

PORTADA

Contraportada

Número 3

1 de febrero del 2001

Studia Poliana

Revista sobre el pensamiento de Leonardo Polo



UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Studia Poliana
Revista sobre el pensamiento de Leonardo Polo

Ángel Luis González
DIRECTOR

Salvador Piá Tarazona
SECRETARIO

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

Teléfono: (34) 948 42 56 00 (ext. 2316). 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 NAVARRA, S. L., Polígono Industrial, Calle O, nave 31. Mutilva Baja. Navarra

SUMARIO

ARTÍCULOS

- Alfredo Rodríguez Sedano, *Coexistencia e intersubjetividad*..... 9
- Francisco Molina, *El yo y la sindéresis*..... 35
- Genara Castillo Córdova, «*Vita viventis est essentia*». *La actividad vital humana en el planteamiento de la «Antropología trascendental»* 61
- Juan Fernando Sellés, *El hábito de sabiduría según Leonardo Polo*.. 73
- Juan José Sanguinetti, *Presencia y temporalidad: Aristóteles, Heidegger, Polo*..... 103
- Miguel Ángel Balibrea, *El argumento ontológico y los primeros principios de la metafísica*..... 127
- Salvador Piá Tarazona, *Sobre las dualidades intelectuales superiores* 145

NOTAS

- José Ignacio Murillo, *Acerca de los hábitos intelectuales. Algunas consideraciones sobre «Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo» de Santiago Collado*..... 169
- Salvador Piá Tarazona, *Sobre el límite mental. En torno a «El límite del pensamiento. La propuesta metódica de Leonardo Polo» de Héctor Esquer Gallardo*..... 177

SUMARIO

BIBLIOGRAFÍA

- Juan Fernando Sellés, *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino* (2ª ed.)..... 189
- Juan Fernando Sellés, *Razón teórica y Razón práctica según Tomás de Aquino* 190
- Juan Fernando Sellés, *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y de la voluntad según Tomás de Aquino*..... 192
- Juan José Padial, *La antropología del tener según Leonardo Polo* 194
- Miguel Ángel Balibrea, *La realidad del máximo pensable. La crítica de Leonardo Polo al argumento de San Anselmo* 195
- Miguel Ángel Balibrea, *El argumento ontológico de Descartes. Análisis de la crítica de Leonardo Polo a la prueba cartesiana*.... 197

NOTICIAS..... 201

TABLA DE ABREVIATURAS 203

ARTÍCULOS

- **Alfredo Rodríguez Sedano**

Coexistencia e intersubjetividad

- **Francisco Molina**

El yo y la sindéresis

- **Genara Castillo Córdova**

«Vita viventis est essentia». La actividad vital humana en el planteamiento de la «Antropología trascendental»

- **Juan Fernando Sellés**

El hábito de sabiduría según Leonardo Polo

- **Juan José Sanguinetti**

Presencia y temporalidad: Aristóteles, Heidegger, Polo

- **Miguel Ángel Balibrea**

El argumento ontológico y los primeros principios de la metafísica

- **Salvador Piá Tarazona**

Sobre las dualidades intelectuales superiores

COEXISTENCIA E INTERSUBJETIVIDAD

ALFREDO RODRÍGUEZ SEDANO¹

Coexistens and Intersubjectivity.- This work deals with the relation between the individual and society. The sociological perspective, from a dualistic base, contributes diverse solutions to social cohesion. The way in which Polo understands duality gives a new perspective to sociology in its desire to obtain confidence in the organic unity of society.

No reviste novedad, tras los numerosos estudios publicados y el conocimiento que progresivamente tenemos de su pensamiento, que “en la obra de Leonardo Polo la realidad social, con sus problemas y perspectivas, ocupa un lugar de primer orden”². Este trabajo no pretende ser una exposición sistemática de su pensamiento social³, más bien trata de abordar una cuestión que ha sido profusamente tratada en la literatura específica; se trata de la distinción persona-individuo en el ámbito de la sociología. Dicho de otro modo, ver si es posible a la luz de las propuestas sociológicas la conciliación individuo-sociedad y cómo es posible.

1. Marco histórico-conceptual

Una aproximación histórica nos sitúa ante el contexto en el que nos moveremos. Las posturas de los diversos pensadores, que forman parte de la

-
1. Agradezco los valiosos comentarios y aportaciones que he recibido de ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ, CONCEPCIÓN NAVAL, JUAN FERNANDO SELLÉS, JOAN FONTRDONA y HÉCTOR ESQUER sobre un primer borrador de este trabajo.
 2. FERNANDO MÚGICA, «Introducción: el pensamiento social de Leonardo Polo», en *Sobre la existencia*, 13.
 3. F. MÚGICA en la «Introducción» a *Sobre la existencia*, 13-55, realiza una presentación de las grandes líneas del pensamiento social de POLO. Se propone: 1) mostrar las tesis fundamentales de su pensamiento social; 2) analizar su concepto de sociedad; y 3) examinar en qué consiste la problematicidad social del hombre.

primera generación de sociólogos⁴, tienen en común la visión y el deseo de que llegará una sociedad mejor, pero difieren en el modo de lograrla. Así, para Comte hay que construir la nueva sociedad; en el pensamiento de Herbert Spencer la sociedad evoluciona necesariamente; Marx trata de conjugar dos elementos: la sociedad perfecta vendrá «sola» (determinismo), pero se puede colaborar a que llegue cuanto antes (ciencia).

Este optimismo, en los iniciadores del pensamiento sociológico, cambia pronto por diversos motivos:

- se duda de que teorías tan distintas sean todas ellas científicas, es decir, verdaderas y rigurosas;
- las revoluciones sociales, los adelantos científicos han desembocado en la Primera Guerra Mundial, por lo que se empieza a dudar de que la ciencia traiga sólo paz, cuando de momento, sólo se ven problemas;
- además, se ven dificultades en la aplicación del sentido profundo de la ciencia al estudio de la sociedad. Por lo tanto empiezan las dudas acerca de si es posible un saber comprensivo de la sociedad;
- un cuarto problema que surge es el siguiente: la nueva ciencia experimental y técnica ha dejado atrás unos modos de vida (de producción, de transportes, etc.) que se consideran tradicionales y que van unidos a un conjunto de creencias y valores que se ven sustituidos por la creencia en otros valores que son demostrables científicamente, mientras que la religión y la moral no.

Sin embargo los hechos acaecidos en el siglo XIX hacen ver que los problemas y las crisis se agudizaron, es decir, los intelectuales de la época se dieron cuenta de que la mera técnica no logra la cohesión social, y llegan a afirmar que lo que da cohesión a las gentes es el que compartan unas mismas creencias religiosas y unos mismos valores morales. Se encuentran con una grave paradoja: la técnica y la vida moderna van unidas a la eliminación de la moral y la religión tradicional que suponían un elemento esencial de cohesión social. Sin embargo lo interesante no es advertir la paradoja, sino darse cuenta de que la forma en que se orienta la conducta no varía: ahora la técnica y la vida moderna se convierten en referentes absolutos de actuación. Pero en lugar de lograr una mayor cohesión social, es decir, una sociedad mejor, se ha conseguido todo lo contrario. Por tanto, el espíritu científico está ante un problema: ¿cómo se puede fundamentar el orden social: en la ciencia que, por sí misma, no conduce a nada; en la moral y en la religión

4. Me refiero expresamente a CLAUDE-HENRI DE SAINT-SIMON (1760-1825), AUGUSTE COMTE (1798-1857), HERBERT SPENCER (1820-1903) y KARL MARX (1818-1883).

que son incompatibles con la ciencia? En definitiva, el problema que está pendiente de resolver es: ¿cómo puede promoverse la cohesión social?

