

PORTADA

Contraportada

Número 1

1 de febrero de 1999

Studia Poliana

Boletín sobre el pensamiento de Leonardo Polo



UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Studia Poliana

Boletín sobre el pensamiento de Leonardo Polo

Ángel Luis González

DIRECTOR

Salvador Piá Tarazona

SECRETARIO

Departamento de Filosofía
Edificio de Bibliotecas
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

PRESENTACIÓN	9
---------------------------	---

ARTÍCULOS

· Leonardo Polo, <i>El descubrimiento de Dios desde el hombre</i>	13
· Jorge Mario Posada, <i>La extratemporalidad del pensar como acto perfecto</i>	27
· José Ignacio Murillo, <i>Distinguir lo mental de lo real. El «Curso de teoría del conocimiento» de Leonardo Polo</i>	61
· Salvador Piá Tarazona, <i>La libertad trascendental como dependencia</i>	85

NOTA

· Salvador Piá Tarazona, <i>La «Antropología trascendental» de Leonardo Polo</i>	103
--	-----

BIBLIOGRAFÍA

· Leonardo Polo, <i>La voluntad y sus actos (I)</i>	121
· Leonardo Polo, <i>La voluntad y sus actos (II)</i>	124
· Juan A. García González, <i>Principio sin continuación. Escritos sobre la metafísica de Leonardo Polo</i>	127

SUMARIO

• Ignacio Falgueras Salinas, <i>Hombre y destino</i>	130
• Juan Fernando Sellés, <i>Hábitos y virtud (I)</i>	136
• Juan Fernando Sellés, <i>Hábitos y virtud (II)</i>	137
• Juan Fernando Sellés, <i>Hábitos y virtud (III)</i>	139
• Miguel García-Valdecasas, <i>Límite e identidad. La culminación de la filosofía en Hegel y Polo</i>	140
• Juan Fernando Sellés, <i>La persona humana. Parte I: Introducción e historia</i>	143
• Juan Fernando Sellés, <i>La persona humana. Parte II: Naturaleza y esencia humanas</i>	145
• Juan Fernando Sellés, <i>La persona humana. Parte III: Núcleo personal y manifestaciones</i>	147
• Rafael Corazón González, <i>La autonomía moral como fin de la ética cartesiana</i>	150
• Luz González Umeres, <i>Polo's Theory of Knowledge: some consequences for the Philosophy of Education.</i>	151
POLO EN INTERNET	153
TABLA DE ABREVIATURAS	155

PRESENTACIÓN

Han sido muchos los colegas que, después de la salida del número 0 de este Boletín, nos han animado a continuar con la tarea de difundir, profundizar, extraer consecuencias, etc. del amplio horizonte filosófico del pensamiento de Leonardo Polo. Al ser muchos los interesados en su filosofía, hemos decidido dar continuidad al Boletín, que tendrá una periodicidad anual; constará como es lo habitual, de artículos, notas y reseñas de las obras de Polo y de otros trabajos que versan de manera directa sobre el pensamiento poliano o tienen en él su punto de inspiración. Uno de nuestros objetivos es tener informados a los distintos colegas que están interesados en los estudios polianos de todas las investigaciones que se realizan.

Por otra parte, nos es grato anunciar que Polo ha incrementado su producción filosófica en los últimos meses con la publicación del inédito *La voluntad y sus actos*, y de la esperada *Antropología trascendental* (aunque de momento sólo se ha publicado el Tomo I). Sin duda, este último libro es uno de los más importantes dentro del pensamiento poliano. En este número recogemos una nota sobre la *Antropología trascendental* y reseñas de *La voluntad y sus actos*; ésta ha salido a la luz en dos Cuadernos de Anuario Filosófico. El motivo de publicarlo en esta colección ha sido doble, por un lado, para facilitar a los estudiosos un texto que estaba terminado; y por otro, porque Polo piensa incluir este estudio, con la oportunas modificaciones, dentro del Tomo II de la *Antropología trascendental*, que versará sobre la esencia del hombre.

Se publica en este número de ***Studia Poliana*** una conferencia que Polo dictó en Roma titulada: *El descubrimiento de Dios desde*

ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ

el hombre, y que está inédita en castellano. También está ultimada la preparación de la segunda edición del Tomo III del *Curso de teoría del conocimiento*, que estaba hace algún tiempo agotada; se espera que muy pronto esté en las librerías. Otro de los proyectos de Polo es hacer una segunda edición corregida de *Hegel y el posthegelianismo*, que podría salir a lo largo de 1999; de todos modos D. Leonardo tiene como tarea fundamental la elaboración del Tomo II de la *Antropología trascendental*.

Muy de agradecer serán las sugerencias que los colegas, discípulos e interesados en la filosofía poliana dirijan a la Redacción del Boletín, con el fin de irlo mejorando en sucesivos años.

Ángel Luis González
DIRECTOR

ARTÍCULOS

- **Leonardo Polo**

El descubrimiento de Dios desde el hombre

- **Jorge Mario Posada**

La extratemporalidad del pensar como acto perfecto

- **José Ignacio Murillo**

Distinguir lo mental de lo real. El «Curso de teoría del conocimiento» de Leonado Polo

- **Salvador Piá Tarazona**

La libertad trascendental como dependencia

EL DESCUBRIMIENTO DE DIOS DESDE EL HOMBRE¹

Para considerar al hombre como vía hacia Dios, es preciso, desde el punto de vista de la filosofía, encontrar los trascendentales que le son propios. Dichos trascendentales no aparecen en el elenco clásico. Hay que añadir los trascendentales humanos a los descubiertos en la Edad Media, lo cual comporta, inevitablemente, algunas rectificaciones del planteamiento tradicional, sin las cuales los nuevos trascendentales no serían coherentes con la formulación antigua de esta temática. Con otras palabras, para que Dios sea accesible desde la perspectiva antropológica es menester formular lo que suelo llamar *Antropología trascendental*.

1. La doctrina de los trascendentales

El elenco medieval de los trascendentales es el siguiente: ente, uno, cosa, algo, verdad, bien y belleza (*ens, unum, res, aliquid, veritas, bonum, pulchrum*). Este elenco requiere rectificaciones porque presenta algunos inconvenientes teóricos, de los cuales voy a señalar tres: en primer lugar, *res* y *aliquid*, propiamente no son trascendentales. En segundo lugar, atendiendo a una gran averiguación tomista, en vez de *ens* trascendental, conviene hablar del *actus essendi*; correlativamente, el *unum* trascendental se ha de entender como Identidad Originaria, ya que los actos de ser creados no son

1. LEONARDO POLO impartió esta conferencia en el *VII Convegno di Studio* titulado: "Dio e il senso dell'esistenza umana", organizado por el Pontificio Ateneo della Santa Croce (Roma, 1998).

estrictamente idénticos puesto que se distinguen realmente de su esencia. En tercer lugar, la *veritas* y el *bonum*, que se llaman trascendentales estrictamente relativos, han de encontrar un respaldo que sea también trascendental. Con otras palabras, la verdad es trascendental si lo es también el intelecto, algo semejante hay que decir del bien.

Pero esto no es todo. Hay que precisar el sentido de los trascendentales para que todos los que se admitan lo sean, y para que el orden entre ellos no introduzca incompatibilidades. Por último, se ha de averiguar qué significa conversión de los trascendentales.

Según su primera formulación, que parte de Aristóteles, trascendental significa lo más universal: lo universalísimo. Este modo de entender la trascendentalidad se aplica, por lo pronto, al ente por ser más universal que los géneros supremos. Por conversión con el ente, todos los demás trascendentales también serán universalísimos. Sin embargo, esta formulación hay que considerarla con cuidado, porque conceder carácter real a lo transcategorial o “al primero de los conceptos” parece una extrapolación: es demasiado trivial considerar que trascendental significa el concepto supremamente universal, o que se puede predicar de todo, pues concebir no es lo mismo que juzgar. Asimismo, es dudoso que el juicio sea una composición de conceptos. Además, si el ente es el primer concepto y la verdad la adecuación de la mente a la cosa, la verdad está en la mente de distinto modo que el ente, pues la verdad no es formalmente conocida antes del juicio.

A mi modo de ver, en primer lugar, este planteamiento es lógico; y, en segundo lugar, oscila entre el concepto y el juicio. Se suele decir también que en el juicio el predicado es más universal que el sujeto. Pero entonces los trascendentales no son sujetos. Es discutible que los trascendentales sean universalísimos o predicables de todo, porque la sustancia no se predica de nada, y los predicados presuponen la sustancia. La teoría de la predicación no traspasa el orden predicamental. Por tanto, detenerse en el juicio y sostener que hay predicados que son más universales que los predicamentos, o que son universalísimos, distorsiona el estudio de

la operación judicativa. Por otra parte, sostener que la conversión de los trascendentales se entiende como conversión de los juicios universales afirmativos (todo A es B, todo B es A), estropea la lógica de la predicación y se acerca a la tautología.

La tensión propia de la filosofía se acentúa en la metafísica, que para Aristóteles es la ciencia que se busca. Buscar es característico del filósofo. Pero si ya se ha encontrado todo, la búsqueda se apaga. Conviene admitir que ciertas nociones están bien elaboradas, y que el sentido o el contenido correcto de esas nociones es el que les dio el primero que las pensó. Se trata entonces de ser un fiel expositor de su pensamiento. Pero no se puede decir que la investigación filosófica se detenga definitivamente por haberlo alcanzado todo, porque eso contradice la misma noción de filosofía.

Por tanto, tampoco es de extrañar que en el despliegue de un cuerpo doctrinal se introduzcan algunas dificultades que afecten a la compatibilidad de sus líneas de desarrollo. Por ejemplo, es posible que un autor note la existencia de lagunas, es decir, de ciertos temas que no son abordables de acuerdo con las líneas de investigación que sigue, y que intente colmar dichas lagunas acudiendo a extrapolaciones, es decir, extendiendo a ellas los logros que ha obtenido al desarrollar esas líneas de investigación. Por tanto, si el autor que viene después percibe esas dificultades internas, no debe limitarse a ser un expositor. En concreto, si la doctrina clásica de los trascendentales ofrece algunos inconvenientes teóricos, para continuarla hay que ajustarla mejor².

2. Antropología y metafísica

El planteamiento de la antropología trascendental es bastante difícil. Admitido que sea correcto, su dificultad no es un inconveniente.

2. Téngase en cuenta que, después de formular la noción de acto de ser, la noción griega de ente no puede ser primaria. Por tanto, admitir que el ente es el primer trascendental comporta un retroceso.

niente. La filosofía se destensa si no se encuentra con aporías o las esquivas. Ahora bien, ello no obliga a conformarse con lo oscuro. Exponer lo difícil comporta esforzarse en aclararlo. Con este propósito se propone la tesis siguiente: el ser humano no es un tema metafísico.

Hay que hablar 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 radicalidad. Ahora bien, para mantener la tesis de que la antropología no se reduce a la metafísica, es preciso proponer la ampliación de los trascendentales. Lo cual no comporta desdoro para la llamada filosofía primera, ni tampoco una limitación, sino simplemente una distinción: el acto de ser humano es distinto de los actos de ser que estudia la metafísica. El ser humano no es el único ser, y conviene resaltar que es incompatible con el monismo.

La metafísica es un descubrimiento griego. Tras la crisis de los planteamientos presocráticos —que se centran en la *phýsis* cósmica—, en la llamada época antropológica, iniciada por la sofística, los grandes socráticos proponen la noción de *phýsis* humana. Las averiguaciones de Platón y Aristóteles en este campo son de gran alcance; constituyen jalones a los que es obligado referirse en sociología, ética y teoría del conocimiento. Sin embargo, los griegos no llegaron a estudiar al hombre como acto de ser. Este sentido del acto no es un hallazgo griego.

En la filosofía cristiana se intensifica el estudio del hombre: se descubre que el hombre no sólo es naturaleza, sino también persona. En principio, la persona es un tema teológico. En teología dogmática se habla de las Personas divinas al estudiar la Trinidad, y de la unión hipostática de dos naturalezas en la Persona de Cristo. Con ello queda claro que la persona es distinta de la naturaleza humana.

Ahora bien, el ser humano entendido como persona es, asimismo, un tema filosófico. Con ello, la prioridad del ser, es decir,

la postura realista, es reforzada. Por eso, puede formularse esta otra tesis: *es posible, hoy, sostener una posición filosófica realista si se distingue la metafísica de la antropología, y si esa distinción posee alcance trascendental*. Expreso la tesis de modo condicional en cuanto que responde al propósito de desarrollar el realismo filosófico en una circunstancia histórica poco propicia para ello.

¿Se puede ser hoy realista manteniendo la metafísica clásica? Sin duda; pero ¿basta con eso? A mi modo de ver, no es suficiente si no se amplía el realismo metafísico con el antropológico, salvo que se considere enteramente baldío el pensamiento filosófico de los últimos siglos, y se ignore la proliferación actual de un empirismo trivial del que no se sabe salir, lo que inclina a confundir la filosofía con la retórica.

La metafísica de raigambre clásica fue afianzando su propia temática, y profundizando en ella, hasta finales del siglo XIII. Desde entonces, poco nuevo se ha dicho en esta línea, prácticamente detenida en Tomás de Aquino. Pero no por eso se ha dejado de filosofar. Los pensadores posteriores se dieron cuenta de que la metafísica había olvidado un gran tema en el que convenía concentrar la atención: el *sujeto*. El tema central de la especulación moderna es el sujeto, y se afronta desde la clara advertencia de que había sido poco tratado, o relegado a una posición subordinada, en la filosofía precedente. Por eso se dice que la filosofía moderna es antropocéntrica. Conviene añadir que, en la tradición, la antropología es una filosofía segunda.

Ahora bien, si atendemos tanto a la inspiración como a los resultados, hay que decir que la antropología moderna no logra propiamente una ampliación del planteamiento ontológico anterior, porque es simétrica con él. Sin embargo, en el fracaso moderno ha de verse una razón más para sostener que el planteamiento tradicional ha de ampliarse. No es propiamente la respuesta a un reto, sino una investigación que se emprende para recuperar un tema mal planteado en los últimos siglos de labor pensante. Para ser realista hoy, hay que serlo en metafísica y en antropología. Serlo sólo en metafísica es dejar pendiente el estudio del ser humano,

tarea inexcusable porque la desorientación moderna es la explicación de la deriva actual hacia el escepticismo.

Repito, lo más importante es mantener la primacía del *acto de ser*: sostener que el trascendental primero es el ser. Como suele decirse en el planteamiento clásico, los trascendentales se convierten. Por tanto, la primacía del acto de ser debe asegurar la compatibilidad con los otros trascendentales. Sin mengua de su carácter nuclear, es preciso que el ser no se cierre. La ampliación del orden trascendental, que se sigue de la distinción entre metafísica y antropología, puede llamarse “hiperrealista”, porque de acuerdo con ella el ser se abre a más trascendentales que el ente clásico.

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 considerando que el primer trascendental es la verdad o el bien, no salvaguardan el carácter trascendental de los demás. Ahora bien, el realismo se puede encontrar con ese mismo inconveniente si, como se ha indicado, entiende el primer trascendental como clausurado. Dicho inconveniente aparece si el ser se piensa como sustentáculo, o como soporte situado debajo; pues entonces no se ve cómo los otros trascendentales pueden serlo, ya que inexorablemente pasan a ser accidentes o algo semejante —con lo que se vuelve otra vez al orden predicamental—.

Por tanto, de ninguna manera se amplía el orden trascendental si la persona se entiende meramente como un supuesto. 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.

Así pues, la propuesta de ampliación de los trascendentales se refiere, ante todo, al ser. Si esa ampliación se logra, será posible proceder también a ampliar los demás trascendentales, entendiéndolos con mayor hondura o avanzando en su consideración. Por ejemplo, el trascendental verdad dejará de confinarse en la proposición.

Según la tesis propuesta, la antropología no es una filosofía segunda, es decir, no cabe entender el ser humano como inferior al ser principal: no es una modalidad del primer trascendental que se fundamente en él. Sin duda, la persona humana es creada, y en este sentido, no independiente; pero la creación de la persona no es una fundamentación.

El fundamento es el sentido lógico —objetivo— del ser principal. Ese sentido no es una crasa equivocación, pues la metafísica es susceptible de ser considerada como una ciencia, y es incorrecto considerarla problemática desde el punto de vista lógico. El agnosticismo metafísico depende de un planteamiento lógico inválido. Con todo, la advertencia del ser principal según el hábito de los primeros principios no es de índole lógica. Asimismo, la conversión de los trascendentales tampoco es un tema lógico. Por consiguiente, aunque el sentido lógico del ser no sea una equivocación, sí lo es entender que el primer trascendental se convierta con los otros trascendentales fundándolos. Desde luego, la noción de trascendental fundado no es admisible.

La conversión de los trascendentales es inseparable de su distinción, pues ésta es inherente al primer trascendental. Ante todo, los primeros principios se distinguen (el principio de identidad no se confunde con el de no contradicción). A su vez, el ser personal se distingue del ser principal. Por consiguiente, estimo que para ser hoy realista es menester advertir la pluralidad del ser principal, abandonando la noción de fundamento, y asimismo alcanzar el ser personal distinguiéndolo del ser principal. El realismo antropológico no deriva del metafísico. La antropología no es una metafísica del hombre.

En definitiva, el sentido de las tesis que propongo es que la antropología es superior a la metafísica. La metafísica es ciencia primera porque trata de los primeros principios. El ser personal no es un primer principio, pero no por eso es inferior a ellos. Todo lo contrario: es una ampliación, se abre más allá de sí, y en ese sentido se trasciende. “Trasciende” y “trascendental” son palabras que de esta manera muestran un significado muy próximo. Los trascen-

dentales personales no se entienden como universalísimos, sino como abiertos: van más allá de sí, es decir, se trascienden.

Desde la metafísica no se llega a Dios como persona. Con todo, advertido como Identidad Originaria, también comporta trascendencia: el Origen es insondable. Conviene añadir, por un lado, que la persona humana de ningún modo es originaria; y por otro, que no se puede negar que el Origen sea persona. Por tanto, la trascendencia de Dios es, por así decirlo, doble: la apertura personal del Origen es asimismo insondable, o inabarcable.

Si se distingue el ser humano del ser de que trata la metafísica, se descubren nuevos trascendentales; por ejemplo, la libertad. El carácter trascendental de la libertad no es admisible desde el acto de ser como primer principio, pues desde él sólo cabe una interpretación predicamental de la libertad. Siguiendo el planteamiento clásico, la libertad es una propiedad de ciertos actos voluntarios. Para considerar la libertad como trascendental es menester ampliar el planteamiento trascendental sin perder la primacía del ser. Sin duda, al intentar acentuar la importancia de la libertad, la filosofía moderna ha incurrido en voluntarismo. Pero ese planteamiento es insuficiente.

“Metafísico” significa *transfísico*: lo que está más allá de lo físico o es primordial respecto de ello. Por eso, como la física filosófica se ocupa de los principios o causas predicamentales, la filosofía primera —que es el título propiamente aristotélico— es el estudio del ser como principio; es decir, del sentido principal del ser. ¿Hay que considerar superada esta noción? No. La metafísica ha de seguir estudiando ese tema, del que no se debe decir que pertenezca al pasado o esté anticuado. El sentido principal del ser es innegable. Por tanto, la metafísica no queda eliminada ni sustituida. Pero 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 estudio del ser no le incumbe sólo a ella, porque —tal como ha sido planteada y ha de seguir siéndolo— estudia el ser como principio. Pero conviene estudiar un acto de ser distinto de éste: la persona. El ser como

persona humana es también radical, pero —según propongo— dicha radicalidad no se debe asimilar a la noción de principio.

La persona como “cada quién” se distingue de las demás por irreductible. Hablar de persona de modo común, o en sentido general, es una reducción. Nadie es la persona de “otro”, porque de ser así las personas no co-existirían: las personas co-existen en íntima coherencia con su distinción. El ser personal humano se convierte con una pluralidad de trascendentales, pero ante todo significa *irreductibilidad*, es decir, *quién*. *Quién* equivale a co-existir irreductible.

Por eso, la palabra “ampliación” no se propone como una designación puramente metódica, sino que alude también al tema: la ampliación equivale a la co-existencia. Es decir, la ampliación va por dentro, es ante todo intimidad. Referir la ampliación del ser al ser significa *co-existir*: co-ser, ser acompañándose.

Dicho de otra manera, no tiene sentido una persona única. Las personas son irreductibles y, asimismo, co-existen. De una parte, las personas co-existen con el ser distinto de la co-existencia, es decir, con el ser principal. Pero también co-existen entre sí. La irreductibilidad de la persona no es compatible con su aislamiento o separación. Por eso, persona no significa substancia. Las substancias ocurren separadas; pero lo separado no co-existe; las substancias ocurren cada una de ellas por su cuenta; se aíslan.

3. La apertura de la persona humana a Dios

La antropología trascendental es, ante todo, el estudio del ser personal, el cual ha de ser investigado con insistencia para que la propuesta no se limite a ser un anuncio; en ella ha de afrontarse también el tema de Dios. Desde luego, la metafísica desarrolla una demostración de la existencia de Dios. Pero en antropología Dios se avista de otra manera. Las vías metafísicas terminan en Dios como primer principio: como primer motor, como causa primera, como primer ser necesario del que dependen los entes contingen-

tes, como primero en el orden de la participación de las perfecciones puras y como inteligencia de la que depende el orden. En todas esas vías, recopiladas por Tomás de Aquino, Dios es entendido como primero. Ello es así porque la filosofía tradicional llega a Dios como primer principio. Según mi propuesta, a Dios corresponde por antonomasia el sentido principal del ser, por ser la Identidad Originaria. Sin embargo, también Dios es un ser personal con el que el hombre co-existe. Dios es el creador de la persona humana, pero crearla no significa causarla. En atención al ser creado, crear no significa siempre lo mismo. Por eso, el hombre como camino a Dios se distingue de las vías demostrativas de la existencia de Dios propias de la metafísica.

La noción de persona única es completamente incoherente. Por eso, como he dicho, la persona es incompatible con el monismo. Más aún, una única persona sería la tragedia pura. Lo peor para el ser personal es aislarse o ensoberbecerse, pues el egoísmo y la soberbia agostan el ser donal³. Por consiguiente, no basta decir que el hombre no es un sujeto: se ha de ir del sujeto al yo, y del yo a la persona. En la filosofía moderna el sujeto se enfrenta, especulativamente, con el problema de su propia representación, o se aísla de cualquier otro al enfrascarse en el problema de la certeza. Ningún filósofo moderno ha resuelto la cuestión de la intersubjetividad.

La filosofía moderna no ha logrado la ampliación de los trascendentales. La razón de ello, en pocas palabras, es la siguiente: la filosofía moderna es simétrica respecto de la clásica. Ello significa que ha tomado de la filosofía clásica sus nociones centrales y simplemente las ha cambiado de lugar. Para los modernos, el ser fundamental no está más allá del hombre, como se sigue de la antropología entendida como filosofía segunda. Ahora bien, sostener que el fundamento es el hombre, tampoco es una tesis válida. La subsiguiente discusión sobre si el fundamento reside en el hombre o es superior a él, es improcedente, inútil, para la propuesta

3. La tesis que propongo es coherente con que Dios no sea unipersonal. Si Dios fuera una sola persona, la tragedia afectaría a Dios.

de ampliar los trascendentales.

Todas las vías de Tomás de Aquino para demostrar la existencia de Dios acaban en Dios como principio. Por eso, se dice que podemos conocer la existencia de Dios, aunque no conozcamos su esencia. Ahora bien, ¿qué conocemos al conocer que Dios existe? Tomás de Aquino sostiene que de Dios conocemos que es principio; pero ¿es éste un conocimiento suficiente de la existencia de Dios en cuanto que tal? Desde luego, no, si se acepta que Dios es también quiditativo y que no conocemos su quididad.

Ahora bien, si el acto de ser es lo primero o radical, no es preciso admitir que la esencia divina sea una quididad actual desconocida o superior a nuestra capacidad de conocer actualmente. Más bien, ese enfoque lleva consigo dos inconvenientes. Primero, separar la esencia de Dios de su acto de ser, que se advierte como primer principio de identidad insondable. Como la identidad es originaria, es imposible agotarla: su conocimiento no puede ser exhaustivo; pero ello impide también enfocar la esencia de Dios como una quididad actual ignota (origen no significa actualidad). Segundo, si ignoramos la esencia como actualidad suprema, o la reservamos para la teología, se hace imposible el conocimiento filosófico de los trascendentales: sólo teológicamente cabría decir que Dios es bueno, verdadero, etc.

Expondré a continuación de un modo sucinto cómo se llega a Dios desde el descubrimiento de los trascendentales personales. La persona es co-existir —intimidad abierta—, luz intelectual, libertad, amar donal. Éste es el elenco de los trascendentales personales. Como ya se ha indicado, el co-existir conduce a Dios, pues en otro caso el co-existir quedaría definitivamente aislado, con lo que la persona caería en la pura tragedia. Esta observación es válida para los otros trascendentales. Ante todo, con el intelecto.

El intelecto como acto es un trascendental que se convierte con la libertad; el intelecto humano es la persona. Libertad e intelecto son trascendentales personales. Estar separado de todo significa distinguirse de lo inteligible. En tanto que el *intellectus ut actus* puede ser en cierto modo todas las cosas, las “hace” inteli-

bles; por eso Aristóteles habla de *noûs poietikos*. Aquí se propone entender el intelecto agente como persona; por eso, lo llamo *intellectus ut co-actus*. Insisto en que el intelecto es trascendental y no quiditativo o actual: lo actual es lo operativamente inteligido. En cambio, la radicalidad del intelecto como *co-actus* se convierte con la libertad.

El *intellectus ut co-actus* se distingue *a priori* de lo conocido. Si no fuera distinto, no se conocería nada, porque al intelecto le faltaría lo más característico, es decir, la transparencia: la luz intrínseca que ilumina. Es preciso distinguir el inteligible en acto y el intelecto como acto, pues el primero es imposible sin el segundo. Ahora bien, si el *intellectus ut co-actus* no se distingue del inteligible en acto, se oscurecería, perdería su interna diafanidad según la cual puede serlo todo iluminándolo. Según la libertad, el intelecto se distingue radicalmente de lo inteligible. Sólo así es posible la verdad. El intelecto es trascendental y, correlativamente, también lo es la verdad; si el intelecto no fuera trascendental, la verdad tampoco lo sería. Definir la verdad como un trascendental *relativo* obedece a un planteamiento metafísico. En antropología se ha de sostener que la verdad es trascendental porque el intelecto es *co-existencial*. Por otra parte, es claro que no cabe hablar de libertad trascendental sin la aludida conversión con el intelecto; al margen de ella la libertad es una noción incoherente o arbitraria.

Por distinguirse de los inteligibles en acto, el intelecto es pura diafanidad, transparencia intacta, que se corresponde temáticamente con lo inabarcable. Lo inabarcable coincide con la insondabilidad originaria en tanto que significa su carácter de persona. La pura transparencia del intelecto personal humano está abierta al inteligir divino.

Asimismo, si el bien es trascendental, también deberá serlo la referencia al bien. Esto significa que en la línea de la consideración radical de la voluntad, se encuentra otro trascendental, que suelo llamar *amar donal*, y se convierte con la persona. También el amar donal alude al amar originario divino.

Tanto la intelección trascendental como el amar donal comportan libertad; por tanto, la libertad también es un trascendental personal, sólo posible si Dios existe (si Dios no existiera carecería de sentido hablar de libertad personal).

Los trascendentales personales que acabo de mencionar no aparecen en el elenco tradicional. También es de notar que la filosofía aristotélica no admitiría fácilmente el carácter trascendental de la libertad. Por lo demás, si se omite la investigación acerca de la trascendentalidad de la intelección, del amar y de la libertad, el tema de la conversión de los trascendentales, así como el de su identidad real, no pueden enfocarse correctamente. A esto conviene añadir que la admisión de los trascendentales personales contribuye a afianzar los llamados trascendentales relativos, y exige a la vez una revisión de los trascendentales absolutos. La propuesta acerca de la ampliación de los trascendentales no ofrece dificultades y es suficientemente clara. En efecto, si la verdad es trascendental, es obvio que el intelecto también tiene que serlo. Asimismo, si el bien no es amado, tampoco es trascendental. Además, estos dos trascendentales personales son inseparables de la libertad.

Si en metafísica, Dios se advierte como Identidad Originaria, en antropología esa advertencia ha de ser conservada y recabada, pues Dios como *transcendens* es, asimismo, Originario. Ahora bien, como *transcendens* a la co-existencia, Dios ha de ser Originariamente Persona. Si lo que caracteriza a la persona humana es la ausencia de réplica, en la Persona Originaria esa carencia no puede tener lugar. Desde luego, la noción de réplica del Origen constituye un misterio: no puede tratarse de “otro origen”, pues ello es incompatible con la identidad. Pero tampoco puede tratarse de una persona no distinta, porque ello equivaldría a entender la identidad en sentido corto —como mismidad—, lo que es incompatible con su carácter Originario. El tratamiento de este último tema corresponde a la Teología de la Fe.

Al asomarse al misterio, la antropología descubre que la carencia de réplica de la persona creada significa que su intimidad no es ninguna “otra” persona. Según esto, la crítica dialéctica a la

divinidad es inane: Dios no es aquello que el hombre no se atreve a pensar como sí mismo, sino que se distingue de él como trascendencia. No existe ningún término de la actividad humana con carácter de persona; la co-existencia carece de término.

Amar y aceptar no se pueden considerar como extremos, porque el amar se destina a la aceptación, y sin ella no nace. La dualidad de la libertad trascendental —libertad nativa y de destinación— comporta la superioridad de la aceptación, que en este sentido también es inabarcable. La destinación del amar al aceptar es la asimilación creatural al Hijo de Dios. Al ser inabarcable la aceptación divina, en antropología es el índice, la guía en lo insondable.

Así pues, desde que nace, el amar personal es el aceptar que se destina a ser aceptado por el Aceptar divino. La co-existencia sin réplica es, ella, réplica dependiente de la aceptación inabarcable, y por eso transparencia pura —*intellectus ut co-actus*— y no desfuturización, es decir, superioridad a cualquier determinación —libertad trascendental—. Sería un grave error estimar que la transparencia pura y la no desfuturización son irreales. Desde luego, se distinguen del ser extramental como co-ser o intimidad.

Si la creación es donal —donación de ser—, la criatura humana también es *ad extra*; pero su ser se dobla en aceptar. Es inadmisibles que el ser donal no sea aceptar, pues en otro caso el don quedaría paralizado, no sería entregado. Y si entregar el ser no fuera aceptar como ser, la paralización no se excluye. La transparencia pura es temáticamente desbordada por el tema inabarcable y, por tanto, es futuro sin desfuturización, aceptación dependiente, co-existencia creada.

Leonardo Polo
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

e-mail: lpolo@unav.es

LA EXTRATEMPORALIDAD DEL PENSAR COMO ACTO PERFECTO

1. Introducción

A partir de lo sostenido por Aristóteles en el texto conclusivo del capítulo sexto del libro noveno de la *Metafísica*, donde describe la noción de acto distinguiendo la actividad anímica respecto del movimiento físico, parece viable sostener la tesis acerca de la extratemporalidad del pensar, al menos respecto del tiempo del cosmos¹.

El acto cognoscitivo —de modo neto el intelectual, e incluso no sólo el operar cognoscitivo sino además el apetitivo y, en cierta medida también, el vivir en tanto que anímico o psíquico— es descrito entonces como *acto perfecto: prâxis o enérgeia téleia*, en contradistinción con el movimiento físico no vital —*kínesis*—, que es, correlativamente, *acto imperfecto: prâxis atelés*².

-
1. La extratemporalidad del inteligir respecto del tiempo que acompaña al movimiento físico puede sentarse no sólo desde la doctrina sobre la índole de acto perfecto de las actividades anímicas, sino además apoyándose en las explicaciones de los últimos libros de la *Metafísica* sobre la completa separación de lo intelectual y su actividad respecto del orden cósmico, coherentes a su vez con la doctrina del *De anima* sobre el carácter innixto de la inteligencia.
 2. El Estagirita destaca la noción de acto perfecto con el fin de abrir paso a la conclusión de su averiguación ontológica en las entidades intelectuales exentas de materia y de movimiento, por lo que dichas entidades son acto en el sentido más alto.

El estudio más completo sobre la noción de acto en el filósofo griego es el de RICARDO YEPES, *La doctrina del acto en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 1993.

Al respecto, resulta pertinente señalar que justo a partir del libro noveno de la *Metafísica*, el filósofo griego parece exponer cierta ampliación de la filosofía primera tal como quedaba planteada en los libros sexto a octavo. En el libro noveno la noción de entidad (*ousía*) deja de estar centrada en una de las categorías —la sustancia, primera y principal por servir de sujeto a las demás, o accidentes—, y pasa a girar justo en torno a la noción de acto, en particular, del inteligir como acto.

En consecuencia, para Aristóteles lo estrictamente primero y más alto como ente no es la sustancia, ni siquiera la del cielo —la sustancia de los casquetes esféricos formados por el quinto elemento, el éter—, ni sus movimientos circulares, sino el inteligir; ante todo el inteligir de las inteligencias que guían o conducen —ordenan— los movimientos cósmicos circulares —y primariamente del llamado primer motor inmóvil—³.

De lo cual parece seguirse la necesidad de admitir una existencia supratemporal incluso respecto del tiempo eónico del movimiento circular, la cual ha de atribuirse a la intelección propia de dichas inteligencias⁴.

A su vez, en lo que atañe a la intelección humana —de acuerdo con lo sugerido en el *De anima* y en el *De generatione animalium*—, Aristóteles sostiene que el intelecto agente, según el cual el alma del hombre puede operar intelectivamente, adviene a ella desde las inteligencias que rigen el movimiento celeste⁵.

