente como potencia, lo que conduce a la noción de hábito, que también es axiomática (axioma H).

De entrada, el autor se ocupa de caracterizar la objetividad pensada. Con este propósito, presenta las diferencias entre ésta y el interés, como «estar-entre», para proceder a continuación a describir el objeto pensado y la operación intelectual (la presencia mental). Esta parte del libro es de gran interés para los estudiosos del pensamiento de Polo, pues aborda detalladamente el estudio del límite mental, cuyo abandono propone como método de la filosofía primera. Sea dicho de paso, que la obra completa, además de su valor como tratado de teoría del conocimiento, constituye un inestimable acercamiento a la propuesta filosófica del autor.

La abstracción se describe como articulación del tiempo de la sensibilidad interna, es decir, de las intenciones de pasado y futuro de la memoria y la cogitativa, que refuerzan la referencia a la realidad de la imagen. Esta última es la responsable del valor formal del abstracto. El presente aparece como una novedad aportada por la operación intelectual, y que, por lo tanto, se encuentra en otro nivel. Esta alusión al tiempo, ausente en la escolástica aristotélica, permite una profunda revisión de algunas teorías del

BIBLIOGRAFÍA

conocimiento contemporáneas. Por su parte, la tesis que afirma que ninguna operación intelectual es reflexiva se pone a prueba en el estudio de la operación de la conciencia y del hábito que le sigue. Del hábito abstractivo se afirma que es un hábito articulante, que permite conocer la articulación verbo-nombre, y representa, por tanto, el estatuto intelectual básico de la capacidad de hablar.

La obra incluye un breve, aunque ambicioso, intento de explicar los inicios de la filosofía griega como tematización de lo conocido por la operación incoativa. En estas páginas se ofrece una sugerente visión del carácter diferencial de la filosofía respecto de otras actividades humanas y del modo en que es histórica. También se plantea la cuestión de la prosecución intelectual, que es abordada en los siguientes volúmenes.

El contenido de este tomo tiene la ventaja de no ofrecer especiales dificultades al lector con conocimientos filosóficos. En especial, será de gran interés para quienes tengan un buen conocimiento de la teoría del conocimiento aristotélica, de la que el autor se considera explícitamente heredero. De todos modos, como queda dicho, hay en esta obra algo más que una mera intención expositiva del pensamiento de dicho autor. Se trata, en mi opinión, de un audaz e innovador replanteamiento de sus descubrimientos fundamentales desde una nueva situación histórica. También abundan las alusiones a otros autores. En especial cabe destacar, entre las que se refieren a autores contemporáneos, las dedicadas a Heidegger, Hegel y Husserl. Todo ello, llevado a cabo con rigor, audacia y profundidad, hace de este libro una aportación filosófica que merece dignamente la atención creciente que suscita entre muchos filósofos.

José Ignacio Murillo

BIBLIOGRAFÍA

**Leonardo Polo, *Curso de teoría del conocimiento.*
Tomo III**

Eunsa, Pamplona, 2ª ed., 1999, 355 págs.

Sale a la luz la segunda edición del tercer tomo del *Curso de teoría del conocimiento*. En él se inicia el estudio de la prosecución intelectual desde la operación incoativa (la abstracción), que ya había sido anunciada en la última lección del tomo II. La Introducción del presente volumen es, a mi juicio, junto con la primera lección del tomo I, uno de los textos más interesantes para adquirir una visión de conjunto de las intenciones y el alcance del *Curso*. En ella se emprende de modo neto una continuación de Aristóteles, autor en el que, desde el principio, se inspira declaradamente la obra. Dicha continuación exige también, en opinión del autor, ciertas rectificaciones. Algunas de las más importantes se refieren al papel de los hábitos de la inteligencia y del intelecto agente. Por otra parte, se aborda la compatibilidad entre la prosecución, que es una exigencia de la axiomática, y la constancia, que es una de las notas de la presencia mental.

El autor propone que existen dos modos de seguir conociendo a partir de la abstracción, que parten de la declaración de insuficiencia del abstracto, permitida por el conocimiento habitual: el abstracto es, de una parte, insuficiente en la medida en que no satura nuestra capacidad de conocer y, de otra, en cuanto que no aporta un conocimiento exhaustivo de la realidad. La prosecución que sigue a la primera de estas declaraciones, que recibe el nombre de prosecución negativa, es la que va a constituir el tema predominante de este tomo.

El autor pasa revista al tratamiento de este tipo de operaciones en la historia de la filosofía. Se estudian los problemas que suscita la negación en la filosofía griega y en la medieval, pero sobre todo se presta atención al modo en que la usan algunos autores modernos, posteriores a la crisis nominalista. Para Polo, en la modernidad, son las operaciones que corresponden a este tipo de prosecu-

BIBLIOGRAFÍA

ción las que predominan, hasta el punto de que se llega a intentar pensar con ellas los temas de la metafísica (que sólo puede abordarse de acuerdo con la otra prosecución, que el autor denomina racional). De este modo se incurre en errores por la incongruencia entre el método y el tema.

También se comienza a abordar el estudio del logos u operación unificante, que se ampliará en el tomo IV, una vez expuestas las operaciones racionales. En la última lección se estudia la facticidad. Sus tres últimos apartados, que se refieren a uno de los sentidos de ésta, el que representa el cuerpo considerado desde la presencia mental, ofrecen interesantes sugerencias de la teoría del conocimiento a la antropología acerca de las relaciones alma-cuerpo y la muerte.