Éste es el problema con el que debe enfrentarse la segunda generación de sociólogos: entre otros Emile Durkheim (1858-1917); Max Weber (1864-1920) y Vilfredo Pareto (1848-1923).

Esta generación de sociólogos tiene por delante una serie de objetivos a los que hacer frente:

- refundar la Sociología como un saber científico⁵;
- ver cuáles son las condiciones de posibilidad del desarrollo de esta ciencia en la investigación de las ciencias sociales⁶ y,
- ver cómo se explica y fomenta la solidaridad social⁷.

Pareto eludió los objetivos señalados. Durkheim y Weber buscan soluciones y fundan las líneas de la Sociología más importantes del nuevo siglo. Se puede decir, que de un modo u otro, los sociólogos del siglo XX vuelven sus ojos a lo que dice uno u otro⁸. Para el tema que tratamos nos centraremos en el pensamiento de Durkheim.

-
5. “Convertir a la Sociología en ciencia no era idea nueva —Saint-Simon, Comte y Herbert Spencer también lo habían preconizado—. Durkheim reconoció los esfuerzos llevados a cabo por estos pensadores, pero negó que hubiesen alcanzado el objetivo: divorciar a la Sociología de la Filosofía y los conceptos metafísicos” (EDWARD A. TIRYAKIAN, *Sociologismo y existencialismo. Dos enfoques sobre el individuo y la sociedad*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1962, 25). De modo claro lo expresa DURKHEIM cuando señala que “*La philosophie positive* de Comte era una sociología; su sociología, en cambio, una filosofía de la historia” (EMILE DURKHEIM y PAUL FAUCONNET, «Sociologie et sciences sociales», en *Revue Philosophique*, 1903 (55), 466).
 6. Esta cuestión puede verse desarrollada en WEBER, con ocasión de sus aportaciones a la *Methodenstreit*, en los siguientes ensayos: «La objetividad cognoscitiva de la ciencia social y de la política social», «Estudios críticos sobre la lógica de las ciencias de la cultura», «Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva», «El sentido de la neutralidad valorativa de las ciencias sociológicas y económicas», en *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1982, «Introducción» de PIETRO ROSSI. Respecto a esta misma cuestión, el objetivo de DURKHEIM, que se autocalificaba de racionalista, puede concretarse en “extender el racionalismo científico a la conducta humana demostrando que, cuando se vuelven los ojos hacia el pasado, puede reducirse esta conducta a relaciones de causa y efecto, y que una operación no menos racional puede transformar (la conducta humana) en reglas de acción para el futuro” (E. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, 11ª ed., P.U.F., París, 1950, pág. IX).
 7. FERNANDO MÚGICA, en *La profesión: enclave ético de la moderna sociología diferenciada*, Cuadernos Empresa y Humanismo, n° 71, Pamplona, 1998, lleva a cabo un estudio comparativo de WEBER y DURKHEIM en el que se destaca la convergencia de propuestas en aras de lograr una cohesión social.
 8. A este respecto señala ENRIQUE MARTÍN LÓPEZ que “la vigencia de un paradigma no implica la existencia de una conexión reconocida y consciente con el creador del para-

2. El sociologismo clave para entender la realidad social

Puede afirmarse que la tarea que ha llevado a cabo la Sociología hasta nuestros días es la de recuperar la confianza en la unidad orgánica de la sociedad⁹. Con mayor o menor acierto es una pretensión que merece la pena seguir teniendo presente. Sin embargo, no cabe duda que, desde una perspectiva fenomenológica, los resultados no han sido los esperados, aunque en su intención sí estuviese lograrlos. ¿Qué ha ocurrido y qué ocurre en la ciencia sociológica que no termina de acertar a dar con las soluciones pertinentes para conseguir esa unidad orgánica?

Muchas son las razones que pueden aducirse. En este momento quisiera centrarme en una cuestión que está en la base de la mayor parte de las propuestas: el sociologismo imperante¹⁰. En una mirada retrospectiva habría que decir, siguiendo a Tiryakian, que “el sociologismo se identifica con Durkheim más que con ningún otro autor, pero hasta donde llega mi saber, en sus escritos no aparece el término ni su definición”¹¹. Este posicionamiento conlleva la consideración necesaria y suficiente de la Sociología para la explicación total y última de la realidad social. En otras palabras, la sociedad asume el estatuto de enclave último y originario que explica la realidad en la que ha de desenvolverse el individuo. Es, por consiguiente, el marco necesario para crear en el individuo el ser social¹².

La razón por la que Durkheim adopta esta postura hay que situarla en el interés que presta al analizar la estructura de la naturaleza humana. Al inicio

digma, sino, simplemente, la inserción en el contexto de los que piensan la realidad dentro de un mismo marco de referencia”. Y en clara alusión al paradigma weberiano la importancia de su metodología reside en “en el hecho de haber elaborado la trama sobre la que cada cual trazará su propio diseño, pero de la que nadie hasta nuestro tiempo ha podido escapar” («El modelo de sociedad de Max Weber. Desarrollo y crisis de un paradigma», en *Atlántida*, 1991, abril-junio, 144-152).

9. Como ya se ha afirmado, la mayoría de los estudios sociológicos —con ciertas variantes— tienen su base teórica en los postulados formulados por DURKHEIM y WEBER.
10. Por *Sociologismo* se entiende el postulado consistente en subordinar la *antropología* a la *sociología*. DURKHEIM mantiene que en la sociedad existen de entrada, *a priori*, una serie de “roles” y que cada individuo, se ajusta, se define, por unos u otros.
11. E. TIRYAKIAN, *Sociologismo y existencialismo*, 25.
12. “El hombre que la educación debe plasmar dentro de nosotros no es el hombre tal como la naturaleza lo ha creado, sino tal como la sociedad quiere que sea” (E. DURKHEIM, «Pédagogie et sociologie», en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1903 (11), 37-54, reproducido en *Educación y Sociología*, Península, Barcelona, 1996, 104).

de su último libro expone cómo la Sociología debe abordar el interrogante: ¿qué es el hombre?¹³.

En uno de sus últimos artículos¹⁴, Durkheim inicia el estudio de esta cuestión concentrando la atención en el dualismo alma-cuerpo, tema que se venía repitiendo en las diversas reflexiones filosóficas acerca del hombre. De este modo, en la aplicación del dualismo a la cuestión propuesta, considera que cada uno de nosotros lleva una doble existencia: una puramente individual, de origen fisiológico (su correlato sería el cuerpo); otra extraindividual, como extensión de la sociedad (su correlato sería el alma)¹⁵. “El doloroso carácter del dualismo humano se explica por esta hipótesis”: el permanente conflicto entre individuo y sociedad por los diferentes reclamos que se derivan de cada una de las partes, tensión que se incrementará con el avance de la civilización¹⁶, ya que “las exigencias [de la sociedad] son muy distintas de las de nuestra naturaleza, como individuos [...]. Debemos [...] contrariar a algunas de nuestras más fuertes inclinaciones. Por tanto, puesto que el papel del ser social en nuestras personalidades individuales se hará cada vez más importante con el avance de la historia, es totalmente improbable que llegue a haber nunca una era en la que al hombre se le exija resistirse a sí mismo en menor grado, una era en la que pueda vivir una vida más fácil y menos llena de tensiones. Por el contrario, todas las pruebas nos llevan a esperar que nuestro esfuerzo en la lucha entre los dos seres que hay en nosotros aumente con el desarrollo de la civilización”¹⁷.