Este artículo se publica como una continuación del cuidadoso trabajo del profesor YEPES, fallecido tempranamente en diciembre de 1996, a manera de homenaje y en su memoria.

3. No se pretende resolver la dificultad de sentar si la noción de motor inmóvil de la *Física* equivale a la de inteligencia separada que conduce el movimiento circular expuesta en la *Metafísica*.
4. *Metafísica XII, passim*.
5. Cfr. *De generatione animalium*, II, 3, 736 b 27-29 sobre la procedencia *thúraten* del intelecto agente y *De anima*, III, 5, cuando se habla de la eternidad de la actividad del intelecto agente (también *De anima*, I, 4, 408 b 29 y II, 2, 413 b 25-26).

Por eso puede admitirse, además, que la operatividad anímica del hombre derivada de la peculiar índole activa del intelecto agente es en cierta medida extratemporal con respecto al tiempo del universo compuesto por los elementos físicos⁶.

Pero la intelección humana sólo en cierta medida es extratemporal, pues —según el Estagirita— no se cumple —al menos incoativamente— sin una peculiar conjunción con el conocimiento sensitivo, el cual, en atención a su inevitable sustrato orgánico, no es ajeno al tiempo del universo físico.

Asimismo, 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.

En efecto, ya que el acto perfecto —que es como el punto de partida desde el cual, por así decir, se urde la vida propiamente humana— ha de tomarse como extratemporal respecto del tiempo físico, se puede dar inicio a una consideración de lo peculiar del tiempo del hombre —el histórico— en cuanto que ese tiempo —como es obvio— sólo acontece acompañando o siguiendo la actividad intelectual del hombre, la cual exige, desde su incoarse, cierta exención respecto del tiempo físico propia del acto perfecto⁷.

6. No sobra insistir en que el asunto de las inteligencias separadas del cosmos físico, como el de su relación con la inteligencia humana y, en ella, el de la distinción en las maneras de notar el tiempo y la diversidad en el tiempo de la conciencia, exceden al horizonte temático de la *Física*, y corresponden o bien a la filosofía primera, una vez aclaradas las nociones de acto y de potencia junto con el carácter de acto propio del inteligir, o bien a la teoría sobre el alma.

Por eso, algunas sugerencias para ampliar el estudio de la temporalidad más allá de su importe respecto del movimiento físico, extendiéndola a la actividad psíquica —o, si se quiere, mental o consciente—, y, más que nada, a la intelección propia del hombre, se encuentran en los libros de la *Metafísica* dedicados a esclarecer lo estrictamente primero como superior a la principalidad de lo físico, y en el *De anima* al tratar sobre las actividades anímicas del hombre. Ésa es la vía que se sigue aquí.

7. En rigor —como se verá—, la intelección operativa se consume incoativamente eximida del movimiento físico, pero no por eso del tiempo de ese movimiento, pues,

Así pues, el desarrollo de las tesis aristotélicas sobre la índole separada del inteligir respecto de lo físico permite mantener que el inteligir da paso —al menos en el hombre— a una temporalidad diferente a la de la evolución del universo cósmico, y que es propia de la cultura: el tiempo estrictamente histórico.

Por otra parte, cabe recoger indicaciones de gran interés para el asunto de la temporalidad peculiar del hombre a partir de las obras aristotélicas de filosofía práctica.

Y, no obstante, el Estagirita omite el estudio sobre la historia como tiempo propio de la existencia humana —aunque alude a ella en la *Poética*, en el sentido en que la cultivaban historiadores de su época—, y sólo trata acerca de la que sigue a la vida de los organismos animales.

Puede sugerirse que esa omisión se debe en último término al supuesto de la comprensión griega sobre el universo, en la que no cabe para el hombre una estricta trascendencia respecto de aquél. Ni siquiera las inteligencias separadas —de las que provendría el intelecto agente humano— podrían al parecer ser ajenas a la conducción o guía del movimiento circular.

Desde esa perspectiva —vale insistir—, a la par que no se logra sentar suficientemente la trascendencia de lo intelectual o espiritual, tampoco se consigue mostrar la diferencia del tiempo propio de la existencia intelectual respecto del que compete a lo físico —o a sus causas primeras, los movimientos circulares—.

En ese sentido, puede afirmarse incluso que Aristóteles no supera el horizonte mítico de la unicidad y circularidad del tiempo,

por así decir, lo abarca en su integridad o, mejor aún, *lo deja enteramente abierto*. Puede hablarse entonces de *articulación del tiempo*.

Con todo, esa manera de dejar abierto el tiempo de lo físico comporta cierta exención respecto de él. Por eso, en lo que sigue se aludirá sin más a la extratemporalidad del inteligir. El estudio sobre la índole de la operación intelectual incoativa como articulación del tiempo se lleva a cabo en otro lugar. Tampoco se pretende mostrar el modo como la intelección operativa da pie a que se “constituya” el tiempo propiamente humano, en tanto que diverso respecto del tiempo del cosmos.

aparte de que continúa presuponiendo —como Platón y los presocráticos— la noción extrafilosófica de conciencia cósmica.

Una comprensión neta de la estricta trascendencia del inteligir respecto del cosmos permitiría distinguir no sólo entre el tiempo perpetuo de la circulación celeste y el finito de los movimientos sublunares (si bien, estrictamente, ambos tipos de tiempo no difieren en cuanto a su índole temporal), sino sobre todo entre el tiempo del universo corpóreo —incluyendo los casquetes etéreos— y el que se podría asignar —aunque Aristóteles no lo hace— a la vida intelectual.

En definitiva, a pesar de que el Estagirita discierne entre sí los movimientos físicos —por ejemplo, al mantener que el circular es causa de los demás—, incluye el tiempo de los movimientos rectilíneos en el del movimiento circular, el cual, por lo demás, sería perpetuo, por serlo el movimiento del que se sigue o que acompaña.

Pero tampoco al diferenciar los movimientos o actividades anímicas y los movimientos físicos, Aristóteles distingue los modos de notar el tiempo de acuerdo con las diferentes actividades anímicas.

Aun así, se sugiere que dichas distinciones se encuentran implícitas en la doctrina aristotélica con tal de que no se excluyan las averiguaciones del filósofo griego sobre el inteligir en cuanto que diferente y separado respecto de la actividad física del cosmos.

2. El inteligir operativo como presencia mental

La tesis basada en lo sostenido por Aristóteles en el mencionado texto de la *Metafísica* puede enunciarse así: *la intelección*

humana es extratemporal incluso desde su primera —en tanto que ínfima— intervención, en la medida en que es un acto perfecto.

Y se propone que, en atención a su peculiar extratemporalidad corresponde a la operación intelectual, de modo propio y exclusivo, la índole de *presencia mental*⁸.

Desde la perspectiva aristotélica, la presencia mental se corresponde justamente con la índole propia de las operaciones intelectuales, la cual es introducida en la que suele llamarse abstracción y que se entiende como operación incoativa del inteligir humano, pero que es mantenida constante en las operaciones ulteriores a la abstracción⁹.

-
8. Al comentar el texto de la *Metafísica* se mostrará más detenidamente por qué la noción aristotélica de acto perfecto —*práxis* o *enérgeia téleia*— puede describirse justamente como *presencia mental*.

La exposición que se ofrece, si bien es llevada a cabo a partir de los textos de ARISTÓTELES, se inspira en la continuación heurística del aristotelismo desarrollada por LEONARDO POLO, con el fin de ilustrar el método que él propone para la filosofía, llamado *abandono del límite mental* (las observaciones recogidas pueden tomarse como una glosa al estudio poliano sobre la noción aristotélica de acto perfecto).

Según ese autor, el límite mental equivale a la presencia mental intelectual o —en un planteamiento aristotélico del asunto— a la operación intelectual. La *detección* —y consiguiente abandono— de la presencia mental —es decir, la *manifestación* de las operaciones intelectuales— permite acceder al ser y esencia extramentales, como también al ser y esencia del espíritu humano.

Una exposición sinóptica del método del abandono del límite según las cuatro *dimensiones* que le corresponden puede verse en *El acceso*, 377-383, y en *Presente y futuro*, 162-163 y 178-185.

9. Cabe mantener que ARISTÓTELES es el primer filósofo en distinguir con precisión los distintos actos intelectuales (cfr. *De anima*, III, 7 y 8). De ordinario —en lo que respecta las operaciones (porque, de acuerdo con POLO, también los hábitos intelectuales deben tomarse como actos, si bien diferentes a las operaciones y, en rigor, como superiores a ellas)— se mencionan el concebir, el juzgar y el razonar.

Sobre esta distinción véase el *Curso de teoría*. Allí, entre otras rectificaciones a la doctrina aristotélica, se propone distinguir la operación incoativa —la abstracción— del concebir —o universalización—, y, además, de la generalización, la cual daría lugar a una línea de prosecución operativa distinta de la estrictamente racional. En la línea racional, iniciada con el concebir, se mantiene la centralidad del juicio, y la tercera operación se reduce a la fundamentación.

La presencia mental equivale al descubrimiento que puede considerarse originante de la filosofía propia de Aristóteles: la *enérgeia (téleia)*, entendida como actualidad —presencia— del pensar en tanto que es su fin o en cuanto que, por así decir, lo posee¹⁰.

Todas las operaciones intelectuales, más las matemáticas —que según POLO se ejercen por unificación de la línea racional con la generalizante—, mantienen *constante* la presencialidad o actualidad del pensar, y se diferencian por el distinto modo en que *declaran la insuficiencia* de la operación abstractiva para conocer su tema propio, que es lo extramental. Además son posibilitadas por los hábitos intelectuales adquiridos en los que se conoce esa insuficiencia al *manifestar* la presencia mental. POLO admite, asimismo, que las operaciones racionales pueden ejercerse manteniendo la manifestación de la presencia mental desde los hábitos intelectuales correspondientes, de modo que permiten entonces la tematización directa —*explicitación*— de los principios físicos —las causas— en su principiar coherente o coprincipal —*concausalidades*—.

10. A partir de 1975, más o menos, POLO se propuso exponer su peculiar método para la filosofía en continuidad con la filosofía clásica, y, en particular, con la comprensión aristotélica del inteligir como acto perfecto. En la primera exposición de su averiguación filosófica, recogida en *El ser* y en *El acceso*, ese método se desarrolla independientemente de la tradición peripatética o, más bien, en contra de ella, en discusión sobre todo con la preeminencia concedida a la noción de sustancia (a la que POLO suele equiparar —como se verá— la noción de *entelekheia*).

POLO desarrolló esa segunda manera de exponer su filosofía en algunos cursos sobre psicología, sobre todo a partir de la noción aristotélica de *praxis perfecta* propia de la vida, que aparecen publicados en parte en el *Curso de teoría*, I. A partir de entonces concede un lugar central a la explicación del pensar como acto perfecto —*enérgeia (téleia)*—, en cierta medida como propedéutica para conducir a la peculiaridad de su método filosófico, el abandono del límite mental, que —como se ha sugerido— estriba justamente en cierto trascender el pensar mediante actos intelectivos más altos al detectar la índole de límite que corresponde al pensar.

Algunos de los lugares en los que POLO trata sobre la noción de *enérgeia téleia* —la operación intelectual como acto perfecto— son: “Lo intelectual y lo inteligible”, en *Anuario Filosófico*, 1982 (15/2), 103-132; *Curso de teoría*, I, 1ª ed., 53 ss.; *Hegel*, 388-402; *Presente y futuro*, capítulo 5, 114-127; *Introducción*, capítulos 3 a 6, 61 ss.; *Nominalismo*, 174 ss.; *Prólogo* a JESÚS DE GARAY, *Los sentidos de la forma en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 1985, 11-16, y *Prólogo* a RICARDO YEPES, *La doctrina del acto en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 1993, 15-24.

En *Curso de teoría*, I, Lecciones segunda y tercera, POLO desarrolla las indicaciones de ARISTÓTELES en el capítulo 6 del libro IX de la *Metafísica*—. Sobre la peculiar índole de la presencialidad de la operación intelectual, y su equivalencia con la noción de límite mental, véanse la Lección quinta de *Curso de teoría*, II, donde se

Ese juvenil descubrimiento del Estagirita es propuesto temáticamente en el mencionado pasaje del noveno libro de la *Metafísica*, en contraposición con la perspicaz caracterización del movimiento físico lograda en la *Física*. Téngase en cuenta que el estatuto plenamente real del movimiento no era admitido en la filosofía platónica y parmenídea¹¹.

Prosiguiendo lo que Aristóteles indica en ese texto de la *Metafísica* —y en orden al asunto en cuestión—, se debe sentar que lo peculiar del acto operativo de conocer en contraste con el movimiento físico estriba en ser *una actividad —u operación— que no admite ningún intervalo entre su ejercicio y su culminación* (así

señalan las equivalencias de la presencia mental con las de *antecedencia, haber, umbral y apud, suposición y ocultamiento que se oculta*, etc., y la Lección octava de ese tomo, donde se expone la noción de límite. En *El acceso* se trata *in extenso* sobre ello.

11. La averiguación sobre el carácter de acto perfecto de la intelección humana incluso en su conjunción con el sentir —o incoativamente— no fue retomada por la filosofía posterior de acuerdo con su originario descubrimiento, pues el texto pertinente no se consideró auténtico, al menos a partir de la recepción medieval, y es pasada por alto en la filosofía moderna, excepción hecha de HEGEL, quien, no obstante, la equipara con la de intelección de intelección.

La primera exposición de la doctrina sobre la condición de acto de la operatividad intelectual aparece en el fragmento 14 del *Protréptico* (cfr. W. D. ROSS, *Aristoteles. Fragmenta selecta*, Clarendon Press, Oxford, 1955, 75).

Esa doctrina se ve confirmada por lo dicho en *De anima*, II, 5 y III, 6 y 7. En el capítulo quinto del segundo libro de esta obra (417 a 21-b 28), ARISTÓTELES se propone mostrar de qué modo el sentir se dice en acto y en potencia. Para ello ilustra la cuestión apelando precisamente a una observación que seguramente marcó su descubrimiento de la noción de acto perfecto respecto del inteligir (conservada en el fragmento 14 del *Protréptico*). En ese texto se insiste en el carácter de acto perfecto que corresponde a la intelección según su diferencia con el movimiento.

Sobre la noción de acto en relación con el movimiento —aparte del pasaje en cuestión: *Metafísica*, IX, 6, 1048 b 18-35—, véase también IX, 3, 1047 a 30-1047 b 2; 6, 1048 a 25-1048 b 17; 8, 1049 b 4-1050 a 23 y 1050 a 23-1050 b 6.

Sobre la noción de movimiento como acto de lo en potencia *qua* en potencia, además de los textos de la *Física* pertinentes, *Metafísica*, XI, 5, 1065 b 5-1066 a 34.

puede describirse —según lo antes mostrado— la noción aristotélica de acto perfecto —*prâxis* o *enérgeia téleia*—¹².

En efecto, el ejercicio operativo del inteligir —pensar— y su culminación —haber pensado— son lo mismo y simultáneos. Y en ese sentido se dice que la operación intelectual se *exime* del tiempo¹³.

En cambio, en el movimiento físico el ejercicio y la culminación no son a la vez y son distintos. Por eso, el movimiento físico no acontece más que según continuidad, de modo que sólo puede notarse según la diferencia irreductible entre lo anterior y lo posterior, por lo que se dice temporal.

Así pues, en tanto que la operación intelectual no comporta diferencia entre su ejercerse y su haber culminado, *es extratemporal según presencia —o actualidad—* (ya desde la primera operación), en cuanto que no puede ser notada ni medida según la anterioridad y la posterioridad características del tiempo asignable a lo físico.

Por eso la operación intelectual puede recibir el nombre de presencia mental o, más precisamente, de presencia mental intelectual, para distinguirla de la operatividad sensitiva, la cual, aunque en rigor no puede decirse presencia por estar vinculada de algún

12. Como se verá, el pensar puede tomarse como inteligir operativo no porque dé lugar a una obra —ni siquiera inmanente a quien piensa ni al pensar mismo—, ni —mucho menos— porque la produzca, sino porque le corresponde siempre un objeto en la medida en que deja entera e irrestrictamente abierto —y, por así decir, delante o enfrente, o como *obiectum*— lo real distinto de sí. Por eso, si acoge en ese ámbito de apertura una determinación sentida, aloja entera su variación en cuanto que la mantiene constante como presente y actual o como siempre la misma.

13. Téngase en cuenta lo dicho en una nota precedente acerca del modo como el inteligir se *exime* del tiempo: articulándolo, no por incluirlo, sino por dejarlo enteramente abierto. En ese sentido, sólo ante la presencia mental comparece el *tiempo entero*. Además, como la operación incoativa del inteligir se ejerce en continuidad con el sentir, puede decirse que deja abierto el tiempo entero pertinente a una determinación concreta debida a la intencionalidad del sentir. Obviamente, el desarrollo de las anteriores indicaciones corresponde a otro lugar. POLO ha desarrollado ampliamente la noción de articulación del tiempo en *Curso de teoría*, II, 253-276, donde completa y rectifica los análisis de HUSSERL y HEIDEGGER sobre este punto.

modo con el movimiento físico, también es mental y, en esa medida, de alguna manera extratemporal respecto del ocurrir físico¹⁴.

De acuerdo con esa distinción, la presencia, por ser un acontecimiento exclusivamente mental, no debe tomarse como una fase del tiempo propio de lo físico. Es, en consecuencia, extratemporal respecto de ese otro tiempo (sin perjuicio de que, a su vez, pueda dar cabida a una nueva manera de existencia temporal más alta que la física). Por lo pronto, no cabe medirla con el tiempo físico en cuanto que no es un momento o fase de él; antes bien, se “separa” o aparta de la temporalidad cósmica.

Teniendo en cuenta las indicaciones precedentes se puede pasar a un estudio más detenido de la noción aristotélica de acto perfecto, que se atribuye al inteligir.

3. El acto en el movimiento y fuera de él

Aristóteles aborda la noción de acto en el capítulo sexto del libro noveno de la *Metafísica*. En los capítulos precedentes trata sobre la potencia, al menos cuando la potencia (junto con el acto correspondiente) tiene que ver con aquello que se dice (y ocurre) según el movimiento (o el cambio)¹⁵.

Ahora bien, ya desde el inicio de ese libro el filósofo griego señala que el acto y la potencia vigen no sólo en lo que ocurre

14. Según se indica en otro lugar, el carácter extratemporal de las operaciones sensitivas puede describirse con la noción de ahora, o de instante, más ajustadamente que con la de presencia, pues lo sentido no permanece, mientras que lo pensado sí (a pesar de que el pensar pueda interrumpirse; por su parte, lo sentido no se puede mantener constante, ni siquiera mediante la rememoración).

15. En ese lugar, el Estagirita no distingue las nociones de movimiento (*kínesis*) y cambio (*metabolé*).

según el movimiento, sino también en un ámbito más amplio. E indica allí que es ese ámbito el que le interesa destacar. Aludirá a él justo al tratar temáticamente sobre el acto¹⁶.

Por su parte, en el pasaje conclusivo del capítulo donde estudia la noción de acto, el Estagirita describe una peculiar dualidad inherente a ella: precisamente la que surge de tener en cuenta que el acto (y la potencia) acontece no sólo según el movimiento, sino diferenciándose de éste. Se obtiene así la distinción entre acto perfecto e imperfecto, una averiguación estrictamente aristotélica, y en la que se pretende centrar la atención¹⁷.

A continuación se proporciona una traducción del texto de acuerdo con una ligera paráfrasis.

“De las actividades que tienen término [o que cesan] ninguna es fin [o lo posee], sino que [se] acerca al fin. Así, por ejemplo, el adelgazar va hacia la delgadez, pero en ella cesa, de manera tal que, mientras se adelgaza, [en lugar de] la delgadez [sólo se] está en un movimiento, ya que [todavía] no existe aquello hacia lo cual va el movimiento [que es la delgadez]. Por consiguiente, esas actividades no son en rigor actividades o, al menos, no son actividades perfectas (pues no les corresponde índole de fin).”

“En cambio, [las actividades] en las que existe el fin son [propriadamente] actividades. Así, por ejemplo, [se] ve y simultáneamente [o a la vez, ya, se] ha visto, [se] medita y [se] ha meditado, [se] entiende y [se] ha entendido; mientras que no [se] aprende y [se] ha aprendido, ni [se] está sanando y [se] ha sanado. [O también: se]

16. Cfr. IX, 1, 1045 b 33-46 a 4.

17. El pasaje es *Metafísica*, IX, 6, 1048 b 18-35, párrafo final del capítulo sexto del libro noveno de la *Metafísica*.

Ese texto no es recogido en las versiones latinas medievales y, en particular, tampoco en la de GUILLERMO DE MOERBEKE, utilizada por S. TOMÁS DE AQUINO. Quizá se consideraba que la tesis de ese pasaje contrariaba la expresada por Aristóteles al recoger el parecer corriente sobre la primacía del movimiento para entender el acto. O no se lograba mantener desde ella la equiparación entre la noción de intelección de intelección, propuesta al final de la *Metafísica*, y la de sustancia (incluso separada del movimiento y de la materia). En cualquier caso, la noción de acto perfecto como mismidad pura es difícil por su simplicidad.

vive bien y simultáneamente [se] ha vivido bien, [se] goza y [se] ha gozado. Si no fuese así [es decir, si la actividad perfecta no fuese fin], sería preciso que en un momento cesara, como cuando se adelgaza [pues, si no se cesa de adelgazar no se alcanza la delgadez]. Pero ése no es el caso, sino que se vive y se ha vivido [esto es, sin que sea preciso cesar de vivir al haber vivido].”

“Así pues, a unas de estas actividades compete llamar más bien movimientos y a las otras [propriadamente] actos. Y es que todo movimiento es una actividad imperfecta [es decir, que no ella misma fin]. Así, el adelgazamiento, el aprendizaje, el andar, la edificación, etc. son movimientos, pero, como tales, actividades imperfectas. Porque nadie a la vez que camina ha caminado [o llegado a la meta a la que se dirige], ni edifica y ha edificado [es decir, concluido la edificación], ni está generándose y ha sido generado, ni tampoco se mueve y se ha movido. Antes bien, [los extremos de estas dualidades] son diferentes, como también lo son mover y haber movido. Mientras que haber visto y ver son a la vez y lo mismo, al igual que inteligir y haber inteligido. A este último tipo de actividad lo llamo [propriadamente] acto, mientras que al otro movimiento”¹⁸.

18. Una traducción más ceñida al texto griego es como sigue: “Puesto que de las actividades que tienen término ninguna [es] fin sino que [son] de las que se acercan a un fin, como por ejemplo del adelgazar la delgadez [es fin] para él, así que ella, mientras se adelgaza está en movimiento, sin que exista aquello en orden a lo que [ocurre] el movimiento; [por eso] esas [actividades] no son [propriadamente] actividades o no por lo menos perfectas (pues no [son] fin); en cambio, aquello en lo que existe el fin también [es] actividad [perfecta]. Por ejemplo, ve y a la vez ha visto, y medita y ha meditado, e inteligir y ha inteligido, mientras que no aprende y ha aprendido, ni está curándose y ha sido curado [a la vez]; vive bien y ha vivido bien a la vez, y goza y ha gozado. De lo contrario, sería preciso que en cierto momento cesara, como cuando adelgaza, pero no en un ahora, sino que vive y ha vivido. De estas en efecto hace falta llamar a unas movimientos y a las otras actos. Todo movimiento [es] imperfecto, el adelgazamiento, el aprendizaje, el caminar, la edificación; éstas ciertamente [son] movimientos, e imperfectas por eso. Pues no a la vez camina y ha caminado, ni edifica y ha edificado, ni está generándose y ha sido generado o está siendo movido y ha sido movido, antes bien [son] otros [entre sí], al igual que mover y haber movido. Pero haber visto y ver [son] a la vez lo mismo, como también inteligir y haber inteligido. Así pues, a esto llamo acto y a aquello movimiento”.

4. Distinción entre los dos sentidos del acto, *enérgeia* y *entelékheia*

En los primeros capítulos del libro noveno, cuando trata sobre la potencia que ocurre en lo sometido al movimiento, Aristóteles recoge una observación pertinente para la noción de acto, la cual incluye dos extremos que deben ser tenidos en cuenta para entender el pasaje en cuestión.

El primero de dichos extremos estriba en la mención —insinuada también al comienzo del libro— de dos modos de aludir al acto y, por consiguiente, de entenderlo (y aplicables, como se sugerirá, tanto al acto perfecto como al imperfecto)¹⁹.

El acto se comprende de un modo cuando se atiende a que comporta cierta *puesta en marcha o por obra* de lo que está en potencia, es decir, cierto ejercicio o ejecución, el cual, por tanto, se cifra en la dependencia a partir de algún principio. Precisamente este modo de entender el acto es denotado por el término *enérgeia*²⁰.

El otro modo de comprender el acto se logra tomando en cuenta que cualquier ejercicio o ejecución —cualquier intervención de un principio— *tiene que ver* —o “*se las ha*”— *con un fin*, pues —como es obvio— si un fin no ejerciera cierta influencia o conducción, no se pondría en marcha la ejecución o puesta por obra. Ese habérselas con el fin —que, nótese bien, no puede faltar en cualquier ejecución o ejercicio— es lo que Aristóteles denomina *entelékheia*.

De acuerdo con el otro extremo de la observación aristotélica recogida en los capítulos previos al sexto se insiste en que el nombre de acto —no sólo como *enérgeia* sino también puesto junto con

19. Cfr. IX, 3, 1047 a 30 y 1, 1045 b 33-34.

20. Conviene destacar que al entender el acto como ejercicio o ejecución se incluye su provenir desde un principio. Cabe hacerlo más obvio, si cabe, señalando que cuando el ejercicio o ejecución no se mantiene permanentemente, se requiere la intervención de un principio (por lo demás, ARISTÓTELES sostiene antes que la potencia debe entenderse según la noción de principio: cfr. IX, 1, 1046 a 9-10).

el de *entelékhēia* (o extendido a él)—, es pertinente en un campo más amplio que el de los movimientos, si bien a partir de éstos, pues conforme al parecer corriente el acto es de entrada el movimiento²¹.

Aristóteles ilustra la opinión ordinaria de que el acto más patente es el movimiento vinculando la noción de acto con la de existencia. En efecto, a lo que no existe —dice— no se le atribuye movimiento, pero sí, por ejemplo, ser pensable o deseable.

Según esto, la noción de acto alude sin más a la existencia en la medida en que el movimiento —como la vida, cabe añadir— no ocurre sin existencia. Nótese que el Estagirita parece admitir entonces una tesis que podría formularse así: si ocurre movimiento se existe.

Por lo demás, el capítulo sobre el acto comienza con la afirmación de que el acto comporta siempre el existir (con todo, es una observación no desarrollada por Aristóteles)²².

5. Diferencia entre acto perfecto e imperfecto

Con todo, que el acto sea primariamente manifiesto desde el movimiento no impide admitir un acto superior, más alto que el movimiento. Ésa es justamente —según lo dicho— la tesis mantenida en el pasaje final del capítulo sexto²³.

21. Cfr. IX, 3, 1047 a 30-b 2 y 6, 1048 a 30-32.

22. Cabe sugerir que según ARISTÓTELES el existir no es un sentido diferenciado del acto, sino connotado siempre por él: si se admite el acto, es preciso admitir la existencia sin más (y no al revés, pues cabe existir en potencia). Existir sin más siempre equivale a acto.

En definitiva, ARISTÓTELES no aborda el existir como sentido más alto del acto. Ese sentido del acto es tematizado por S. TOMÁS con la noción de *esse ut actus*, del que difiere o se distingue realmente la *essentia ut potentia*.

23. Al comienzo del capítulo sexto, ARISTÓTELES señala que el acto sólo se conoce, como una noción análoga, cuando se tienen en cuenta los distintos modos como acontece. Según esto, la distinción entre acto perfecto e imperfecto intentaría mostrar

En consecuencia, el movimiento es acto de modo primario sólo en la medida en que es lo que primero da a conocer la índole de acto —al menos al hombre—, pero no en tanto que tal o según su propia condición. Separado del movimiento acontece un tipo de acto más alto, pero más difícil de reconocer que el movimiento.

Con otras palabras, aunque el acto es más manifiesto según el movimiento, no por eso debe ser entendido a partir del movimiento, ya que éste es acto imperfecto. Más bien, el acto ha de ser entendido a partir del acto menos manifiesto, pero más acto, que es el acto perfecto.

El texto citado se centra, pues, en el esclarecimiento de la diferencia entre acto perfecto y acto imperfecto. Y para hacerla patente, Aristóteles apela precisamente al carácter que es propio del acto de habérselas con un fin —es decir, apela a su carácter enteléquico—, carácter que —como se ha dicho— es inseparable de la condición energética también propia del acto, la cual estriba en una puesta en marcha o por obra —como ejercicio o ejecución— a partir de un principio.

Porque —según se dijo— no cabe que lo proveniente de un principio a manera de cierto ejercicio o ejecución carezca del habérselas con un fin, pues, para ponerse en marcha requiere de alguna influencia por parte de un fin que conduzca o dirija la actividad derivada de ese principio²⁴.

Pues bien, la diferencia que el Estagirita saca a la luz entre el movimiento y la vida —ante todo intelectual— en tanto que actos radica en que el movimiento se las ha con el fin de un modo, por así decir, menos intenso o pleno que lo vital.

que el analogado superior no es el movimiento, sino el acto vital, ante todo el inteligir.

En cualquier caso, el analogado principal de la noción de acto no sería el existir, pues —de acuerdo con lo señalado por el Estagirita— el existir habría de corresponder proporcionalmente al movimiento y al inteligir.

24. Para evitar confusiones debe señalarse que esa guía o conducción del fin no tiene por qué llevarse a cabo a través de una intención mental, como a veces parece darse por supuesto —va en ello el importe físico de la teleología en ARISTÓTELES—.

Por su parte, *el movimiento va hacia el fin, pero no lo posee*. Y justo según esa condición el movimiento ha de ser entendido como acto imperfecto, pues se las ha con el fin tan sólo yendo hacia él, es decir, sin lograrlo mientras ocurre.

En ese sentido, el fin del movimiento es extrínseco al movimiento. Y por eso, *cuando mediante el movimiento se llega al fin, el movimiento cesa*, deja de ejercerse, de estar en marcha o poniéndose por obra. El logro del fin (*télos*) conlleva el término (o límite final, *péras*) del importe energético del movimiento. Al cabo del movimiento sólo queda el fin, no el movimiento. El fin del movimiento no ocurre sin la conclusión o acabamiento de éste, sin su cese o extinción. He ahí la imperfección del movimiento como acto.

Por el contrario, el acto vital, más alto que el movimiento, *se las ha con el fin sin tener que ir hacia él*, es decir, *poseyéndolo* de entrada. Y, por eso, *sin que deba cesar por poseer el fin*, pues el acto cesa en el logro del fin sólo cuando estriba en ir hacia el fin, no cuando estriba en poseerlo.

Poseer el fin sin que cese la actividad, esto es, sin dejar de ser ejercicio o ejecución, por así decir, comporta que *el fin de la actividad es la actividad misma*. Si el fin no es ajeno a la actividad, la actividad perfecta estriba en el mantenimiento o permanencia del ejercicio con exclusión de su cese o terminación. El fin o consumación no es entonces, cabo, término o límite, sino logro, ganancia, plenitud o culminación.

Y, nótese bien, en tanto que la actividad es su propio fin, no procede o proviene de un principio, sino que también es su principio. En ese sentido, *el acto perfecto es la mismidad entre principio y fin*, en tanto que ambos son la actividad. La actividad perfecta no viene de un principio yendo hacia un fin, ambos distintos de ella — en ese caso, la actividad comenzaría y terminaría, actividad imperfecta—, sino que es, lo mismo y a la vez, su principio y su fin²⁵.

25. La mismidad y simultaneidad entre principio y fin comportan la exclusión de comienzo y cese en la actividad.

Ahora bien, así como el acto primeramente manifiesto es el movimiento, también son más notorias las características según las cuales se describe la peculiar índole de habérselas con el fin propias del movimiento —su carácter de *entelékheia*—.

Porque es manifiesto, en efecto, que mientras se ejerce el acto de caminar —por ejemplo—, no cabe llegar a la meta, y que llegar a la meta conlleva dejar de caminar. Es claro asimismo que mientras se ejecuta el edificar, la edificación no se ha logrado, o que para terminarla hace falta que concluya el edificarla.

Así pues, como consecuencia de su imperfecta índole enteléquica, el movimiento cesa como *enéргеia*: no puede no cesar (de ahí que Aristóteles empiece el párrafo diciendo que se trata de una actividad que por tener término no es fin —o, como se verá, no lo posee—).

De ese modo el Estagirita describe el movimiento no sólo como *entelékheia* —por su ir hacia el fin—, sino también como *enéргеia* —por su cesar en su venir desde el principio—, es decir, de acuerdo con los dos respectos, inescindibles, según los cuales se entiende el acto como distinto de la potencia.

En cambio, las correspondientes características del acto más alto —más acto— que el movimiento son más difíciles de notar, pero no menos sorprendentes y claras.

En tanto que *entelékheia*, ese acto es él mismo su propio fin, y por eso puede describirse como *posesión del fin*. A su vez, como

Nótese la diferencia del acto perfecto con el movimiento circular, el cual —según lo anotado— no es lo mismo ni a la vez que su principio y que su fin, pero ocurre como inseparabilidad o indiscernibilidad de comienzo y término (en ello estriba su circularidad: en que el movimiento ocurre siempre de acuerdo con esa indiscernibilidad).