Una de las notas más señaladas de este tomo es la profundidad con que se expone el pensamiento de algunos autores. Algunas de las aportaciones y soluciones capitales de San Anselmo, Eckhart, Descartes, Leibniz, Kant, Hegel, entre otros, son consideradas a la luz de la axiomática. El vigor de este punto de vista se revela en su capacidad para explicarlas desde dentro, sin recurrir a descalificaciones apresuradas y captando la relevancia de sus descubrimientos. También se presentan nuevas indicaciones acerca de la historia de la filosofía griega; entre ellas, una cierta valoración positiva de la sofística en cuanto crítica al colapso parmenídeo de la metafísica.

En conjunto estamos ante uno de los textos más importantes del autor, que se muestra como fruto de una de las más penetrantes y fecundas investigaciones en torno al conocimiento humano de las que han visto la luz hasta la fecha.

José Ignacio Murillo

BIBLIOGRAFÍA

Leonardo Polo, *La persona humana y su crecimiento*

Eunsa, Pamplona, 2ª ed., 1999, 264 págs.

Se acaba de reeditar este magnífico libro de Leonardo Polo, que le fue ofrecido con ocasión de su jubilación. En él se reúnen varios artículos, algunos inéditos, en torno a cuestiones de antropología. Si el Prof. Polo siempre es sugerente, en este conjunto de escritos el lector sentirá que le crecen las alas de la libertad y se prolonga el pensamiento, se desborda el amor y concluye en canto. Tantas veces a lo largo de estas páginas es preciso detenerse a tomar aire y gozar, en uno de esos breves instantes que en esta vida nos son concedidos, para saborear la verdad de las ideas expresadas con frases breves que encierran un mundo de sentido y significado. Además, muchos de los artículos que se nos ofrecen en estas páginas, puesto que fueron conferencias dirigidas a un público muy variado, pueden entenderse sin que el lector esté familiarizado ni con la tradición filosófica ni con la terminología del profesor Polo: cualquier persona con inquietudes personales profundas encontrará de su agrado muchas de sus páginas. Las líneas que siguen, por tanto, no pueden siquiera atreverse a ofrecer una experiencia como la lectura directa de cualquiera de estos artículos: sólo se proponen dar noticia de los temas tratados e intentar transmitir alguna de sus ideas centrales.

En “los límites del subjetivismo”, el autor se esfuerza por develar el origen del *-ismo* y diagnosticar sus consecuencias, tanto las más vulgares, como las patológicas. El siguiente ensayo, “la libertad posible”, está dedicado a establecer las bases sobre las que puede entenderse su propuesta de la libertad personal. “Un mundo más humano” tiene como objetivo señalar la necesidad de un contexto que permita el cambio social como correlato de la capacidad humana de invención e iniciativa. “La exageración de lo necesario” está destinado a poner de manifiesto que cualquier cosa que detenga el crecimiento de la persona amenaza su dignidad, aunque se manifieste como necesario. En “modalidades del tiempo huma-

BIBLIOGRAFÍA

no: arreglo, progreso y crecimiento” estudia las tres formas fundamentales en las que el hombre puede aprovechar el tiempo. “Cristianismo y personalización” consiste en el estudio de los recursos que el cristianismo dispone para enfrentarse con la actual sociedad de masas. “La radicalidad de la persona” es el esfuerzo por desvelar el itinerario intelectual que conduce a lo radical a partir de los problemas que se intentan resolver, porque lo radical sólo se muestra cuando lo familiar, el habitar o el interesar-se se tambalean. En “la vida buena y la buena vida: una confusión posible”, Polo confronta el ideal humano de los clásicos griegos con el ideal moderno y de este modo se alcanza una descripción de la problemática de la situación actual. “La verdad como inspiración” es un breve escrito destinado a desarrollar un tercer sentido de verdad —además de la verdad ontológica y la verdad lógica— que se corresponde con la libertad personal y según la cual el hombre puede considerarse como creador: el amor a la verdad lleva a la libertad a cantar. Por último, “el sentido cristiano del dolor” es una profunda meditación filosófica y teológica sobre esta desconcertante realidad, “ininteligible” y “sin esencia”, con la que el hombre se encuentra.

Después de esta breve descripción de los diferentes artículos que reúne esta obra, conviene desarrollar algunas ideas que, aunque quizá no sean las más importantes, sí son las que más me han interesado. Todos estos artículos tienen en común el tema de la persona. Por esa razón, el título de libro es sumamente acertado. Además, al unir a “la persona humana” “y su crecimiento” no sólo menciona el tema central en su radicalidad, sino también en su proyección, porque lo propio de la persona es crecer. Esta perspectiva permite enfrentarse con la actual situación del hombre, desconcertado, descentrado y paralizado. Cuando se acaba de leer el libro se percibe que ya no vale el diagnóstico de Ortega citado en estas páginas: lo que nos pasa es que no sabemos lo que nos pasa. Sí, sabemos que no hemos llegado, que ni siquiera avanzamos como deberíamos, que no tenemos en cuenta ni aprovechamos tantas riquezas como en nosotros se encierran: somos pobres que se reclinan sobre una fortuna. Entiendo que a lo largo de estas páginas

BIBLIOGRAFÍA

se ofrecen fundados ejemplos para convencer y animar a ejercer “la audacia de la razón”, reclamada con tanta fuerza por Juan Pablo II en su última Encíclica *Fides et ratio*.