13. E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Alcan, París, 1912, 2.

14. Cfr. E. DURKHEIM, «El dualismo de la naturaleza humana y sus condiciones sociales», en *Scientia*, 1914 (15), 206-221, recogido en *Educación como socialización*, Sígueme, Salamanca, 1976, 37-38.

15. Cfr. E. DURKHEIM, «El dualismo», 219.

16. Cfr. *Ibid.*, 221. Comentando esta idea, TIRYAKIAN afirma que “utilizando un enfoque distinto, Durkheim llega a la misma conclusión que Freud en la obra *La civilización y sus descontentos*. Ambos convienen en que el desarrollo de la civilización requiere la represión de las tendencias biológicas del individuo, y que por consiguiente se produce un estado de tensión y antagonismo entre los aspectos físicos y morales del hombre” (*Sociologismo y existencialismo*, 80).

17. *Emile Durkheim, 1858-1917: a collection of essays, with translations and a bibliography*, KURT H. WOLFF (comp.), Ohio State University Press, Columbus (Ohio), 1960, 338-339. Comentando el dualismo de DURKHEIM, señala TIRYAKIAN que “el conflicto que percibimos entre los reclamos del alma y los del cuerpo refleja el hecho de que las exigencias de la sociedad son muy distintas de las que formula nuestra naturaleza individual (biofísica). Los intereses del todo no son necesariamente los de las partes; para responder a los requerimientos del alma (la sociedad), debemos realizar sacrificios que contradicen nuestras inclinaciones biológicas. La sociedad puede existir únicamente mediante un permanente

La forma de resolver este conflicto la sitúa Durkheim en la moral como mediadora entre individuo y sociedad. La moral actual, señalará Durkheim, está dominada por el culto de la persona, idea que la antigüedad ignoraba¹⁸. Aceptado que la moral es un producto social¹⁹, la moral no superará el funcionalismo que le impongan las necesidades colectivas. La evolución, desarrollo y diferenciación progresiva de la sociedad, desde una consideración mecánica a otra orgánica, es el modo en el que individuo y sociedad pueden coexistir desde una posición antagónica, otorgando, en todo momento, primacía y anterioridad a la sociedad sobre el individuo²⁰. Por consiguiente, en el sociologismo de Durkheim, individuo y sociedad son entidades —separadas y diferenciadas— estructuralmente interdependientes y que se interpenetran.

De acuerdo con el dualismo presente en la Sociología que desarrolla, tres son las ideas que constituyen el fundamento del pensamiento de Durkheim y que interesan resaltar ahora:

a) Los hechos sociales son una realidad *sui generis*, diferente de lo puramente individual. Esto se aprecia con más claridad en la *conciencia colectiva*²¹, entendida como el conjunto de creencias y sentimientos comunes al término medio de los miembros de una sociedad. No es la conciencia colectiva una idea platónica, sino algo que tiene realidad —entidad— propia, aunque no esté materializada. La permanencia de la sociedad la hace depender Durkheim de la existencia de ese tipo de conciencia. De hecho puede observarse que²²:

proceso de abnegación individual; la tensión entre el cuerpo y el alma confirma que tal es lo que sucede” (*Sociologismo y existencialismo*, 80).

18. E. DURKHEIM, *L'évolution pédagogique en France, Vol. II: De la Renaissance à nos jours*, Alcan, París, 1938, 195.

19. DURKHEIM creía haber descubierto en la sociedad “el fin y la fuente de toda moral” (*Sociologie et philosophie*, prólogo de C. BOUGLÉ, Alcan, París 1951, 84).

20. “En el mundo de la experiencia sólo conozco un ser que posea una realidad más rica y compleja que la nuestra, y este ser es la colectividad” (E. DURKHEIM, *Sociologie et philosophie*, 74).

21. La conciencia colectiva es sin duda una derivación de la voluntad general de ROUSSEAU y del consenso de COMTE. Tampoco cabe duda de que sus supuestos no son puramente cognitivos. El paso más importante que dio DURKHEIM más allá de sus predecesores fue, sin embargo, tratar de la solidaridad y con ella, presumiblemente, la conciencia colectiva no simplemente como entidades dadas, sino como entidades variables. De ahí la distinción entre solidaridad orgánica y mecánica.

22. Cfr. E. DURKHEIM, *De la division du travail social*, 7ª ed., P.U.F., París, 1960, 46. Esta edición contiene el prefacio agregado por DURKHEIM a la 2ª ed., titulado: «Algunas observaciones acerca de los agrupamientos profesionales».

- el individuo desaparece y ella queda;
- el individuo llega y se encuentra con ella;
- no cambia en cada generación y vincula las generaciones entre sí.

b) Una segunda idea es que en esa cohesión social (esa relación individuo-sociedad) Durkheim da la *primacía a la sociedad sobre el individuo*: el individuo nace de la sociedad y no la sociedad de los individuos²³. Esta primacía se ve desde dos perspectivas:

• Desde una perspectiva histórica, las sociedades mecánicas son anteriores a las sociedades orgánicas. El individuo (libertad, diseño de la propia biografía, posibilidad de elección...) surge sólo con el nacimiento de las sociedades orgánicas. Es un resultado del cambio histórico²⁴.

• Desde una perspectiva lógica, la especialización orgánica se explica a partir de la unidad mecánica. Ésta no es consecuencia de una búsqueda racional de un mayor rendimiento del trabajo; tampoco es consecuencia de un contrato social²⁵.

Una y otra perspectiva ponen de manifiesto, como consecuencia de la división del trabajo, la existencia de individuos diferenciados.

c) Una tercera idea es la prioridad del todo sobre las partes. En esta prioridad observa que existe una irreductibilidad del todo social a la suma de sus elementos; por eso no se puede explicar el todo sólo a partir de sus partes. Esto le lleva a explicar los fenómenos individuales por el estado de la colectividad y no al revés. De ahí que, para explicar la diferenciación social

23. Son muchos los textos de DURKHEIM donde aparece esta primacía de la sociedad sobre el individuo. A modo de ejemplo, veamos uno en el que señala cómo “el producto por excelencia de la actividad colectiva es ese conjunto de bienes intelectuales y morales que llamamos civilización; por este motivo August Comte hacía de la sociología la ciencia de la civilización. Pero, desde otro punto de vista, es la civilización la que hace al hombre; es la civilización la que lo distingue del animal. El hombre es solamente hombre en cuanto que es civil” (E. DURKHEIM, *L'évolution pédagogique*, 37).

24. A este respecto, señala RAYMOND ARON que “en el estudio de la división del trabajo, Durkheim ha descubierto dos ideas esenciales, la prioridad histórica de las sociedades, donde la conciencia individual está totalmente fuera de sí, y la necesidad de explicar los fenómenos individuales por el estado de la colectividad, y no el estado de la colectividad por los fenómenos” (*Las etapas del pensamiento sociológico. Durkheim-Pareto-Weber*, Ediciones Fausto, Argentina, 1996, 30).