Por su parte, en cuanto que es mismidad entre principio y fin —sin comienzo ni término—, el acto perfecto también ha de equipararse a la circularidad, pero no como movimiento. Es indiscernible de la noción intelectual —no imaginada o percibida— de circunferencia (POLO desarrolla esta indicación mediante la noción de *commensuración* entre operación intelectual —entendida como conciencia— y circunferencia como objeto propio. Cfr. *Curso de teoría*, II, Lección décima y undécima).

enérgeia —lo cual queda implícito en el texto—, es *un acto que no termina, una actividad incesante*, que, por así decir, no tiene de dónde perder su “actuosidad” (nótese que el acto superior al movimiento excluye el cese justo por tener índole de fin, pues no tiene sentido que el fin cese en su condición de fin; mientras que el movimiento cesa porque no es fin, sino sólo medio para obtener el fin, y no tiene sentido que, logrado el fin, permanezca el medio).

6. El inteligir como acto perfecto

En suma, cabe describir el acto perfecto, superior al movimiento, como *actividad incesante que es fin para sí misma*, y que, por eso, también es principio para ella misma; por así decir, no está fuera del fin, ni, por eso, del principio.

Como acto perfecto Aristóteles menciona el vivir: el vivir como acto propio del alma. Ante todo, el vivir mental y, más que nada, el vivir intelectual: el inteligir o, si se quiere, el pensar (ello no excluye, nótese bien, que puedan acontecer actos todavía más altos que el inteligir humano entendido como pensar, ni que pueda sentarse cierta jerarquía en los actos perfectos mencionados por el Estagirita)²⁶.

26. Según POLO, la noción de acto perfecto —*enérgeia téleia*— vale ante todo para el pensar, al menos si por pensar se entiende el tipo de inteligir que puede calificarse de intencional (a la intencionalidad del inteligir se aludirá más adelante), y, en ese sentido, como inteligir operativo, es decir, poseedor de un objeto según el cual la intelección es intencional (debe tenerse presente que, para POLO, al hablar de operación intelectual no debe inmiscuirse ninguna comprensión del inteligir al modo del actuar productivo de una obra).

De acuerdo con la propuesta de POLO, pensar es inteligir, pero no es la única manera de ejercer el inteligir. Por encima del inteligir intencional cabe admitir el inteligir habitual y el inteligir como ser (en cualquier caso, aunque esos modos más altos del inteligir no sean propiamente intencionales, versan siempre sobre algún tema. POLO caracteriza la intencionalidad por la suposición constante y presente del tema inteligido).

El discernimiento de modalidades intelectivas más altas que el pensar —entendido como inteligir intencional— es central en la prosecución heurística del

Es claro que el fin de vivir es vivir —seguir viviendo o, si se quiere, vivir más—, de modo que el fin de vivir no puede ser no vivir o cesar de vivir (ni su principio puede ser no vivir). Por eso, el sentir no tiene por fin (ni por principio) algo distinto del vivir sensitivamente y, de modo más claro aún, el fin (y el principio) del inteligir sólo puede ser vivir intelectivamente.

La fórmula propuesta por Aristóteles para el inteligir como acto más alto que el movimiento es neta: “intelige y ha inteligido [es] a la vez lo mismo: *noêi kai nenóeken háma tò autó*”. Con esa concisa fórmula, el Estagirita señala que inteligir y haber inteligido son lo mismo (es decir, sin que inteligir sea distinto de haber inteligido): *tò autó*; y que inteligir y haber inteligido acontecen a la vez, simultáneamente o *ya* (es decir, sin que inteligir sea anterior y haber inteligido posterior): *háma*²⁷.

aristotelismo propuesta por POLO. Este autor ha expuesto el método del abandono del límite mental apoyándose precisamente en que el inteligir puede ejercerse de modo más alto que como pensar, es decir, que como intelección intencional.

El propio ARISTÓTELES reconoce los hábitos como modalidades intelectivas distintas de las operaciones, si bien no aclara la superioridad de aquéllos respecto de éstas. En cualquier caso, admite actos superiores al inteligir operativo, por ejemplo, además de los hábitos, el intelecto agente, o las inteligencias separadas cuyo ser estriba en inteligir el inteligir.

Con todo, se trata de distinciones que sobrepasan la intención del texto aristotélico en cuestión. Serán abordadas someramente en notas ulteriores. Para lo pertinente aquí, el inteligir y el pensar se pueden tomar por ahora como equivalentes.

27. Cfr. IX, 6, 1048 b 33-34. Como se indicó, en el texto ARISTÓTELES menciona también el sentir, por ejemplo el ver: *heórake kaí horâ(i) háma tò autó*. En otro estudio se aborda la diferencia entre inteligir y sentir en lo que respecta a mismidad y actualidad. Se indicará allí por qué la índole de acto perfecto compete estrictamente sólo a la vida vivida desde el inteligir y no a las actividades vitales que comportan el sentir (y, mucho menos, al vivir orgánico). Es un punto no explícitamente desarrollado por ARISTÓTELES, ni siquiera en los demás textos que tratan sobre este asunto.

En orden a la diferencia entre el inteligir y el sentir como actividades cognoscitivas y las funciones vitales baste indicar que las funciones vitales alcanzan en cierta medida la índole de acto perfecto descrita por ARISTÓTELES, pues el fin del vivir es vivir, y su “rendimiento” o “resultado” —su fin— no queda fuera del vivir ni del viviente —al menos en cierta medida—.

Puede decirse que a las praxis vitales orgánicas compete la índole de acto cuasi-perfecto, ante todo al crecimiento, como avance hacia sí mismo (*epídoxis eis autó*) —

En cambio, moverse y haber sido movido (o mover y haber movido) no son lo mismo, sino otros entre sí: *héteron*, de modo que incoarse y continuar el movimiento no equivale a su consumación. Y, solidariamente, dichos extremos no ocurren a la vez, *simul* —ou *háma*—, sino que la condición de movido sólo tiene cabida cuando cesa el movimiento: moverse y haberse movido, *kineítai kai kekínetai* —o bien, mover y haber movido, *kineî kai kekíneken*— no son simultáneos ni lo mismo: *ou háma y héteron*²⁸.

Ahora bien, cabe glosar la fórmula que Aristóteles propone para el inteligir —como acto perfecto superior al movimiento— atendiendo a los dos calificativos que incluye: *háma* y *tò autó*, poniéndolos precisamente en relación con las dos maneras inseparables de entender y expresar la noción de acto: como *enérgeia* y como *entelécheia*²⁹.

según la expresión del Estagirita en *De anima*—, si bien no puro, pues comporta generaciones y corrupciones y, por tanto, excrementos o deshechos.

Según POLO, el ascenso de la *kínesis* a *práxis* cuasi-perfecta es debido a que ocurre una coordinación u organización de *kinéseis* y no ya sólo de sus efectos.

Por otra parte, sin entender el crecimiento como apropiación organizadora —organización apropiante— de *kinéseis*, no se entiende tampoco el sentir como acto perfecto por encima de las *kinéseis* organizadas, aunque no sin ellas, pues el sentir es la posesión de una proporción o forma de organización de *kinéseis*, pero sin *kínesis*.

A su vez, también por aparte debe tratarse acerca de la operación incoativa del inteligir, en tanto que no deja fuera de sí al sentir (ya se anotó que entonces cabe describirla como articulación del tiempo).

28. Cfr. IX, 6, 1048 b 30 y 32-33.

29. En la exposición poliana de estas dos nociones, *enérgeia* y *entelécheia*, no se suele destacar que lo que denotan compete tanto al acto perfecto —por ejemplo, al inteligir— como al imperfecto —al movimiento—, si bien de modo justamente distinto. POLO expone la doctrina aristotélica como si la *enérgeia* se hubiera de atribuir principalmente al acto perfecto, mientras que la *entelécheia* a la forma y a la sustancia (cfr. por ejemplo, *Nominalismo*, 180-185).

En consecuencia —por ejemplo—, POLO no suele destacar que ARISTÓTELES también llama *entelécheia* al acto imperfecto, en tanto que se las ha con el fin, aunque de modo imperfecto, es decir, sin poseerlo, y sólo procediendo hasta él (de ahí que cese sin más —no sólo como *enérgeia* sino también como *entelécheia*— al topar con él). En la *Física*, el Estagirita define el movimiento como *entelécheia* de lo en potencia en tanto que en potencia.

En tanto que *enérgeia* —o en relación con su principio— inteligir es *háma*, es decir, acontece, entero, a la vez o simultáneamente, de modo que su inicio no sólo no se queda atrás, sino que, por así decir, no se distiende —no es comienzo continuo— y, por tanto, se ejerce sin tardanza o retraso, y no como si tuviese que cumplir un proceso; se ejerce o realiza *ya*.

Cuando alude a la centralidad de la *enérgeia* como acto operativo intelectual en el Prólogo al libro de RICARDO YEPES, POLO manifiesta su discrepancia radical con la manera de seguir el aristotelismo en la que se concede el último o más alto sentido de la prioridad a la noción de sustancia, entendida de acuerdo con cierta *extrapolación* del pensar (o de lo pensado) a la realidad, es decir, con la consideración de que lo mental se puede trasponer sin más a manera de caracterización de la realidad física, por ejemplo, extrapolando el objeto pensado desde la operación de pensar según la noción de hilemorfismo: forma recibida en materia. Según POLO, ése sería el sentido con el que se ha solido entender la noción de *entelékheia* (cfr. *Curso de teoría*, IV/1, 35 y 59-61 respecto del modo como esa extrapolación afecta al conocimiento judicial. Véase también la nota 40 de la página 162 de ese tomo de *Curso de teoría*).

Sin embargo, la extrapolación que POLO suele referir a la noción de *entelékheia* también atañe a la noción de *enérgeia*, pues ARISTÓTELES concede a la forma la índole de *enérgeia* —y, en consecuencia, también a la sustancia que lo es según forma o causa formal— (cfr. *Metafísica*, IX, 9, 1050 b 2-3: *he ousía kai tò eidos enérgeia estin*).

En definitiva, puede decirse que la extrapolación en la que parece incurrir ARISTÓTELES —o, al menos, muchos de sus comentaristas e intérpretes— estriba en atribuir al acto imperfecto —y, más ampliamente, a lo físico— la índole del acto perfecto, es decir, la índole propia de lo mental, que es, en este nivel —como se propone aquí—, cierta actualidad. En el movimiento, la actualidad ocurriría sucesivamente o por instantes (al cabo, en la medida en que es notado según distintos ahora de acuerdo con la intervención del sentir. Cabe sugerir que, considerado así, el movimiento se configura como *una sucesión de estabilidades cambiantes o en fluxión —y flexión—*, es decir, como equivalente al cambio.

Consiguientemente, también la sustancia como principio o como término del movimiento viene a ser entendida desde la noción de acto perfecto como actualidad: también a manera de cierta estabilidad, pero no sucesiva (de ahí la mayor similitud de esa sustancia o entidad con el acto perfecto; ello explicaría asimismo que ARISTÓTELES atribuyera al inteligir como acto, al menos en su nivel supremo, la condición sustancial o de *ousía*).

Aquí se procura mostrar en qué sentido tanto el inteligir (o el sentir, etc.) como el movimiento pueden decirse *enérgeia* y *entelékheia*, lo cual es, en cualquier caso, más acorde con el empleo que el Estagirita hace de esas palabras en el *Corpus*, en cierto sentido como equivalentes, aunque no como sinónimas.

Y también como *enérgeia* es *tò autó*: lo mismo que su principio.

Por su parte, en tanto que *entelékheia* —o en relación con su fin— el inteligir es lo mismo que ese fin: *tò autó*, pura mismidad o sólo inteligir, de modo que no admite un fin que no sea inteligir. Con otras palabras, si el fin de inteligir es haber inteligido, haber inteligido es inteligir, de modo que el inteligir equivale a su propio fin, y no tiene que ir hacia él, sino que es ese fin (o, si se quiere, lo posee).

Y también como *entelékheia* el inteligir es *háma*, es decir, acontece simultáneamente que su fin; se ejerce a la vez como haber inteligido, sin tránsito entre su principio y su fin.

En ese sentido, el inteligir se describe como acto perfecto, pues no sólo nada le falta en lo que atañe a su principio y a su fin, sino que es la coincidencia o mismidad entre principio y fin y su simultaneidad. No es un acto que, como el movimiento, deba describirse como proveniente de un principio y como yendo hacia un fin³⁰.

30. Nótese que la noción de principio del que depende o proviene un acto no equivale a la de comienzo o inicio de la actividad. ARISTÓTELES considera principiado el movimiento circular aunque en él no cabe señalar un comienzo determinado (ni un término, aunque sin ser por eso acto perfecto).

Y así como el principio de la actividad no equivale a su comienzo, tampoco el habérselas con el fin de la actividad equivale a su término. En ese sentido, el comienzo y el término de un acto deben distinguirse del principio y del fin. Como se ha visto, lo propio del acto perfecto es la mismidad entre principio y fin, por lo que carece de comienzo y de término.

Por su parte, el movimiento circular postulado por ARISTÓTELES no carece en rigor de comienzo y de término, sino que esos extremos coinciden en él sin que su principio sea lo mismo que su fin. El movimiento circular es un acto imperfecto peculiar en tanto que, por así decir, no acaba de comenzar ni comienza a terminar (desde la perspectiva de la eficiencia —o, si se quiere del ejercicio o ejecución—, el movimiento circular podría describirse mejor —como hace POLO— con la noción de *interrupción* como causa de comienzo. Véase el estudio sobre el movimiento circular en la Lección cuarta de *Curso de teoría*, IV/2).

Y en atención a esas dos características —que acontece ya, *háma*, y siendo su fin, *tò autó*—, el inteligir no tiene por qué ni de dónde cesar, pues no ha de esperar nada para lograr el fin: su mismo ejercicio es su culminación. De ahí que al ejercerse se mantenga y permanezca a la vez o simultáneamente como inteligir y como haber inteligido. Y también en cuanto que el inteligir no cesa puede decirse que es acto perfecto.

Correlativamente, en cuanto que es lo mismo que su principio, el inteligir tampoco tiene de dónde ni cómo avanzar o crecer. En ese sentido, siendo acto perfecto, puede describirse como constancia o permanente presencia (y sin fijeza o estaticidad, pues se trata de un acto. Por así decir, es la presencia actuosa)³¹.

Nótese que no por ejercerse ya o según simultaneidad el inteligir es instantáneo, ni tampoco súbito, pues, por coincidir a la vez, como principio, con su fin, se mantiene como inteligir: no cesa. Por eso se puede decir no sólo que al inteligir ya se ha inteligido, sino además que se sigue inteliendo³².

31. Desde esa descripción se comienza a detectar en qué sentido el acto perfecto, sin tener límite que conlleve su cese, puede tomarse como límite mental: en la medida en que es un acto vital que carece de crecimiento por reducirse a su principio.

32. POLO suele glosar la índole incesante del inteligir completando la fórmula aristotélica: “al inteligir ya se ha inteligido y *se sigue inteliendo*”.

Con todo, en el inteligir humano operativo se experimentan interrupciones, intermitencias o discontinuidades. No obstante, eso no comporta un cese del inteligir en tanto que tal, sino sólo en cuanto que cesa el sentir al que está vinculado a partir de la operación intelectual incoativa, o bien en tanto que se pasa a la ejecución de la actividad práctica (este punto debe tratarse por aparte).

Por eso, al abordar la diferencia que media entre el sentir y el inteligir en tanto que considerados ambos como actos perfectos, y cuando se trate sobre la conjunción del inteligir con el sentir en la intelección incoativa, se procurará dar razón de la peculiar intermitencia y pluralidad del pensar humano, la cual se debe precisamente a su comienzo en unión con el sentir.

ARISTÓTELES tiene en cuenta esa imperfección —la intermitencia— de la intelección humana cuando propone modos de inteligir superiores, atribuibles a inteligencias plenamente separadas de cualquier cuerpo, como las que, a su parecer, han de regir los movimientos de los cuerpos celestes, y cuando describe en qué sentido es acto el intelecto agente humano (de ahí que lo describa como cierto hábito).

En resumen, por comparación con el movimiento —en cuanto que el movimiento aparece primeramente como acto—, el inteligir —o el pensar— es acto perfecto, *enérgeia* o bien *prâxis (téleia)*. Esa noción como contrapuesta a la de *kínesis* se cifra ante todo en el modo pleno de habérselas con el fin: siéndolo (o poseyéndolo), pero asimismo, consiguientemente, en su índole inacabable o imperecedera en virtud de la coincidencia con el principio³³.

En cambio, la *kínesis*, aunque también se las ha con el fin —y en esa medida puede decirse asimismo *entelékheia* y no sólo *enérgeia* (aunque *atelés*)— no es su fin (no lo posee), por lo que inevitablemente termina cuando cede su lugar al fin al que se dirige (o cuando es interrumpida)³⁴.

Nótese asimismo que, en cuanto que tal, el inteligir no cesa ni siquiera cuando se pasa a poner en práctica o por obra lo inteligido, pues la intelección práctica acompaña a la acción, y si cesa, cesa porque cesa la acción, no porque le competa cesar como intelección. De ahí, por lo demás, el continuo progreso que puede constatarse en la razón práctica.

33. La noción de acto perfecto como acto que no sólo es su fin, sino también —y por eso mismo— su principio puede chocar con el modo tradicional de entender la actividad intelectual como acto de una potencia (ARISTÓTELES no destaca ese extremo de la noción, quizá porque no logra superar de modo neto la comprensión del acto como derivado de un principio, lo cual podría competir a lo sumo al movimiento, pero no al inteligir).

Lo dicho hasta aquí muestra que esa comprensión de la actividad intelectual es insuficiente y, en rigor, desacertada. El inteligir no se ejerce como proviniendo de un principio potencial. De ahí que sin el intelecto agente no sea viable la intelección (ni siquiera la operativa en conjunción con el sentir). Y aunque el intelecto agente no puede existir sin provenir de un intelecto superior (según el Estagirita, la irrupción del intelecto agente en la vida del alma humana es epigenética), tampoco esa procedencia debe entenderse como derivación desde un principio.

Obviamente no se descarta la noción de potencia intelectual. Más bien se sugiere que se la debe entender no como principio de la actividad intelectual operativa, sino como lo susceptible de crecer con base en las operaciones o haciendo pie en ellas.

34. Paralelamente a lo acabado de anotar, la noción de eficiencia entendida como cierto influjo desde un principio, por lo demás supuesto, ni siquiera es ajustada para entender el movimiento, el cual, en una física de causas, debe tomarse como un principio entre otros, distinto de la materia, de la forma y del fin, realmente distintos a su vez del primer principio como acto de ser extramental (véase sobre este punto *Curso de teoría*, IV).

7. Extratemporalidad del inteligir

Si se busca aclarar la condición del inteligir —ante todo, del operativo— desde la perspectiva de la diferencia entre la presencia y el tiempo lo pertinente es centrar la atención en su carácter de acto perfecto según el *háma*. El inteligir y su cumplimiento —el haber inteligido— son simultáneamente o a la vez: ya. Esta condición permite sostener que la índole extratemporal del *háma* como presencia o actualidad compete ante todo al inteligir, y no al movimiento (ni tampoco, como se verá, al sentir)³⁵.

En virtud de su condición de acto perfecto el inteligir es simultáneo con su fin —haber inteligido—, y justo por eso el inteligir no cesa: la posesión del fin no anula el ejercicio de la actividad, porque acontece a la vez que ella.

Lo cual comporta, de una parte, que el inteligir no transcurre temporalmente, es decir, que se ejerce sin que sea posible notar en su ejercicio la diferencia entre anterioridad y posterioridad, pues, por así decir, al acontecer ya ha acontecido. Y, de otra, comporta que el inteligir no conlleva transición ni mutación alguna, lo que también da razón de que por qué de suyo no puede cesar (el cese

En rigor, el movimiento físico es siempre principio, aunque no fin, tanto si comienza y cesa como si no comienza ni cesa. Este último es el movimiento circular, cuya vigencia física —como es obvio— no debe tomarse de acuerdo con el respaldo representacional que le asigna el Estagirita. El primero es el movimiento físico causado por el circular, que tampoco debe entenderse como rectilíneo (y ninguno de los dos como traslación). Que sea causado por el circular no le quita que sea principio.

La suposición en el movimiento de la noción de principio se debe quizá a la comprensión de la eficiencia física desde la actividad productiva. A su vez, esta misma noción perturba la de conocimiento intelectual en tanto que la confunde con la producción de cierta obra inmanente en el principio del que procedería la supuesta acción productiva mental. De ahí que POLO insista en que el inteligir no debe entenderse como causa de lo inteligido (ni tampoco como efecto de la potencia intelectual o, menos aún, de alguna influencia extrínseca al inteligir).

35. La peculiaridad del sentir como acto perfecto —ya se dijo— ha de ser estudiada en otro lugar. Baste recalcar que le corresponde la noción de ahora o instante, pero que esa noción difiere de la que aquí se nombra como presencia mental.

sólo es posible desde la mutación; lo que no se muda no puede cesar).

Así, *entre inteligir y haber inteligido no cabe ningún intervalo*. Lo cual se debe a que inteligir y haber inteligido son lo mismo, *tò autó*. Por eso, *de inteligir a haber inteligido no se transcurre*, no se da cabida a tránsito o proceso alguno.

Conviene insistir en este punto. Como acto perfecto, la operación intelectual no tarda ni se retrasa al acontecer: cuando se ejerce, ya se ha ejercido. Por eso no vale para ella ninguna distinción entre anterioridad y posterioridad, de modo que no transcurre según ningún tiempo que acompañe su acontecer.

En consecuencia, *el inteligir se lleva a cabo fuera del tiempo*. Y por eso de suyo no cesa. El tiempo —entiéndase el tiempo de lo físico— sólo acompaña a los movimientos, es decir, a los actos imperfectos, que lo son justamente por dar cabida a la distinción entre anterior y posterior (pues, según Aristóteles —como se ha dicho—, el tiempo es cierta notación de anterioridad y la posterioridad del movimiento y en él).

Como acto imperfecto, el movimiento admite la distinción entre lo anterior y lo posterior, con lo que da cabida a un intervalo entre su ejercerse y su consumación. Dicho intervalo —en cuanto que acompaña al movimiento— puede describirse como acercamiento continuo al fin. Lo cual ocurre de ese modo precisamente porque mover (o moverse) y haber movido (o haber sido movido) no son lo mismo, sino que difieren: son *héteron*.

En ese sentido, la distinción aristotélica de las actividades (*práxeis*) en perfectas e imperfectas puede describirse asimismo según cierta distinción entre lo extratemporal y lo temporal.

En suma, los caracteres de mismidad y simultaneidad (o actualidad) que corresponden al inteligir y al haber inteligido, y que describen ajustadamente la índole de acto perfecto propia del pensar como acto que, siendo su principio, es su fin, permiten entenderlo como ajeno al tiempo (por lo menos respecto del tiempo

del movimiento físico). Si el fin del pensar es pensar, esto es, él mismo, justo al ejercerse, ya —o sea, a la vez y simultáneamente, sin tiempo de por medio— el pensar posee su fin³⁶.

8. “Génesis” (o “dación”) de la intencionalidad intelectual de acuerdo con la mismidad del pensar

Quizá sea oportuno —aunque se trata de un extremo de la cuestión que no atañe en directo al tema tratado —la extratemporalidad de la presencia mental—, mostrar que la mismidad y simultaneidad entre la operación de inteligir y el haber inteligido implica asimismo *la posesión actual* de lo que suele llamarse *objeto inteligido (o pensado)*³⁷.

36. Las anteriores indicaciones sobre la peculiar extratemporalidad del inteligir se ven corroboradas cuando se tiene en cuenta el inteligir intencional —o que deja abierto un objeto—, el cual suele llamarse operativo. Pero, obviamente, valen asimismo para los modos más altos de intelección humana, para los hábitos y para el intelecto agente.

En cualquier caso, se trata de extratemporalidad respecto del tiempo físico, no sin más, puesto que patentemente la vida intelectual del hombre se desarrolla de acuerdo con una temporalidad diferente de la de la realidad física. Para introducirse en esa cuestión cabría preguntarse por el modo como los hábitos intelectuales —y morales— van acrecentándose según cierto dominio y señorío sobre el tiempo.

Cabe atender al respecto a las explicaciones husserlianas sobre lo que se llama “constitución temporal de la subjetividad trascendental”, con tal de que se tomen —al igual que muchas indicaciones de SAN AGUSTÍN— como intentos de aclarar la peculiar temporalidad de los hábitos en la experiencia del hombre. Este asunto es, por lo demás, uno de los que quedan abiertos a partir de lo dicho.

37. Nótese que cabe hablar de presencia mental por cuanto que el objeto pensado puede decirse presente en el pensar como fin poseído. Así expone POLO de ordinario la noción de acto perfecto intelectual (o sensitivo): como mismidad y simultaneidad entre la operación y su objeto (inmanente). Obviamente, la explicación de que el fin del operar es haber operado queda implícita en la tesis de que, por eso, puede poseer el objeto como fin.

En cierto sentido, el enfoque desde el cual POLO explica la noción de acto perfecto es más acorde con el medieval desde la noción de operación inmanente, bien entendido que con la precisión de que una operación se dice inmanente sin más no tanto

Conviene indicar de entrada que si al inteligir —como operación— cabe llamarlo *mismidad*, a lo inteligido —como objeto poseído por la operación— corresponderá la designación de *lo mismo*.

A su vez, si el carácter de *ya* propio de la operación de inteligir (según el cual al ejercerse ya se ha ejercido —y ya posee el objeto inteligido—) puede describirse justamente como presencia mental, es decir, como acto en el sentido de actualidad, el objeto inteligido será entonces *lo presente o actual*.

Se trata, pues, de atender brevemente al modo como la mismidad y la simultaneidad de inteligir y haber inteligido equivalen a la posesión en presencia o actualidad de lo pensado en tanto que es el objeto —mental, inmanente— del pensar³⁸.

porque no salga del operante, sino sobre todo porque su fin u objeto está en la operación misma, porque le es inmanente en cuanto que poseído por ella.

Antes se insinuó que de ningún modo el objeto pensado inmanente a la operación intelectual debe entenderse como una obra, ni siquiera inmanente al sujeto (a modo de obra de una acción transeúnte que no saliera del operante, de su mente). Nótese que esa mala comprensión del inteligir se halla en la raíz del representacionismo.

Se habla de “génesis”, pero mejor sería decir “dación”, para evitar cualquier confusión con un proceso cinético y sucesivo.

La alusión a la génesis del objeto intencional involucrado en el inteligir operativo será estrictamente pertinente al tratar sobre la articulación presencial del tiempo en la operación intelectual primera.

38. Es pertinente una aclaración acerca del uso de la noción de objeto del inteligir o del pensar (y de cualquier operación cognoscitiva) aquí vigente, pues no se alude al término —real o mental— extrínseco a la operación misma y que se dice conocido por ella, sino al carácter de fin logrado que es propio de la operación intelectual por ser acto perfecto, y que permite admitir cierto “término” inmanente a ella, el objeto mental.

Con todo, en rigor —como se verá— no se trata de término alguno, sino de *una pura remitencia al término* de la operación y extrínseco a ella (tanto si ese término es una realidad extramental como si es mental, incluso otro objeto pensado).

La índole puramente remitencial del objeto mental o inmanente es la que puede llamarse *intencionalidad*. En ese sentido se habla de objeto y de operación intencionales.

De acuerdo con la índole de acto perfecto como mismidad, o en tanto que siempre la misma, la actividad de pensar puede describirse como *pura*: pura mismidad.

Ahora bien, por ser una actividad pura en el sentido de que sólo es ella misma y nada más, por no incluir nada ajeno —y justo por eso—, la operación intelectual permite que lo diferente u otro respecto de ella misma —al cabo, lo inferior a ella (pues lo superior a ella no es estrictamente diferente de ella, ante todo quien piensa)— se destaque en frente como diferente u otro, sin restricción de ningún tipo, según el modo de *quedar* —o *estar*— *presente* (o abierto, patente, manifiesto, etc.) para la “mirada” —o el “ver”— intelectual³⁹.

Téngase en cuenta que no por describirse como pura mismidad la operación intelectual deja de ser acto o “actuosa”. Por eso, su reducirse a sí misma puede describirse como un abrirse a lo otro o, mejor, como un dejarlo abierto⁴⁰.

39. Excede al tema enfocado dilucidar si a la operación intelectual como presencia mental corresponde de suyo —en tanto que presencia mental— la índole de mirada intelectual o, sin más, el “ver” propio del inteligir.

Baste indicar que este asunto no puede resolverse sin acudir al cognoscente intelectual, pues sólo a él puede atribuirse el ver como inteligir. Según esto, la presencia mental no acontece más que desde el yo y, en definitiva, desde el ser personal.

Dentro del planteamiento aristotélico, la observación anterior equivale a la tesis de que no se ejerce la operación intelectual sin la iluminación del intelecto agente. Pero es patente que se trata de un asunto que no puede resolverse atendiendo tan sólo a la mismidad y actualidad —y a la extratemporalidad— de la intelección operativa.

40. Una consideración más atenta de la operación intelectual permite distinguir en ella lo que le corresponde como presencia mental y lo que le corresponde propiamente como operación o acto. La índole presencial, más que condición de acto u operación tiene —como se verá— carácter de límite —es el límite mental—. En cambio, la índole activa o “actuosa” corresponde al cognoscente. Esta aclaración es asequible desde la perspectiva de la antropología más que desde la teoría del conocimiento (en antropología se muestra, además, que la operatividad intelectual y la dimensión del cognoscente que puede describirse como yo —y que, en definitiva, se cifra en los hábitos intelectuales— equivalen, en rigor, a la potencia realmente distinta del acto de ser humano. POLO trata este asunto en la *Antropología*).

Y es precisamente el quedar presente de lo otro como abierto sin restricciones, y en tanto que otro, para el inteligir (posibilitada por la pura mismidad en tanto que “actuosa”), lo que se llama objeto. *Lo otro que el pensar es su objeto en la medida en que mediante la pura mismidad del pensar es destacado sin restricciones como puramente abierto y otro para el inteligir.*

Por consiguiente, en tanto que el pensar se posee a sí mismo como fin, puede decirse también que posee como fin el *estado de abierto* —o de presente— de lo otro en tanto que otro, y que *ese estado de presente de lo otro es su objeto (mental o inmanente)*⁴¹.

En ese sentido, se puede sostener asimismo que *pensar estriba en la posesión del objeto pensado, siendo el objeto pensado nada más que lo otro en tanto que presente o abierto ante el pensar*⁴².

41. Nótese el empleo de una noción heideggeriana, el “estado de abierto”, como equivalente a la noción de objeto pensado. Se admite también que ese estado de abierto en que estriba el objeto pensado marca la “génesis” de la noción de mundo (HEIDEGGER describe al existente humano según su “estar en el mundo”), o equivale a ella (al respecto puede ser pertinente tener en cuenta que POLO dictó en Granada en 1966 un curso de Fundamentos de filosofía, una de cuyas partes se titulaba precisamente “Estudio sobre la objetividad del mundo”, del cual se tomaron apuntes que luego sirvieron de base para algunas Lecciones centrales del *Curso de teoría*, II).

Con todo, no se admite la primacía del horizonte práctico en el que la fenomenología heideggeriana inscribe estas “estructuras” del comprender. Se sugiere que la génesis de la objetividad intencional aquí propuesta es más radical que la distinción entre teoría y praxis (cabe sugerir que la intelección incoativa como operación es previa a la distinción entre razón teórica y razón práctica).

42. Debe tenerse en cuenta que si bien a lo extramental en tanto que tal cabe también llamarlo objeto del inteligir, en rigor sólo se dice objeto en la medida en que comparece (o aparece) sin más según presencia, esto es, en tanto que queda presente como abierto sin restricciones *ante* el pensar y, por así decir, *en* el pensar, *cabe* el pensar o *dentro* de él: como inmanente al pensar. En ese sentido se habla de objeto mental o inmanente (y queda claro que el objeto mental no es ninguna obra de la operación).

Nótese que lo extramental en tanto que extramental, o de suyo, no puede decirse ni abierto ni cerrado. Eso sólo le corresponde en tanto que lo acompaña una actividad mental.

Por su parte, ante el sentir, lo extramental no queda en rigor abierto —abierto sin más, equivale a completa o enteramente abierto, es decir, a presente—, sino, por así decir, entreabierto (entreabierto equivale a “entre-cerrado”): es claro que

En tanto que lo otro que el pensar queda abierto según presencia para el inteligir, cabe decir entonces que el pensar queda remitido a lo otro que él mismo según lo que suele llamarse intencionalidad. En tanto que posee objeto pensado, el pensar no es más que verse remitido el inteligir a lo diferente del pensar en tanto que irrestrictamente abierto.

El objeto pensado se dice intencional no porque sea *algo* que remite a lo otro del pensar, sino porque estriba en el estado de abierto, según presencia, de lo otro que el pensar para el inteligir⁴³.

Se excluye así cualquier intromisión de algo que no sea el mismo pensar dentro del pensar o cabe él; el objeto del pensar, inmanente al pensar, no es más que el estado de abierto de lo diferente al pensar respecto del pensar en tanto que el pensar es actuosa mismidad⁴⁴.

En suma, puede decirse que la posesión de objeto como fin inmanente de la operación intelectual se sigue de que ésta es pura mismidad en la medida en que para ella ejercerse y haberse ejercido son lo mismo y a la vez. La pureza de la actualidad es la que deja abierto sin restricciones lo otro respecto de la mismidad. Y ese estado de abierto de lo otro que el pensar es lo que puede tomarse como su objeto poseído inmanentemente por el pensar, el cual puede por ello entenderse como la prioridad o *antecedencia* real del objeto pensado.

para el sentir no concierne lo extramental sin más, de suyo o en cuanto que tal, sino sólo en función de la situación vital psíquico-orgánica del organismo "sentiente".

43. De acuerdo con esa manera de entender el objeto pensado como mental o inmanente se excluye cualquier interpretación representacionista, es decir, entificante o cosista —y no sólo figuradora—, de la intencionalidad.