Y no es éste el único punto de contacto con la Encíclica, porque en este libro Leonardo Polo ofrece un pensamiento a la altura de nuestro tiempo, un esfuerzo intelectual considerable para alcanzar “el fundamento”, una antropología en la que se descubre de modo privilegiado el ser y Dios. Cuando se lee “la verdad como inspiración” no cabe ninguna duda de que el hombre es un buscador de la verdad y que la verdad existe y nos sale al encuentro, y que ese encuentro no paraliza mi libertad, sino que me empuja a crear y a cantar. De esta forma se puede poner en parangón la frase de Juan Pablo II: “verdad y libertad, o bien van juntas o juntas perecen miserablemente” (*Fides et ratio*, p. 90), y la de Polo: “el que asegure que la verdad no existe no es libre, porque la verdad sale al encuentro sólo al ser libre” (p. 203). Esta comprensión de la verdad es una ayuda inestimable para el desarrollo de un mundo más humano, de una cultura de vida, de una verdadera apreciación de la dignidad humana, que son condiciones para la nueva evangelización que Juan Pablo II promueve desde hace años.

El núcleo del pensamiento de Polo en este libro puede establecerse al hilo de algunas ideas. “El hombre no puede dejar de procurar ser *persona*” (p. 36). La persona es trascendencia, recrecimiento. “Por encima de todo somos seres crecientes, y esto significa que somos libres” (p. 92). Por esa razón, “la libertad es, en último término, no ya la capacidad de autohacerse, sino de autotrascenderse” (p. 52). De este modo, podemos definir al hombre como un ser potencialmente infinito en muchos sentidos: “el hombre está destinado a una vinculación con la realidad que excede todo límite” (p. 92); “la persona [es] el único ser capaz de iniciativa, porque es el único que aporta, La persona es efusiva, da de sí” (pp. 73-74). “Con la libertad en crecimiento, el espíritu creado supera la tentación de referirse a sí mismo como término [...]. Pero tampoco basta con decir que el hombre es trascendido por el ser sino que hay que decir que crece en su referencia al ser, a Dios” (p. 92).

BIBLIOGRAFÍA

Y ahí se encuentra la razón última de la persona: “el no estar sujeto a la necesidad y depender radicalmente sólo de Dios es libertad” (p. 159). Esta misma formulación desvela que “la libertad no es indiferencia ni indeterminación. Tampoco es la capacidad de decisión respecto de lo más alto” (p. 92), sino de una libertad filiada y de una libertad destinada. La esencia de esa libertad se descubre, por ejemplo, en el “encuentro con la verdad”, que no paraliza, sino que inspira, produce cultura y conduce al canto. Entender de este modo la persona es profundamente coherente con su carácter social y con su relación a Dios. Lo propio de la existencia personal es tratar con personas, no con “otros”, es decir, “librarle[s] de la necesidad de autoafirmarse” (p. 136), porque se “orienta hacia lo nuevo: sustituye las propias preocupaciones por el cuidar” (p. 135), y de este modo se da lugar a la amistad, al diálogo, a mantener abierta la posibilidad de crecer; “el ser personal se caracteriza [...] por su capacidad dialógica de congregar iluminando” (p. 75). Así cuando el hombre vive como persona se convierte en el más eficaz agente de cambio social y de crecimiento personal a su alrededor. Por eso conviene volver a lo fundamental: lo absoluto en el hombre no es la acción ni, en consecuencia, los medios y el poder que proporcionan, ya que ellos nos dejan ciegos para vivir una vida buena (p. 195-6).

Por último, es preciso conectar la persona con Dios. Polo muestra con elocuente claridad que la radicalidad en la que consiste la persona sólo se manifiesta frente al problema del mal. Un hombre es consciente de que no puede desterrar definitivamente el mal de su vida y de su entorno humano, cuando comprende que haría falta “una iniciativa de profundidad máxima”, y sin embargo, “es esa profundidad la que el mal paraliza”. Así “el mal se corresponde con el concepto de salvación”, que ha de “serle otorgada como un don”, “capaz de llegar a lo más íntimo”. “Sólo la generosidad infinita es la salvación en acto. Y esto es lo que se llama *amor*. Ser salvado implica ser el término de un amor infinito” (pp. 154-5). Esto revela que la persona es lo más radical del hombre, pero no lo más radical en absoluto, porque es creada. Por esa razón, “autotrascenderse sólo es posible cuando uno prefiere ser

BIBLIOGRAFÍA

desde Dios a ser desde sí. Ese preferir es parte radical en el fondo infinito de la libertad” (p. 52). En consecuencia, “prescindir de Dios equivale a ignorar que la persona humana es un *quien*” (p. 157). “ ‘El hombre es persona’ equivale a ‘el hombre nace de Dios’ (p. 158). Ahora bien, ese depender exclusivo de Dios hace que la intimidad personal sea “el núcleo del puro aportar. Y es así como la persona es restituida al mundo” (p. 159). Y en ningún caso se trata de un depender terminal, sino de un depender que ofrece la posibilidad de un crecimiento irrestricto: consiste en “pedir al hombre que sea capaz de lo más alto [...]. Porque ‘servir a Él sólo’ quiere decir que el hombre no es una inutilidad trascendental” (p. 111). Además, “amar es siempre anhelar amar más [...]. El amor es siempre insuficiente porque Dios es amor [...]. La vida humana en definitiva significa fiesta” (p. 92); “la verdad en el hombre es indisolublemente amor, superabundancia [...] el hombre está más allá de todo fin” (p. 204).

Hacía falta, sin duda, un esfuerzo tan notable como el que realiza Leonardo Polo en este libro para desarrollar un pensamiento antropológico tan profundo como iluminador de las circunstancias más concretas de nuestro vivir cotidiano en el S. XX y, a la vez, cargado de consecuencias prácticas de personalización humana y social. Es de desear que el autor pueda llevar a buen término la culminación de su *Antropología trascendental*, investigación clave para enmarcar con rigor filosófico tantas luces y tanto calor como estas páginas nos ofrecen.