25. ARON hace notar que en el pensamiento de DURKHEIM “la sociedad moderna no está fundada en el contrato, del mismo modo que la división del trabajo no se explica por las decisiones racionales de los individuos en el sentido de acrecentar el rendimiento común distribuyéndose las tareas. Si la sociedad moderna fuera una sociedad contractual, se explicaría a partir de las formas individuales de conducta. Pero el sociólogo quiere demostrar precisamente lo contrario” (*Las etapas del pensamiento sociológico*, 32).

no se puede comenzar desde las conciencias individuales²⁶, sino desde la conciencia colectiva. Así pues, un hecho social sólo puede tener una causa social²⁷.

Aclaradas estas ideas que constituyen el pensamiento de Durkheim y sobre donde va a apoyar el sociologismo, parece pertinente matizar que “Durkheim no demuestra empíricamente la superioridad de la sociedad sobre el individuo; adopta esta posición como verdad más o menos evidente por sí misma, que procede del concepto de que la sociedad, siendo producto de los individuos asociados entre sí, es inevitablemente más compleja que cualquier individuo aislado”²⁸. Lo que se encuentra latente en el sociologismo de Durkheim es la idea de que aquello que es más complejo es, a su vez, superior a lo que es menos complejo. Superioridad que hace referencia no sólo a la funcionalidad sino también a la moral²⁹, en la medida en que la moral “es una función social, o más bien un sistema de funciones que se fue desarrollando y consolidando poco a poco bajo la presión de las necesidades colectivas”³⁰.

26. La conciencia individual “es una simple forma subordinada del tipo colectivo y sigue todos sus movimientos, del mismo modo que el objeto que es propiedad de un individuo sigue los de su dueño” (E. DURKHEIM, *De la division du travail social*, 2ª ed., Alcan, París, 1902, 100).

27. Un texto de DURKHEIM despeja cualquier duda acerca de esta premisa: “la sociología individualista no hace más que aplicar sencillamente a la vida social el principio de la antigua metafísica materialista; en efecto, lo que pretende es explicar lo complejo mediante lo simple, lo superior mediante lo inferior, el todo mediante la parte, lo cual es de suyo contradictorio. Es verdad que el principio contrario no nos parece menos insostenible; no es posible derivar la parte del todo, como pretende la metafísica idealista y teológica, ya que el todo no es nada sin las partes que lo componen y no puede sacar de la nada aquello de lo que tiene necesidad para existir. Por consiguiente, es posible únicamente explicar los fenómenos que se producen en el todo sobre la base de las propiedades características del todo, lo complejo a partir de lo complejo, los hechos sociales a partir de la sociedad, los hechos vitales y mentales a partir de las combinaciones *sui generis* de las que resultan” («Representaciones individuales y representaciones colectivas», en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1898 (6), 273-302, reproducido en *Educación como socialización*, Sígueme, Salamanca, 1976, 77-78).

28. E. TIRYAKIAN, *Sociologismo y existencialismo*, 43.

29. “Una sociedad es el más poderoso núcleo de fuerzas físicas y morales visible en la naturaleza. En ninguna parte hallamos tal riqueza de materiales diversos llevados a tan alto grado de intensidad. Por lo tanto, no puede sorprender que de ella emane una vida superior que, reaccionando sobre los elementos (individuales) que la constituyen, los eleva a una forma superior de existencia y los transforma” (E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires*, 637).

30. E. DURKHEIM, «La science positive de la morale en Allemagne», en *Revue Philosophique*, 1887 (24), 46. El carácter funcional de la moral no vacía de contenido a la moral ni quita el protagonismo que el individuo tiene en la sociedad. Para actuar moralmente, “no basta, y sobre todo no basta ya, respetar la disciplina, estar adherido a un grupo; aún es necesario

Ésta es la forma en que el sociologismo logra alcanzar la síntesis pretendida entre el individuo y la sociedad, conservando ésta la primacía pero dejando un cierto espacio al individualismo. Como señala Tiryakian, “la solución (al dilema individuo-sociedad) consistía en concebir al individualismo, paradójicamente como producto social y como representación de un desarrollo normal dentro del marco general de la sociedad”³¹. El estatuto científico de la Sociología debe asegurar, para Durkheim, la posibilidad de explicar todo el entramado complejo de la realidad social. Es decir, el sociologismo es clave para entender la realidad social y lograr la cohesión social pretendida.

No obstante, la propuesta de Durkheim no hay que interpretarla “como una mera mitificación sociológica, una sustitución de los seres sobrenaturales que tradicionalmente habían constituido la fuente de la autoridad por la sociedad. Más justo es, sin embargo, verla como una brecha en la teoría social; ya que por sociedad Durkheim entendía los elementos supraindividuales de la vida social, lo que en otras partes llamó representaciones colectivas, consistentes en todos aquellos sentimientos y creencias colectivas necesarios para explicar la autoridad de las leyes imperativas y los ideales deseados”³². Sin embargo, no es menos cierto que tal y como Durkheim lo veía, “debemos elegir entre Dios y la sociedad”³³. Existían razones que abogaban por ambas soluciones, pero su postura era “por entero indiferente ante esta elección, ya que veo en la divinidad tan sólo la sociedad transfigurada y concebida simbólicamente”³⁴.

¿Es esto suficiente para entender cabalmente la relación individuo-sociedad? ¿Es posible, de este modo, lograr la cohesión social? ¿Una sociología así entendida es capaz de dar respuestas satisfactorias a los problemas que se plantean en la interacción social? Estas cuestiones, y otras muchas

que, ya sea cediendo a la regla o dedicándonos a un ideal colectivo, tengamos conciencia, la conciencia más clara y completa posible, de las razones de nuestra conducta. Pues es esta conciencia la que otorga a nuestro acto la autonomía que la conciencia pública exige en adelante de todo ser verdadera y plenamente moral” (E. DURKHEIM, *L'Éducation morale*, prólogo de P. FAUCONNET, Alcan, París, 1925, 136-137. Traducción de EVERRET K. WILSON y HERMAN SCHNURER, *Moral education: a study in the theory and application of the sociology of education*, con prólogo de EVERRET K. WILSON, Free Press of Glencoe, New York, 1961, 120. Existe una traducción castellana, *La educación moral*, Schapire, Buenos Aires, 1972, 135-136).

31. E. TIRYAKIAN, *Sociologismo y existencialismo*, 91.

32. STEVEN LUKES, *Emilie Durkheim. Su vida y su obra*, CIS, Madrid, 1984, 113. Cfr. E. DURKHEIM, *L'Éducation morale*, 102; *Moral education*, 90; *La educación moral*, 103.

33. E. DURKHEIM, *Sociologie et philosophie*, 74-75.

34. E. DURKHEIM, *Sociologie et philosophie*, 75.

similares, son las que piden respuestas. Estaríamos en condiciones de darlas si fuésemos capaces de superar el dualismo persistente en el pensamiento de Durkheim, en el modo de entender la relación individuo-sociedad.

3. Dualismo y dualidad

Ciertamente, en la cuestión que se trata de abordar, emerge un escollo no pequeño: ¿es la metodología de Durkheim la más apropiada para la temática que se está tratando? Esta misma cuestión ya la abordé en otra ocasión siguiendo la propuesta metodológica de Polo³⁵. Me serviré de esas ideas para el desarrollo de este epígrafe.

Lo primero que hemos de advertir es que el dualismo plantea un problema muy actual: la identidad. En entender bien esta cuestión estriba la diferencia metodológica que se trata de abordar para una mejor comprensión de la cohesión social. Veamos los diversos modos de entender la identidad. Para ello, aunque un poco extensa, por aclaratoria, merece la pena atender a la distinción que hace Esquer.