44. Es así como el pensar no impide la mirada intelectual sobre lo otro respecto de él. Por lo demás, dicho mirar por dentro de lo otro que el pensar (*intus legere*) puede ser incrementado si no se atiende al mero pensar; pero ello requiere la iluminación o manifestación del pensar, que se ha llamado hábito intelectual. En ello estriba la propuesta poliana del abandono del límite mental.

Según lo dicho, esa prioridad real, o acto —nótese que acto equivale en definitiva a *a priori* real— es lo que el Estagirita denomina *enérgeia* (*téleia*), y que cabe llamar *presencia mental* por cuanto que posee el objeto en presencia o según actualidad (la actualidad o presencia de la operación —no sobra insistir— se sigue de su mismidad intrínseca, pues para ella operar es lo mismo que haber operado)⁴⁵.

Así pues, siguiendo a Aristóteles parece ajustado afirmar que *la presencia mental es acto como actualidad*. La actualidad —que, en rigor, sólo es intelectual— estriba en la posesión de lo pensado al pensarlo, esto es, sin dilación temporal: *háma, simul*⁴⁶.

Y se ha mostrado como el Estagirita descubre este sentido de la noción de acto, superior al que corresponde al movimiento físico: al notar que estriba en una posesión del fin lograda por fuera o por encima del tiempo de lo que está en movimiento, es decir, de una vez, sin vicisitud alguna, sin cambio: manteniendo pura su mismidad⁴⁷.

45. Conviene insistir en que la tradición medieval toma en cuenta la operación inmanente no tanto porque el objeto sea inmanente a la operación, sino porque ese tipo de actividad no sale del operante (así se suele distinguir de la acción transitiva, correlativa con la pasión). Como se ha sugerido, esta desviación de la atención se debe de seguro a que el pasaje de la *Metafísica* estudiado no fue admitido o reconocido en las traducciones latinas medievales, y que más adelante ARISTÓTELES alude al acto perfecto señalando su inmanencia en el actuante (cfr. IX, 9, 1050 a 30-b 2).

46. POLO describe la actualidad de la presencia también como *adelantamiento*, lo cual es equivale a acto que posee el fin (cfr. *Curso de teoría*, II, 129-133).

47. La observación sugerida antes sobre la diferencia que cabría sentar entre el pensar como presencia mental y el inteligir como mirada intelectual que, por así decir, atraviesa la presencia mental y se cierne sobre lo otro del pensar, permite sostener que la operación intelectual poseedora del objeto como fin es el acto intelectual ínfimo.

De acuerdo con la propuesta de POLO —como se ha indicado al principio—, por encima del acto intelectual operativo se ejerce la intelección como hábito —el hábito manifiesta la operación intelectual, la cual, por dejar presente al objeto, no se presenta a sí misma—. Además, cada hombre posee un acto radical, su ser personal, que no puede ser menos que intelectual. A este respecto, POLO considera que la noción aristotélica de intelecto agente debe ser reconducida al ser personal humano.

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

e-mail: defilos@unisabana.edu.co

El no quedarse en la operación intelectual como presencia mental y, según ella, en la altura extrafísica o mental de los objetos pensados, pero manteniendo sin embargo la atención o vigilancia de la mirada intelectual, de manera que la intelección acompañe, por así decir, a la actividad extramental en su despliegue real, es lo que POLO llama abandono del límite mental (al menos, en sus dos primeras dimensiones). Ello es posible cuando el inteligir se ejerce de modo más alto que como operación y, ante todo, como manifestación de esa operación. En ello estriba la continuación heurística POLO propone para la noción aristotélica de hábito intelectual. Según esto, el abandono del límite en algunas operaciones que prosiguen a la incoativa no resulta extraño al talante de la filosofía aristotélica.

En efecto, dicho abandono se logra al detectar, manifestándola, la índole de acto perfecto que, según ARISTÓTELES, corresponde al pensar como posesivo de su fin: como se viene mostrando, el fin del acto perfecto no es otro que él mismo, de modo que, por ejercerse, ya —esto es, a la vez y simultáneamente (*háma*)— posee el fin.

DISTINGUIR LO MENTAL DE LO REAL
EL «CURSO DE TEORÍA DEL CONOCIMIENTO» DE
LEONARDO POLO

1. El planteamiento

El interés de Leonardo Polo por el estudio del conocimiento humano acompaña desde el principio su dedicación a la filosofía. Esto no resulta extraño, teniendo en cuenta la misma naturaleza de esta disciplina, a la que corresponde no descuidar ninguna parcela de lo real; pero, en el caso de este autor, responde también a una circunstancia más personal. Polo ha entendido su tarea como el intento de expresar y sacar partido a un descubrimiento súbito, que tuvo lugar en la primavera de 1950, el carácter de límite que comporta el objeto para el pensar, que desembocó en un método, que constituye el nervio de su aportación: el abandono del límite mental.

Según él mismo confiesa, la empresa que por entonces emprendía no era nada fácil. Exigía, de entrada, afrontar los grandes filósofos para poner a prueba su hallazgo y extraerle el máximo partido; y también con la intención de encontrar un precedente, pues, a pesar de reconocer la novedad de su propuesta, nunca abrigó un prurito de originalidad. Así lo aclaraba hace algunos años en una entrevista: “El método que propongo es lo que llamo el abandono del límite mental (...). No se aduce con ello ningún mérito, pues más que de vanidad me llena de inseguridad el no haber encontrado algún pensador anterior que lo haya visto. Aban-

donar el límite mental: ése es el método cuyo alcance he tratado de explorar desde hace cuarenta años”¹.

Las primeras obras dedicadas a la exposición de este método y a su aplicación a la metafísica se revelaron difícilmente comprensibles²; algo que el autor atribuye a lo abrupto del modo de abordar la cuestión y a la aparente desconexión de la exposición con los planteamientos habituales. Pero, con el correr de los años, Polo va a encontrar un modo más accesible de formular su propuesta, que consiste en desarrollar en profundidad el estudio del conocimiento humano partiendo de la perspectiva aristotélica.

Las observaciones precedentes tienen como propósito advertir acerca del carácter singular de la obra que vamos a intentar esbozar. Evidentemente, tanto por su título como por su contenido, los cuatro tomos del *Curso de teoría del conocimiento* son un tratado acerca del conocimiento humano; sin embargo, el interés de esta obra desborda el tema que trata, pues, al mismo tiempo, constituye seguramente la más conseguida propedéutica para abordar el núcleo del pensamiento de su autor. Estas páginas se proponen ofrecer una visión sintética de la obra, que permita una perspectiva de conjunto de los temas abordados y pueda servir como guía para su lectura³.

-
1. “Filosofar hoy: entrevista con Leonardo Polo”, en *Anuario Filosófico*, 1992 (25), 42.
 2. Se trata, sobre todo, de *El acceso y El ser*.
 3. La obra en cuestión se encuentra dividida en cuatro tomos (*Curso de teoría*, I, 2ª ed.; II, 3ª ed.; III; IV/1; IV/2), el último de los cuales ha sido editado en dos partes. Para no recargar excesivamente de notas el trabajo se ha evitado la referencia exhaustiva a los diversos lugares donde se tratan los temas expuestos. Por otra parte, la consulta de los diversos temas puede hacerse siguiendo el índice de los volúmenes. Como orientación general, la distribución de la obra es como sigue: el Tomo I está dedicado a la axiomática, la intencionalidad cognoscitiva y el conocimiento sensible; el Tomo II, al objeto intelectual y la presencia mental, y a la operación incoativa (abstracción y conciencia); el Tomo III se detiene en el estudio de la prosecución generalizante o negativa del pensar; y el Tomo IV, en la prosecución racional, que conoce la realidad física causal, y en el logos u operaciones unificantes. Lógicamente, las dimensiones de este trabajo impiden dedicar a cada uno de los puntos que se van a tratar el espacio que requieren para dar de ellos una explicación cabal. Ésta es la razón de que a veces el tono parezca más descriptivo que argumentativo. Más bien se pretende ofrecer una

Puesto que el conocimiento busca no sólo la claridad sino también el orden en los temas que trata, Polo propone un enfoque axiomático de la teoría del conocimiento. Los axiomas de la teoría del conocimiento son evidencias —en modo alguno postulados— que no dependen de ninguna otra y que vertebran la aproximación a las diversas dimensiones del conocimiento que deben ser tratadas. Pero es preciso aclarar que los axiomas no son meros enunciados lingüísticos. Por eso no basta formularlos, sino que es preciso penetrar en su contenido: entenderlos. Una vez conseguido, se ve que su formulación no es lo más importante.

La razón de este carácter no lingüístico de la teoría del conocimiento estriba en la diferencia entre conocimiento y lenguaje. En el conocer humano no todo es lenguaje, sino que hay niveles infralingüísticos, como el conocimiento sensible, y niveles supralingüísticos. Además el lenguaje no es puro conocimiento porque lo anima la intención comunicativa, que no es teórica y que, en el caso del hombre, comporta recurrir a realidades inferiores al pensar como vehículo de expresión⁴. Por eso, el lenguaje, cuando se usa para comunicar los resultados de una investigación acerca de la naturaleza del conocimiento, sólo puede cumplir su papel de un modo alusivo u oblicuo, es decir, intentando conducir al interlocutor a que entienda lo que hemos entendido. De este modo Polo se

idea de conjunto, a modo de presentación, para aquellos que no conocen la obra, y trazar un plano general, que sirva para orientarse en ella, dirigido a aquellos que ya han abordado alguna de sus partes. Aparte de los artículos y libros que la tienen por objeto, algunos de los cuales serán citados, se puede consultar, para una visión sinóptica, dos manuales introductorios a la teoría del conocimiento, declaradamente inspirados en la de POLO: JUAN A. GARCÍA, *Teoría del conocimiento humano*, Eunsa, Pamplona, 1998 y JUAN FERNANDO SELLÉS, *Curso breve de teoría del conocimiento*, Universidad de la Sabana, Santafé de Bogotá, 1997. Una exposición introductoria que puede complementar la presente es la de JUAN A. GARCÍA, “El abandono del límite y el conocimiento”, en AA. VV., *El pensamiento de Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, n° 11, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1994.

4. “El lenguaje es un descenso del conocimiento hacia la práctica. Y en este sentido es instrumental” (“Ser y comunicación”, en AA. VV., *Filosofía de la Comunicación*, Eunsa, Pamplona, 1986, 71).

distancia de las corrientes contemporáneas que identifican el conocimiento con el lenguaje.

La teoría del conocimiento se enfrenta con el estudio de una actividad de la que tenemos experiencia interna. Es a nuestra actividad cognoscente adonde debemos dirigirnos para saber qué es el conocer. Pero es preciso hacer una advertencia: no es conveniente introducir precipitadamente el sujeto en este estudio. Para Polo, la teoría del conocimiento y su axiomática giran de entrada en torno a la noción de operación. Es ésta la que intenta axiomatizar. La noción de facultad, en cambio, no parece consentir la axiomática; de hecho, el elenco de facultades sensibles no parece posible reducirlo a una deducción necesaria. Y, por su parte, el tratamiento adecuado del sujeto cognoscente corresponde a la antropología.

2. La operación cognoscitiva

Polo presenta su propuesta como una continuación del estudio del conocimiento emprendido por Aristóteles. La razón fundamental de esta filiación estriba en que su punto de partida es la noción de operación aristotélica, la *enérgeia*. Según Polo el sentido más aristotélico de la aristotélica noción de acto es el acto de conocer⁵. En ella se cifra gran parte de lo que en el pensador griego hay de inventivo. La *enérgeia* es el acto ejercido. La exposición de esta noción está ligada al enunciado del primer axioma de la teoría del conocimiento, el axioma A, que afirma que el conocimiento es acto.

En primer lugar, este axioma excluye que el conocimiento sea pasividad. Es el caso de quienes lo describen como una intuición, y atribuyen la actividad a lo conocido y no al conocer. No es correcto permitir que lo inteligible centre de tal modo nuestra atención que nos haga olvidar que no hay inteligible sin el acto que lo conoce. Esta crítica afecta, por ejemplo, a Platón, que describe el conocer

5. Cfr. RICARDO YEPES, *La doctrina del acto en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 1993.

como una aspiración a lo inteligible, y, a este último, como inteligible en sí, al margen de cualquier acto de conocerlo. Se podría añadir que, al menos en el nivel intelectual, no hay inteligible sin alguien que lo entienda, pero, como hemos dicho, no hay que apresurarse a introducir al sujeto en la teoría del conocimiento. No hay un único acto de entender, sino varios: en concreto, uno para cada inteligible.

Pero ante todo hay que caer en la cuenta de qué quiere decir que el conocimiento es acto. Para Kant, afirmar que el conocimiento es activo es referirse a su carácter constructivo. Sin embargo, esta concepción pasa por alto el descubrimiento aristotélico. Como hemos dicho, no puede darse conocimiento sin actividad, y esto es aplicable a todo conocimiento. Pero, puesto que el conocimiento humano es de entrada operación, tanto en el nivel sensible como en el intelectual, es preciso exponer cómo es acto esta última.

Ante todo cabe constatar que la operación no es ninguna de la categorías, y, por tanto, no basta situarla entre ellas para describirla en lo que tiene de más propio. Para hacerlo es preciso mostrar qué la caracteriza en cuanto actividad. Aristóteles distingue netamente entre dos tipos de acto: la *kínesis* y la *prâxis téleia*. La primera es la actividad que no posee su fin. El construir es de este tipo, puesto que mientras se da tal actividad, su fin, lo construido, no existe. Es más, una vez logrado el fin, la acción desaparece. Pero no ocurre lo mismo con la *prâxis téleia*. El ver es simultáneo con su fin, y se ejerce en esa medida. No hay ver sin objeto visto, ni objeto visto sin ver. Por eso el ver no se agota al llegar al fin, sino que lo posee: veo, ya he visto y sigo viendo.

Aquí aparece claramente el carácter posesivo del conocer. Dice la física que no hay velocidad infinita, que todo movimiento exige tiempo, pues ninguno puede superar la velocidad de la luz; pero esta limitación no vale para el conocimiento, ya que, entre el conocer y lo conocido no hay tiempo, sino simultaneidad, se trata de un acto que, desde el principio, ya ha alcanzado su fin. Esto da

lugar a enunciar un axioma lateral⁶ del axioma A, el axioma E, que dice que no hay operación sin objeto, y al que se puede dar la vuelta (axioma E⁷), pues tampoco hay objeto sin operación.

Como se ve, se trata para el autor tan sólo de caer en la cuenta de algo que de suyo es evidente, pero que podemos pasar por alto. De hecho, no son pocas las doctrinas acerca del conocimiento que se han levantado de espaldas a este descubrimiento aristotélico. Pero, ¿qué se puede decir del objeto? Nuestro conocimiento ¿alcanza con él la realidad? El conocimiento operativo es aspectual. Al ver, conozco colores, y al oír, sonidos. Pero ninguna de estas operaciones agota lo real ni lo muestran *qua* real. Las operaciones objetivan esos aspectos y no la realidad en sí misma. Además una descripción cabal del objeto revela que éste no es autorreferente. Esto se expresa en otro axioma lateral del axioma A, el axioma F, que dice que el objeto es intencional.

En el conocimiento, lo intencional es el objeto y no la operación. En esto se diferencia de la voluntad, que ejerce actos intencionales⁷. El acto de conocer es, en cambio, posesivo. Lo que remite a la realidad es el objeto que es en ella poseído. Es más, el objeto no es sino esa remitencia que, aunque incapaz de iluminar por completo la realidad, nos ofrece alguno de sus aspectos. Polo ilustra esta propiedad con algunos ejemplos. Uno de ellos es el del retrato. No es posible ver un retrato como retrato sin ver en él al retratado. Captar el retrato es ir más allá de él. Salvando la imperfección del ejemplo, la intencionalidad cognoscitiva es como un retrato, pero sin soporte: la pura remitencia.

El axioma E nos indica que la operación y el objeto se conmensuran exactamente. No existe la operación ni ninguna parte o incoación siquiera de la misma, hasta que hay objeto. Por lo tanto, todo acto de conocer es heterorreferencial, y esto excluye la reflexión: la operación no se puede conocer a sí misma.

6. Los axiomas laterales explicitan y aclaran los axiomas principales de la teoría del conocimiento, es decir, los axiomas A, B, C y D.

7. *La voluntad (I)*, 54 ss.

Pero una vez vista la naturaleza de las operaciones cognoscitivas, es preciso dar cuenta de la distinción entre ellas. A esta exigencia responde el axioma B, que es el axioma de la distinción. Si atendemos a las operaciones como actos, no nos basta decir que su diferencia es numérica o que depende de la materia. La respuesta la ofrece el contenido del axioma diciendo que la distinción entre las operaciones es jerárquica. Si hay distinción entre ellas debe correr a cargo de su carácter de acto, es decir, unas tienen que conocer más que las otras. En este sentido el ver conoce más que el oír; y también es preciso distinguir de este modo entre los diversos objetos de cada facultad, pues tampoco es lo mismo conocer el rojo que conocer el azul.

Polo ilustra este axioma con una de sus conculcaciones más notables. Es el caso de Hegel. Para este filósofo toda distinción en el conocimiento es provisional, pues lo verdadero es el todo. Al final del proceso sólo habrá un objeto en el que todo será conocido. Pero esto supone ignorar que a cada objeto le corresponde una operación, y que éstas son diversas entre sí, y, a su vez, contradice, según Polo, el axioma C, llamado también axioma de la unificación, que afirma que las operaciones, los niveles cognoscitivos, son insustituibles, aunque también unificables. De entrada, insustituibles: en el conocimiento no cabe tirar la escalera, una vez que se ha ascendido. Que una operación sea superior a otra no quiere decir que la incluya o la haga superflua. Pero el conocimiento no es mera proliferación, pues permite la unificación.

3. El conocimiento sensible

El axioma A impide admitir el innatismo. Los inteligibles, las ideas, no pueden estar en la mente como en un recipiente, al margen de su ser pensadas. Esto orienta nuestro estudio hacia la actividad sensible como origen de todo conocimiento. Por eso parece conveniente comenzar desde el principio la consideración de nuestra experiencia cognoscitiva. Además esto nos permite ir describiendo la intencionalidad propia de cada uno de los niveles

de nuestro conocimiento, evitando el peligro de formular esta noción de un modo demasiado general.

En la sensibilidad externa, el acto es precedido por una inmutación física en la sensibilidad. Es lo que la filosofía aristotélica denomina especie impresa⁸. Pero conocer no es ser inmutado, sino la actividad que la facultad ejerce. La operación no es afectada por el agente físico, sino que posee una forma. Polo denomina este fenómeno *cambio de signo*. El cambio de signo es propio de la vida desde el nivel vegetativo. Se trata del aprovechamiento para sus fines de los influjos que el viviente recibe del exterior, como es patente en la nutrición, el crecimiento y la reproducción. En el conocimiento, el primer cambio de signo que cabe detectar es el aprovechamiento de la inmutación como ocasión para ejercer un acto posesivo de un fin.

En este primer nivel la intencionalidad es *resbalante* o *plural formal*, lo sentido no tiene referente: se limita a aparecer. Para conocer las sensaciones como “sensación de” se precisa el sensorio común, o conciencia sensible, que objetiva los actos de la sensibilidad externa. Gracias a él se puede percibir la diferencia entre dichos actos y sus objetos. Estos últimos aparecen ahora destacados, y, de este modo, como referidos a un apoyo, que es la sustancia como sensible *per accidens*⁹.

Ahora bien, el conocimiento no puede progresar ya en esta línea. Por eso la estrategia que despliega comporta un nuevo cambio de signo respecto de la percepción. Se trata del acto de la imaginación. La imaginación es una facultad distinta de las otras facultades sensibles: su órgano no es previo a su ejercicio, sino que se constituye mediante él. Por eso la imaginación puede crecer y

8. El axioma G afirma que el objeto es formal si es precedido en el órgano por una especie impresa o retenida.

9. La declaración de la incomparabilidad entre el acto y la forma sensible “es el sensible *per accidens*, la referencia reforzada según la cual las formas se destacan del acto. El destacarse es conocido por el sensorio común como referencia (...). Como el acto se siente a la vez que las formas conmensuradas con él, la incomparabilidad de las formas es lo terminal” (*Curso de teoría*, I, 406).

ejercer progresivamente actos superiores. Estos actos son la retención formal de lo sentido, y consisten en una reobjetivación. La imaginación no supe los actos de los sentidos externos, pero es capaz de volver a objetivar lo alcanzado por ellos. Esto se corresponde con una intencionalidad distinta. La imaginación no necesita referir las imágenes a ningún sensible *per accidens* para que éstas se estabilicen. “La intencionalidad imaginativa se conmensura con el acto en el modo de estar suspendida de él”¹⁰. La forma imaginada está, por tanto, autorreferida. Por eso se puede hablar de un contenido. “El contener garantiza que la descripción se mantenga aunque se dilate. Por decirlo así, la forma retenida es recorrida por ella misma, de tal modo que ese recorrer es la regla (especie expresa) que la describe *objective*”¹¹.

De lo dicho, se desprende que la imaginación es representativa. Pero no porque lo conocido por ella no sea intencional, sino por las características de la intencionalidad de su objeto. Asimismo se puede decir que es la facultad formal por excelencia. De todos modos, esta facultad no es suficiente para garantizar el control cognoscitivo de la conducta animal. Es preciso añadir los actos de la memoria y de la cogitativa, que aportan unos nuevos sensibles *per accidens*, que refuerzan la intencionalidad de la imagen según una alusión a la realidad. La memoria es una perfección del viviente correlativa a una imperfección suya: la discontinuidad de la retención. Esto da lugar a la intención de pasado. Por su parte, la intención de la cogitativa es una proyección finita particular: una intención de futuro. Con la ayuda de estas nuevas intenciones se puede aprovechar la experiencia y emplearla para el logro de los objetivos de las tendencias.

La imaginación en los animales no sobresale por encima de la memoria y de la cogitativa, sino que está a su servicio. Pero en el ser humano, la hegemonía de estas últimas no es total. La imaginación es capaz de reobjetivaciones que no tendrían ningún sentido

10. *Curso de teoría*, I, 408.

11. *Curso de teoría*, I, 408.

para la conducta animal y que, por tanto, preludian la inteligencia. Así ocurre con el espacio como pura extensión y el tiempo como flujo incesante. Para Polo, no obstante, hay una imagen superior a estas dos que marca el máximo hasta el que da de sí esta facultad en el hombre: la circunferencia, como curvatura ajustada consigo misma.

De todos modos, esta relativa superioridad de la imaginación sobre las otras facultades sensibles no le permite articular el tiempo del viviente, porque los sensibles *per accidens* no son reobjetivaciones¹². En el ser humano esta articulación es posible en virtud de un nuevo cambio de signo que inaugura la actividad propiamente intelectual. Se trata de la primera operación de la inteligencia, que Polo denomina con Aristóteles abstracción.

4. El conocimiento intelectual: la operación incoativa

Con la abstracción comienza el conocimiento intelectual humano. A diferencia del conocimiento sensible, la inteligencia es una facultad inorgánica. Por eso no puede tener especies impresas ni retenidas del mismo modo que las sensibles. Su comienzo se debe a una iluminación del acto de que depende: el entendimiento agente. El conocimiento no procede *extra se inspiciendo, sed intra se considerando*¹³, lo que, en el caso de la inteligencia, implica que ésta no desciende a la sensibilidad para encontrar en ella su objeto,

12. Esto no excluye una cierta conexión entre los sensibles *per accidens*, pero para ello “tiene que reducir la referencia intencional” de estos. “Tal reducción es un intercambio”. “El enlace que puede suministrar la imagen entre la retención intencional y la proyección intencional es su propio carácter reiterativo. La reiteración viene a ser una serie que lleva el pasado hasta el proyecto como término: algo así como una mecánica según la cual se trae el pasado de acuerdo con las posibilidades de la intención proyectiva (ya que el pasado en cuenta tal no puede volver). En suma la comparación de los sensibles *per accidens* con la imaginación da lugar a un automatismo cíclico. La intención cíclica es la condición del recuerdo” (*Curso de teoría*, I, 409-410).

13. POLO cita esta afirmación de JUAN DE SANTO TOMÁS, que pertenece al *Cursus theologicus*, disp. 32, art. 5, n° 11: cfr. *Curso de teoría*, I, 78; *ibid.*, 279; *Curso de teoría*, II, 228.

sino que se retrae hacia la iluminación de la sensibilidad que le proporciona el entendimiento agente. Ahora bien, el objeto de la operación abstractiva es intencional, y esa intencionalidad se vierte sobre los objetos de la sensibilidad intermedia. Esto es lo que se llama *conversio ad phantasmata*. Los fantasmas son el término de la intencionalidad abstractiva.

Según esta conversión, los abstractos pueden ser definidos como una articulación del tiempo de la sensibilidad interna. Pasado y futuro son articulados desde la presencia. Pero es preciso notar que la presencia no comparece en esa articulación. La presencia mental es la operación intelectual¹⁴. Ahora bien, no todos los abstractos son articulaciones temporales, pues hay una imagen que se puede abstraer sin que esté reforzada por las otras intenciones. Esta imagen, por ser una forma pura es presente a la operación sin resquicios, sin guardar ninguna reserva¹⁵. Se trata de la circunferencia.

La operación que la abstrae es denominada conciencia objetiva, pues frente a los otros actos abstractivos, goza de una especial prerrogativa, ya que su objeto se conmensura de tal modo con la operación que en ella se hace patente el axioma A: conoce su objeto en tanto que conmensurado con la operación que lo conoce. El acto de conciencia se describe así: “conozco lo que conozco, como lo conozco, porque lo conozco”. La conciencia tiene que ser una, pero si es una operación, esta unidad no se mantiene para una pluralidad de objetos, pues a cada objeto le corresponde una operación distinta. Por eso, su correlato intencional tiene que ser uno y

14. “La presencia articulante es mental y, por tanto, no temporal. Si la presencia no es ‘exterior’, o superior, al tiempo, no cabe hablar de articulación del tiempo. Ahora podemos rectificar a Heidegger: la presencia como discurso no es un miembro del *ék-stasis* temporal. Es preciso subir de nivel, pues en otro caso no es posible aunar pasado y futuro respetando su carácter no formal. Si la presencia pertenece al tiempo, no lo articula y hay que formalizar pasado y futuro” (*Curso de teoría*, II, 201).

15. Nótese que la circunferencia abstracta no es una imagen, ni mucho menos una figura trazada en el espacio y en el tiempo. POLO explica cómo la circunferencia se puede considerar al margen del espacio y el tiempo en *Curso de teoría*, II, 191-192.

único, y el objeto que cumple esa condición no es otro que la circunferencia pensada.

Los otros abstractos, que son articulaciones temporales de las imágenes unidas a las intenciones no formales de la memoria y la cogitativa no muestran de este modo su conmensuración con la operación que los conoce. Por eso a ellos no les conviene el apelativo de conciencia. Sin embargo, son de extraordinaria importancia para la prosecución intelectual.

¿En qué sentido se puede hablar de prosecución intelectual? Desde luego, ésta no es posible sin aceptar otras operaciones distintas¹⁶ que correspondan a la misma facultad. Pero esto plantea algunos problemas que hay que resolver, pues la inteligencia no extrae conocimiento de otras fuentes diversas de la abstracción¹⁷. Por otro lado, no cabe una nueva recombinación, comparación o profundización en lo conocido sin aportar un nuevo acto, pues, de lo contrario, o supondríamos que una operación puede conocer mejor su objeto —lo que conculca la axiomática, pues negaría la conmensuración entre la operación y su objeto— o que se pueden suscitar operaciones de un modo ciego y sin precedente cognoscitivo.

Esto lleva a Polo a revisar la teoría clásica de la abstracción y del entendimiento agente. Para la tradición aristotélica, el entendimiento agente es una pieza teórica para explicar el paso del conocimiento sensible al intelectual. La inteligencia es una potencia inmaterial, y, por tanto, su acto no puede ser precedido por una inmutación material. La solución de esta dificultad es la existencia de un acto no operativo, que ilumina la sensibilidad, convirtiéndola en especie impresa de la inteligencia. Ya hemos visto que Polo

16. Nótese la diferencia entre la pluralidad operativa a que aquí se alude y las diferentes operaciones de otras facultades. La imaginación, por ejemplo, ejerce operaciones distintas, unas más perfectas que las otras; pero siempre objetiva imágenes. En cambio, para conocer lo real como real es preciso que la inteligencia no conozca tan sólo abstractos.

17. No nos referimos aquí al conocimiento de nuestra realidad espiritual, que, ciertamente, no puede proceder de la abstracción.

acepta esta explicación. Pero la inteligencia humana no se detiene en la abstracción, sino que es capaz de conocer más. Es más, ésta es la diferencia axiomática entre ella y la sensibilidad (el axioma D): la inteligencia es operativamente infinita; no hay un último objeto que sature la inteligencia humana, de tal modo que no se pueda pensar más allá de él. Esto exige que el acto iluminante que la pone en marcha no la abandone a lo largo de su ejercicio.

Desde luego, no se tratará ya de una iluminación de la sensibilidad. Pero recordemos que, salvo el caso de la conciencia objetiva —y en este caso del modo peculiar que hemos indicado—, la conmensuración de la operación abstractiva con su objeto impide que la operación comparezca. El objeto se obtiene en la medida en que la operación se oculta al presentarlo. Por eso cabe denominar a la presencia mental, es decir, a la operación intelectual, *límite mental*. Este ocultamiento es una detención del conocer en el objeto, que, de no ser manifestada, nos podría llevar a confundir lo pensado tal como lo pensamos con lo real. Por eso, si el conocimiento debe continuar, y no puede ser de otro modo, pues en ese caso su mismo comenzar carecería de sentido¹⁸, es preciso que el entendimiento agente ilumine la operación, la presencia mental, desocultándola. Este desocultamiento es más que una especie impresa. En este caso se trata de un hábito que faculta a la inteligencia para operaciones ulteriores. A diferencia de la voluntad, la inteligencia adquiere sus hábitos con un solo acto y, gracias a ellos, puede seguir.

De lo dicho se desprende que el entendimiento agente no es un mero suministrador de especies impresas, sino que acompaña a la inteligencia a lo largo de su ejercicio, siendo el acto intelectual de que depende. Y, puesto que el conocimiento intelectual es una realidad personal, sólo cabe que este acto que permite conocer la

18. Como se desprende del axioma D, POLO dice al respecto: “La inteligencia no empezaría si hubiese una última operación intelectual. (...) por eso, aunque el primer acto no es provisional, tampoco está destinado a consumarse en sí mismo” (*Curso de teoría*, III, 5).

realidad en toda su amplitud se identifique con el acto de ser del sujeto intelectual: el *esse hominis*.

Gracias a esta iluminación, la conciencia operativa da lugar al hábito de conciencia. Pero la absoluta carencia de implícitos hace que este hábito no permita ningún desarrollo posterior. En cambio, la iluminación de la operación articulante, es, a su vez, un hábito articulante, pues desoculta la articulación. Para Polo el tema de este hábito es la articulación verbo-nombre, y, por lo tanto, es el hábito lingüístico por excelencia¹⁹.

Como se desprende de lo dicho, Polo propone también una rectificación de la teoría clásica de los hábitos intelectuales. Según él, estos deben ser considerados, no como unas meras perfecciones potenciales, sino ante todo como unos actos cognoscitivos distintos de las operaciones. Se trata de actos permitidos por el entendimiento agente, que iluminan la operación previamente ejercida y permiten otra superior. Son los hábitos los que explican que la inteligencia sea infinitamente operativa y que nunca conozca de tal modo que no pueda conocer más. Algo que está de acuerdo con el axioma H, lateral del axioma D, afirma que la inteligencia no es un principio fijo, sino que puede crecer en cuanto principio gracias a los hábitos²⁰.

19. Se trata de una articulación en la que el verbo no se separa del nombre. Por tanto no explica formas lingüísticas como los verbos copulativos. La presencia desocultada en el hábito se describe en la forma lluvia-llueve, blanco-blانquea, etc. “Este doble valor nominal verbal corresponde a la articulación temporal en presencia. Una articulación temporal en presencia no deja de ser una articulación. Si se quiere, lo que tiene de presencia es lo que tiene de nominal; lo que tiene de articulación es lo que tiene de verbal. Pero no puede separarse la presencia de su valor articulante sin caer en la mudéz lingüística de la presencia pura” (*Curso de teoría*, II, 210).

20. “El axioma que dice que la inteligencia es susceptible de hábitos tiene que añadir enseguida que adquiere cada hábito con un solo acto, porque de otro modo el carácter jerárquico de la infinitud operativa no podría justificarse. Pero hay que añadir también lo siguiente: la inteligencia no comenzaría si no fuese susceptible de hábitos. En este sentido, los hábitos son *quasi* innatos: la inteligencia es potencia respecto de ellos y no sólo respecto de las operaciones; en rigor, más respecto de ellos que respecto de las operaciones, por cuanto sin hábitos no prosigue, y si no prosigue, no empieza” (*Curso de teoría*, III, 4-5). Sobre los hábitos en POLO puede consultarse JUAN

5. La doble prosecución del conocimiento intelectual desde el abstracto

En virtud del desocultamiento de la presencia en el hábito abstractivo, la inteligencia es capaz de declarar la insuficiencia del abstracto en dos sentidos. De una parte, cabe declarar que el abstracto no satura la capacidad de conocer, pues se puede conocer más; y, de otra, que no basta en orden al conocimiento de la realidad.