Enrique Moros

Leonardo Polo, *Introducción a la Filosofía*

BIBLIOGRAFÍA

Eunsa, Pamplona, 2ª ed., 1999, 229 págs.

Esta obra, recientemente reeditada, resulta especialmente valiosa para la enseñanza de la filosofía. No lo digo solamente en el sentido de que pueda servir de texto para los alumnos que se introducen en ella, sino, sobre todo, porque ofrece una guía luminosa para exponer la actualidad de la filosofía en nuestra época.

El libro se presenta como una iniciación al pensamiento filosófico, y, por esta razón, toma como punto de partida a Aristóteles, que puede ser tomado de algún modo como prototipo —en el sentido de primero y en el de canónico— de filósofo, pues en él llega a su madurez la actitud de los primeros pensadores griegos, unida a la crucial aportación socrática, formando el primer *corpus* filosófico en el que se distinguen la filosofía primera de las filosofías segundas, y aparece un elenco suficiente de éstas. En los últimos siglos, la hegemonía de la filosofía se rompe, al aparecer las ciencias particulares, que se presentan como competidoras de las filosofías segundas, y aun, en ocasiones, de la filosofía primera, a la hora de ofrecer un conocimiento racional de la realidad.

Una de las líneas de fuerza de esta obra es el intento de establecer correctamente las relaciones de la filosofía con dichas ciencias. La filosofía arranca de la admiración y tiene como meta el conocimiento de la verdad. Las ciencias particulares se distinguen de ella en la medida en que introducen postulados. Con esta idea de fondo y un conjunto de agudas observaciones, se va pasando revista a las diversas disciplinas científicas y a los interrogantes que plantean, en un interesante recorrido, que demuestra hasta qué punto el pensamiento filosófico tiene algo que decir a la mentalidad científica, tanto a ciencias como la física, la matemática, la biología, etc., como a las ciencias humanas. Por otra parte, Polo piensa que, si bien Aristóteles es una buena guía para introducirse en la filosofía, no conviene detenerse en él. Esta convicción se refleja en la misma estructura del libro, que está distribuido en tres partes: *La filosofía hasta Aristóteles*, *Aristóteles: la filosofía como ciencia* y *Más allá de Aristóteles*.

BIBLIOGRAFÍA

El autor es bien consciente de que sólo se puede mostrar que es la filosofía ejerciéndola. En ella, lo originario no es la deducción, sino la invención, el descubrimiento de nuevos aspectos de la verdad. Para Polo, la admiración es un detenerse, y esto no sería posible si sólo existiera el flujo temporal. Por eso, el descubrimiento que inaugura la filosofía es que hay algo más allá del tiempo, lo intemporal. Pero la tarea del filósofo no acaba ahí. Es preciso formular los descubrimientos y perseguir la coherencia. Es en este momento donde suelen aparecer las aporías, que demuestran que lo logrado no es suficiente para explicar cabalmente la realidad, y son un acicate para buscar más allá de lo ya conseguido.

El autor recorre en esta obra los temas capitales de la filosofía. Ésta es presentada como una actitud ante la realidad, sin que esto signifique que haya que desentenderse de sus logros y formulaciones, que, aunque nunca agoten la realidad, no por eso son falsas y poco valiosas. De todos modos, la filosofía es ante todo una tensión que despierta energías humanas que, sin ella, permanecen dormidas, y supone un encuentro del hombre con la verdad que lo dignifica.

En resumidas cuentas, una optimista y vigorosa introducción al quehacer filosófico, que representa, por contraste, un buen antídoto ante algunas actitudes enfermas y desesperanzadas del pensamiento contemporáneo.

José Ignacio Murillo

Francisco Molina, *La sindéresis*

BIBLIOGRAFÍA

Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 82,
Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra,
Pamplona, 1999, 84 págs.

El presente trabajo es un buen intento de aunar seguramente las dos investigaciones *temáticas* más profundas (el mejor tratado de corte *histórico* al respecto tal vez sea el de Lottin), que, a mi modo de ver, se han realizado sobre esta realidad principal humana tras su descubrimiento medieval: la de Tomás de Aquino, y recientemente la de Polo, a quien “tampoco le falta un gran respeto por la tradición filosófica, tanto la antigua como la moderna, y muchas veces ha manifestado que no debe perderse nada de cuanto de verdad se pueda encontrar en ellas” (p. 7).

El Cuaderno se divide en tres bloques. La I Parte consta de 6 capítulos. En el 1º se repasa la tradición filosófica medieval previa a Tomás de Aquino que estudió la *sindéresis*. Los capítulos 2º a 5º se centran en los pasajes clave de las distintas obras de Tomás de Aquino en los que se intenta averiguar su naturaleza, y en los que se la designa como *el hábito natural que contiene los primeros principios prácticos* (o de la ley natural), y *cuyo chispazo de luz (scintilla), que proviene del intelecto agente, es inextinguible y no susceptible de error*. En el 6º y último capítulo de esta primera parte se centra la atención en la recepción del legado tomista por sus comentaristas posteriores, que sin ser despreciable, es ciertamente escasa. Al tratar de Tomás de Aquino, el autor hace notar la oscilación tomista a la hora de hacer coincidir la *sindéresis* como algo de la facultad de la inteligencia o de formularla propiamente como un hábito en cierto modo superior a ella.