“Cabén tres interpretaciones (de la identidad):

1. *Identidad como mismidad*: siguiendo la fórmula indicada (A es A), identidad como mismidad es la afirmación de que la segunda A es la misma que la primera A [...]. La mismidad es la simple suposición de la primera A de la fórmula, y eso es lo que la fórmula expresa.

2. *Identidad como valor general*: para allanar el camino diré que es la fórmula de Hegel. Para Hegel la identidad de la primera A es pura vacuidad [...]. Identidad, en Hegel, significa identificarse, cobrar el propio consigo, del que se carece inicialmente [...]. La primera A es la segunda A porque no es nunca la A de ahora. El valor de identidad de A es general, incluye todos los momentos del proceso y no es ninguno de ellos por separado.

3. *Identidad como Origen*: es la interpretación de Polo. La fórmula adquiere este sentido: la segunda A de ningún modo es segunda porque A es A originariamente [...]. Que A sea A originariamente significa que A es A en el modo de ser, y no sólo como A; por tanto, A es A plenariamente [...]. Origen significa *fons*. Nótese la diferencia con las nociones de ‘máximo pen-

35. Cfr. ALFREDO RODRÍGUEZ, «El estudio de la educación cívica: una alternativa metodológica al dualismo», en CONCEPCIÓN NAVAL y JAVIER LASPALAS (eds.), *La educación cívica hoy: una aproximación interdisciplinar*, Eunsa, Pamplona, 2000, 197-217.

sable' o 'infinito'. Es la exclusión *a radice* de la suposición y de la idea de identidad como constitución terminal"³⁶.

¿De qué identidad se trata en el dualismo? De una identidad que se interpreta como fundamento³⁷. Si en el pensamiento clásico el papel de principio o fundamento se otorgaba a la naturaleza, la creciente conciencia de la autonomía y subjetividad, en el pensamiento moderno, hace que sea el espíritu humano quien tome ese protagonismo. De este modo, el hombre es pensado en términos de fundamento. A esta maniobra moderna Polo la denomina simetrización del fundamento, que consiste en trasladar las categorías centrales de la metafísica antigua a la especulación antropológica³⁸. Y así, como señala Polo, "esta confusión abre paso a la ilusión de haber salido de la perplejidad"³⁹. En cambio la dualidad entiende que "la identidad significa el carácter de origen"⁴⁰, no se confunde con el fundamento. De ahí que la forma en que es planteada la identidad en el dualismo conlleva, como aprecia Polo, tematizar "la dualidad en términos de disociación, escisión o dicotomía. Lo cual acaba planteando el problema del uno en forma de la búsqueda de un tercer elemento que haría de puente o mediación"⁴¹. La resolución de los intentos dualistas modernos han desembocado en la tentación de la búsqueda rápida de la identidad. Bien "en la forma de una autoconciencia (Hegel), o en

36. HÉCTOR ESQUER GALLARDO, *El límite del pensamiento. La propuesta metódica de Leonardo Polo*, Eunsa, Pamplona, 2000, 167-168. Un desarrollo de esta cuestión puede verse en 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.

37. Esa interpretación tiene lugar cuando se entiende "la identidad como nexo del sujeto con el objeto lo que comporta, por un lado, que el objeto es construido y, por otro, que el sujeto se reconoce en él, esto es, que se recobra en el modo de volver a tener lugar como objeto. Esta versión de la identidad sólo se explica si la pretensión de sí mismo se eleva a postulado absoluto" (*Antropología*, I, 14).

38. "En Espinosa la noción central es la *causa sui*, fundamento. La clave del pensamiento de Leibniz es el *principio de razón suficiente* confundido con el de identidad. El sujeto trascendental kantiano cumple la noción de fundamento real en la *Crítica de la razón práctica*, y la condición última de posibilidad en la *Crítica de la razón pura*. El sistema de Hegel se estructura fundiendo la identidad con la causalidad" (*Antropología*, I, 91, nota 90).

39. *El acceso*, 50.

40. *Ibid.*, 334. "Origen no significa origen-de, pues esta noción también supone a Dios y a la criatura. Que Dios es Origen significa directamente y nada más que Origen: ser originario; aquel sentido del ser que nada necesita para ser, puesto que *es originariamente*" (H. ESQUER, *El límite del pensamiento*, 192-193).

41. LEONARDO POLO, «La coexistencia del hombre», en *El hombre: Inmanencia y trascendencia. Actas de las XXV Reuniones Filosóficas*, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra, 1991, vol. I, 34.

la forma de un yo legislador (Kant), cuya contrapartida es el agnosticismo”⁴². A lo que se puede aspirar, en el dualismo, es a alcanzar a la persona como yo, sujeto o individuo. Pero en esta aspiración hemos de percatarnos que “el yo es la primera persona, pero no lo primero en la persona, sino más bien la puerta de su intimidad”⁴³. El dualismo no facilita la cohesión pretendida por cuanto que “la intimidad no es la clausura de la subjetividad en sí misma, sino, por el contrario, es el núcleo de la radical apertura del ser personal a otras personas”⁴⁴.

En el planteamiento de Polo, y esto es lo sugerente —como novedad respecto al dualismo—, la dualidad no se agota en una consideración única. Pensar al ser humano en términos de dualidad, no necesariamente hay que hacerlo en términos de disociación, escisión o dicotomía. Acude para ello al planteamiento aristotélico⁴⁵ al tratar de “la coactualidad del pensar y lo pensado, en donde el modelo no es ni sustancialista, ni relacional”⁴⁶.

Para entender la dualidad, como alternativa al dualismo vigente, es importante tener presente dos consideraciones:

1. El hombre no es una realidad simple, sino plural. Ahora bien dicha complejidad “se organiza al enfocarla con el criterio de dualidad. Cuerpo y alma, voluntad e inteligencia, interioridad y medio externo, sujeto y objeto, individuo y sociedad [...] son algunas dimensiones humanas en las que se puede apreciar la dualidad”⁴⁷ y, consiguientemente, la cohesión social no es entendida dicotómicamente, sino acentuando las diferencias.

2. La dualidad acentúa el ser personal incompatible con el monismo. Esto quiere decir que la búsqueda prematura de la identidad, como pretende el dualismo, especialmente a nivel del ser personal, excluye la posibilidad de réplica pues se trataría de una única persona. Por otra parte una persona no puede tener como réplica más que a otra persona en dualidad, lo que excluye netamente un planteamiento individualista⁴⁸. Además, “las dualidades se

42. L. POLO, «La coexistencia», 37.

43. *La persona humana*, 2ª ed., 155.

44. CONCEPCIÓN NAVAL y FRANCISCO ALTAREJOS, *Filosofía de la Educación*, Eunsa, Pamplona, 2000, 179.

45. Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, libro IX.

46. L. POLO, «La coexistencia», 34. Un amplio desarrollo de esta cuestión puede verse en su *Curso de teoría*, IV/1.

47. L. POLO, «La coexistencia», 33.

48. Recuerda ALEJANDRO LLANO a este respecto que “la concepción individualista no es accidental o casual en el proyecto moderno” (*Humanismo Cívico*, Ariel, Barcelona, 1999, 109).

deben entender en sentido ascendente. A su vez, dicha ascensión significa no sólo que las diversas dualidades son de distinto nivel, sino también que, por lo común, uno de los miembros de cada dualidad es superior al otro por lo que no se agota en un respeto mutuo y se abre a una dualidad nueva. Precisamente por esto, la cuestión del uno o de la identidad no se debe plantear de inmediato⁴⁹.