Comenzaremos por exponer la primera de ellas. En esta dirección la inteligencia muestra que ningún contenido es todo lo pensable. Su infinitud operativa es aquí patente. Polo denomina a esta vía como negativa, generalizante o reflexión objetiva. El desocultamiento de la presencia permite advertir que los abstractos no son unificables en su nivel, pues cuando se piensa uno no se piensa otro. Es éste un problema que preocupó a la filosofía griega desde sus orígenes. Según Anaximandro, las cosas se pagan mutuamente una deuda. Pero esta forma de ver lo real depende de una extrapolación de la presencia a la realidad, es decir, de entender que la presencia es el fundamento de los entes; y se debe a una detención apresurada del conocimiento intelectual. La solución más drástica es la de Parménides, que declara impensable la diferencia: “entes” es la última palabra de la inteligencia, aun a costa de dejar impensados el movimiento y la pluralidad. Parménides rechaza la prosecución negativa de la inteligencia.

Si “perro” y “gato” son unos abstractos determinados, ninguno de ellos es todo lo pensable. La noción de “todo lo pensable” es la que orienta la búsqueda de una idea que los abarque a ambos, y que se objetiva como una idea general: animal. Pero una de las notas del objeto pensado es la constancia. Todo lo pensado, por serlo, es constante; luego en el conocimiento no cabe un *pensar más* que no se corresponda con un *pensar menos*: no hay ganancia sin pérdida. Esto es lo que Polo denomina pugna y compensación

FERNANDO SELLÉS, “Los hábitos intelectuales según Polo”, en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 1017-1036.

en las operaciones que siguen a la abstracción. En el caso de la generalización, la pugna se entabla entre la idea general obtenida y los abstractos a que se refiere. La idea general comporta una ganancia en claridad, pero, a su vez una pérdida de contenido respecto a los abstractos. Los abstractos se pueden describir también como un complejo de notas. En cambio, la idea general, que es homogénea y consta de lo que Polo llama *una mononota*, no puede ser objetivada al margen de los abstractos que unifica. Esa unificación es una versión intencional sobre ellos que los conecta mutuamente. Pero, como, según el axioma C, las operaciones son insustituibles, no se puede sostener que la idea general —que, por otra parte, no es una operación, sino un objeto intencional— ilumine todo el abstracto. Su versión intencional es parcial, y, respecto de ella, el abstracto aparece como un caso particular. De este modo, el abstracto, no es una determinación primera, como en la operación de abstraer, sino una determinación segunda.

Al abstracto —la determinación primera— tal como aparece en la operación abstractiva, Polo le denomina lo vasto. Se trata de un objeto cuya unidad se da sin conectivos o, dicho de otro modo, es pura semántica sin sintaxis. Por eso el abstracto es prelógico. La prosecución negativa objetiva, en cambio, un conectivo lógico entre objetos, es decir, la idea general como conectivo de los abstractos.

En la generalización es patente la imposibilidad de culminación del conocimiento operativo. En cada nueva objetivación la presencia torna a ocultarse y es desocultada por el hábito posterior, que manifiesta que tampoco ese nuevo objeto la satura. El objeto último es imposible, impensable, pues la presencia de que dependen todos los objetos no comparece en ninguno y se puede separar de todos ellos. No existe, por tanto, el máximo pensable²¹.

Pero, como decíamos, la inteligencia puede declarar también la insuficiencia del abstracto para conocer la realidad. Como dec-

21. En esto basa POLO su crítica al argumento *a simultaneo* de SAN ANSELMO. Cfr. MIGUEL ÁNGEL BALIBREA, "La crítica de Polo al argumento anselmiano", en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 373-380.

íamos, todos los abstractos tienen en común su carácter objetivo, su carácter constante, pero en todos ellos, menos en la conciencia objetiva, se guarda implícita una diferencia. Esta diferencia es la responsable de que no haya un solo objeto. No se trata de una oposición negativa entre los abstractos. Tampoco contradice el axioma A, es decir, no se trata de algo en el objeto que quede por pensar, porque todo lo que tiene el objeto de objeto se refiere a la operación. Esta diferencia remite más bien al estatuto anterior respecto del cual el abstracto ha sido obtenido.

El abstracto representa un valor formal, pero se trata de una forma pensada. La operación que objetiva esta forma la exime precisamente de existir. Éste es otro modo de notar el carácter de límite de la presencia mental gracias al hábito abstractivo. El abstracto es *unum in praesentia*. Si el hábito permite una operación posterior que mantenga el desocultamiento de la presencia —en lugar de reponerla, como ocurre en la generalización—, la inteligencia puede pugnar con los principios reales en los cuales la forma es un principio extramental. Polo sostiene que estos principios son las causas físicas, cuyo valor causal es inseparable de las otras causas. Las causas físicas lo son siempre *ad invicem*.

El principio a que se puede devolver el abstracto en primer lugar no es otro que la materia. De este modo el *unum in presentia* se explicita como *unum in multis*, como *concepto*. Pero es preciso tener en cuenta que la simultaneidad es propia de lo pensado. Mientras la presencia pugna con la materia, la unidad del concepto se da entre unos muchos que no son simultáneos; es más, son inestables. Por tanto, aparece un sentido causal que permite conectarlos, que es la causa eficiente extrínseca, que plasma la forma en la materia.

A esta operación le sigue a su vez un hábito capaz de desocultar más intensamente la presencia. Se trata del *hábito de analogía*. De este modo es posible conjurar la amenaza de ignorancia que comportaría detener en este punto la explicitación. Esta fase de la explicitación se muestra insuficiente por su incapacidad de dar razón del primer movimiento de que dependen las sucesivas trans-

formaciones. Esto puede precipitar en el enigma objetivo: la admisión de un proceso al infinito. Además el abstracto no se explicita en el concepto: la sustancia bicausal —hilemórfica— que se explicita en él es incapaz de enviar especie impresa, pues ni siquiera tiene accidentes (lo que comporta una causa eficiente intrínseca). Se trata de la sustancia elemental o el sentido mínimo de la sustancia física.

El hábito de analogía permite avanzar en el conocimiento de la realidad física al manifestar (no se trata de una explicitación, pues no es una operación, ni, por tanto, conlleva pugna) la insuficiencia de la operación de concebir. Acerca de la realidad extramental permite conocer de qué modo son ordenables los explícitos judicativos. La causa del orden no es otra que la causa final. Aquí comparece el modo en que ésta llega hasta las concausalidades hilemórficas, que es el movimiento circular, la circunferencia física. Mediante ella, la causa final es concausa extrínseca de esas concausalidades. Ese influjo de la causa final es la ordenabilidad²².

Pero de este modo la unidad no se comunica a la pluralidad. Esto es lo que se consigue con la explicitación judicativa. En él lo explicitado no sólo depende de la causa final, sino que es concausal con ella. Explicitar la analogía es ampliar su unidad. Ahora la causa formal es concausal con la causa final; se trata de una analogía de analogados. La operación racional a que corresponde este nuevo modo de pugnar con las causas físicas es *el juicio*. En él comparece la concausalidad completa, es decir, las cuatro causas aristotélicas. Se trata de una pugna especialmente intensa, porque explicita la causa final, mientras que, recordemos, el abstracto era poseído precisamente como fin de la operación. En esta ocasión se devuelve el abstracto a la realidad. La diferencia que cada abstracto guarda implícita es explícita como analogado. Los analogados son afirmados porque cumplen el orden. Aquí comparece la sustancia tricausal, y, por tanto, aquella que tiene accidentes. Por eso, en el juicio se explicitan las categorías.

22. Con estas explicaciones se consigue una exégesis heurística y una rectificación de la física aristotélica.

Sigue al juicio el *hábito judicativo*, que Polo denomina *hábito de ciencia*. En él se manifiesta el balance de la explicitación de los sentidos causales: el universo. Se trata de un balance completo pues recoge no sólo el conjunto de explicitaciones judicativas, jerarquizadas de acuerdo con la medida en que se amplía la intervención de la causa final, sino también el de las conceptuales. Ese balance conduce a una aparente afirmación: un universo es. Se trata de una aparente afirmación porque esta expresión no traduce una explicitación judicativa, sino una manifestación habitual. El “es” muestra que este balance no es totalmente contemplativo. Las causas físicas se han explicitado en la medida en que su prioridad se separaba de la prioridad de la presencia, por medio de la pugna de esta última. Ahora, el hábito judicativo manifiesta el carácter potencial del universo. Pero ese carácter potencial no puede deberse tan sólo a su distinguirse de la actualidad de los objetos pensados. Por eso este hábito obliga a poner a prueba la presencia, para ver si da más de sí y puede proporcionar un nuevo explícito que dé razón de esa potencialidad.

La nueva operación que permite el hábito no es sino *la guarda definitiva del implícito*, la declaración de que la presencia no da más de sí en orden a conocer prioridades extramentales. Se trata de la operación de fundar, que declara a la presencia incapaz de pugnar con principios más altos. Esta declaración es una pugna que aporta un último explícito: el *fundamento*. Pero éste es explícito como *exclusividad*, es decir, como exclusivamente fundamento. A partir de aquí la presencia no aporta nada más. De hecho, no puede ni siquiera mantenerse insistentemente en este último explícito.

Esta situación sólo se puede subsanar si a la última operación racional le sigue un hábito al que ya no sigue ninguna operación. Se trata del *hábito de los primeros principios*. El ser sólo se puede conocer con el ser. Por tanto, este hábito ya no puede ser entendido como una perfección de la inteligencia, sino como la coexistencia del ser cognoscente (el ser personal) con el ser del universo, y permite una intelección que se deja llevar por la actividad real sin

suponerla, es decir, objetivarla, y que entiende el ser creado en dependencia del Creador²³.

6. Las compensaciones de las operaciones racionales

Las diversas fases por las que pasa la explicitación racional se corresponden con varias *amenazas de ignorancia*, es decir, con modos distintos de detener la explicitación obteniendo un nuevo objeto. Como hemos visto, la prosecución requiere un despojo por parte de la presencia, que ha de ejercerse sin poseer un objeto. La ausencia de objeto es ineludible si queremos conocer una prioridad distinta de la presencia mental pues, al ser objetivado, lo real es conocido en el nivel de la operación, y, por eso mismo, no como es en la realidad, mientras que lo conocido racionalmente es de un nivel inferior a la presencia.

Pero la presencia se puede introducir después de cada una de las explicitaciones, y entonces logra un objeto nuevo en el que lo ganado aparece en presencia. Si describimos las causas reales

23. Ya hemos señalado que la presencia exige al objeto de existir. Esto se debe a que lo supone, al sustituir la actividad real que lo funda por la operación intelectual. Esta suposición hace imposible que la actividad real misma comparezca de modo objetivo. Dicho de otro modo, se puede pensar (objetivamente) la esencia, pero nunca el ser, pues la actividad de pensar lo oculta al presentar. Por otra parte, el acto de ser del universo físico como primer principio no puede entenderse adecuadamente como mero fundamento de la esencia. Tampoco cabe entenderlo como principio de un modo aislado. En el hábito de los primeros principios éstos comparecen en su mutua vigencia. Para POLO estos principios son la *no contradicción* y la *identidad* reales y la *causalidad trascendental*. El autor alude a una afirmación de TOMÁS DE AQUINO: “esse quod rebus creatis inest non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divino” (*De Potentia*, q. 3, a. 5, ad 11). Cfr. *El conocimiento habitual*; SALVADOR PIÁ TARAZONA, *Los primeros principios en Leonardo Polo. Un estudio introductorio de sus caracteres existenciales y su vigencia*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie de Filosofía Española, nº 2, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1997. Acerca de la compatibilidad entre la perspectiva poliana y la de TOMÁS DE AQUINO, puede consultarse JOSÉ IGNACIO MURILLO, *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1998. Allí se aborda el estudio de estas nociones tomistas, reconsideradas desde la inspiración de POLO.

conocidas en pugna como una sintaxis sin semántica, estos nuevos objetos son reposiciones de la semántica, que aportan nuevas conexiones lógicas, y que son traducciones objetivas de las pugnas racionales. Esto permite matizar la descripción, en apariencia peyorativa, que de ellos hemos dado. Se trata de amenazas de ignorancia sólo en la medida en que son detenciones y pueden invitar a una extrapolación que los confunda con el estatuto de lo real. Es lo que Polo denomina *metafísica prematura*.

Las compensaciones racionales no son objetos en el sentido pleno de esa noción, puesto que su unidad es muy débil. Por eso, para ser objetivadas deben consolidarse. Esta consolidación se logra mediante la versión de las mismas sobre los objetos inferiores de la propia línea, que aparecen así al margen de la intencionalidad que les corresponde. Las compensaciones suplen a la presencia, pero otorgar la condición de objeto corresponde sólo a ella; por eso, las compensaciones otorgan a aquello sobre lo que versan tan sólo el valor de término de la intencionalidad.

El primero de estos objetos es el *universal lógico*. En él los muchos en que se encuentra el uno son simultáneos. Su consolidación es el abstracto, que, desprovisto de su intencionalidad, no es otra cosa que la especie impresa intelectual. El universal recupera el valor semántico del abstracto, y permite la deíctica.

La ampliación del explícito en el juicio sólo permite una compensación por partes, que se consolida también por partes. Se trata de la *proposición*, que es la conexión de las consolidaciones de los predicamentos: las categorías. El término que necesita para consolidarse dicha conexión es la noción de ente; mientras que los conectados se consolidan por su cuenta con objetos sensibles tomados como términos.

A su vez, la operación de fundar también se puede compensar. Es más, dada su naturaleza, la pugna es especialmente cercana a la compensación. Dicha compensación recibe el nombre de *base*. Ésta indica al fundamento en tanto que funda, pero de un modo meramente lógico; se trata de la vuelta demostrativa desde el fundamen-

to hacia lo fundado. El complemento que precisa la base para consolidarse es el *raciocinio*.

Pero, como decíamos, las operaciones de la vía racional son unificables con la generalización. Esta unificación, que recibe el nombre de *logos*, se consigue cuando las compensaciones racionales versan sobre las ideas generales aclarándolas. La versión del concepto sobre la idea general permite poner en el mismo nivel los casos conectados por ésta. El objeto así obtenido, que Polo denomina *conceptoide*, es una forma pura, una pura relación. Se trata del estatuto intelectual del número. A su vez, la versión de la conexión predicativa sobre las ideas generales dan lugar al *judicoide*, en el que se aclara lo que de conexión tiene el objeto del logos. “La aclaración desde la compensación judicativa es lo que se llama función: cualesquiera que sean los cuantos, hay relación determinada con cuantos”²⁴.

La intencionalidad de los objetos del logos es llamada hipotética, porque éstos son hipótesis sobre los números físicos. Son estos objetos los que permiten la matemática y la física matemática. Los números pensados nunca pueden traducir directamente los números físicos, pero no por su imperfección, sino por su superioridad respecto de estos últimos. Por eso la física matemática no conoce la realidad física en el nivel propio de esta última, a diferencia de las operaciones racionales²⁵.

7. Consideraciones conclusivas

De lo dicho se desprenden algunos de los puntos más importantes de la teoría del conocimiento de Polo. En mi opinión, uno de los méritos principales del autor es su matizada y coherente

24. *Curso de teoría*, IV/1, 79.

25. Un estudio acerca del estatuto de la física matemática en POLO se puede encontrar en 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.

aproximación a la noción de intencionalidad: la atribución de la intencionalidad cognoscitiva al objeto, y no a la operación, y la descripción de sus características. Aunque no nos hemos detenido en ello, una de las partes más interesantes del Tomo II es la descripción de las notas del objeto pensado, y, junto con él, de la presencia mental.

El conocimiento intencional es valorado positivamente, pero esto no impide denunciar claramente su limitación, conectada con su índole aspectual, de la que no se libra la intencionalidad intelectual, a pesar de su superioridad. Esta clara delimitación de lo intencional permite al autor proponer una nueva explicación del juicio y de otras operaciones intelectuales, que no aportan objetos intencionales. En este punto se ofrece un buen complemento a la teoría clásica del juicio, mediante una propuesta que respeta y ordena las tres dimensiones que clásicamente se le asignan —afirmación, composición y conciencia—.

El autor pone a prueba su teoría intentando dar razón de las deficiencias que se pueden señalar en otros autores. Para Polo, el error en filosofía consiste en intentar conocer un tema determinado con unas operaciones que no le corresponden. En este sentido, señala que la filosofía clásica ha demostrado su preferencia por las operaciones racionales. El mismo progreso de la filosofía clásica se debe a la progresiva tematización filosófica de lo adquirido por las diversas operaciones racionales. En cambio, la filosofía moderna, parece optar unilateralmente por las operaciones generalizantes o negativas. Esto explica, para Polo, sus quiebras en metafísica: las causas reales y el fundamento no pueden ser pensados con ideas generales, que, sin embargo, son de gran importancia para la acción transformadora del hombre.

Respecto de la metafísica, conviene señalar una notable aportación de esta obra. Uno de sus objetivos fundamentales es evitar la confusión de lo mental con lo real, lo que implica detectar los peligros que tiene nuestra mente de investir a lo real de los atributos de su objeto. Esto comporta una revisión de la teoría clásica de la sustancia y de las causas, de la esencia y del acto de ser. Como

JOSÉ IGNACIO MURILLO

hemos señalado, la posibilidad de esta extrapolación se debe a las diversas detenciones de la explicitación, que comportan otras tantas amenazas de ignorancia, porque sustituyen el tema extramental de la operación por un objeto intencional.

Una de las más interesantes contribuciones de Polo a la teoría del conocimiento humano es, sin duda, su replanteamiento de los hábitos intelectuales. Si bien es cierto, que la axiomática por él propuesta se centra en torno a la noción de operación, se puede decir que el conocimiento habitual es la clave explicativa del conocimiento intelectual humano. El hábito aparece como un acto intelectual, que permite explicar el progreso intelectual a partir de la abstracción, el conocimiento de la operación y la posibilidad de deshacer la confusión de lo mental con lo real. En último extremo, los hábitos intelectuales innatos (hábito de los primeros principios y sabiduría) son los que permiten emprender un estudio de los trascendentales tanto metafísicos como antropológicos. La teoría del conocimiento conecta en este punto con la antropología trascendental.

Como conclusión final, tan sólo quisiera resaltar algo que espero que hayan permitido traslucir, aunque sea tenuemente, estas páginas: el gran calado de los temas que se abordan y de las soluciones que se proponen, y su interés para enriquecer la aproximación filosófica a algunos de los temas más actuales: desde la rehabilitación del pensamiento metafísico, hasta las cuestiones filosóficas que plantea la investigación científica en física, biología y matemáticas.

José Ignacio Murillo
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

e-mail: jimurillo@ceit.es

LA LIBERTAD TRASCENDENTAL COMO DEPENDENCIA ¹

1. Introducción

Leonardo Polo sitúa la libertad como uno de los trascendentales personales humanos. Sobre esta afirmación pivota gran parte de la antropología que él desarrolla; dicha antropología recibe el nombre de *trascendental* porque en ella se hace un especial hincapié en la distinción entre el ser del universo físico —o ser del cosmos— y el ser humano.

Según Polo —quien asume la doctrina tomista de la distinción real del ser con la esencia en las criaturas—, el hombre y la criatura cósmica son dos criaturas que se distinguen en términos de acto de ser y de esencia. De esta afirmación se extraen las siguientes tesis: a) el acto de ser del cosmos se distingue del acto de ser humano, es decir, son dos actos de ser que se distinguen como tal en términos de actividad; b) la esencia extramental o universo físico se distingue de la esencia del hombre, o sea, las dos esencias son pasivas de distinta manera; c) la distinción real entre el acto de ser de la criatura cósmica y su esencia no es equiparable con la distinción real del acto de ser humano con su esencia².

-
1. Esta ponencia se presentó en el *VII Convegno di Studio* titulado: “Dio e il senso dell’esistenza umana”, organizado por el Pontificio Ateneo della Santa Croce (Roma, 1998).
 2. Para referirme a la realidad extramental utilizaré los siguientes términos: criatura cósmica, acto de ser del cosmos o del universo físico, y universo físico o cosmos — para referirme a la esencia de la criatura cósmica—.

Por consiguiente, nos encontramos ante cuatro realidades claramente diferenciadas, que Polo denomina de manera diversa: la esencia de la realidad extramental recibe el nombre de *universo físico* o *concausalidad cuádruple*, y el acto de ser del que depende *persistencia*; el acto de ser humano se denomina *co-existencia* o *además* y la esencia del hombre *disponer*. Con estos nombres Polo intenta describir, lo más ajustadamente posible, la actuosidad del acto de ser y la pasividad esencial de dichas realidades.

De esta manera, la afirmación de Tomás de Aquino según la cual el ser se divide en dos: increado y creado, queda ampliada —según Polo— por el lado de la criatura. El ser creado se divide, al menos, en dos: criatura cósmica y criatura personal humana. La criatura cósmica y el hombre se distinguen en términos de criatura, y esto no sólo porque sean *creados* de distinta manera, sino —sobre todo— porque *son* criaturas de modo diverso.

Esta división del ser, atendiendo a su carácter creado, conlleva también una distinción en el estudio de ambas criaturas. Según Polo, la criatura cósmica debe ser estudiada con un método distinto con el que se estudia la criatura humana. Por eso, propone la *antropología trascendental* como el ámbito de estudio propio del carácter personal humano. Sin embargo, con ello no se quiere decir que el estudio del hombre como ontología regional —o de la antropología bajo la idea de una filosofía segunda— sea falso, sino que desde dichos ámbitos no se alcanza la radicalidad del acto de ser y esencia del hombre. En consecuencia, Polo sostiene que la metafísica —estudio del ser extramental como primer principio— y la antropología trascendental —estudio del ser como persona

humana— tienen métodos distintos³, precisamente porque sus temas son distintos realmente⁴.

En efecto, Polo considera que la antropología trascendental tiene como objeto el estudio de los trascendentales personales humanos, los cuales se distinguen de los metafísicos⁵. Si en metafísica se establece el ser como el trascendental primero, en antropología se afirma que lo característico de la persona humana es *co-ser* (o *co-existir*); por eso, Polo denomina al acto de ser humano *ser además*. Por otra parte, si la verdad y el bien son denominados en metafísica trascendentales relativos, con más razón, en antropología serán trascendentales el inteligir y el amar como persona⁶, pues la verdad y el bien dependen de éstos. Pero como el inteligir y el amar personales sólo se entienden si son actos libres, Polo instaura la libertad como trascendental personal. De este modo, en la persona humana se distinguen convirtiéndose como trascendentales personales la *co-existencia*, la *libertad*, el *intelecto personal* (que Polo denomina *intellectus ut co-actus* por el carácter co-existente del hombre) y el *amar donal* (que se dualiza en *dar* y *aceptar*)⁷. Con todo, se ha de hacer hincapié en que estos trascendentales se

3. Por la escasez de espacio no me detendré en la exposición del método que el autor propone para la metafísica y la antropología trascendental, y que denomina *abandono del límite mental*. Por ello remito a *El acceso* y al *Curso de teoría*, II, libros que POLO dedica casi en su totalidad a exponer el método con el que se accede a los distintos temas metafísicos y antropológicos.

4. Que los actos de ser sean distintos no significa que sean heterogéneos, pues de ese modo se entienden los actos de ser como ideas diferentes y, por tanto, aisladas, lo que equivale a introducir el límite mental en su conocimiento. Por eso es más acertado decir que los actos de ser son distintos y no diferentes, pues son reales y no mentales.

5. Esta afirmación conlleva lo que POLO denomina *la ampliación de los trascendentales*, a la que dedica la Primera Parte de la *Antropología*, I.

6. Que el intelecto personal y el amar personal —o donal— sean trascendentales antropológicos significa que se convierten con el co-acto de ser humano.

7. Estos cuatro trascendentales humanos son estudiados por POLO en la Tercera Parte de la *Antropología*, I.

convierten, y que sólo en su conversión se alcanza su carácter personal⁸.

Con la enumeración de los trascendentales personales propuesta por Polo, he querido poner de manifiesto la distinción entre el ser que estudia la metafísica y el que estudia la antropología; dicha distinción se establece entre dos actos de ser y, por ello, se puede denominar *distinción trascendental*. En consecuencia, cabe afirmar que el ser humano se distingue trascendentalmente del ser principal —que es estudiado por la metafísica— y de los demás seres humanos, pues éstas son distinciones entre actos de ser. De igual modo, el ser humano —que es creado— se distingue trascendentalmente, y por antonomasia, de Dios: Acto de ser Originario.

Con ello se esclarece la denominación del ser humano como *co-ser* o *ser además*. Con palabras de Polo, el ser humano no *existe* sino que, en rigor, *co-existe*: “la co-existencia designa el ser del hombre como un ser que no se reduce a existir”⁹. El hombre es co-existente porque *existe con* otros actos de ser, es decir, existencialmente se *abre* a ellos.

Sin embargo, esto no quiere decir que la *dualidad* sea exterior a la existencia humana —como si la *co-existencia* se estableciera entre dos términos separados¹⁰—, sino que, en primer lugar, la persona humana es íntimamente co-existencial: co-existir es ser en

8. Persona significa *apertura*. Según POLO, en la persona humana ese carácter es dual, pues se puede distinguir entre apertura *interior* y *hacia dentro*. Aquí no entraré en el fondo de esta distinción, baste indicar que la apertura interior equivale a la co-existencia (*carencia de réplica*) en su conversión con la libertad trascendental, es decir, a la *intimidad* del co-existir; la apertura hacia dentro equivale a la conversión del intelecto personal con el amar donal, es decir, a la *búsqueda* de la *réplica* de que se carece. De este modo la apertura interior se convierte o *trueca* en apertura hacia dentro (cfr. *Antropología*, I, 204).

9. *Presente y futuro*, 158.

10. La co-existencia no se debe entender en términos de relación, pues la relación se da siempre entre dos términos previamente dados: la persona humana no es “dos personas” ni tampoco es única o aislada. Por eso se debe abandonar el conocimiento objetivo en antropología trascendental, porque éste siempre conoce lo que conoce como *algo ya conocido*, es decir, como un término aislado: el objeto conocido no tiene intimidad.

compañía, «ser acompañándose»¹¹; y en segundo lugar, la persona *co-existe* con otros seres: con el ser material, con las demás personas humanas y, sobre todo, con Dios. Por tanto, teniendo en cuenta esta dualidad co-existencial de la persona humana, Polo describe el acto de ser humano como *co-ser-con* (el primer *co* se refiere a la co-existencia íntima —que a su vez se dualiza en apertura interior y hacia dentro— y, el segundo, a la co-existencia con otros seres).

2. La distinción trascendental de las criaturas con Dios

La *distinción trascendental* debe entenderse de modo positivo o real, es decir, no como diferencia o separación entre dos términos —entendidos como entes aislados—, sino como la apertura de los actos de ser creados respecto del acto de ser del que dependen¹². De este modo, distinción trascendental —en el caso de la criatura y el Creador— equivale a *dependencia trascendental*: el acto de ser creado depende activamente del Acto de ser Originario¹³.

El ser humano y el ser del cosmos se distinguen activamente como actos de ser; por eso, la distinción entre metafísica y antropología se cifra en una distinción entre dependencias. Cabe sostener entonces que el ser creado se mide por la distinción trascendental respecto de Dios, es decir, en términos de dependencia.

De aquí que Polo describa el acto de ser del universo como *comienzo que ni cesa ni es seguido*¹⁴: el ser del universo es acto persistente; por eso, en vez de hablar de acto de ser es mejor, en

11. Cfr. RICARDO YEPES, “Persona: intimidad, don y libertad nativa. Hacia una antropología de los trascendentales personales”, en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 1086.

12. Como se ha dicho, el ser humano también se abre (*co-existe*) a la criatura cósmica (por ejemplo, conociéndola o perfeccionando su esencia). En cambio, no se puede decir que el acto de ser del cosmos co-exista con el hombre.

13. En *El ser*, POLO designa en infinidad de ocasiones a Dios como *Ser Originario*. Con ello, intenta describir el carácter existencial de la actividad divina como Identidad, es decir, Dios es actuosidad Originaria o Idéntica.

14. Cfr. *Nominalismo*, 245.

este caso, hablar de acto de persistir o de actividad persistente. De esta manera, se advierte la apertura de la actividad creada al Creador: sólo en estricta dependencia con Dios cabe entender un acto de ser como *comenzar* sin cesar ni ser seguido. Por ello, el conocimiento de dicho acto de ser no cesa o termina en él, sino que se abre a Dios: el conocimiento de la criatura cósmica culmina en Dios¹⁵. De aquí que la dependencia del acto de ser del universo físico equivale a su referencia causal con el Ser Originario. Con palabras de Polo: “la causalidad es la dependencia. La dependencia es la referencia. La referencia es el enlace [de la criatura material con Dios]”¹⁶.

Sin embargo, no se puede decir que la dependencia de la persona humana respecto de Dios sea causal, pues ésta depende de Dios de manera distinta a como lo hace la criatura cósmica, ya que son dos actos de ser creados trascendentalmente distintos. Mantener lo contrario sería incurrir en simetría, es decir, aplicar los resultados de la metafísica a la antropología.

Persona humana significa *cada quien*¹⁷, es decir, “cada persona humana es un *novum*, en el sentido más estricto de la palabra”¹⁸. Por ello se tiene que excluir cualquier consideración generalizante de la persona.

Polo describe el ser personal humano como *ser además*: el ser humano no se conmensura con objeto, no es acto actual —según la actualidad se paralizaría—, sino *acto además* —sin detención ni culminación—; es decir, en el hombre, ser significa *ser además*, de manera que *es* en cuanto es *además*¹⁹. Por ello *además* equivale

15. En rigor, si el conocimiento del ser del universo físico no finaliza en Dios, no se ha conocido correctamente, pues dicho acto de ser no puede existir (*persistir*) de modo aislado.

16. *El ser*, 1ª ed., 241; 2ª ed. 219.

17. Cfr. *La persona humana*, 157.

18. LEONARDO POLO, “El hombre como hijo”, en *Metafísica de la familia*, ed. JUAN CRUZ CRUZ, Eunsa, Pamplona, 1995, 323.

19. Aquí la denominación adverbial es tan importante como la verbal; el hombre *es* en tanto que *además* (este *además* no es un predicado).

a *co-existir*. “*Además* es una designación del acto de ser”²⁰; con ella se pretende *nombrar* o *designar* lo diferente del ser personal humano frente al ser persistente y al Ser Originario²¹. Por eso, el carácter de *además* —la co-existencia— muestra que el ser personal humano es creado.

No obstante, el carácter creado de la persona humana no equivale al comenzar —sin ser seguido ni cesar— del ser del cosmos. Es más, se sostiene que los dos actos de ser creados —personal y persistente— comienzan de distinto modo. Ante todo, porque el acto de ser humano no es un primer principio, no tiene carácter de primero —como la persistencia—, sino de segundo: la persona humana es *ser segundo* o *ser dual*. Por tanto, si atendemos al carácter *co-existencial* del ser personal humano, cabe describirlo, en mi opinión, como *co-comenzar*²² (la persona humana exige no existir aislada); pero teniendo en cuenta que la persona es *ser además*, será más apropiado denominar el carácter existencial del acto de ser personal humano como *re-comenzar*: al considerar la actuosidad del ser humano *ad intra*, el *ser además* puede entenderse como el *re-comenzar* activo de la persona humana²³.

Por consiguiente, la dependencia creatural de la persona humana no se puede medir en términos de causalidad. El ser personal humano excluye cualquier tipo de necesitarismo: la persona es trascendentalmente libre. He aquí su dependencia con Dios. Con

20. *Presente y futuro*, 199.

21. Cfr. RICARDO YEPES, “Persona: intimidad, don y libertad nativa. Hacia una antropología de los trascendentales personales”, en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 1086.

22. Esta designación no carece de justificación, pues es, a su vez, dual. Por una parte, el carácter de *además* tiene como punto de partida la *presencia mental* (cfr. *Antropología*, I, 161); en este sentido, no es un puro comenzar, sino que comienza *con* presencia. Por otra parte, la co-existencia o *ser además* es acto de ser segundo respecto del acto de ser extramental que es primero como primer principio (cfr. *Antropología*, I, 141); por lo que tampoco es un puro comenzar, sino un comenzar *con* persistencia.

23. Este *re* no tienen ningún sentido reflexivo. Todo lo contrario, quiere indicar el mantenimiento del *además* como *además*, por tanto, en el conocimiento del *además* no se debe introducir el límite mental, lo que conllevaría la pérdida de su actuosidad.

otras palabras, para ser libre es menester ser más dependiente del Creador que el ser estudiado por la metafísica. El ser del cosmos también depende de Dios, pero más débilmente y, por eso, es menos ser. El ser del cosmos, por decirlo así, es más independiente o está más aislado de Dios —su actividad es más autónoma²⁴—; en cambio, el ser humano es más perfecto que el ser del universo físico porque depende libremente de Dios. Ser libre equivale a depender completamente de Dios, es decir, a la imposibilidad de existir aisladamente²⁵. Por ello, la existencia de una persona única es un absurdo antropológico²⁶. Más aún, una única persona sería la tragedia pura²⁷.

El hombre depende de Dios porque es libre: la libertad muestra que la dependencia con Dios es más estricta y estrecha que la referencia causal de la *persistencia*. Luego la libertad humana también es camino para llegar a Dios y mostrar su existencia²⁸. El hombre muestra la existencia de Dios porque es un ser abierto radical o libremente a Él²⁹. Insisto, la designación de la persona humana como *ser además* muestra la estricta dependencia del hombre con Dios, que a diferencia del ser del universo físico no se

24. Como es obvio, en sentido absoluto, la criatura material no puede existir aislada de Dios, por eso se denomina *comienzo* que ni cesa ni es seguido.

25. Es de destacar el completo desacuerdo de POLO con la concepción moderna de la persona humana, y en especial con KANT y NIETZSCHE, para quienes persona significa *sujeto*: una realidad autónoma y autosuficiente, o sea, completamente aislada y cerrada en sí misma. Por ello, gran parte del pensamiento moderno ha entendido la libertad como emergiendo desde sí y para sí, es decir, como espontaneidad. Por consiguiente, no es de extrañar que para el pensamiento moderno hablar de *la libertad trascendental como dependencia* pueda resultar contradictorio.