La II Parte se dedica al reciente estudio que de la *sindéresis* realiza Leonardo Polo. Consta de dos capítulos, sucinto el primero y centrado en el libro de *Ética* de Polo; y más extenso el segundo, y ajustado únicamente a sus dos cuadernos *de La voluntad y sus actos*. No trata, por tanto de la *sindéresis* tal como aparece en *Antropología trascendental*, Tomo I, ya que el Cuaderno ha visto la luz antes que esta magna obra. Las afirmaciones centrales que, a

BIBLIOGRAFÍA

mi modo de ver, el autor propone tras la lectura de esas dos obras polianas son las siguientes: 1) La sindéresis es el *hábito* innato de la persona que conecta la *libertad personal* con la *voluntad* moviendo a esta potencia a obrar; 2) la *conciencia* moral “es acto de la sindéresis” (p. 37); 3) mientras la sindéresis atiende a la *voluntas ut natura*, la conciencia atiende a la *voluntas ut ratio*; 4) la sindéresis marca la conexión del *querer* de la voluntad con el *amar* personal; 5) la sindéresis revela la *verdad de la voluntad*; 6) la distinción de *razón teórica y práctica* es debida a que la sindéresis es a su vez dual: *ver-yo* y *querer-yo* (la primera no es constituyente de los actos de conocer, la segunda sí lo es de los actos de querer).

A mi juicio, las precedentes tesis son netamente polianas, salvo quizá la 2ª, pues a mi juicio Polo —precisamente en las páginas de la *Ética* que cita el autor— deja claro que sindéresis y conciencia son dos instancias distintas, y que sus actos también lo son, de modo que la conciencia moral no puede ser acto de la sindéresis. La III Parte, la más breve, es una visión de conjunto de lo ya expuesto.

Obviamente, el estudio sobre la sindéresis según Polo debe ser prolongado, y conviene animar al autor en esta dirección, pues en la reciente publicación poliana de la *Antropología trascendental*, Tomo I, la voz “sindéresis” aparece 54 veces, y se dedica un apartado entero a ella (el D del Cap. III de la Segunda Parte). Asimismo, en el Tomo II de esa magna obra está previsto una reescritura de los dos cuadernos de *La voluntad y sus actos*, que constituirán la Primera Parte de ese volumen, en cuya Segunda Parte se añadirán previsiblemente múltiples referencias a la sindéresis.

Al juzgar por las recientes publicaciones (ya son varias en esta misma colección), crece el interés por la *sinderesis*. ¿Por qué esta actual atención? A mi juicio, porque es el puente que engarza el *núcleo personal* humano con los *hábitos* adquiridos de la inteligencia y las *virtudes*, también ganadas, de la voluntad, sin las cuales la *persona* no puede educir ningún rendimiento libre de su *naturaleza*. ¿Por qué no se ha investigado con anterioridad de modo más neto y con mayor rigor esta instancia? Seguramente porque sólo

BIBLIOGRAFÍA

podía llevarse a cabo este estudio tras descubrir suficientemente la índole de los *hábitos* de la inteligencia y de las *virtudes* de la voluntad, además de haber averiguado que el *núcleo personal* es *distinto realmente* de la *naturaleza* humana; descubrimientos ambos de primera magnitud que debemos a Polo.

Juan Fernando Sellés

Juan Fernando Sellés, *La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino*

Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 90,
Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra,
Pamplona, 1999, 198 págs.

Como es sabido, la virtud de la *prudencia* en Tomás de Aquino ha sido estudiada de modo excelente por Pieper, Ramírez o Palacios, por citar algunos destacados ejemplos; este estudio de Sellés tiene, además de ser muy completo, un enfoque novedoso; se puede decir que gira en torno a una tesis fundamental de la *teoría del conocimiento* de Polo, a saber, *a cada acto u operación inmanente de la inteligencia*, también en su uso práctico, *le corresponde un hábito*.

Como ya es costumbre en el autor, comienza el estudio registrando todas las *voces pertinentes* y sus correspondientes pasajes en el *Index Thomisticus*, así como las *fuentes* del tratamiento de esta virtud en Tomás de Aquino, y los *lugares clave* de su obra en los que se investiga. Tras ello, se aborda el esclarecimiento de las célebres descripciones que se atribuyen a la prudencia, a saber, *recta ratio agibilium* y *auriga virtutum*.

Pero el núcleo del trabajo se centra, a mi juicio, en sacar a relucir, siguiendo los textos tomistas oportunos, que la prudencia

BIBLIOGRAFÍA

requiere de unos *hábitos* cognoscitivos previos que se forman por repetición de actos. Además del acto del *concepto* práctico y de su correspondiente *hábito*, se exponen y distinguen los siguientes hábitos: el de *eubulia* o saber deliberar, que sigue a la *deliberación* o *consejo* práctico. El de *synesis* o sensatez, un saber juzgar en lo práctico, que versa sobre los actos del *juicio* práctico. El de *gnome* o saber juzgar *ad casum*, una extensión del precedente que considera los juicios particulares referidos a circunstancias peculiares. Y en último término, el hábito de *prudencia*, que sigue al acto del *precepto* o imperio, también denominado mandato. Rectificando en parte la doctrina tomista, el autor señala que todos ellos son propiamente *hábitos*, y no “partes potenciales” de la prudencia, pues todo hábito es *simple*, es decir, sin partes, y es, además, *acto*, esto es, remisión de lo potencial.