La dualidad así entendida, señala Polo en otra de sus obras, “juega como criterio conductor que prohíbe hablar de identidad a partir de las dualidades inferiores a la radical”⁵⁰. En esto radica justamente el error del antropocentrismo: en ignorar el valor ascendente de las dualidades humanas, desde la inferior a la radical e intentar resolver la dualidad en su mismo nivel según la idea de totalización; y también inmediatamente más arriba de alguna de ellas, porque entonces se hace imposible la dualidad superior⁵¹.

Ignorar el valor ascendente de las dualidades nos pone sobre la pista de una cuestión esencial: resolver la dualidad prematuramente es entenderla negativamente. Es justamente negar el sentido trascendente, y con él entender negativamente al hombre, no comprenderlo⁵². En el dualismo, dado que la identidad se presenta como inmediata a la dualidad, se anticipa la radicalidad de la dualidad, se excluye la trascendencia y Dios aparece, en el análisis de la cohesión social, como un contrincante del hombre que es preciso eliminar. Es en este sentido en el que Polo afirma que “el ateísmo sociológico (postura desde la que se han dado múltiples soluciones a la cuestión de la cohesión social) se descalifica al tener en cuenta que la co-existencia social, aunque es superior a la co-existencia del hombre con el universo, tampoco es la dualidad radical”⁵³. Este ateísmo sociológico hay que buscarlo, de una

49. L. POLO, «La coexistencia», 34. En otra de sus obras, afirma POLO que “es propio de las dualidades humanas un sentido ascendente o jerárquico. Dicha ascensión se debe a que uno de los dos miembros de cada dualidad es superior al otro, por lo que no se agota en su respecto a ese otro, sino que se abre a una dualidad nueva. Repito, entender las dualidades en sentido ascendente quiere decir que sus dos miembros son distintos en tanto que uno de ellos es superior al otro, por lo cual no se agota en ese respecto dual, sino que se abre a una nueva dualidad, en la que es el miembro inferior” (*Antropología*, I, 167).

50. *Antropología*, I, 175.

51. “Dicho de manera gráfica: en el dualismo se admiten dos términos: *A* y *B*. Sin embargo, *A* es *A* por su cuenta, al igual que *B*, de modo que se da una escisión entre las dos. Pero como esa disociación no puede ser definitiva, un tercer elemento hace de puente: se confunde el uno con la totalidad. En el fondo, la síntesis dialéctica es pensada así; en el estructuralismo se formula de un modo todavía más neto” (*Antropología*, I, 169).

52. “Una pretensión prematura, desenfocada, de identidad se vierte en lo que pueden llamarse intuiciones ontológicas, en las cuales la presencia parece redondearse y llenarse de sentido” (*El acceso*, 315).

53. *Antropología*, I, 176.

parte, en su raíz en la postura de Comte al considerar que el absoluto es la humanidad social⁵⁴. De otra en Durkheim que no duda en reconocer su ateísmo positivo y su radical sociologismo cuando afirma que “antes de que las ciencias quedasen constituidas, la religión cumplía la misma misión; pues toda mitología consiste en una representación, ya muy elaborada, del hombre y del universo. Por demás, la ciencia ha sido la heredera de la religión (ateísmo positivo). Y, precisamente, una religión es una institución social (radical sociologismo)”⁵⁵. Lo que late de fondo en el planteamiento de Comte y Durkheim es pensar la dualidad en términos de simetría entre los extremos. Simetría que aventura que la actividad cognoscitiva del hombre es constituyente y, por tanto, que la realidad del sujeto cognoscente es de orden fundamental. De este modo se confunde fundamento con identidad originaria.

En la búsqueda de la solución de la cohesión social es preciso superar la tentación de simetrizar al hombre con la sociedad. De ahí que sea pertinente recordar que la dualidad, a diferencia del dualismo, no tiene prisa en resolver la complejidad⁵⁶. La complejidad, originada por la misma dualidad, se va resolviendo en dualidades posteriores —ascendentes— hasta que se llega a la dualidad radical, en donde uno de los extremos es justamente la Identidad entendida en sentido originario que es quien ilumina todas las anteriores dualidades. A todas luces, se hace necesario mantener el carácter ascendente de las dualidades. De lo contrario, eludir la trascendencia, es hacer incomprendible al hombre. Pararse antes de alcanzar la dualidad radical es desistir, que es lo propio del dualismo. De este modo, la dualidad permite —a diferencia del dualismo— la apertura⁵⁷ a la trascendencia e ilumina la cohesión

54. En la evolución del pensamiento de COMTE se pone de manifiesto un objetivo que él mismo se encarga de resaltar. “Consagré la primera parte de mi carrera a construir, de acuerdo con los resultados científicos, una filosofía verdaderamente positiva, única base posible de la religión universal. Pero cuando este fundamento teórico estuvo suficientemente asentado, tuve que dedicar todo el resto de mi existencia al fin social que en un principio yo había supuesto accesible de modo inmediato” (A. COMTE, *Primeros ensayos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1977, 1-2).

55. E. DURKHEIM, *Educación y Sociología*, 59.

56. Es ilustrativo recordar cómo DESCARTES alude a “la precipitación de nuestros juicios” como una de las principales causas de error (cfr. *Discours de la méthode*, 2, A.T. VI, 18; *Réponses aux II des Objections*, A.T. IX, 113).

57. “Apertura significa: novedad inacabada que redonda. ¿Y no es la apertura así entendida el conocimiento humano? ¿No acontece el conocer como novedad que, sin acabar de constituirse en reflexión real, se expansiona en tema sin necesidad de ejecución? ¿No es la expansión temática puro redundar? Aunque la novedad no es la identidad infinita, posee esencialmente la capacidad de no perderse, amortiguarse o desvanecerse en el mundo, ya que es estricta novedad (no se incluye en el mundo) y, por lo tanto, abre, gana. Y como la

social aportando la clave para la resolución de los problemas que se plantean.

La resolución de los intentos dualistas modernos anteriormente mencionados —Hegel y Kant—, son comprensibles si no se tiene en cuenta el carácter ascendente de la dualidad y es pensada negativamente como oposición. En cualquiera de los casos, la dualidad radical se alcanza apresuradamente. Una vez más, se observa que el paradigma de la certeza ha imperado sobre el paradigma de la verdad, a pesar de la restricción que conlleva. En la resolución de la complejidad, la realidad no es preeminente y lo que prima es el método. La verosimilitud sustituye a la verdad. Lo que se busca, en última instancia, es que la realidad nos sea comprensible. Y el modo de abordar esa comprensión es a través de los tipos, entendidos como los diversos modos en que se encausa la convivencia social de las personas a través de unas determinadas formalidades. Sin embargo, en el distinto enclave que se da a los tipos estriban las diferencias de las dos propuestas metodológicas que estamos viendo. Con nitidez lo expresa Polo cuando afirma que, “la sociedad es, en cada caso, el estatuto de la manifestación humana, o la regla de la conexión de los tipos; y esto significa [...] que la manifestación humana deriva de una instancia más que individual (esto sería lo propio del dualismo), que es la persona humana (ésta es la alternativa que ofrece la dualidad). Las alternativas intensifican o debilitan la comunidad de personas, mediada por la manifestación distribuida según los tipos”⁵⁸.