26. Cfr. *Presente y futuro*, 169.

27. A mi modo de ver, esto es lo que sucede en el concepto nietzscheano de superhombre.

28. Cfr. *Quién es el hombre*, 1ª ed., 224-225.

29. Téngase en cuenta que esta tesis no debe entenderse en sentido abstracto: que el hombre muestre la existencia de Dios significa que *cada quien*, cada persona muestra que Dios existe. Con otras palabras, cada ser personal humano equivale a una demostración de la existencia de Dios.

cifra en el principio de causalidad trascendental, sino en la libertad trascendental.

Por contra, si la apertura humana no encontrara un ser también personal, si no se correspondiera con un Dios personal, quedaría frustrada: si Dios no es persona, la libertad humana es un absurdo o un sin sentido. Por tanto, se debe sostener que la libertad humana es respectiva a Dios: “existe un Dios personal sin el cual la libertad humana acabaría en la nada. Sería algo así como la perplejidad completa ante la existencia del hombre, la falta de destino”³⁰. En consecuencia, si se prescindie de Dios en el estudio del hombre, se ignora que la persona humana es un *quién*³¹.

3. Libertad trascendental

Este planteamiento que propone Polo permite hablar de libertad trascendental como libertad personal. Con él se descubre un nuevo sentido de la libertad que se halla, no en el plano de la naturaleza ni de la esencia, sino en el del acto de ser humano. Con todo, la libertad se *extiende* también a la esencia del hombre. Por tanto, el sentido trascendental de la libertad no es susceptible de ser estudiado desde la metafísica³², sino que equivale a *co-existir* y se distingue del ser como principio —acto de ser del universo físico—. Libertad y ser principal son compatibles, pero no derivan uno del otro.

Como se ha dicho, se distinguen dos sentidos del ser creado: *ser persistente* y *ser además*. Dios no crea sólo la persistencia, sino también personas: la persona no persiste, sino que *es libre*: la

30. *Quién es el hombre*, 1ª ed., 225.

31. Cfr. *La persona humana*, 157.

32. Según POLO, es la persona quien es libre, y sólo por extensión son libres algunos actos de la voluntad. La libertad no se agota en ser una propiedad de la voluntad. Una libertad principiada no lo es en sentido propio o sólo lo es de un modo parcial: la libertad trascendental no es un primer principio, porque a la libertad le corresponde *ser además* y al primer principio —acto de persistir— no.

libertad es trascendental porque es trascendente. Persona significa *ser abierto íntimamente*; esa apertura equivale a la dependencia libre³³. De este modo, la libertad es *ser-con* en intimidad abierta, es *ser-con* acompañándose. La libertad es *íntimamente libertad*³⁴. A mi entender, Polo supera así la formulación moderna de la libertad basada en la estructura sujeto-objetiva, y de la libertad como mera relación accidental.

La libertad es intimidad: la intimidad personal es *ser además hacia dentro*. La intimidad personal es íntimamente y eso significa libertad. El *ser-con* es la libertad; soy conmigo libremente porque si no, el conmigo sería un molesto huésped o la introducción de un extraño. En suma, ser libertad significa *ser libremente*³⁵; ser intimidad significa *ser íntimamente*³⁶.

Desarrollando lo dicho, Polo nos propone dos descripciones de la libertad que pueden ayudarnos a entender su sentido trascendental. Según Polo, *la libertad es la no desfuturización del futuro*³⁷. No *desfuturizar* el futuro equivale a no desgastar el tiempo, no sólo no gastarlo —lo que se consigue con las virtudes morales—, sino no desgastarlo³⁸. No desgastar el tiempo, es decir, no consumir su novedad, sólo puede llevarlo a cabo el ser libre. La libertad personal es la *no desfuturización*, ante ella siempre se abre el futuro,

33. De donde, si ser es libertad, si ser persona significa ser trascendentalmente libre, el necesitar en el acto de ser humano no tiene sentido.

34. Sin embargo, no llega a ser libertad Originaria, pues el ser humano es creado.

35. POLO sostiene que el acto de ser humano es *activo* libremente; no obstante, no quiere decir que ese acto de ser libre pueda dejar de ser *actus essendi*. Entender la libertad como opción o posibilidad conllevaría dejar de atender a su carácter trascendental.

36. Es característico de POLO apoyarse en los adverbios para describir la realidad humana. Éste es el modo menos desajustado que el autor encuentra para no caer en un sustancialismo estático. Por ello, todas las descripciones que da POLO del ser son activas (y si se refieren a la esencia son pasivas).

37. Cfr. *El acceso*, 140-146.

38. La dificultad de este planteamiento reside en no asimilar el *tiempo personal* al tiempo de otras realidades que no son actos de ser libres. Esos tiempos son tiempos en los que el futuro se desfuturiza constantemente, el futuro pasa a ser presente y ese presente pasa a ser pasado.

porque no gasta tiempo. Desde aquí se entiende mejor la descripción del acto de ser humano como un *re-comenzar*, pues no *desfuturizar* el futuro conlleva un *renacer* o *reanudar* en términos de ser. El que no *desfuturiza* es aquel para quien el tiempo no es un tiempo que se gaste³⁹, porque por mucho que se viva siempre se tiene el futuro abierto, lo que equivale a libertad trascendental.

Otra descripción que da Polo de la libertad personal es la siguiente: *la inclusión atópica en la máxima amplitud*⁴⁰, lo que equivale a la dependencia trascendental del ser humano con Dios. Por tanto, si uno de los caracteres co-existenciales de la libertad trascendental es *la no desfuturización del futuro*, el mantenimiento del futuro *siempre abierto* sin paso de tiempo (recuérdese que la persona es intimidad abierta), correlativamente con esto, la libertad es una *desubicación*: ser en lo más amplio, en la máxima amplitud, sin estar colocado, sin inclusión tópica. En definitiva, esa máxima amplitud es Dios: ahí está la libertad personal como dependencia sin estar colocada. Si la persona estuviese ubicada, la libertad estaría sujeta a una determinación. Así como la *desfuturización* tiene que ver con el tiempo, la máxima amplitud tiene que ver con la ubicación. Una libertad en sentido trascendental no puede estar fijada; no hay un *ubi* de la libertad: el acto de ser humano no ocupa lugar.

4. Dependencia libre

Para seguir profundizando en la libertad como modo de dependencia trascendental de la criatura personal con Dios, expondré ahora su carácter dual. Según el carácter co-existencial de la persona humana se puede distinguir dentro de la libertad trascendental la libertad *nativa* y la libertad *de destinación*. Polo realiza esta distin-

39. En definitiva, toda otra forma de gasto se reduce a gasto de tiempo, porque no tenemos más que poco tiempo. Pero si la libertad es personal —trascenden-tal—, eso no tiene sentido. Para la libertad trascendental el tiempo no es breve porque es otro tipo de tiempo, es un tiempo en que el futuro no se *desfuturiza* nunca.

40. Cfr. *El acceso*, 140-146.

ción atendiendo al carácter metódico-temático de la libertad trascendental: “la libertad de destinación es el miembro superior de dicha dualidad, es decir, el valor temático de la libertad. Por su parte, la libertad nativa es el sentido metódico de la libertad”⁴¹.

Persona significa apertura, y como en la persona humana ese carácter es, a su vez, dual: el carácter dual de la libertad trascendental se convertirá con el carácter dual de la apertura. Desde aquí se alcanza la conversión de la libertad nativa con la apertura *interior* de la co-existencia personal: la libertad nativa equivale a la intimidad de la co-existencia, es decir, a ser acompañándose. El carácter nativo de la libertad se convierte con el sentido metódico del carácter de *además* (co-existir), que se cifra en el *desaferramiento* de la presencia mental, es decir, es el modo en el que el carácter de *además* toma el límite mental como punto de partida⁴².

Por tanto, libertad nativa significa *desaferramiento*⁴³ y, por ser el miembro inferior de la dualidad trascendental, le corresponde *extenderse* a la esencia del hombre⁴⁴.

En cambio, la libertad de destinación se convierte con la apertura *hacia dentro*, es decir, con la posesión del futuro sin *desfuturizarlo*⁴⁵. Por eso la libertad de destinación, al ser el miembro superior de la dualidad, se convierte con la búsqueda intelectual y con la búsqueda amorosa, es decir, con “la búsqueda de *réplica* o de aceptación animada por la actividad libre”⁴⁶.

Otro sentido de la apertura personal que se convierte con la libertad es su carácter donal: *ser-con* —o *ser además*— equivale al

41. *Antropología*, I, 236.

42. Cfr. *Antropología*, I, 118.

43. A mi modo, se puede decir que éste es el sentido más alto de la libertad a la que llegan los filósofos modernos, en tanto que para ellos libertad significa espontaneidad. Pero si la espontaneidad (como *desaferramiento*) no se convierte en destinación (miembro superior de la dualidad), la persona queda aislada y sucumbe a la tragedia.

44. Cfr. *Antropología*, I, 238.

45. Cfr. *Antropología*, I, 151.

46. *Antropología*, I, 244.

sentido *donal* del ser. Persona humana significa *don*, o si se quiere —para no perder el sentido activo del ser—, persona significa *dar*⁴⁷. El ser personal es ser en tanto que es donante: *ser-con* equivale a ser donación (la persona sólo tiene sentido si se abre; una persona cerrada en sí carece de sentido). La persona humana es *dar creado*.

Precisamente por eso, para la persona humana depender también tiene carácter donal: depender es dar, entregarse. El hombre no es que dependa, sino que *lleva a cabo el depender*, no está sometido al depender sino que *libremente* depende. Por eso, el sentido trascendental de la libertad personal radica en *destinarse a Dios*⁴⁸.

Ser-con equivale a dependencia libre; depender libremente equivale a destinarse o entregarse. Por eso, la donación personal comporta la *aceptación*. *Dar* y *aceptar* se convierten íntimamente: el dar verdadero se convierte en aceptación, y la verdadera aceptación es donación⁴⁹. De este modo es como se convierte el intelecto personal con el amar personal.

Si aceptar es tanto como dar, aceptar es también amar. El amar personal es dual por ser co-existencial: el dar *está pendiente* de aceptación y la aceptación *reclama* el dar. Dar no es una acción unilateral —no es una difusión—, pues se requiere una persona que acepte el don⁵⁰: sin aceptación no hay donación; por eso, si no hay

47. En sentido estricto, en el hombre el don no es personal, sino que se encuentra en el nivel esencial.

48. En efecto, si el hombre no depende libremente, en sentido estricto, no depende, pues una dependencia necesaria (entendida desde principios fijos) no es convertible con la libertad trascendental.

49. El dar no se corresponde con el recibir, sino con el aceptar (que es, a su vez, donación).

50. La estructura del dar-aceptar personal se completa con los dones. En el hombre el don es esencial, ya que la persona humana no puede dar su dar. Por eso el hombre sólo puede dar sus obras o cosas externas.

a *quien* dar, no se pueden dar dones. He aquí un sentido del ser que amplía la noción de fundamento⁵¹.

Por tanto, la donación estricta del ser es la libertad trascendental: la donación es la aceptación; sin aceptación no se da el don. Por eso no puede haber una persona aislada; una persona aislada no puede dar a nadie, sería una tragedia pura. Desde aquí cabe concluir que la persona humana depende en su ser de aceptación. Sin aceptación amorosa la persona no puede co-existir: esto es “lo que viene a decir San Juan: todo el intrínquilis de la vida estriba en que Dios nos ha amado primero”⁵².

Paralelamente, el conocimiento por parte de Dios de la persona humana es imprescindible para que ésta conozca a Dios; dicho conocimiento supera al que la persona alcanza de sí por sí⁵³.

En resumen, la persona humana depende trascendentalmente libre de Dios, es decir, es dar personal creado. Por tanto, la persona tiene que aceptar que es *dar* creado por Dios, lo que tiene que llevarla a destinarse o entregarse a Dios. Con todo, la libertad trascendental no radica en entregarse o no a Dios, dicha opción es ajena al sentido radical de la libertad. Plantearse la opción de aceptar o no a Dios conlleva una equivocación, pues la libertad de elección se da en el plano esencial, pero no llega al acto de ser humano⁵⁴.

51. El binomio aceptar-dar no equivale al binomio causa-efecto, pues el primero es personal y el segundo se establece en el universo físico, que no tiene intimidad.

52. *Hegel*, 175.

53. La demostración de la existencia de Dios en antropología se expresa de esta manera: si Dios no conociera al hombre, no cabría hablar de intelecto humano como *intellectus ut co-actus*. Esto es una implicación de la distinción real: el hombre no puede conocerse por sí plenamente, porque en él el conocer como ser equivale a la persona, y la persona humana como *co-actus* o co-existencia no es realmente idéntica (cfr. *Antropología*, I, 128).

54. Dios no es una realidad ante la cual tenemos que optar, como cuando decidimos si hago esto o lo otro; pues en tal caso tendríamos que elegir entre Dios y nuestra propia aniquilación, opción que no está al alcance del ser humano.

El sentido más alto y radical de la libertad se cifra en la libertad de destinación —y no en la de elección—, lo que equivale a darse por amor a Dios⁵⁵. De este modo la libertad trascendental se convierte con el amar personal: la no *desfuturización* del futuro y la inclusión atópica en la máxima amplitud se convierten con el dar y aceptar humanos. En esta entrega es donde reside la aceptación de Dios por parte de la persona humana. Por eso aceptar a Dios equivale a cumplir su voluntad: donación como ser o entrega personal⁵⁶.

Salvador Piá Tarazona
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

e-mail: spia@unav.es

55. Nótese que la libertad de destinación no se cifra en destinarse o no a Dios —lo que equivaldría a reducirla a la libertad de elección—, sino en destinarse amorosa y cognoscitivamente a Dios: éste es el modo en que la libertad trascendental se convierte con el amar donal y el intelecto personal. Por contra, la libertad de elección, por encontrarse en la esencia del hombre, no se convierte con los trascendentales personales.

56. Recuérdese que en el caso del hombre, la donación personal sólo puede hacerse entregando dones, que son esenciales. Por eso, la entrega personal equivale al *cumplimiento* de la voluntad divina y no sólo a su aceptación; en sentido estricto, sólo acepta la voluntad de Dios quien realizar acciones buenas para ofrecerlas como dones a Dios.

NOTA

· **Salvador Piá Tarazona**

La «Antropología trascendental» de Leonardo Polo

LA «ANTROPOLOGÍA TRASCENDENTAL» DE LEONARDO POLO

Acaba de publicarse la tan esperada *Antropología trascendental* de Leonardo Polo. Después de su primera redacción en 1972 y de la reelaboración que el autor ha realizado, especialmente durante los dos últimos años, podemos encontrarla ya editada en Eunsa (Pamplona, 1999, 245 págs.). De momento sólo se publica el primero de los dos tomos de que consta la obra titulado: *La persona humana*. El segundo tomo, que lleva por título *La esencia del hombre*, está siendo reelaborado por Polo.

Aprovecho la ocasión para hacer una nota rápida, que indique los temas relevantes, de un libro que proporciona un novedoso tratamiento de la antropología. El camino que Polo abre con este libro es inédito; por eso cabe el peligro de que el lector se desconcierte ante una temática tan novedosa. Sin embargo, pienso que un estudio más profundo producirá una grata y muy sugerente sorpresa en el lector.

1. La Antropología trascendental en la obra de Polo

En *El acceso al ser* (1964) Leonardo Polo propone como método para hacer filosofía el *abandono del límite mental*; con dicho método se hacen accesibles cuatro grandes temas: por una parte, el acto de ser y la esencia extramentales, y por otra, el acto de ser y la esencia del hombre. Como se ve, el abandono del límite mental es un método encaminado a profundizar en la distinción real del ser con la esencia propuesta por Tomás de Aquino para la

criatura. De aquí que cada una de las cuatro dimensiones del abandono del límite mental tenga como tema uno de los cuatro temas correspondientes a las criaturas.

Polo estudia el acto de ser extramental, es decir, los primeros principios investigados por la metafísica en *El ser* (1965); y la esencia extramental o universo físico en el Tomo IV del *Curso de teoría del conocimiento* (primera parte, 1994; segunda parte, 1996). Según el esquema de Polo, a la metafísica le corresponde tener como método la primera dimensión del abandono del límite mental, y a la física filosófica la segunda dimensión.

Ahora, con la publicación del Tomo I de la *Antropología trascendental* el autor aborda la investigación del acto de ser humano, es decir, su carácter personal, que será seguido por el estudio de la esencia del hombre. Este último tema se estudiará en el Tomo II de la *Antropología trascendental*. Es así como se llevan a cabo la tercera y cuarta dimensión del abandono del límite mental respectivamente.

En el libro que ahora nos ocupa, Polo desarrolla la tercera dimensión del abandono del límite mental, que sólo había enunciado anteriormente en otros escritos. Después de la lectura atenta del libro, el lector puede constatar los frutos del abandono del límite mental en antropología, pues nos abre a una temática completamente nueva. En efecto, el acto de ser humano no se investiga de modo paralelo al acto de ser del universo, pues los resultados de la metafísica no se pueden aplicar en sentido estricto a la antropología.

Por consiguiente, el estudio antropológico tendrá que empezar de modo diverso a como lo hace el metafísico. Esto traducido al planteamiento de Polo significa que en antropología se abandona el límite mental de un modo completamente distinto a como se hace en metafísica (y en física filosófica). Si el estudio del hombre se realiza exclusivamente desde la antropología, los temas que se descubren son novedosos. Esto hace que a lo largo de la *Antropología trascendental* el lector se encuentre con un vocabulario completamente nuevo, es decir, estrictamente antropológico: por

una parte, se incorporan términos filosóficos nuevos, por ejemplo: el carácter de *además*, la co-existencia, la carencia de réplica, el *intellectus ut co-actus*, la apertura interior, la apertura hacia dentro, la búsqueda, el *querer-yo*, el *ver-yo*, etc. Por otra parte, Polo proporciona un nuevo significado a los términos que recibe de la tradición filosófica; esto sucede claramente con las siguientes expresiones: la libertad trascendental, el hábito de sabiduría, la trascendentalidad, la nada, la sindéresis, el yo, amar y aceptar, la transparencia, etc. Además, el autor evita la utilización de nociones que son estrictamente metafísicas, y cuya introducción en la antropología conllevarían una simetrización con ésta: es de destacar que Polo no utilice la noción de sustancia en el estudio del hombre.

2. Planteamiento

El Tomo I de la *Antropología trascendental* está estructurado en tres partes claramente diferentes. La primera parte está dedicada al planteamiento de los temas que se desarrollan en la segunda y tercera parte. En dicho planteamiento se expone la conveniencia de abordar una antropología de carácter *trascendental*. Para emprender esta tarea es preciso, por un lado, ampliar el elenco de los trascendentales de la filosofía tradicional. Con este fin, Polo examina ampliamente el artículo 1 de la cuestión primera del *De veritate* de Tomás de Aquino con vistas a rectificarlo. Dicha rectificación se establece desde una discusión anterior acerca del significado último de lo trascendental, ya que la concepción de la trascendentalidad es distinta para la filosofía tradicional y para Polo. Mientras para aquella trascendental significa universalísimo o transcategorial, para Polo trascendental equivale a acto de ser.

Además, téngase en cuenta que Polo realiza el examen del elenco clásico de los trascendentales exclusivamente desde la distinción real del ser con la esencia, perspectiva que no se encuentra en la tradición filosófica. Es más, me atrevería a decir, que en la exposición de los trascendentales Tomás de Aquino sólo acude a la distinción real para resolver algunos problemas que se le presentan,

pero no realiza el elenco de los trascendentales tomando la distinción real como fuente heurística. Con otras palabras, el elenco de los trascendentales no es en Tomás de Aquino una consecuencia fructífera de la distinción real del ser con la esencia. Por contra, considero que se puede afirmar que en Polo la ampliación de los trascendentales se realiza, precisamente, desde y exclusivamente la distinción real. En efecto, se puede decir que la distinción real del ser con la esencia es el criterio que utiliza Polo para determinar qué nociones del elenco tradicional son trascendentales y cuáles no lo son, así como para enumerar nuevos trascendentales.

Desde aquí se entiende mejor la rectificación de los trascendentales que se lleva a cabo en la *Antropología trascendental*: para Polo, en vez de *ens*, es mejor hablar de *acto de ser*, pues es éste quien propiamente es trascendental: si tenemos en cuenta la distinción real, la esencia no puede ser, en rigor, trascendental, ya que se distingue realmente del acto de ser: la esencia se distingue del ser por depender realmente de él, pues ella es potencia de aquel acto de ser.

Siguiendo con la distinción real, el *uno* sólo será trascendental si equivale a acto de ser; de aquí que Polo admita la trascendentalidad del uno en un peculiar sentido: el trascendental *uno* es sólo trascendental si significa *Identidad*. La Identidad es el carácter existencial propio del acto de ser divino: Dios es Idéntico como Acto de ser Originario. En este sentido se puede decir que el *uno* como Identidad es trascendental, pues equivale a acto de ser.

Polo admite otros dos sentidos del *uno*, aunque éstos no son trascendentales: a) el uno como *unidad de orden* del universo físico, es decir, la causa final del universo en concausalidad con la causa eficiente, formal y material; en este sentido se dice que la esencia del universo físico es tetracausal; b) el uno como *unicidad*, que es lo característico del límite mental: “sólo se conoce lo uno”. Pero *lo uno* es conocido objetivamente, o sea, ya conocido en *presencia*; por lo que este modo de conocer se puede abandonar y conocer desde un nivel no presencial, es decir, conocer según

hábitos intelectuales: en esto consiste el método denominado por Polo abandono del límite mental.

La crítica a los trascendentales *algo* y *cosa* se realiza desde el mismo punto de vista: *algo* y *cosa* no son trascendentales porque no se convierten con ningún acto de ser. *Algo* significa para Polo cosa conocida, es decir, *algo* es una descripción del objeto cognoscitivo intencional o aspectual, por tanto, no es trascendental, sino más bien mental. En este sentido se puede decir que *algo* se convierte con *uno*, si se toma éste último como unicidad de la presencia mental: *algo* es siempre algo conocido en presencia, o sea, *lo uno* es algo conocido.

Paralelamente se realiza la crítica al trascendental *cosa*; según Polo, *cosa* designa la realidad en tanto que no es enteramente conocida intencionalmente, ya que el conocimiento según objeto es aspectual. Pero entonces *cosa* no equivale a acto de ser, por lo que tampoco es un trascendental. Además, para que las nociones de *algo* y *cosa* fueran trascendentales se tendrían que convertir entre sí. Pero si *algo* significa la realidad conocida intencionalmente, y *cosa* la realidad en tanto que no es enteramente conocida intencionalmente, es claro que son nociones correlativas pero no convertibles entre sí, es decir, no pueden ser trascendentales.

Hasta aquí la rectificación del elenco tradicional de los trascendentales es clara. Sin embargo, no creo que esta sea la parte más importante del planteamiento de Polo, sino que más bien es una preparación necesaria para llevar a cabo la ampliación de los trascendentales. Ésta ampliación —como la rectificación— se fundamenta en la distinción real del acto de ser con su esencia; por tanto, la ampliación de los trascendentales se debe realizar por el lado del acto de ser.

En efecto, la ampliación de los trascendentales sólo tiene justificación, si se ha encontrado un acto de ser distinto que no aparecía en el elenco tradicional. Ésta es la tesis fuerte del planteamiento poliano: el acto de ser del hombre es distinto del acto de ser del universo físico, es decir, son actos de ser trascendentalmente distintos. Así pues, la ampliación de los trascendentales se lleva a

cabo desde el acto de ser humano, siendo este el camino de entrada de la antropología trascendental.

Sin embargo, tampoco sería correcto decir que en el elenco tradicional de los trascendentales no aparece ningún rasgo de la antropología trascendental. Más bien hay que decir que los trascendentales relativos incoan el camino que la *Antropología trascendental* abre. En efecto, Polo desarrolla la ampliación de los trascendentales a partir de la trascendentalidad de la *verdad* y del *bien*.

Que la *verdad* sea un trascendental relativo significa que el ser humano está abierto al conocimiento de la realidad extramental: con frase de Aristóteles “el alma es en cierto modo todas las cosas”¹. Sin embargo, definir la verdad como un trascendental *relativo* obedece a un planteamiento metafísico: la verdad se convierte con el acto de ser del universo físico, es decir, el ser del universo es verdadero.

Ahora bien, desde la antropología trascendental se sostiene que si la realidad extramental es trascendental por ser acto de ser, con más motivo será trascendental el acto de ser del que depende su verdad, es decir, la *apertura* del acto de ser humano como *intelección* es trascendental. Por tanto, sólo si se admite que la *intelección* es trascendental, se puede salvar el carácter trascendental de la verdad. De aquí que Polo establezca el *intelecto personal* como uno de los trascendentales convertibles con el acto de ser humano.

Asimismo, si en metafísica se admite el *bien* como un trascendental relativo (el bien se convierte con el acto de ser del universo físico, pues éste es bueno, o con frase de Aristóteles “bueno es lo que todas las cosas apetecen”²), en antropología trascendental se afirma que la *apertura* del acto de ser humano como *querer* es trascendental; por tanto, en la línea de la consideración radical de

1. *De Anima*, III, 431 b 21.

2. *Ética*, Libro I, 1094 a 3.

la voluntad, se encuentra otro trascendental personal que Polo llama *amar donal*.

Con lo dicho, queda indicado cómo Polo realiza la ampliación de los trascendentales formulados en la filosofía tradicional y abre la temática propia de la antropología trascendental: el *intelecto personal* y al *amar personal* son trascendentales antropológicos porque se convierten con el acto de ser humano o persona humana. Por tanto, la persona humana como acto de ser es conocimiento y amor. O también, la actividad del ser personal humano es una actividad amorosa y cognoscitiva.

Ahora bien, la ampliación de estos dos trascendentales antropológicos conlleva también una ampliación en el ámbito del acto de ser en términos de ser. En efecto, no se puede sostener que el acto de ser de la realidad extramental sea equivalente al acto de ser humano, es más, nos encontramos ante dos actos de ser que se distinguen en términos de actividad existencial. Por otra parte, si no se admite dicha distinción trascendental, ni se puede establecer el carácter trascendental del *inteligir* y el *amar* en antropología, ni se pueden establecer como trascendentales relativos la verdad y el bien en metafísica, ya que no todos los actos de ser son persona y, por tanto, no todos conocen y aman.

El *inteligir* y el *amar* personal se convierten con el acto de ser humano, pero no con el acto de ser extramental, pues el ser del universo físico no tiene *intimidad*. En cambio, la persona humana es ser como *apertura* —ya sea cognoscitiva o amorosa—, por eso persona significa *intimidad*; de aquí que Polo denomine a la actividad existencial del acto de ser humano *co-existencia* o *ser además*. Con palabras de Polo “el hombre no se limita a ser, sino que co-es. *Co-ser designa la persona*, es decir, la realidad abierta en intimidad y también hacia fuera; por tanto, *co-ser* alude a *ser-con*”³.

La radicalidad del ser personal se cifra en su doble carácter de *apertura*. La persona humana es *apertura hacia fuera* o *ser-con* porque co-existe con el ser del universo físico, con otras personas

3. *Antropología*, I, 32.

humanas y con Dios; dicha apertura puede ser cognoscitiva o amorosa: éste es el significado último de los trascendentales relativos verdad y bien. Pero además, la persona humana es también apertura *íntima* o *co-ser*: “co-existir es *el ser ampliado por dentro*: la intimidad”⁴. Por tanto, la persona humana se puede denominar propiamente *co-ser-con*.

Además del acto de ser (*co-existencia*), del inteligir y del amar personal, si atendemos al carácter de *apertura* del ser humano se debe añadir la libertad como uno de los trascendentales personales, pues la co-existencia es íntima, cognoscitiva y amorosa en tanto que es libre. Libertad trascendental significa apertura íntima del ser: co-existencia. Es así como se convierte la libertad con los demás trascendentales personales. De este modo, quedan enunciados los cuatro trascendentales de la persona humana.

Esta ampliación propuesta por Polo nos permite investigar a la persona humana desde su radicalidad propia, o sea, el estudio de la persona humana que Polo afronta no es una ontología regional, no se trata de estudiar al hombre como un ente particular o especial dentro del ámbito de la metafísica, sino de que la antropología es una ciencia distinta de la metafísica, precisamente porque el objeto de estudio de estas dos ciencias es trascendentalmente distinto. La metafísica estudia el acto de ser de la realidad extramental, en cambio, la antropología estudia el acto de ser de la persona humana, por eso se denomina debidamente *trascendental* a la antropología.

El acto de ser del universo físico y el acto de ser humano son actos de ser distintos (entiéndase, son actos distintos en su actividad existencial); mientras que el primero *persiste* el segundo *co-existe*. Por tanto, su estudio también deberá ser afrontado desde dos métodos distintos. Según Polo, la metafísica abandona el límite mental según su primera dimensión, mientras que la antropología trascendental lo abandona según su tercera dimensión. En consecuencia, si metafísica y antropología tienen objetos de estudio y

4. *Antropología*, I, 92.

métodos distintos, se puede sentar acertadamente la pertinencia de distinguir estas dos ciencias.

3. El método: la tercera dimensión del abandono del límite mental

Una vez realizada esta distinción, Polo aborda en la segunda parte de este Tomo I el modo propio de abandonar el límite mental según su tercera dimensión.

Esta parte es la más difícil y ardua de seguir, sobre todo para lectores no iniciados en el pensamiento poliano, pues el estilo empleado recuerda más bien a algunos pasajes de *El acceso al ser*. Sin embargo, la complicación del texto no se debe, en mi opinión, a la intención del autor —que ha querido ser esta vez lo más claro posible—, sino más bien a la complejidad del tema estudiado. En efecto, la persona humana es el tema más complejo de todos lo abordados hasta ahora por Polo. Así que me permito recomendar al lector paciencia y estudiarlo con detenimiento.

Según Polo “el carácter de *además* es el método requerido para alcanzar la co-existencia humana”⁵. Ante todo, es de destacar el significado de este alcanzamiento: como persona humana es cada quien, no cabe *alcanzar* la persona en general; por tanto, para alcanzarse como persona se debe renunciar a la pretensión de pensarse, es decir, de encontrarse en el objeto o como objeto. Es más, el objeto pensado es precisamente lo que se tiene que abandonar para alcanzar la co-existencia humana. Pretender conocer la persona como un objeto o un sujeto conlleva necesariamente la pérdida de la intimidad personal, pues ningún objeto, al ser pura presencia mental, tiene intimidad.

La persona humana no puede quedar fuera de su propio alcanzamiento, es decir, su propio conocimiento tiene que ser *solidario* con su propia actividad existencial. Por eso, si el acto de ser huma-

5. *Antropología*, I, 15.

no es *ser además*, el modo propio de alcanzarse como *ser además* será con el carácter de *además*. Con otras palabras, el carácter de *además* es dual, teniendo un sentido temático y otro metódico. El sentido temático del carácter de *además* radica en la co-existencia íntima, mientras que su sentido metódico se cifra en el modo en que se abandona el límite mental en la tercera dimensión.

Este método consiste, según Polo, en el *desaferramiento* de la presencia mental, es decir, el carácter de *además* tiene como punto de partida la presencia mental de la cual se desaferra. *Desaferrarse* de la presencia mental es el significado estricto de abandonar el límite mental, y por tanto, su sentido más elevado: el carácter de *además* abandona su punto de partida, es decir, el límite mental.

Si aquel quien soy no es un objeto ni un sujeto, tendré que abandonar cualquier conocimiento objetivo de mi propio ser para conocerme según mi propia actividad existencial: esto es lo que significa *alcanzar la co-existencia personal*. En mi opinión, *ser además* significa *ser siempre más*; por eso, no cabe que el alcanzamiento personal tenga éxito definitivo, pues la persona humana es *siempre más*. De donde, si la persona humana significa *ser siempre más*, el conocimiento personal que ella tiene de sí debe ser guiado por el carácter de *además* (es su sentido metódico): *ser siempre más sólo puede ser conocido según además*.

Por tanto, se debe descartar la pretensión de alcanzarse como un *yo*. Según Polo, la persona humana no equivale al *yo*, pues la persona es actividad co-existencial y en el *yo* dicha actividad se detiene: se puede decir que el *yo* no es *siempre más* precisamente porque constituye un éxito prematuro. Desde este punto de vista, me atrevo a decir que una antropología que entiende la persona como un *yo* es una *antropología prematura*.

El *yo* no puede *ser además* porque no equivale a la intimidad personal, sino “al ápice de la esencia del hombre en tanto que depende de la persona”⁶. Esta distinción entre *persona* y *yo* es uno

6. *Antropología*, I, 160.

de los grandes hallazgos de Polo desarrollados en la *Antropología trascendental*.

4. Los trascendentales personales

En la tercera parte de este libro se estudian los trascendentales personales. El primero que se expone es el ser: el acto de ser de la persona humana equivale a *co-ser* o *co-existir*: co-existir es más digno que existir. El ser humano es superior al ser del universo físico y, por tanto, los trascendentales personales son superiores a los metafísicos. Con esto se indica el carácter *dual* del ser humano. Éste es otro de los grandes hallazgos de Polo, que vertebrata toda la exposición de los trascendentales personales, es decir, cada trascendental se estudia según su carácter dual.

El carácter dual de la co-existencia humana es su doble carácter de apertura hacia fuera e íntima. Sin embargo, la co-existencia íntima no comporta la existencia interna de “otra” persona, es decir, la intimidad de la persona no es ninguna “otra” persona. Todo lo contrario, la co-existencia íntima equivale a lo que Polo llama *carencia de réplica* de la persona creada. La *carencia de réplica* significa que la co-existencia está siempre por alcanzar; dicho alcanzamiento nunca tiene un éxito pleno. Por eso, el método para alcanzar la co-existencia es el carácter de *además*, el entero sobrar. He aquí la solidaridad entre el método y el tema: tanto el método como el tema son *además*. Con otras palabras, la carencia de réplica es el modo en que la persona creada carece de identidad. Recuérdese que para Polo la Identidad como existencia sólo se da en Dios: Ser Originario; pues en las criaturas el acto de ser se distingue realmente de la esencia. De aquí que al acto de ser del universo físico Polo lo llame *persistencia* o existencia no contradictoria.