Por ello, todos los *requisitos* que se precisan para que la prudencia pueda darse, y que Tomás de Aquino recoge de la tradición anterior, el autor los reduce a alguno de los hábitos precedentes. Tales requisitos son la *memoria*, la *inteligencia*, la *docilidad*, la *solercia* o sagacidad, la *razón*, la *previsión*, la *circumspección* y la *precaución*. Tras unas notables glosas a cada uno de ellos se concluye que: 1) La *memoria*, la *razón* y la *docilidad* se reducen al hábito de *eubulia*, o hábito de saber aconsejarse, al cual se opone la *precipitación*. 2) La *circumspección* y la *cautela* se reducen al hábito de *synesis* o sensatez, que permite saber juzgar acerca de lo práctico, al cual se opone la *inconsideración*. 3) La *inteligencia* (o *intellectus*), la *solercia* y la *providencia*, se reducen al hábito de *prudencia* o saber imperar o mandar bien en lo práctico, al cual se opone la *inconstancia*.

Termina la exposición positiva de esta virtud con la referencia y clara descripción a su *extensión social*, y desde ese punto de vista, siguiendo de nuevo a Tomás de Aquino, se distingue entre prudencia *personal*, *económica* o familiar, *gubernativa* o regnativa, *cívica* o política y *militar*.

La segunda parte de este Cuaderno aborda, por una parte, los *vicios* contrarios a los hábitos de la razón práctica ya descritos y

BIBLIOGRAFÍA

sus causas. Por otra, estudia el carácter diferencial de estos hábitos de la razón práctica con los demás, ya sean adquiridos o nativos, y asimismo la unión de tales hábitos prácticos con la voluntad, la *sindéresis* y el núcleo personal. En ambos cometidos, pero sobre todo en este último, la influencia poliana es clara.

Los *vicios* contrarios a los distintos *hábitos* prácticos previos a la prudencia son los siguientes: 1) a la *eubulia*, o saber deliberar, se opone la *precipitación*, b) a la *synesis*, o sensatez, contraría la *inconsideración*, 3) a la *gnome* o saber juzgar en casos particulares, es contraria la *inflexibilidad*, y 4) a la prudencia, por último, se enfrenta la *inconstancia*. Las descripciones que el autor realiza de estos vicios, siguiendo para ello el entero *corpus* tomista, son sumamente sugerentes.

Los *vicios* contrarios a los *requisitos* previos a la prudencia son los siguientes: 1) contra la memoria, el *olvido*, 2) contra la inteligencia, la *ignorancia*, 3) contra la docilidad, la *indocilidad*, 4) contra la solercia o sagacidad, la *negligencia*, 5) contra la razón, la *irracionalidad*, 6) contra la previsión, la *imprevisión*, 7) contra la circunspección, la *incircunspección*, y 8) contra la precaución, la *imprecaución*. Algunas descripciones que el autor realiza de estos vicios, apoyándose en numerosos textos tomistas, son originales.

También se rastrean en el presente trabajo los vicios opuestos a la *extensión social* de la prudencia. Se estudia, por tanto, la *imprudencia personal*, la *familiar*, la *gubernativa*, la *social* y la *militar*. Asimismo, se investigan las llamadas por Tomás de Aquino *prudencias aparentes*, es decir, unos vicios que guardan cierta semejanza con la prudencia, pero que lejos de garantizar el incremento virtuoso de la naturaleza humana lo imposibilitan. Se destacan y explican, refrendando el texto una abundante selección de pasajes tomistas, la llamada *prudencia de la carne*, la *astucia*, el *engaño*, el *fraude*, la *superflua solicitud por la sobreabundancia de bienes temporales* y la *excesiva preocupación por el futuro*. Como es claro, son temas siempre actuales.

En cuanto al *carácter diferencial de la prudencia*, se distingue en primer lugar de la *cogitativa* o razón particular. Luego, de los

BIBLIOGRAFÍA

demás *hábitos* adquiridos de la *razón práctica*, entre los cuales Tomás de Aquino incluye también el de *arte*. Se expone, a su vez, su distinción precisa de los *hábitos* adquiridos de la *razón teórica*, así como lo que radicalmente la distingue de cada uno de los *hábitos innatos*. Se añade la distinción entre la prudencia y lo que Tomás de Aquino llama *capacidad natural*, pues mientras que parece que por naturaleza unos son más perspicaces que otros, eso no se puede atribuir a la prudencia, porque ésta es virtud *adquirida*.

Por último, se aborda en el trabajo una preocupación netamente poliana: *la vinculación de la prudencia con la voluntad, la sindéresis y la persona*. Tal vez sea este capítulo el de mayor fundamentación. Es como un intento de continuar el legado de Tomás de Aquino, profundizando en los niveles superiores, tanto cognoscitivos como volitivos, después de haber estudiado a fondo la virtud de la prudencia, los otros *hábitos* prácticos de la razón, sus vicios opuestos, sus causas y sus implicaciones.

Ángel Luis González

Rafael Corazón, *Fundamentos para una filosofía del trabajo*

Cuaderno de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 72,
Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra,
Pamplona, 1999, 124 págs.

Este es el octavo libro Rafael Corazón. Discípulo del profesor Leonardo Polo, ha realizado una antropología del trabajo desde la metodología poliana del abandono del límite. La obra trata de responder a tres preguntas: ¿qué es el trabajo? ¿qué función cumple en la vida del hombre? y ¿cuál es el sentido último que podemos dar al trabajo?

BIBLIOGRAFÍA

El libro está dividido en tres partes: en la primera estudia la relación entre el hombre y el mundo. Aquí pone de manifiesto la peculiaridad del ser humano que coexistiendo con el mundo lo trasciende. En la segunda parte trata sobre el sentido objetivo del trabajo y, concretamente, sobre la cultura, la sociedad y el progreso. Estos son posibles gracias a la acción del hombre sobre la naturaleza. La tercera y última parte se centra en el aspecto subjetivo del trabajo: qué representa para el trabajador, qué sentido debe dársele y que potencialidades se encierran en él.