Pues bien, lo visto hasta ahora permite incidir en lo que anteriormente ya se había hecho notar: el problema que se suscita en la resolución de la cohesión social es de tipo metodológico. Si hasta ahora la concepción del hombre como ser dual, siguiendo el pensamiento de Polo, es la forma de superar el dualismo; dando un paso más habrá que especificar que la dualidad, tal y como se ha expuesto, es un “método que equivale a acto intelectual”⁵⁹. Por consiguiente, la diferencia esencial que se observa entre un método y otro radica en que mientras que en el dualismo la actividad cognoscitiva del hombre es constituyente, en la concepción dual no lo es. La dualidad excluye el carácter causal del conocimiento. Como sugiere Polo, “una comprobación de que se ha incurrido en la simetría es admitir que la

ganancia no es la propia constitución del logos, redundante, esto es, desvela, se expansiona temáticamente” (*El acceso*, 115-116).

58. LEONARDO POLO, «La Sollicitudo Rei Socialis: Una encíclica sobre la situación actual de la humanidad», en AA.VV., *Estudios sobre la Encíclica ‘Sollicitudo Rei Socialis’*, Unión Editorial, Madrid, 1990, 100.

59. *Antropología*, I, 103.

realidad del sujeto cognoscente es de orden fundamental”⁶⁰. Y entonces se confunde fundamento con Identidad.

Si el problema de orden metodológico que suscita el dualismo, no es de poca monta, la teoría del conocimiento no lo es menos. En la medida en que “mantiene el carácter activo del conocimiento, le atribuye carácter productivo, es decir, confunde los actos cognoscitivos con la acción transitiva. Con otras palabras, si el acto de conocer se entiende como causante de lo conocido, se emplean categorías físicas para enfocarlo. Con esto se expresa brevemente el defecto principal de la teoría del conocimiento moderna”⁶¹.

Tanto desde un punto de vista metodológico, como desde la teoría del conocimiento que se deriva, el dualismo no da una cabal respuesta al problema que suscita la cohesión social y de la que se hace eco la sociología. La acción social requiere, de acuerdo con lo visto, de otra fundamentación, pues “no se auto-funda, no es autopoietica, sino que remite a un principio que trasciende la acción, porque trasciende también la facultad como principio operativo inmediato, y lo mismo hace con la naturaleza: tal principio es la persona”⁶². Esto es lo que ocupará la atención del siguiente epígrafe.

4. La persona como coexistencia

La dualidad, tal y como ha sido presentada, pone de manifiesto, en su carácter de apertura, que lo propio del hombre es coexistir, ser con-otro. Señala Polo que “la co-existencia no le resta nada a la existencia, ni le añade nada en sus mismos términos, sino que es enteramente compatible con ella, y no la excluye. De otra manera la ampliación (respecto de la consideración del hombre como existente) no sería coherente. El co-existir humano no prescinde del existir con el que co-existe (aunque existir sea distinto de co-existir y el co-existir por ser superior no se agote con él). Co-existir es *el ser*

60. *Antropología*, I, 103.

61. *Ibid.*

62. F. MÚGICA, «Introducción», 27. A este propósito resalta MÚGICA que “una teoría social fundada desde la primacía ontológica y ética de la persona no resulta menos dinámica ni menos procesual que otra que absolutizara la acción humana. Lo mismo que sucede con la contingencia, cuyo ámbito de aplicación y vigencia es todo lo amplio que exige la congruencia entre libertad e interacción social, vemos que ocurre con los dinamismos y procesos sociales. La sociología resultante desarrolla una comprensión de la sociedad altamente dinámica, para nada “cosista” o sustancialista, y en la que las categorías de acción y relación ocupan un lugar central” (*ibid.*, 27).

ampliado por dentro: la intimidad⁶³. Y una intimidad que “es apertura tanto hacia dentro como hacia fuera; y eso es el ser personal, no el ente en cuanto ente. Por eso, persona no significa supuesto (conocimiento objetivado), pues el supuesto ya está consumado, y lo que sustenta le es añadido⁶⁴. Según esto, la persona es intimidad abierta. Y de acuerdo con la dualidad la intimidad permanece abierta.

En primer lugar conviene advertir que el carácter de apertura que caracteriza a la persona va más allá de la naturaleza y su intimidad. La apertura expresa que ser persona es ser dialógica, estar abierta, y a quien radicalmente se abre es al que da razón de su apertura, al que la ha constituido como tal, a Dios. Recuérdese que la identidad es Origen y Origen significa *fons*. La persona se abre al Origen en busca de su identidad⁶⁵. En otras palabras, “el hombre coexiste con el Absoluto en la forma de una búsqueda de aceptación personal⁶⁶. Ahí encuentra verdadero sentido su pregunta sobre quién es, pues en el Origen está el ser y destino de cada persona. Como señala Sellés, “la respuesta a esta apertura permite a cada persona fraguar su *destino*. La apertura a ese destino es la *libertad* radical de la persona, y la respuesta a él es su responsabilidad, perfectamente compatible, por tanto, con su libertad⁶⁷. Esta dimensión de la coexistencia “es la forma suprema de reconocimiento: la ratificación del *esse* humano, libertad creada, por Quien es capaz de refrendar en lo más alto el donar humano que el hombre ha de refrendar⁶⁸ con su respuesta.

En segundo lugar, es pertinente resaltar que “la *coexistencia* es la relación que cada persona mantiene con cada otra, no con la *especie*, sino con

63. *Antropología*, I, 92. “Definiré la intimidad como el modo de ser que no necesita asimilar elementos exteriores ni poseerlos para mantenerse” (*La persona humana*, 156).

64. *Antropología*, I, 79. Este modo de entender el ser personal es radicalmente distinto a la “Autoconciencia” en Hegel o al “Yo legislador” en Kant, cuyas propuestas carecen precisamente de ese carácter de apertura —se trataría más bien de una ampliación de la limitación—, por lo que no acaban de alcanzar el ser personal, aunque su intento no deje de ser una interesante aportación. Este mismo enfoque que incide en el carácter personal del hombre es central en la enseñanza de Juan Pablo II. Véase en la *Laborem exercens* el n. 15.

65. “«Buscar» tiene en sí mismo sentido coexistencial. Más aún, equivale a coexistencia no idéntica. De aquí que el ser humano, considerado en su radicalidad, no pueda ser considerado en equilibrio, asentado ya, sino intrínsecamente en tensión coexistencial” (H. ESQUER, *El límite del pensamiento*, 203-204).

66. L. POLO, «La coexistencia», 46.

67. JUAN FERNANDO SELLÉS, *La persona humana*. Tomo I: *Introducción e Historia*, Universidad de La Sabana, Colombia, 1998, 300.

68. L. POLO, «La coexistencia», 46.

cada *quien*, para aportar y para recibir mejora personal. No se trata sólo de mantener un *diálogo* con los *otros*, sino de que el hombre *es dialógico*. No se trata sólo de que “el hombre es un ser social por *naturaleza*” (como dijeron los clásicos), ni de que “pertenece a su *esencia* vivir en sociedad” (como dicen los modernos), sino algo más profundo, a saber, que su *ser* es *ser-con*, o *co-ser*. Persona no significa aislamiento sino más bien —como mínimo— *bi-persona*; como libertad tampoco significa indeterminación sino *apertura* exhaustiva a quien pueda desarrollar, perfeccionar, a uno completamente como persona; y como existir personal no significa segregarse, sino *co-existir*⁶⁹. Esta segunda dimensión de la coexistencia viene marcada por la mutua condición personal y se encauza “en la forma de un perfeccionamiento común de la esencia humana y, en la Historia, en la forma de satisfacción de las necesidades propias y ajenas”⁷⁰.