Pero además, la apertura íntima de la persona humana es, a su vez, dual. Esta dualidad comporta —según Polo— una apertura *interior* y una apertura *hacia dentro*. La *apertura interior* equivale al descubrimiento de que la persona humana *carece de réplica*;

dicha apertura corre a cargo de la co-existencia y la libertad, pues la libertad es la *intimidad* de la co-existencia con la que se descubre que se *carece de réplica*. Por decirlo así, la libertad es el *co* de la co-existencia humana, esto es, precisamente porque la existencia humana es libre es *co-existencial*. Éste es el modo en que se convierte la libertad trascendental con la co-existencia.

La apertura *hacia dentro* es el descubrimiento de que esa carencia no puede ser definitiva, es decir, en términos absolutos, a la persona humana no le puede faltar réplica. Así pues, como la carencia de replica no puede ser definitiva, la actividad existencial se *trueca* en la búsqueda de la réplica de que se carece. Esta búsqueda es una búsqueda cognoscitiva y amorosa, es decir, es llevada a cabo por el intelecto personal y al amar donal.

Por tanto, la apertura *interior* se trueca en apertura *hacia dentro*: el descubrimiento de que mi acto de ser carece de réplica se orienta hacia la búsqueda de mi réplica personal. Éste es el modo como se convierten la libertad y la co-existencia con el intelecto y el amar personal.

Por su parte, en la intelección como trascendental personal también se da una dualidad entre el hábito de sabiduría y el intelecto personal. Según Polo, el hábito de sabiduría o tercera dimensión del abandono del límite mental es equivalente al sentido metódico del carácter de *además*, es decir, es el acto cognoscitivo con el que se alcanza la co-existencia personal o sentido temático del carácter de *además*. El hábito de sabiduría es el método que tiene como tema el intelecto personal del cual depende innatamente; por eso Polo denomina a esta dualidad *solidaridad*.

El carácter de *además* es dual según un sentido metódico y temático; tanto método como tema son *además*, por eso son solidarios. Esto es así porque en el conocimiento personal que tengo de mí, mi ser personal no puede quedar fuera de mi conocimiento como si fuera un espectador. Todo lo contrario, la persona se tiene que alcanzar a conocer según su índole personal. Por tanto, si el acto de ser de la persona humana es *además*, el método que se tendrá que utilizar será también *además*: la persona es ser *además*

que se alcanza según *además*. De aquí que Polo denomine al hábito de sabiduría o acto cognoscitivo con el que se alcanza la coexistencia personal *transparencia*. Con otras palabras, el hábito de sabiduría es la *transparencia* que el intelecto personal tiene de sí.

Sin embargo, con la tercera dimensión del abandono del límite mental o hábito de sabiduría sólo se llega a conocer el intelecto personal temáticamente: éste es el culmen del abandono del límite mental, es decir, dicho método ya no da más de sí. Por tanto, aún queda por saber cuál es el tema de conocimiento que tiene el intelecto personal, pues si el intelecto personal es acto cognoscitivo —método— tendrá que tener un tema propio. Pero aquí ya no llega el abandono del límite mental; con todo, Polo da al final de la *Antropología trascendental* una solución a este problema.

Después del estudio de la intelección como trascendental personal, Polo aborda el carácter dual del trascendental amar, que se expone según la estructura donal. En el hombre, la donación y la aceptación pertenecen al acto de ser humano, por eso tienen carácter trascendental, mientras que los dones se encuentran en la esencia del hombre. Para la persona humana amar significa tanto dar como aceptar: la aceptación es también un verdadero dar.

Desde aquí se entiende la conversión de la libertad trascendental con el amar donal: dar es trascendentalmente libre en tanto que se refiere a la aceptación, y aceptar es trascendentalmente libre en tanto que se refiere al dar⁷. Sin embargo, el hombre no es capaz de dar su dar, sino que sólo puede dar dones: el hombre no puede dar su propio acto de ser porque no dispone de él, en cambio, si que puede dar sus obras; por eso, el hombre sólo puede dar dones a través de su esencia. Así pues, la estructura donal se completa con los dones: “el dar y el aceptar comportan el don. Esto quiere decir, en definitiva, que la estructura del dar es trina y no dual”⁸.

Por último, Polo aborda el estudio de la libertad trascendental, que tiene que ser entendida en conversión con los demás trascen-

7. Cfr. *Antropología*, I, 220.

8. *Antropología*, I, 220.

dentales personales; dicha conversión se explica según el carácter dual de la libertad, que equivale a la dualidad de la apertura de la co-existencia humana. Como se dijo, la libertad es la apertura del ser humano o ser *además*, pero la apertura es dual según sea apertura *interior* o apertura *hacia dentro*.

La apertura *interior* es el *co* de la co-existencia humana, la intimidad o el ser *además*; por eso a esta libertad la llama Polo libertad *nativa*. La libertad *nativa* equivale al *desaferramiento* de la presencia mental con el que la persona humana se alcanza y descubre que carece de réplica: éste es el sentido de la conversión de la libertad —nativa— con la co-existencia. Además, la libertad *nativa* se extiende a la esencia del hombre donde encuentra la verdad del don —amor esencial— para elevarlo al dar y aceptar trascendentales.

Pero la libertad también se convierte con la intelección y el amar personal. Esta conversión se da según la apertura *hacia dentro*. Recuérdese que la apertura *interior* (descubrimiento de que se *carece de réplica*) se trueca o orienta hacia la *búsqueda* de la réplica de que se carece: apertura *hacia dentro*. Esta *búsqueda* es dirigida por el carácter trascendental de la libertad que Polo llama *libertad de destinación*.

Por tanto, la libertad de *destinación* es el miembro superior de la libertad trascendental que se dualiza con la libertad *nativa*. De este modo la libertad *nativa* se *trueca* en libertad de *destinación*, pues destinarse equivale a buscar cognoscitiva y amorosamente la réplica de que se carece. En efecto, “el encuentro de la verdad y el encuentro del amor se corresponden: enamorarse es inseparable de encontrar la verdad y encontrar la verdad es inseparable de enamorarse”⁹. Es aquí donde la co-existencia, la libertad, la intelección y el amar personal se convierten de modo más radical: la co-existencia humana es un “don creado que se acepta como un dar destinado a ser aceptado. Esta segunda aceptación trasciende sin

9. *Antropología*, I, 238.

más a la persona humana”¹⁰, pues corre a cargo de la generosidad divina.

En conclusión, pienso que este libro no defrauda la expectativa creada, sino todo lo contrario, abre camino hacia un panorama completamente nuevo sobre el conocimiento de la persona humana. Por lo demás, el lector podrá aceptar o no la propuesta de Polo sobre la ampliación y exposición de los trascendentales personales, pero lo que no podrá hacer es quedarse indiferente.

Salvador Piá Tarazona

10. *Antropología*, I, 221.

BIBLIOGRAFÍA

- **Leonardo Polo**

La voluntad y sus actos (I) y (II)

- **Juan A. García González**

Principio sin continuación. Escritos sobre la metafísica de Leonardo Polo

- **Ignacio Falgueras Salinas**

Hombre y destino

- **Juan Fernando Sellés**

Hábitos y virtud (I), (II) y (III)

- **Miguel García-Valdecasas**

Límite e identidad. La culminación de la filosofía en Hegel y Polo

- **Juan Fernando Sellés**

La persona humana. Parte I, II y III

- **Rafael Corazón González**

La autonomía moral como fin de la ética cartesiana

- **Luz González Umeres**

Polo's Theory of Knowledge: some consequences for the Philosophy of Education

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, *La voluntad y sus actos (I)*

Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 50,
Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra,
Pamplona, 1998, 85 págs.

El Cuaderno de Anuario Filosófico nº 50 y el nº 60, que sigue a éste en el estudio de la voluntad por parte de Leonardo Polo, constituyen un resumen ordenado y corregido de dos Cursos de Doctorado impartidos en Pamplona y México en 1994.

Se aborda el estudio de la voluntad “tema oscuro” no sólo por naturaleza, sino también, como se echa de ver, en la historia de la filosofía, tras haber completado el *Curso de teoría del conocimiento*, para arrojar luz sobre la *verdad* de la voluntad.

BIBLIOGRAFÍA

Se comienza con un repaso a los hitos centrales de la historia del pensamiento para reparar en las averiguaciones y en los reduccionismos más destacados que ha habido en torno al estudio de esta potencia espiritual, así como para hacerse cargo del *status quaestionis* en que la tradición ha dejado este campo del saber. La filosofía griega, especialmente Aristóteles, dotó a la voluntad de cierto carácter desiderativo, tendencial (orético). En el cristianismo, en cambio, se la tiende a concebir desde el principio como *acto*, y se comienza a comparar su acto y su intencionalidad con la de la inteligencia. Es Tomás de Aquino quien ahondó más en este estudio. Por otra parte, en el siglo XIV se produce una crisis respecto de la concepción crispada de esta facultad. Con indudables precedentes tomados de Escoto, Ockham la presupone espontánea, emancipada, autónoma, que llevan a la voluntad a su propia ruina. Son los parámetros que llegarán a la filosofía moderna y contemporánea. Pero hay que recuperar el estatuto de esta potencia tal como la propuso Tomás de Aquino e intentar continuar sus averiguaciones.

Tomás de Aquino partió de lo menos y procedió de modo creciente. También aquí se comienza con una distinción entre la voluntad y las *tendencias sensibles* gobernadas por ella con gobierno político, según expone la sentencia del Estagirita. Se estudian los apetitos concupiscible e irascible (en terminología clásica). Se distingue de ellos la tendencia de la voluntad. Y se añade la distinción entre la voluntad y lo voluntario, es decir, la diversidad neta entre el estado natural de la potencia, y sus tendencias ya concienciadas, la elevación de la voluntad más allá de su estado de naturaleza.

Sigue, por tanto, un detener la atención en esa distinción clásica entre *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio*, es decir, entre la voluntad tal como se encuentra en estado de naturaleza y la voluntad tal como se presenta ya activada porque sigue a lo presentado por la razón. Al reparar con detenimiento en la *voluntas ut natura* se descubre una gran averiguación, a saber, que la voluntad es esa única realidad a la que se le puede llamar con todo derecho *relación trascendental*, porque de entrada guarda una relación con el

BIBLIOGRAFÍA

fin último, como bien, aún sin que esta potencia haya ejercido ningún acto elícito que a él se refiera. Mantener lo contrario es implícitamente ateísmo, pero es a la par también considerar que la voluntad sea absurda. No sospechar que estamos de entrada o en estado de naturaleza ante una relación trascendental al fin último felicitario es no darse cuenta de la índole de esta facultad.

Pero la *voluntas ut natura* no es el estado más alto de la facultad, sino precisamente el más bajo, porque lo propiamente natural todavía no es libre. Necesita esta potencia, por tanto, ser activada, puesto que de entrada es pasiva. Lo cual contradice abiertamente la tesis escotista de *perseitas*, esto es, que la voluntad se desencadena de suyo.

La relación trascendental es la incoación de su *intención de alteridad*, que después se manifestará de modo explícito en cualquiera de los *actos* que esta potencia ejerza, y también en sus *virtudes*. *Relación trascendental* sólo puede ser propia de una potencia que de entrada es *pasiva*, lo cual lejos de ser un defecto para ella supone una gran ventaja, a saber, que puede crecer como potencia merced a las *virtudes*. La virtud es el crecimiento de la voluntad en la intensificación de su querer. La negación de la noción de *otro* desde un voluntarismo exacerbado vino de manos de Nietzsche, y su precisa rectificación es notar la intencionalidad propia de la voluntad, descrita de modo claro, por otra parte, en Tomás de Aquino. En efecto, a diferencia de la inteligencia, cuya intencionalidad es de *semejanza* y corre a cargo del *objeto* conocido, no del acto de conocer, la de la voluntad es de *otro*, tiende a lo otro, y corre a cargo del *acto*.

La respuesta tomista a la activación de la voluntad no tiene en cuenta sólo el bien extrínseco, sino que corre a cargo de la inteligencia, que le presenta lo real como bien para que ella se adapte a él. Pero ello no es suficiente. Una potencia *pasiva* sólo puede ser activada intrínsecamente si recibe la ayuda de un principio activo respecto de ella: la *sindéresis*. El estudio de este principio es neurálgico en este Cuaderno. Activar a la voluntad no es sólo promover actos en ella, sino reforzarla en su querer para que se

BIBLIOGRAFÍA

adapte a bienes más altos. Se trata de las virtudes. Por lo demás, con la adquisición de virtudes la *libertad* accede a la voluntad y ésta potencia deviene libre.

Termina el presente Cuaderno destacando y ampliando la clásica distinción entre *medios* y *finés* como bienes a los que la voluntad se refiere. Los *medios* son entendidos como un entramado o *plexo*, que cobran sentido si son *atravesados* por la intención (*intentio*) que mira al *fin*.

De este modo quedan expuestas todas las piezas maestras que serán usadas en el estudio de la segunda parte de este Cuaderno.

Juan Fernando Sellés

Leonardo Polo, *La voluntad y sus actos (II)*

Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 60,
Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra,
Pamplona, 1998, 68 págs.

Este nuevo Cuaderno de Anuario Filosófico, que continúa el estudio sobre la voluntad del precedente nº 50 de esta colección, está en perfecta correlación con los hallazgos más destacados que la filosofía tradicional nos ha legado sobre este tema. Los filósofos de la tradición en los que Leonardo Polo se basa son fundamentalmente dos: Aristóteles y Tomás de Aquino.

Sin embargo, no estamos ante una repetición de textos clásicos o unas glosas a modo de comentario a aquellos descubrimientos antiguos. Más bien, se puede hablar de nuevos descubrimientos y averiguaciones en perfecta continuación, por lo demás, con lo ya desvelado.

BIBLIOGRAFÍA

El lector versado en la filosofía aristotélico-tomista advertirá que en el estudio que aquí se presenta, bien documentado por cierto, se sigue el modelo tradicional de los *actos* de la voluntad, tanto en aquellos que se refieren a los *medios* (*consentir, elegir y usar*) y que siguen a los distintos actos de la *razón práctica* (*concepto práctico, consejo o deliberación, juicio práctico y precepto o imperio*), como en aquellos otros que miran al *fin* (*simple querer, tender y gozar*), que también siguen a otras instancias cognoscitivas.

Modelo, por otra parte, que también está presente al tratar de las *virtudes morales* relacionadas con ese *hábito* de la *razón práctica* que es la *prudencia* y con sus hábitos preliminares (*eubulia, synesis y gnome*). Las virtudes que son tenidas en cuenta son las centrales: la *templanza*, la *fortaleza*, la *justicia*, la *amistad*, y se hace mención de sus anejas. Los comentarios de las versiones tradicionales de la prudencia, justicia y amistad son breves pero penetrantes. Tras esas revisiones se pasa revista brevemente a las “virtudes productivas”, a las que tienen que ver con el trabajo humano y de las que el autor dio buenas ejemplificaciones en su obra *Antropología de la acción directiva*.

Sin embargo, la clave de las averiguaciones que se proponen, sin precedentes, no estriba en el *análisis* de estas piezas maestras de la filosofía griega y medieval, ni siquiera en su correcta *síntesis* o reunión, que la hay, sino en el arrojar más luz sobre el principio del que nacen todas estas instancias, tanto las cognoscitivas como las volitivas: la *sindéresis*. En otras obras, como la *Antropología trascendental*, a esta instancia Leonardo Polo la llama *yo*. Este *hábito natural innato* tiene —según Polo— dos dimensiones: el *ver-yo* y el *querer-yo*. La primera no es *constituyente* de los actos de la razón. Sí la segunda respecto de los actos de la voluntad.

Con este hábito, usualmente también llamado de los *primeros principios prácticos*, se explica no sólo la distinción entre *razón teórica* y *razón práctica*, sino también la iluminación de *la verdad de la voluntad* y el conocimiento objetivo del *bien*. La voluntad también tiene su *verdad*, pero no una verdad asequible a la razón,

BIBLIOGRAFÍA

sino que se desvela con una instancia superior, la *sindéresis*; instancia que desvela también la verdad de la razón, no la verdad que conoce esta potencia, sino la verdad de la inteligencia. El desconocimiento de la verdad de la voluntad se debe al oscurecimiento de esta potencia. Éste se produce cuando la voluntad toma como fines bienes menores que no son su fin último. Consecuentemente, se da razón del problema del *mal*, no sólo como *privación* de bien, sino también como *falseamiento de la verdad de la voluntad* debido a la “falsificación que turba la iluminación de la *sindéresis*”.

Con la aceptación del mal, éste no queda referido exclusivamente a la *naturaleza* humana, en la que incide, según la tradición cristiana, la herida del pecado original. Afecta el mal personal, por tanto, según Polo, a la *esencia* humana, porque la *sindéresis* no es propia de la naturaleza humana. Tampoco es el *núcleo personal* o *acto de ser* que la persona humana es, sino el *yo*, la *esencia* del hombre. Falsear la voluntad, turbar la iluminación de la *sindéresis*, es incapacidad de conocer el mal porque lo que se oscurece es la misma luz cognoscitiva que incide sobre la voluntad y, consecuentemente, la verdad de esta potencia.

También por elevación, se descubren y se proponen a continuación soluciones a temas radicales del querer humano tales como el paso de una virtud a otra superior por “conversión” o “elevación” en la intensidad de la *intención de otro* característica de la voluntad. Tal intensificación se debe a la *sindéresis* siempre y cuando lo “otro” a lo que tienda la voluntad sean *medios*. Sin embargo, cuando se trata de *personas*, que son *fin*, se requiere reforzar la *intención de otro* de modo personal. Es la *persona*, entonces, la que refuerza el querer de su voluntad buscando *querer querer más, más Otro*. Así se pasa de las virtudes menores a la *justicia* y de ésta a la *amistad*.

Juan Fernando Sellés

BIBLIOGRAFÍA

Juan A. García González, *Principio sin continuación. Escritos sobre la metafísica de Leonardo Polo*

Universidad de Málaga, Málaga, 1998, 228 págs.

La metafísica poliana está recogida principalmente en *El ser*, Tomo I: *La existencia extramental* y en *El conocimiento habitual de los primeros principios*, obras que estudian el ser extramental. Y además en el Tomo IV del *Curso de teoría del conocimiento*, libro que examina la esencia del universo físico.

La metafísica, según Polo, es una filosofía primera. Pero no toda la filosofía primera, porque también es primera la antropología trascendental, si bien de otro modo que la metafísica. Eso quiere decir que la metafísica no estudia toda la realidad; ya que no se interesa por el ser personal, sino que tan sólo estudia el ser extramental.

El ser extramental es el tema del pensar, es decir, su contenido; o aquél ser del que decimos algo al pensar. Lo pensado es, en este ámbito, limitado, porque no se agota en sí mismo, sino que remite al ser como fundamento de su verdad; ésta es la remisión metafísica. En cambio, el ser personal es el de quien ejerce el pensar; y para el que lo pensado también es limitado; pero, en este caso, porque quien piensa no se agota en ello, o porque al pensar nadie se alcanza a sí mismo, sino que el pensar requiere ulterior aclaración: se busca a sí mismo, y demanda un reconocimiento que está más allá de sí mismo.

Como se puede apreciar es la metodología poliana, que detecta un límite en el ejercicio del pensar y propone abandonarlo, la que permite establecer como radical esta división de los seres. En función suya decimos que la metafísica no trata del ser en toda su universalidad, porque el ser no es universal; sino que, precisamente, la universalidad de nuestro concepto de ente es una imperfección cognoscitiva que viene a remediar la metafísica por un lado, y la antropología trascendental por el otro.

BIBLIOGRAFÍA

Del ser extramental se dice básicamente que es *principio*. Pero la principialidad del ser es compleja, porque el ser no es un principio monolítico y único. Ante todo, el hombre descubre mediante la razón las causas o *principios predicamentales*, cuya conjunción ordenada constituye al universo como una esencia, algo suficiente para existir. El orden predicamental es el asunto de una consideración filosófica del mundo que busca su fundamentación; una física de causas preámbulo de la metafísica, pero que bien pudiera tomarse incluso como una parte suya. El conocimiento del fundamento muestra que la índole extramental del ser no es incompatible con la índole lógica de la mente humana. Y es justamente ésta compatibilidad la que abre las puertas a la metafísica propiamente dicha, la cual, sin ella, ni siquiera sería posible.

Porque la esencia del universo se distingue de su ser, que es el tema propiamente metafísico. Y la distinción de esencia y ser del universo es muy precisa: la esencia causal del universo es la analítica del ser como principio primero. El análisis no es sólo un proceso lógico, sino que tiene una versión real: la que articula los principios predicamentales con alguno de los primeros principios. Porque tampoco hay un solo principio primero, sino una pluralidad de *primeros principios*; de lo cual es un indicio el propio análisis que uno de ellos permite. Y es que, efectivamente, el ser del universo es creado, y se distinguen como seres el creado del increado. Ambos son primeros, son principios, pero cada uno a su manera. La metafísica poliana establece la distinción de los tres primeros principios: el de identidad, que se reserva para Dios como ser increado y originario, y los de no contradicción y causalidad trascendental, en los que estriba el valor principal del ser del universo en cuanto que ser creado: la existencia del universo es creada, porque es principio como causa no contradictoria.

Si el límite mental es la unicidad de lo pensado, su abandono hacia la temática metafísica tiene que romper con ella. Y así, no hay un solo principio predicamental, sino cuatro sentidos de la causalidad: el universo es la tetracausalidad completa. Y tampoco hay un solo primer principio, sino tres mutuamente vigentes; en su

BIBLIOGRAFÍA

intelección radica nuestro conocimiento de la creación del universo.

Pero esto quiere decir que la metafísica exige una metalógica, porque con el solo pensamiento poco conocemos de los principios. El abandono del límite mental hacia la temática metafísica es gradual: en la segunda dimensión requerida para el conocimiento de los principios predicamentales se nota con una progresiva mayor nitidez ese límite, hasta alcanzar a detectarlo en las condiciones en que puede abandonarse por completo: es ya la primera dimensión de ese abandono, exigida para la intelección de los primeros principios. Como el hombre es ciertamente capaz de entenderlos, esta superación de la limitación lógica del hombre es cognoscitiva, y no subordina la razón a intereses prácticos, ni la hace depender de creencias o previas adhesiones voluntarias. La creación es cognoscible por el hombre, si éste se toma la libertad de reconocer su limitación lógica para distinguir los primeros principios. De esta manera, la índole metalógica del saber metafísico lo inserta en el ámbito de la libertad personal, pues la metafísica es un saber rigurosamente personal, y libre.

Estas consideraciones enmarcan la metafísica de Polo, que es el tema al que Juan A. García González dedica el libro *Principio sin continuación*, editado por la universidad de Málaga. Ese libro se abre con un apunte biobibliográfico sobre Leonardo Polo, en el que se registra en particular su relación con la universidad de Málaga. Y después se recogen once trabajos, la mayor parte de ellos ya publicados, que examinan tanto la metodología como la temática de la metafísica poliana. Como apéndices se han añadido tres reseñas de textos recientes de Polo.

El autor habla del *realismo virtual* de la metafísica poliana, consecuencia de la distinción entre ser y pensar que de un modo tajante establece la metodología del abandono del límite mental. Esta diferencia se compone con la distinción real tomista entre la esencia y el ser, de acuerdo con la que se afirma que la esencia del universo es potencial respecto a su acto de ser. Y como la comprensión metalógica del acto de ser del universo es principal, es la

BIBLIOGRAFÍA

intelección de los primeros principios de no contradicción y causalidad trascendental, entonces se concluye que el ser del universo es, según lo dice el autor, un *principio sin continuación*, o un principio persistente como tal principio. Ciertamente, según Polo, en la persistencia se advierte el carácter no contradictorio del ser creado. En cambio, la actualización de las virtualidades del cosmos compete al conocimiento humano, y a su libertad: ésta es la novedad que viene a continuación de los principios. Por eso, sin el hombre, el universo físico estaría incompleto.

Salvador Piá Tarazona

Ignacio Falgueras Salinas, *Hombre y destino*

Eunsa, Pamplona, 1998, 185 págs.

Hombre y destino es el primero de una trilogía antropológica referida al núcleo de la persona humana. Los otros dos libros llevarán por título *Hombre y mundo* y *Hombre y hombre*.

El autor, el Dr. Ignacio Falgueras, catedrático de Historia de la Filosofía de la Universidad de Málaga (1982), se reconoce como el primer discípulo que es continuador del legado de la filosofía de Leonardo Polo, y ya sabemos de su trayectoria intelectual y de su rigor académico por otras publicaciones como *La res cogitans en Espinoza*, Eunsa, Pamplona, 1976; *Esbozo de una filosofía trascendental (I)*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 36, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1996; *Crisis y renovación de la metafísica*, Universidad de Málaga, 1997.

¿Por qué su interés por temas antropológicos? “Porque la filosofía que se hace —escribe en el Planteamiento de esta obra— depende del modo como uno trasciende o se autotrasciende, es

BIBLIOGRAFÍA

decir, del modo como ejerce su libertad”; libertad que equivale a la persona que uno es. Por eso, como lema para encarar la radicalidad de la persona humana prefiere el lema agustiniano del “te ipsum trascende”.

Este texto es —como el autor confiesa en dicho Planteamiento— una composición de varios artículos, publicados unos, aunque modificados, inéditos otros. “El capítulo primero sobre *El crecimiento intelectual* fue escrito en 1988 y presentado en las XXV Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra, publicadas con el título “El hombre: inmanencia y trascendencia”, Pamplona, 1991, vol. I, pp. 589-622. El capítulo segundo, sobre *La persona humana*, corresponde a la primera parte de una ponencia, todavía inédita ... *La personalización de la sexualidad*, publicado en extracto en el libro *Metafísica de la familia*, Eunsa, Pamplona, 1995, pp. 145-152. El capítulo tercero sobre *Avatares del yo y de la libertad* es el texto completo de una investigación presentada (de modo abreviado) como ponencia en el Congreso “Concepciones y narrativas del yo”, Facultad de Filosofía, Universidad de Málaga, 15-17, 1998. Y el capítulo cuarto, *La unidad del hombre*, ha sido escrito expresamente para completar el libro. La *Conclusión* final también ha sido escrita *ad hoc*”.

Las tesis claves que se mantienen en el primer capítulo, de neta raigambre aristotélico-tomista, y de inspiración poliana en cuanto a *teoría del conocimiento* se refiere, son, por una parte, la *inmanencia* cognoscitiva, es decir, entender el conocer no como un causar o producir, sino como acto u operación inmanente. Por otra, que tal acto permite el *crecimiento*, en el sentido de que al presentar lo conocido, el acto de conocer crece en apertura y transparencia, permitiendo estar abierto a la totalidad de lo real. Con este capítulo se dejan atrás, pues, antropologías reductivas tales como las empiristas u objetivistas. Sin embargo, el lector puede echar en falta en el presente capítulo, algo que el autor conoce perfectamente por su afinidad con Polo, y que pudiera muy bien ser aludido brevemente: el crecimiento de la inteligencia merced a los *hábitos cognoscitivos* adquiridos en ella.

BIBLIOGRAFÍA

El núcleo del segundo capítulo radica en que la persona humana es lo único que es irreductible a *objeto* de pensamiento. La persona piensa en cualquier realidad, ciencia, opinión, etc., pero lo pensado por ella es *objeto*, y éste no piensa. Si uno pretendiese conocerse a sí como conoce el resto de las realidades, es decir, objetivándolas, no podría conocerse de ninguna manera, porque, al decir de Polo, “el yo pensado no piensa”. Pero ese estar más allá de los objetos pensados y, simultáneamente, de los actos de pensar que los piensan, indica que la persona es “*además*” de ellos, o que es *apertura irrestricta*, esto es, *libertad-para*. Pero tal apertura apunta al *infinito*, en rigor, a Dios.

Ello conlleva que sin *futuro* la libertad humana carece de sentido, pero se trata de un futuro que no pueda ser desfuturizado, a saber, que no puede devenir en un pasado temporal. La libertad personal humana, que coincide con la *persona* que uno es, no es pues *libertad-de*, en el sentido ordinario que por tal se entiende con el término *liberación*, sino radicalmente *libertad-para*, o de otro modo, *libertad de destino*: el destinarse.

El entender la libertad en tensión hacia el futuro comporta para ésta una ganancia: su capacidad de *crecimiento*. Tal capacidad no existiría a menos que la libertad personal fuera previamente *llamada*, convocada, desde el futuro por Dios. Pero esta llamada a crecer indica que la libertad de cada quién todavía no *es* lo que *será*. El cambio de la primera situación en la que se encuentra la libertad a la definitiva el autor lo llama “alteridad trascendental”, en el sentido que la libertad será “otra” que la que es ahora. Para el autor, en contraposición al ser del mundo, que es superior a su potencia, el ser de la persona es inferior a su potencia, puesto que es *capax Dei*.

Permítaseme unas sugerencias a este excelente libro. Tal vez convendría cambiar la palabra “otra” por los adjetivos “elevada”, “crecida”, etc., porque la voz “otra” implica una oposición, y una persona no se opone a ninguna otra persona, en rigor, a nada, y menos a sí misma. Tampoco, en mi opinión, cuadra el término “diferente”, porque es un vocablo apto para comparar objetos

BIBLIOGRAFÍA

lógicos, pero no asuntos reales; ni tampoco la palabra “distinta”, porque la libertad que uno es, ciertamente es distinta de cualquier otra libertad personal (aunque no opuesta), pero, en rigor, no será “distinta” de la libertad que ahora es, sino ella, aunque “crecida” o “menguada”, o como el autor las denomina “progresiente” o “retrogresiente”, si bien ambas libre y responsablemente. Por otra parte, no se trata de que la *potencia* en el hombre sea superior a su *acto de ser* (tesis que desde Escoto, podría suscribir buena parte de la filosofía moderna y contemporánea), porque el *acto de ser* humano ni coincide ni puede coincidir con su esencia, puesto que es creado, ni ser superado por ella (y menos aún por su naturaleza), sino que es el *ser* quien es creciente (y derivadamente también su esencia y su naturaleza), asunto del que es incapaz el ser del universo físico.

El tercer capítulo, *Avatares del yo y la libertad*, parte de la *irreductible complejidad del ser humano*, impenetrable a un análisis de corte fenomenológico o lingüístico que pretenda descomponer esa complejidad en partes simples. Recorre sucintamente las diversas *posiciones filosóficas en torno al hombre y al yo* registradas en la historia del pensamiento: Sócrates, Aristóteles, Agustín de Hipona, Boecio, Tomás de Aquino, Descartes, Malebranche, Espinoza, Leibniz, Bacon, Hobbes, Newton, Locke, Hume, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, Freud, Heidegger, Foucault, etc. Pasa en tercer lugar a describir los *avatares reales del yo*, no sus interpretaciones filosóficas, porque “el yo se explica en avatares”, es decir, en su intrínseca historicidad susceptible de innovación y también de reversibilidad. Por último, procede a una aguda descripción de la libertad personal a través de sus referentes radicales: mundo, hombre y Dios. Esto último, junto con el siguiente capítulo, tal vez constituya la parte más importante de esta magnífica investigación.

Una sugerencia para el autor en cuanto al tercer capítulo puede estribar en lo siguiente: darle excesivo protagonismo a la *narrativa del yo*, puede albergar la tesis, como se afirma, de que “el hombre es intrínsecamente histórico”. Sin embargo, a mi juicio, es tesis más concorde con lo sostenido en los capítulos precedentes,

BIBLIOGRAFÍA

que el hombre *está* en la historia, o al decir de Polo, que “el hombre es un espíritu en el mundo, o en el tiempo”, pero que no *es* histórico. La historia es la *situación* en la que se encuentra la libertad humana, no aquello en que ésta consiste. Por otra parte quizá podría radicalizarse más la distinción en este capítulo entre “yo” y “persona”, que, en mi opinión, no deben ser confundidos, pues el *yo*, como bien es sabido por el autor, puede ser lo pensado por la persona, pero no la persona, o puede ser también parte de la *esencia* humana, pero no es el *acto de ser* o núcleo personal humano.

El *cuarto capítulo*, y último, es el de *La unidad del hombre*. Si bien el hombre está llamado a una unidad de *destino*, en su *origen* no carece de unidad. La unidad del hombre es *sistémica*. Todo en él tiene que ver *intrínsecamente* con todo. Falgueras distingue en el hombre entre *vinculaciones naturales* y *vinculación destinal*. Dentro de las primeras se exponen tres diversas: la de alma-cuerpo, la de hombre-mundo, y la de hombre-hombre. La destinal comporta la vinculación con Dios. Se corona el capítulo con la unidad de las vinculaciones. Las descripciones de los diversos epígrafes de esta sección constituyen aportaciones filosóficas de primer orden y sumamente sugerentes. Matizaría, no obstante, su termino “auto-transcendimiento” de notorio sabor agustiniano (*te ipsum transcendere*). Tal vez sea preferible decir que se trata más bien de un “heterotranscendimiento”, porque la fuerza que permite que el hombre se lance al destino es prestada. Es Dios quien vincula. No se debe entender, pues, con el “hetero” que uno trascienda a los demás y a Dios, sino que uno sólo se trasciende con la ayuda divina.