Según la antropología de Leonardo Polo, a la que el autor es fiel, el hombre es un ser creado y elevado al mismo tiempo. Esta elevación realizada desde su destino, le permite gozar de intimidad. La intimidad sería uno de los signos de la trascendencia y dignidad de la persona. Al no entender al hombre sólo como un *homo habilis*, el trabajo no se referirá sólo a la subsistencia (estado animal) ni tan siquiera tendrá por fin exclusivo el autoperfeccionamiento del hombre (estado natural humano), sino que puede ser el medio por el que el hombre habite el mundo dominándolo y mejorándolo.

La altura de la persona humana permite que el trabajo se convierta en servicio a la comunidad humana y hasta en ofrenda meritoria ante el Creador. En resumen, según el autor, el trabajo compartiría el sentido donal de la misma persona y coopera a su destinación.

Juan Antonio Moreno

Genara Castillo, *Sobre el saber filosófico y el saber científico*

BIBLIOGRAFÍA

VII Congreso Nacional de Filosofía: “La filosofía del siglo XX, balance y perspectivas”, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 3-7 de agosto de 1998.

En esta ponencia se pone de relieve la importancia de ejercer esperanzadoramente el conocimiento. Para evitar posibles pesimismo y obturaciones del futuro, se propone, a través de un redescubrimiento de filósofos clásicos —como Aristóteles—, nutrirse de su confianza en el *nous*, de su espíritu abierto al saber en el más alto nivel y en sentido universal. Se pone especial atención en la teoría aristotélica del acto de conocer (*práxis téleia*) y desde ese planteamiento se expone el objeto pensado y la intencionalidad de la operación cognoscitiva, así como la diferenciación y jerarquía de los actos de conocer. Sin embargo, además de señalar el aporte aristotélico, se advierten sus límites y se procede a su superación a través de actos cognoscitivos superiores a la *práxis téleia* —que Aristóteles no descubrió—, como son los hábitos intelectuales, los cuales están en el nivel del *esse*; sin embargo, es posible llegar prosiguiendo a Aristóteles a dichos actos, tal como lo consigue la filosofía poliana.

S. P.

NOTICIAS

Quisiera dar noticia sobre las *I Conversaciones de AEDOS sobre la antropología trascendental de Leonardo Polo* que se celebraron en Madrid el 17 de abril de 1999. El nutrido grupo de profesores y colegas que participaron procedían de distintas universidades como la de Granada (Armando Segura), Murcia (Urbano Ferrer), Valencia (Pilar Ferrer) o Málaga (Juan García) entre otros. También asistieron numerosos alumnos doctorandos de la Universidad Complutense invitados por el profesor José María Barrios.

El objetivo de la sesión organizada por AEDOS fue la presentación del Tomo I de la *Antropología trascendental* por parte de D. Leonardo. Si bien, antes de su exposición hubo una intervención de Salvador Piá (Universidad de Navarra) explicando los parámetros fundamentales donde se inserta –a su juicio, siguiendo en este punto a Polo– dicha obra dentro de la historia de la filosofía. En este sentido, la primera cuestión a dilucidar es el propio título que lleva esta obra, es decir, porqué la antropología propuesta por Polo es trascendental y se distingue de la metafísica.

Después hubo una exposición de los trascendentales personales a cargo de Juan A. García (Universidad de Málaga), quien tras exponer la índole dual de los trascendentales personales, hizo una interesante aportación sobre el *intellectus ut co-actus*. En su opinión, la dualidad no se establece tanto entre el intelecto humano y Dios como tema, sino entre el intelecto humano y el conocer de Dios. Dios conoce (reconoce, más bien) al intelecto humano que le

NOTICIAS

busca, y ese reconocimiento divino eleva y sanciona el entender humano. Esta consideración es recogida en el presente número.

En tercer lugar, tomó la palabra D. Leonardo para explicar en hora y media las cuestiones claves de Tomo I de la *Antropología trascendental*. Tras explicar su propuesta de ampliar los trascendentales, se detuvo en la exposición del carácter de *además*. Para luego, explicar las dualidades propias de los distintos trascendentales personales.

Por la tarde los asistentes pudieron transmitirle algunas cuestiones sobre el libro, a las que D. Leonardo fue respondiendo profundizando en cada una de las preguntas.

Juan Antonio Moreno

TABLA DE ABREVIATURAS

A continuación señalamos el modo de citar las obras de Leonardo Polo que seguimos en ***Studia Poliana***. Si un libro tiene varias ediciones, se indica en el artículo correspondiente por cuál edición se cita.

<i>Evidencia y realidad</i>	<i>Evidencia y realidad en Descartes</i> , Rialp, Madrid, 1963; 2ª ed., Eunsas, Pamplona, 1996.
<i>El acceso</i>	<i>El acceso al ser</i> , Eunsas, Pamplona, 1964.
<i>El ser</i>	<i>El ser</i> . Tomo I: <i>La existencia extramental</i> , Eunsas, Pamplona, 1965; 2ª ed., 1997.
<i>Curso de teoría, I</i>	<i>Curso de teoría del conocimiento</i> . Tomo I, Eunsas, Pamplona, 1984; 2ª ed., 1987.
<i>Curso de teoría, II</i>	<i>Curso de teoría del conocimiento</i> . Tomo II, Eunsas, Pamplona, 1985; 2ª ed., 1988; 3ª ed., 1998.
<i>Curso de teoría, III</i>	<i>Curso de teoría del conocimiento</i> . Tomo III, Eunsas, Pamplona, 1988; 2ª ed., 1999.
<i>Curso de teoría, IV/1</i>	<i>Curso de teoría del conocimiento</i> . Tomo IV. Primera parte, Eunsas, Pamplona, 1994.
<i>Curso de teoría, IV/2</i>	<i>Curso de teoría del conocimiento</i> . Tomo IV. Segunda parte, Eunsas, Pamplona, 1996.
<i>Hegel</i>	<i>Hegel y el posthegelianismo</i> , Asociación La Rábida-Universidad de Piura, Piura, 1985; 2ª ed. corregida, Eunsas, Pamplona, 1999.
<i>Quién es el hombre</i>	<i>Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo</i> , Rialp, Madrid, 1991; 2ª ed., 1993; 3ª ed., 1998.
<i>Presente y futuro</i>	<i>Presente y futuro del hombre</i> , Rialp, Madrid, 1993.