La *conclusión final* resume que el tema de la antropología es claro, el hombre, aunque problemático, porque el hombre todavía no es quién está llamado a ser. En ella, a distinción del resto de las ciencias, el tema, “el hombre no es el método, pero tiene que ver con el método”. Pero como el hombre es un proyecto que no está acabado, siempre podrá conocerse más en la medida en que sea más. Para Polo, no obstante, a nivel de núcleo personal, método cognoscitivo y tema conocido son indiscernibles. Se trata de notar

BIBLIOGRAFÍA

que el conocer personal equivale al acto de ser, es decir, es la persona como conocer: la *transparencia*. Sea como fuere, pocas veces se ha sugerido tanto y de modo tan profundo en tan pocas páginas.

Como vemos, pues, en los capítulos que el autor expone se da una continuidad. El *primero* se puede enmarcar dentro del ámbito de la *teoría del conocimiento*, centrándose en la *inmanencia* del acto de conocer capaz de formar *objetos* conocidos *al* conocer. El *segundo* salta desde la teoría del conocimiento a la *antropología trascendental*, porque la persona humana es inabordable desde el precedente tipo de conocimiento, el *objetivo*. El *tercero* y el *cuarto* intentan exponer el núcleo personal que no es cerrado ni sustante sino abierto según vinculaciones. La Conclusión, en fin, aborda el problema del método cognoscitivo de la antropología.

¿Relevancia capital de la aportación de este libro dentro del marco de la actual antropología? Que a diferencia de muchos autores, la antropología tal como aquí se propone no es una parte de la metafísica, sino superior a ella, y por eso es inadecuado describir a la persona como sustancia. Por otro lado, a diferencia también de otros pensadores como Guardini, Zubiri, etc., por ejemplo, la concepción de la persona que alcanza el autor no es la de reposo consigo misma, de autoposición trascendental, etc., sino de *proyecto* llamado a crecer irrestrictamente en orden a Dios, o con sus propias palabras, “un acto creciente suscitado por la llamada del destino”. En suma, es la suya una antropología que transciende a todo saber humano natural, y que saca partido de sugerencias centrales de esa obra magna de Polo, la *Antropología trascendental*, y que intenta proseguirlas.

Juan Fernando Sellés

BIBLIOGRAFÍA

Juan Fernando Sellés, *Hábitos y virtud (I)*

Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 65,
Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra,
Pamplona, 1998, 85 págs.

El presente Cuaderno constituye la primera pieza de un ensayo amplio y tripartito sobre los *hábitos* de la inteligencia y la *virtud* de la voluntad, que se continúa en los siguientes números de esta misma serie. En el texto se estudia de modo sintético y claro el *recorrido histórico-filosófico* de los hallazgos, y también de los olvidos, en torno a estas perfecciones intrínsecas de las facultades superiores humanas: la *inteligencia* y la *voluntad*.

Los *hábitos* y la *virtud* —se sugiere— son los mejores puentes de acceso a una *antropología* no reductiva, es decir, referida al *núcleo* de la *persona* humana. Su olvido, o en su caso, su rechazo o desprecio, impide acceder adecuadamente desde las *manifestaciones* humanas a la *intimidad* humana.

Como el autor no parte de cero en el descubrimiento y estudio de estas realidades humanas centrales, era adecuado en este primer cuaderno de los tres que forman el trabajo, dar un repaso a la historia del pensamiento para recoger las aportaciones más significativas al respecto.

En el texto se pasa revista al oscurecimiento de los hábitos de la inteligencia en la historia del pensamiento a causa de centrar excesivamente la atención en el lenguaje, y ello en movimientos que van desde la *sofística* al *pragmatismo*. Se trata asimismo del ocultamiento de los hábitos de la inteligencia por fijar exclusivamente la mirada en el objeto pensado en corrientes filosóficas como el *idealismo* y la *fenomenología*.

Atribuye el autor el hallazgo de los hábitos y de la virtud a Sócrates y a los grandes socráticos, Platón y Aristóteles, pero denuncia que tras ellos se da una reducción en su interpretación llevada a cabo por los *estoicos*. Su recuperación medieval corre a cargo —continúa— de los más célebres pensadores: San Agustín,

BIBLIOGRAFÍA

Averroes, Alejandro de Hales, San Alberto Magno, San Buenaventura, Sto. Tomás de Aquino, etc.

Con la filosofía moderna, en cambio, que tiene para el autor sus inicios, o al menos sus precedentes, en el siglo XIV, con autores como Eckhart y Ockham, se produce un lamentable olvido respecto de la naturaleza de los hábitos de la inteligencia y de las virtudes de la voluntad. El *racionalismo* y el *empirismo* modernos fueron deudores de tal omisión. De la misma manera los diversos *-ismos* de la filosofía contemporánea incurrieron en la misma desatención.

El siglo XX es, respecto del tema estudiado, una época de contrastes, pues junto a críticas a los hábitos, y especialmente a las virtudes, aparecen grandes recuperaciones históricas de la virtud, como la realizada por Pieper, e incluso ulteriores desarrollos de los hábitos intelectuales, como la llevada a cabo por Leonardo Polo.

El texto, de neta inspiración poliana, está en perfecta continuidad con la tradición aristotélico-tomista. Consta de un adecuado aparato crítico en las notas a pie de página, donde se citan los escritos de los autores más representativos de la historia de la filosofía que se citan en el texto, y su exposición tiene la ventaja de ser sencilla a la par que profunda.

Ángel Luis González

Juan Fernando Sellés, *Hábitos y virtud (II)*

Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 66,
Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra,
Pamplona, 1998, 73 págs.

Los hábitos de la inteligencia y la virtud de la voluntad son el mayor *don libre* con que la *persona* humana puede dotar a su

BIBLIOGRAFÍA

naturaleza. Con ellos la *persona* humana puede perfeccionar irrestrictamente su *naturaleza* rindiéndola libre.

Los hábitos y la virtud son *para* la persona, no la persona para ellos. Pero sin ellos no se puede *manifestar* la persona. Esas *perfecciones intrínsecas*, condición de posibilidad y fin del actuar logrado humano y de las obras externas bien hechas, *manifiestan* la dignidad y excelencia de la persona humana.

El presente Cuaderno, que continúa el precedente publicado en esta misma colección, constituye un estudio sobre la *índole* de los *hábitos* de la inteligencia y de la *virtud* de la voluntad. Se alude en él a la naturaleza de estas *perfecciones intrínsecas*, a su *formación*, al *sujeto* de los mismos, entendiendo por tal las facultades humanas espirituales susceptibles de crecimiento irrestricto.

Los hábitos y la virtud constituyen el más alto grado de *posesión* de que es capaz el hombre. Son difícilmente cognoscibles, lo cual explica el olvido histórico por parte de las diversas corrientes de pensamiento que ha recaído sobre ellos. Se registran en este trabajo, también, una serie de observaciones sobre los hábitos y otras realidades de primera magnitud con las que éstos entran en relación: los *actos* de conocer o de querer, las *potencias* o facultades de las que son perfecciones y la *libertad* personal.

En último término se procede a notar no sólo la *complementariedad* entre los hábitos y las virtudes, sino a investigar la fuente de donde nacen, es decir, se trata de averiguar la *unión* entre ambas realidades estudiando si ambas disponen de un principio unitario con una doble vertiente, una cognoscitiva, otra volitiva. Es la realidad que subyace a la “y”, la conjunción, que une hábitos y virtudes.

El autor, buen conocedor de la filosofía de Leonardo Polo, sigue sus sugerencias e intenta presentarlas de modo asequible y ordenado, entablando un fecundo diálogo con la tradición filosófica.

Ángel Luis González

Juan Fernando Sellés, *Hábitos y virtud (III)*

Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 67,
Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra,
Pamplona, 1998, 106 págs.

Este Cuaderno, el tercero, que es continuación de los dos precedentes, aborda el estudio de la *pluralidad* de los *hábitos intelectuales* y la *intercomunicación* de las *virtudes* de la voluntad.

Su exposición sencilla, repleta de ejemplos cotidianos, hace asequible al lector la parte más alta de la *teoría del conocimiento* humano, así como la raíz y el fin últimos de la *virtud de la voluntad*.

Pasa revista de modo sintético a los hábitos *adquiridos* de la inteligencia y a aquellos otros intelectuales más elevados que son *naturales* e *innatos* al ser humano. Esboza, por otra parte, la conexión de las *virtudes* de la voluntad y su entrelazamiento con las personas.

Los primeros hábitos de la inteligencia son el de *conciencia* y el *abstractivo*. Tras su adquisición la inteligencia puede proceder por dos vías cognoscitivas divergentes. Una es superior a la otras, y ambas se perfeccionan con hábitos. A la primera la eleva el hábito *generalizante*. A la segunda, los hábitos descritos por los grandes clásicos: el *conceptual*, y el de *ciencia*.

Junto a ellos, la inteligencia puede ser perfeccionada en su vertiente práctica, y los hábitos que se forman en este uso, siguiendo a la tradición aristotélico-tomista son el *hábito conceptual práctico*, el del *consejo* o *deliberación* (*eubulia*) el del *juicio práctico* (*synesis* o *sensatez*) y los de *prudencia* y *arte*.

En cuanto a los hábitos *innatos*, también susceptibles de crecimiento, y que inhieren como en su sujeto en el *entendimiento agente*, también con terminología aristotélica, son el de la *sindéresis*, el de los *primeros principios* y el de *sabiduría*. Las glosas que el autor esboza sobre estas perfecciones intrínsecas tan elevadas

BIBLIOGRAFÍA

son muy sugerentes, e intentan poner en correlación, con abundancia de citas, los hallazgos de la filosofía griega y medieval al respecto con las ulteriores averiguaciones de Leonardo Polo.

Concluye el texto con la sugerente tesis de que tanto los hábitos intelectuales como la virtud de la voluntad son *manifestación* de la apertura humana personal e íntima a Dios.

Ángel Luis González

Miguel García-Valdecasas, *Límite e identidad. 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, 104 págs.

Desde la publicación de *El Ser* en 1965, pocos han sido los estudios orientados a indagar sobre los comienzos filosóficos de Polo. En esa obra, Leonardo Polo desarrolla la tesis crucial de su filosofía, la noción de límite mental. El límite es una idea que se hace necesaria para conocer lo que su autor llama la *existencia extramental*, es decir, la existencia del universo y la razón de los primeros principios.

Así como Kant se figuraba la existencia de los objetos en presencia del entendimiento como un predicado real, a juicio de Polo, sentar filosóficamente la existencia del universo no es una mera «indicación de realidad» —si podemos hablar así— que persiga encadenar un objeto al mundo. El hecho de que el universo existe ante nuestros ojos plantea dificultades anteriores que conviene desentrañar. Por ejemplo, si es posible determinar la existencia mediante un predicado, o si, siguiendo a Polo, es correcta la *formulación* de los primeros principios con un carácter restrictivo. La

BIBLIOGRAFÍA

formulación de los primeros principios tiene —en algunos autores— ese carácter, no porque quien *formula* los principios soslaye el sesgo que tienen de primeros, o se debata en señalar que no todos los objetos caen bajo él. La restricción de la que se habla concierne más a la propia realidad.

Según el autor de esta investigación, la temprana indagación de lo que Polo ha llamado «límite» tiene importancia para esclarecer el tema principal de la metafísica. El ser, y el principio de no-contradicción que lo describe, necesitan ser aislados del entramado formal que las expediciones lógicas vierten sobre el pensamiento. Evidentemente, la lógica goza de un estatuto respetable en la filosofía, y como tal ha de ser reconocida. Sin embargo, no parece una herramienta adecuada cuando se busca dar con la propia naturaleza del ser.

El primer capítulo se detiene en el concepto de límite. La argumentación profundiza con una terminología compleja, quizá no suficientemente explicada, que introduce aparejos terminológicos dedicados a precisar la detección del límite. Una vez detectado, el límite que la mente se impone al conocer los objetos de un modo limitado, desaparece. No es un problema ajeno a nuestro tiempo. Heidegger se hacía cargo de las dificultades que suponía la comprensión del *dasein*. Encontraba difícil separar la noción de ser de un fundamento ontológico y necesario, que olvida la importancia de la *biografía* de un mundo y su mismo carácter temporal. El abandono del límite, según queda señalado aquí, introduce al cognoscente en el «ámbito de la máxima amplitud». La amplitud máxima parece ser una perspectiva superior, un balcón de acceso privilegiado que se salta los límites de un determinado modo de discurrir. De este modo, el intelecto se ve capaz de superar la predicación como forma de integrar una comprensión del ser.

Fue Aristóteles el primero en unir el ser a la cadena que supone la expresión de un juicio. El ser quedará así *predicativamente* uncido a los modos categoriales de juzgar. Pero, para el autor, no se estima suficiente la unión de lenguaje y lógica en el ámbito de una máxima amplitud. Porque, predicar o formular los principios

BIBLIOGRAFÍA

es tanto como detenerlos, y, al tender las redes de la lógica, se tiende también la imposibilidad de comprender los principios. La investigación es suficientemente prolija para mostrarlo. Aún así, el autor no deja de señalar la novedad de los términos que utiliza, siguiendo las categorías que se encuentran tratadas en *El ser*. En efecto, llegar a entender algunos pasajes tan abigarrados de términos de mucha profundidad, requiere un serio conocimiento del marco conceptual de la obra de Polo.

En el camino hacia la realidad que toma el intelecto como tarea, Hegel representa la postura diametralmente opuesta a este modo de pensar. El siguiente capítulo, que versa sobre él, hace notar un serio contraste. Para Hegel, el desarrollo dialéctico del absoluto se dirige al final de la filosofía, o sea, hacia el principio de identidad. Este estudio recuerda que esa identidad se logra después de un largo camino. El recorrido, muestra que Hegel interpreta *poiéticamente* el sentido del acto dialéctico, por expresarlo en terminología aristotélica. El autor pretende resaltar la diferencia que existe entre una identidad postulada desde la lógica —sin abandonar una voluntad expresa de Hegel—, y una identidad real.

La identidad constituye el análisis definitivo de la investigación. El tercer capítulo aborda la identidad real, tal como es entendida por Polo. Según el método de conocer que espera abandonar el límite, la identidad es un principio real que indica la existencia de Dios. Hasta aquí, el acuerdo con Hegel. Pero, si la identidad para Hegel representa el fin de un proyecto dialéctico, ésta es en Polo una idea *original*. La originalidad consiste en ser la misma noción de Origen, de fuente del universo en un sentido creador. La identidad de Hegel no es el Dios de los cristianos, puesto que está despojada de todo sentido personal. Sobre esta opinión, el autor de *El ser* cree que, aunque de la advertencia de la identidad no desemboca en un Dios personal, el concepto de identidad da una demostración de la existencia de Dios. Tal averiguación, además, se siente compatible con el dato revelado de fe. Por eso, tras haber recorrido el pensamiento de Hegel, el último tramo trata de mostrar la cohesión de la identidad con la revelación que viene de la fe. El

BIBLIOGRAFÍA

dato de fe representa la culminación del principio de identidad, que, advertido sólo por la razón, no puede sospechar los misterios de la fe. A pesar de ello, identidad y Trinidad resultan compatibles, en última instancia, porque la identidad hace *uno* el Dios que se presenta a sí mismo como *tripersonal*.

Miguel Ángel Castelló Gallo

**Juan Fernando Sellés, *La persona humana*
Parte I: *Introducción e Historia***

Universidad de La Sabana, Bogotá, 1998, 337 págs.

El presente libro es el primero de los tres volúmenes que constituyen el Curso completo de *Antropología* que el autor ha expuesto en varios cursos académicos en la Universidad de La Sabana — Bogotá (Colombia)— durante los años 1994-1997. Consta este tomo, al igual que los otros dos, de 10 temas, dividido cada uno de ellos en 9 epígrafes. Al final de cada ejemplar se recogen unos útiles *índices*: uno de autores citados en las respectivas lecciones; otro de nociones de neto significado filosófico definidas en las notas a pié de página. Finalmente, se expone una relación *bibliográfica* introductoria a la materia bastante extensa, que puede ser completada con otras referencias bibliográficas específicas que aparecen en notas al pié de página a lo largo del tratado.

La *orientación* o perfil de la investigación no es la propia de la *antropología cultural*, ni tampoco el de la tradicional *antropología racional*. Es, sin duda, un enfoque más alto de la persona humana. A esta visión se propone llamarla *antropología trascendental*, porque las dimensiones nucleares de la *persona* humana saltan por encima de su naturaleza, de sus manifestaciones culturales y de lo propio de la racionalidad. Estamos, por tanto, ante un modo nuevo, profundo a la par que fácil de entender, de hacer antropología.

BIBLIOGRAFÍA

Los dos primeros temas y el décimo son más bien de carácter *introdutorio* a la materia. En efecto, el primero trata de la vida humana precisando las características propias de la vida, distinguiendo entre vida natural humana y vida personal, y aludiendo a las privaciones de la vida, al dolor y a la muerte. Termina con una demostración de la inmortalidad y una justificación del más allá. El segundo versa sobre el origen del hombre, con sintéticas y agudas críticas a una teoría de la evolución mal entendida, y una justificación certera de la aparición de la inteligencia humana, así como al salto que supone cada persona humana sobre la especie humana. El décimo estudia el lugar que ocupa la antropología, tal como aquí se plantea, entre las demás ciencias. En perfecta sintonía con el método riguroso de teoría del conocimiento, que el autor ha expuesto en su libro *Curso breve de teoría del conocimiento*, publicado en esta misma colección, ofrece un elenco jerárquico objetivo de artes y ciencias, haciendo notar que estamos ante la cúspide de los saberes.

En efecto, la *persona* es la cúspide de la realidad creada. No obstante, pese a que el ser personal es íntimo al hombre, no en todas las épocas históricas se esclarece y se saca a relucir su índole. En las culturas primitivas se detectan, por connaturalidad, algunas exigencias de la vida personal. En la historia de la filosofía occidental hay netas oscilaciones para detectar lo nuclear del ser humano. Por eso se procede en los temas del 3 al 9 a dar un repaso a las aportaciones u olvidos antropológicos más notables de los diversos pensadores cumbre de cada periodo.

La filosofía *griega* radica lo nuclear humano en el *tener*, en cuyo vértice está la *razón*. “El hombre es un ser que tiene logos”, dirá Aristóteles. La noción de *persona* y la realidad que a ella subyace es un descubrimiento netamente *cristiano*. Los autores de la filosofía *medieval* que recogen el legado revelado harán girar lo distintivo humano no en el tener, sino en el *ser*. La distinción real *esencia-acto de ser* hay que averiguarla rigurosamente en el hombre.

En la filosofía *moderna* y *contemporánea*, sin embargo, se produce un oscurecimiento en torno al conocimiento del ser perso-

BIBLIOGRAFÍA

nal, debido a que se cifra lo distintivo humano en su *operatividad*, que —según los diversos autores— admite variadas modulaciones: racional, voluntaria, lingüística, sentimental, laboral, etc. *Nuestra época* ofrece un contraste de claroscuros. Junto a una conquista en las libertades convive una despersonalización de las costumbres.

En suma, el presente volumen recoge, de modo claro, asequible a quien se quiera introducir por estos derroteros, y en síntesis, los aportes más relevantes que el pensamiento occidental ha ofrecido acerca del hombre. Rastrea la antropología de los siglos precedentes para legar sus claves a la posteridad, a fin de fraguar una nueva y más profunda comprensión de la *persona humana*.

El conocimiento de la historia de la filosofía por parte del autor queda fuera de toda duda. No se limita a recuperar los grandes hallazgos antropológicos de todas las corrientes de pensamiento sino que a la par intenta matizar o rectificar sus deficiencias. Por último, la clave de su inspiración: el autor, buen conocedor del legado antropológico de Leonardo Polo, ofrece las piezas maestras del planteamiento antropológico poliano contrastándolo con la tradición filosófica occidental.

Jorge Mario Posada

**Juan Fernando Sellés, *La persona humana*
Parte II: *Naturaleza y esencia humanas***

Universidad de La Sabana, Bogotá, 1998, 304 págs.

BIBLIOGRAFÍA

Este segundo volumen de *La persona humana* trata, como se indica en el título, de la entera *naturaleza* humana, es decir de esa dotación natural creatural con que cuenta el hombre de entrada, y estudia también la *esencia* humana, es decir, del crecimiento irrestricto de que son capaces las potencias más altas de la naturaleza humana: la inteligencia y la voluntad.

El *método* que el autor emplea es *sistémico*, es decir, reunitivo, porque todo lo que es del ámbito de las *manifestaciones* humanas, tanto *naturales* como superiores o *esenciales*, se presentan entrelazadas. No se puede atender *analíticamente* a unas descuidando las otras, porque se cae en reduccionismos. En ese ámbito de lo humano todo tiene que ver con todo. Pero no por ello se procede desordenadamente, sino que el estudio parte de lo más bajo de lo humano para acceder a las dimensiones más elevadas. Es, pues, no sólo el mejor método de cara a investigar lo humano del hombre, sino que también es excelente modo de proceder expositivamente de cara al lector, pues va de lo menos a lo más.

Los temas 11 a 16 investigan la *naturaleza* humana. Los temas 17 a 20 la *esencia*. El 11 se centra en el carácter diferencial del *cuervo* humano respecto de los demás seres vivos. El 12 esboza un elenco de las *funciones*, y *facultades* naturales humanas. El 13 rastrea el carácter diferencial de la *vida vegetativa* humana respecto de los demás seres vegetativos. El 14 profundiza en la distinción radical que existe entre nuestra *vida sensitiva* (tanto en los sentidos externos como internos) y los de los animales. El 15 muestra que nuestros *apetitos sensibles*, nuestros *afectos sensibles* y nuestros *movimientos*, presentan diferencias esenciales, no sólo de grado, con los de los animales. El 16 repasa la índole de la *inteligencia* y de la *voluntad* en estado de naturaleza, su espiritualidad, etc.

El tema 17 estudia esas las dos potencias espirituales humanas, ya no en su estado de naturaleza, sino en tanto que *activadas*. Eso ya no es algo recibido con lo que se cuenta de entrada, sino el premio con que la persona humana puede dotar sucesivamente a su naturaleza. Por eso se puede llamar de modo distinto. Tal vez sirva el término *esencia*. El 18 es una buena síntesis de la índole de los

BIBLIOGRAFÍA

actos y hábitos de la inteligencia. El 19, de los *actos* y de las *virtudes* de la voluntad. Hábitos y virtudes que garantizan el progresivo crecimiento de estas dos potencias. El 20 y último, en fin, esboza la distinción real humana entre *esencia* y *acto de ser*. Todo lo estudiado hasta el momento forma parte de la *esencia*. Pero notar que la naturaleza ha sido elevada y hecha libre lleva a preguntar por la condición de posibilidad de ello. Si inteligencia y voluntad son de entrada potenciales y al ser activadas van remitiendo esa potencialidad, conduce a verlas en correlación con un *acto* previo que las active. Se posterga para la Parte III la averiguación del *acto de ser* humano.

Como se ve, el manual, de neta inspiración poliana, está en perfecta sintonía con la *psicología* de corte clásico, pero no se puede decir que se quede en un resumen de ella, porque las averiguaciones en cada una de las partes que trata son capitales, y dado que, a diferencia del resto de los seres vivos, al cuerpo humano, a todas sus potencias y a la inteligencia y la voluntad les caracteriza su neta *apertura*, ese descubrimiento remite al engarce de toda la naturaleza humana con una *libertad nativa* que no es otra cosa que la *persona* humana que se estudiará en el siguiente volumen.

Del mismo modo que el primer libro de este Curso, este segundo, es, a la par que profundo, de lenguaje claro, y consta de suficiente aparato crítico expuesto en notas. Se cierra con un *Índice de autores*, un *Índice de nociones* y una *Bibliografía* escogida.

Jorge Mario Posada

**Juan Fernando Sellés, *La persona humana*
Parte III: *Núcleo personal y manifestaciones***

Universidad de La Sabana, Bogotá, 1998, 310 págs.

Estamos ante la Parte III de este Curso de *Antropología*. Este volumen se centra en el *núcleo personal*: en la *persona*. Es, como

BIBLIOGRAFÍA

dice su autor en el *Prólogo*, “la parte más importante del Curso, aquélla en función de la cual se han escrito las otras dos restantes, y la que alumbra de modo suficiente la comprensión de las demás, porque en la vida humana lo más bajo no se sostiene realmente ni cobra sentido sin lo más alto”.

El ser de la persona, entendiendo por tal el núcleo de cada hombre, equivale a libertad, conocimiento, amor. Se puede describir también como *irreductibilidad, subsistencia, co-existencia, novedad, intimidad, apertura, transparencia, además, dar, aceptar*, etc. Es un escrito de neta inspiración poliana, pero con una peculiaridad manifiesta: hace asequible las claves antropológicas de Leonardo Polo al lector que se introduce por primera vez por estos derroteros, de modo asequible y tomando pié de diversas *manifestaciones* humanas. El autor prefiere este enfoque para quien no esté muy metido en los grandes descubrimientos de la filosofía, porque “como el planteamiento puede resultar novedoso, intentamos abordar el núcleo personal desde alguna de sus *manifestaciones*, para que se vea de modo claro —lo más *axiomático* es el núcleo personal— que todas ellas son incomprensibles sin la debida comprensión de éste”. El presente escrito, asequible a alumnos universitarios y público no especializado, puede pasar como una buena introducción a la *Antropología trascendental* de Polo, seguramente la obra cumbre de su pensamiento.

Comprende el tratado, como los dos precedentes volúmenes, 10 temas. El primero, el 21, lo titula “Radicales personales” y explica que aunque el núcleo de la persona humana se puede atisbar como *libertad, conocer, amor...*, esas notas no son distintas, sino que, en rigor, son una sola realidad, porque la intimidad humana, el corazón, o el centro neurálgico de la persona, no es compuesto sino simple. Se trata de los “trascendentales personales”, es decir, de esas perfecciones puras, superiores a los trascendentales de que trata la *metafísica*, que caracterizan el *ser* de todas las personas, y que se convierten entre sí, de modo opuesto a los metafísicos, sin orden de prioridad o posterioridad, puesto que, en el fondo, son la misma realidad.

BIBLIOGRAFÍA

Al núcleo de la *libertad*, tema 22, se intenta acceder desde sus manifestaciones en la *inteligencia* y en la *voluntad*. A la *irreductibilidad* personal, tema 23, desde los diversos matices que traslucen las acciones de cada quien, desde la *ética* por tanto. A la persona como *ser cognoscente*, tema 24, desde una expresión del conocer humano que es el *lenguaje*. Al carácter de *don* de la persona humana, tema 25, desde una manifestación donante suya, el *trabajo*. A la *subsistencia* personal, tema 26, desde uno de sus aportes, la *economía*. Al *ser amante* personal, tema 27, desde la *familia*. A la *co-existencia* personal con los demás, tema 28, desde las *relaciones interpersonales*. A cada quien como *novedad* radical e *intimidad* distinta, tema 29, desde las manifestaciones de la intimidad. A la personal *apertura a Dios*, tema 30 y último, desde la *sobreabundancia* de la persona respecto de su naturaleza —en expresión de Polo, desde el carácter de “*además*”—.

Todos esos temas, sin duda, han sido tratados por la manualística antropológica al uso, pero adquieren desde esta perspectiva una profundidad inusitada que, sin detrimento de la sencillez en la exposición, une las manifestaciones más importantes de la vida humana a su raíz, al ser personal, de modo que se logran comprender mucho más todas ellas, y el mismo ser personal, asunto que no es nada usual.

A diferencia de la Parte II, “en cuanto a la exposición de esta Parte III y última —escribe el autor— no puede decirse que sea ascendente, porque en el *núcleo personal* no hay unos asuntos más altos que otros, sencillamente porque no hay asuntos diversos... Sin embargo, a unos, más acordes con los planteamientos modernos, les resulta más fácil comprender ese núcleo personal como *libertad*; a otros..., como *amor*. Otros..., lo ven como *intimidad*. Otros..., como *apertura a la trascendencia*... Sea como fuere, en cualquier caso, si bien interesa *expositivamente* abordar por separado cada uno de estos radicales personales, conviene no perder de vista que son equivalentes, que se coimplican mutuamente, de tal manera que no cabe uno sin otro”.

BIBLIOGRAFÍA

De modo parejo a la Parte I y II, se condensa en *notas al pie* de página en esta Parte III una serie de *referencias bibliográficas* para quien desee ampliar conocimientos en torno a lo expuesto. Asimismo, se introduce una serie de notas explicativas de términos de *vocabulario* con significado filosófico que aparecen en el texto. Al final del volumen se presenta el elenco de la *Bibliografía* básica aconsejada sobre los temas tratados, así como un *Índice de autores* con la numeración del tema y epígrafe en el que cada uno de ellos aparece, y asimismo un *Índice de nociones*, cuyo significado de los términos se encuentra en el número de tema y cita a pie de página que allí se indica.

Jorge Mario Posada

Rafael Corazón González, *La autonomía moral como fin de la ética cartesiana*

Thémata, 1997 (18), págs. 179-188.

El artículo analiza las consecuencias de la sustitución de la verdad por la certeza, propia de la filosofía cartesiana, en el plano moral. En su metafísica Descartes necesita de Dios como garantía última de que las ideas claras y distintas son todas verdaderas, y ello porque a lo más que puede llegar el filósofo es a la certeza subjetiva y sólo Dios garantiza que dicha certeza tiene también valor objetivo.

Descartes se propuso, en las ciencias, acabar definitivamente con la duda. En la ética pretende lo mismo, lo cual se traduce en evitar los remordimientos, las vacilaciones y el arrepentimiento. Para lograrlo ya no se necesita de la garantía divina, la cual ha sido asegurada en general para todo conocimiento. Ahora basta seguir los dictados de la propia conciencia con resolución, porque en caso de que se cometiera algún error éste sería involuntario. Puesto que

BIBLIOGRAFÍA

siempre hemos de seguir los dictados de la conciencia y ésta, con las cautelas tomadas por Descartes, será siempre cierta, podemos actuar con seguridad de un modo autónomo.

El autor hace ver que, una vez sometida la inteligencia a un proyecto voluntario, las conclusiones a las que llega Descartes son gratuitas, pues como afirma Polo, “de esta manera se formula el conocimiento como proyecto o tarea que a mí me toca conducir. La voluntad es la garantía del proyecto ya que es infalible por ser real y primordialmente activa... La voluntad está enteramente en sus propias manos. Si el pensamiento se somete, a su vez, a la voluntad, queda por entero a su disposición. Pero, si es así..., se abre la pregunta por el fin del conocimiento. Tal pregunta es insoluble, ya que si se subordina el conocimiento a un fin, la determinación del fin es arbitraria. El proyecto de conocer, es decir, el conocer como proyecto, es simple pragmatismo. El pragmatismo es la finitud del proyecto, es decir, la particularidad del fin” (L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, I, 2ª ed., Eunsa, Pamplona, 1987, 91).

En definitiva, no es la certeza la que, en el caso de Descartes, lleva a la autonomía de la conducta ética, sino el afán de autonomía y de seguridad el que le lleva a la certeza, al margen de que sea o no verdadera.

I. M.

Luz González Umeres, *Polo's Theory of Knowledge: some consequences for the Philosophy of Education*

Twentieth World Congress of Philosophy; PAIDEA: Philosophy Educating Humanity; Section: Theory of Knowledge; August 12, 1998, Boston, USA

BIBLIOGRAFÍA

Este trabajo muestra nuevas perspectivas derivadas de la Teoría del Conocimiento que propone Leonardo Polo al redescubrir la noción aristotélica del conocimiento como *enérgeia*. Es imposible entender esta noción sin dejar atrás el “límite mental” —un descubrimiento poliano—.


Abandonando el “límite mental” se abren nuevos horizontes y se hace posible revisar algunas tesis de la Filosofía de la Educación contemporánea, por ejemplo, la idea del “voluntarismo cognoscitivo” que confunde las operaciones de dos facultades humanas, la inteligencia y la voluntad.

I.M.


POLO EN INTERNET

POR JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ
(UNIVERSIDAD DE MÁLAGA)

<http://ensayo.rom.uga.edu/filosofos/spain/Polo>



Leonardo Polo (1926)



- [El Hombre y su Obra](#)
- [Bibliografía de Leonardo Polo](#)
- [Bibliografía sobre Leonardo Polo](#)
- [Antología: selección de textos](#)
- [Estudios críticos sobre Leonardo Polo](#)

[Ensayo Home Page](#)

[Antología del Ensayo](#)

[Repertorio de Pensadores](#)

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., Eunsa, Pamplona, 1996.
<i>El acceso</i>	<i>El acceso al ser</i> , Eunsa, Pamplona, 1964.
<i>El ser</i>	<i>El ser</i> . Tomo I: <i>La existencia extramental</i> , Eunsa, Pamplona, 1965; 2ª ed., 1997.
<i>Curso de teoría, I</i>	<i>Curso de teoría del conocimiento</i> , Tomo I, Eunsa, Pamplona, 1984; 2ª ed., 1987.
<i>Curso de teoría, II</i>	<i>Curso de teoría del conocimiento</i> , Tomo II, Eunsa, Pamplona, 1985; 2ª ed., 1988; 3ª ed., 1998.
<i>Curso de teoría, III</i>	<i>Curso de teoría del conocimiento</i> , Tomo III, Eunsa, Pamplona, 1988.
<i>Curso de teoría, IV/1</i>	<i>Curso de teoría del conocimiento</i> , Tomo IV. Primera parte, Eunsa, Pamplona, 1994.
<i>Curso de teoría, IV/2</i>	<i>Curso de teoría del conocimiento</i> , Tomo IV. Segunda parte, Eunsa, Pamplona, 1996.
<i>Hegel</i>	<i>Hegel y el posthegelianismo</i> , Asociación La Rábida-Universidad de Piura, Piura, 1985.
<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.
<i>Claves del nominalismo</i>	<i>Claves del nominalismo y del idealismo en la filosofía contemporánea</i> , Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria,

TABLA DE ABREVIATURAS

	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.
<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.
<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</i> , Tomo I: <i>La persona humana</i> , Eunsa, Pamplona, 1999.