TABLA DE ABREVIATURAS

<i>Claves del nominalismo</i>	<i>Claves del nominalismo y del idealismo en la filosofía contemporánea</i> , Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 5, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1993.
<i>El conocimiento habitual</i>	<i>El conocimiento habitual de los primeros principios</i> , Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 10, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1993.
<i>Ética</i>	<i>Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos</i> , Aedos-Unión Editorial, Madrid, 1995; 2ª ed., 1997.
<i>Introducción</i>	<i>Introducción a la Filosofía</i> , Eunsa, Pamplona, 1995; 2ª ed., 1999.
<i>Sobre la existencia</i>	<i>Sobre la existencia cristiana</i> , Eunsa, Pamplona, 1996.
<i>La persona humana</i>	<i>La persona humana y su crecimiento</i> , Eunsa, Pamplona, 1996; 2ª ed., 1999.
<i>Nominalismo</i>	<i>Nominalismo, idealismo y realismo</i> , Eunsa, Pamplona, 1997.
<i>Antropología de la acción</i>	<i>Antropología de la acción directiva</i> , Aedos-Unión Editorial, Madrid, 1997. Coautor: Carlos Llano.
<i>La voluntad (I)</i>	<i>La voluntad y sus actos (I)</i> , Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 50, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.
<i>La voluntad (II)</i>	<i>La voluntad y sus actos (II)</i> , Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 60, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.
<i>Antropología, I</i>	<i>Antropología trascendental. Tomo I: La persona humana</i> , Eunsa, Pamplona, 1999.

INSTRUCCIONES PARA LOS COLABORADORES

1. Los trabajos que se publican en **Studia Poliana** tendrán que tomar algún aspecto del pensamiento de **Leonardo Polo** como punto de referencia, ya sea para exponerlo, para compararlo con otros autores o doctrinas filosóficas, criticarlo, ampliar su pensamiento, etc.
2. Las colaboraciones deben de ser enviadas al Director, quien en el plazo de dos meses comunicará al autor su aceptación o no, junto con las observaciones o sugerencia emitidas por quienes las hayan dictaminado. El trabajo se enviará **impreso** y en **soporte informático**: Apple Macintosh (Microsoft Word 98; o inferiores) o PC (Microsoft Word 97; o inferiores).
3. Los trabajos será **inéditos**. Se consideran ARTÍCULOS los trabajos que tengan entre 6.000 y 10.000 palabras, y NOTAS desde 3.000 hasta 6.000 palabras. Después de su publicación, los autores podrá utilizar sus textos con total libertad, citando **Studia Poliana** como lugar original de su publicación.
4. Tanto los ARTÍCULOS como las NOTAS han de ir encabezados por un **resumen en inglés** de cinco líneas como máximo, en el que se exprese con precisión el tema tratado. En la última página se hará constar, bajo el nombre del autor, la dirección postal de la institución en la que trabaja y su e-mail.
5. Las **referencias bibliográficas** se harán del siguiente modo:
 - Los libros de Leonardo Polo serán citados como se indica en la *Tabla de Abreviaturas* (página 153 del número 1 de **Studia Poliana**), indicando por que edición se cita.
 - **Libros**: JORGE MARIO POSADA, *La física de causas en Leonardo Polo. La congruencia de la física filosófica y su distinción y compatibilidad con la física matemática*, Eunsa, Pamplona, 1996, 134-135.
 - **Artículos**: RICARDO YEPES, "Persona: intimidad, don y libertad nativa. Hacia una antropología de los trascendentales personales", en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 1086.
 - **Colaboraciones**: LEONARDO POLO, "El hombre como hijo", en *Metafísica de la familia*, ed. JUAN CRUZ, Eunsa, Pamplona, 1995, 317-325.
 - Después de la primera cita completa, en las sucesivas referencias del mismo texto es suficiente con poner el apellido y título abreviado de la obra; por ejemplo, POSADA, *La física de causas*; YEPES, "Persona: intimidad, don y libertad nativa"; POLO, "EL hombre como hijo".
6. La revista se reserva el derecho de ajustar los originales a su estilo habitual.

ORDEN DE SUSCRIPCIÓN A **Studia Poliana**

Apellidos

Nombre

En su caso, Institución

Domicilio

C.P..... Localidad

Provincia

País.....

Teléfono

E-mail

Deseo suscribirme por años (2.000 pts. por año).

Firma

En, a de del 200...

FORMA DE PAGO

Una vez recibido el ejemplar de **Studia Poliana**, el destinatario deberá enviar un Talón por valor de 2000 pts. atendiendo a las siguientes instrucciones:

SÓLO SE ACEPTARÁN talones a nombre de "STUDIA POLIANA"

Los talones se enviarán ÚNICAMENTE a esta DIRECCIÓN:

Prof. Salvador Piá Tarazona
Departamento de Filosofía
Ed. Biblioteca de Humanidades
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)