La coexistencia no consiste, por consiguiente, en un mero “estar con”, es una ampliación del existir. “El hombre añade al existir precisamente el co-existir, pero bien entendido: lo añade en tanto que lo recaba para sí, porque dicha ampliación es propia del hombre en estricta compatibilidad con el universo”⁷¹. De este modo, tenemos la tercera dimensión de la co-existencia “cuyo sentido es en cierto modo más impropio pero no independiente: co-existir con el universo. En algún lugar he denominado al hombre como el perfeccionador que se perfecciona. Es perfeccionador del universo en dualidad. Éste es el ámbito de la praxis técnico-productiva. Y es perfeccionante de sí también en dualidad, en coexistencia con sus semejantes: ámbito de la praxis ética”⁷².

La vinculación entre estas tres dimensiones de la coexistencia es correlativa: “el perfeccionamiento del universo se endereza al perfeccionamiento social de la esencia humana. Ahora bien, el sentido último y el valor definitivo de todas las posibilidades humanas sólo se desvela en la estructura última de la coexistencia humana”⁷³, con el Absoluto.

En tercer lugar, y en conexión con las tres dimensiones de la coexistencia, si coexistir es el ser ampliado por dentro, coexistir significa *además*.

69. JUAN FERNANDO SELLÉS, *La persona humana*. Tomo III: *Núcleo personal y manifestaciones*, 185-186.

70. L. POLO, «La coexistencia», 46.

71. *Antropología*, I, 33.

72. L. POLO, «La coexistencia», 46. Referencias al “perfeccionador que se perfecciona” pueden encontrarse, entre otras, en *Antropología*, I, 207; *Ética socrática y moral cristiana*, julio 1994, 14, *pro manuscrito*; *Sobre la existencia*, 91.

73. L. POLO, «La coexistencia», 46.

Bien entendido que, “desde el punto de vista de la concentración atencional, «además» no significa además-de, sino exactamente coexistencia. Coexistencia o además designan la inagotabilidad de la persona, su carácter ineludiblemente donal, referencial, respectivo”⁷⁴. La persona no es el ser que se limita a ser, sino que es *además*. Así desde la libertad, es libertad irrestricta; desde el conocimiento, el conocer sin límite; desde el amor, el amor que no se gasta amando.

Para el tema que nos ocupa, tres son las características que se desprenden de la persona como coexistencia y son las que ahora interesa recalcar:

1. No cabe hablar de identidad personal, sino más bien de búsqueda de esa identidad en el Origen.
2. Comunicabilidad y relacionabilidad. La persona como coexistencia es dialógica.
3. Coexistencia designa inagotabilidad de la persona.

De acuerdo con estas características la persona no es *individuo* sino *coexistencia*. “La apertura interpersonal de cada quien coincide de alguna manera con el *ser* que la persona humana es, de donde brotan las manifestaciones, a través del tema, tradicionalmente llamado de la *intersubjetividad*”⁷⁵. La consideración que de la persona alcanzamos con la coexistencia nos permite abordar la intersubjetividad, clave para la comprensión de la cohesión social, con una perspectiva bien diferente a la que nos ofrece el sociologismo. Ésta será la siguiente cuestión que trataremos.

74. H. ESQUER, *El límite del pensamiento*, 202. “El carácter de *además*, como método, es el hábito de sabiduría, el cual es solidario o indisociable de la temática trascendental [...]. Hay que hacer notar también que el carácter de *además* no tiene ápice (carece de término); por tanto, el ápice esencial significa potencia en orden al co-acto personal y deriva de los trascendentales personales. Según esto, equivale al valor potencial de la carencia de término” (*Antropología*, I, 190).

75. J. F. SELLÉS, *La persona humana*, III, 185. En esa misma referencia, en la nota 1, añade que “*individuo* (de *indivisum*, indiviso) designa a un sujeto aislado, particular y concreto sin referencia a nada. Sin embargo, la persona es apertura (a Dios, a otras personas y al mundo). La consideración aislada de una persona no deja de ser una abstracción mental que no cala en la realidad personal”. Y en la nota 2 de esa misma referencia, “*intersubjetividad* es palabra moderna derivada de concebir a la persona humana como *sujeto*”. Ahora bien, desde una perspectiva personal, “*intersubjetividad* indica que el hombre *coexiste con* las demás personas humanas para perfeccionar su *esencia*, no su *acto de ser* (eso, sólo Dios lo puede), y también para satisfacer las necesidades propias y ajenas a lo largo de la Historia” (J. F. SELLÉS, *La persona humana*, I, 300).

5. Intersubjetividad y sociedad

Se señaló en el epígrafe anterior que la persona es coexistencia porque *existe con Dios, con los demás, con el Universo*. Por consiguiente, es intersubjetiva porque se abre a las demás personas. La intersubjetividad es, desde esta perspectiva, un modo de entender la coexistencia, bien distinta a la consideración que nos ofrece: el yo, el sujeto, el individuo⁷⁶.

La impronta personalista que confiere a la Sociología este modo de entender la intersubjetividad, como apertura a los demás, es “el mejor antídoto anti-individualista y anti-sociologista y se puede resumir en la siguiente tesis: un ser personal es un ser metaespecífico y justamente por ello y en esa misma medida, un ser social. Desde la Antropología se resuelve, por ampliación, una falsa alternativa: la condición de posibilidad de la sociedad es la metaespecialización”⁷⁷.

Conviene matizar a lo dicho, por aclaratorio, que la impronta personalista de Polo no se subsume en la propuesta del personalismo, que no rebasa el plano de la naturaleza humana, es decir no descubre o no alcanza, por falta de método, al ser personal, además de ser de cuño afectivo, no teórico. Frente al personalismo Polo no acostumbra a hablar de “tú” o de “otro” sino de personas “distintas”, porque lo primero conlleva cierto matiz de oposición que empaña la coexistencia. En cambio, la distinción no. De ahí que las Personas divinas son las que mejor coexisten siendo las más distintas posibles.

Este modo que tiene Polo de entender a la persona por encima de la esencia⁷⁸, “lejos de atentar contra la realidad social de la persona —o hacerla de menos—, es una forma atinada de mostrarla en todas sus virtualidades, y defenderla frente a falsas alternativas”⁷⁹. La inteligencia y la voluntad son la mejor manifestación de que la persona salta lo específico, porque son susceptibles de crecimiento según el impulso personal que reciban. Pero ellas

76. “La co-existencia es incompatible con el yo entendido como *yo soy* o como sujeto, pero no con la dualidad *ver-yo* y *querer-yo*, porque esta dualidad es el ápice de la esencia del hombre, y no se confunde con la noción de sujeto” (*Antropología*, I, 210).

77. F. MÚGICA, «Introducción», 22. Cfr. *Ética*, 64.

78. “La esencia del hombre es, en dualidad con su ser-libre-donal, disponer en orden a una destinación, a un otorgamiento” (L. POLO, «La coexistencia», 44).

79. F. MÚGICA, «Introducción», 22. “La esencia humana es social. Para esto hay que darse cuenta de que sin la manifestación no hay sociedad, pero es que la manifestación no es la persona. Hipostasiar la sociedad es un gran error [...]. Una cosa es la manifestación y otra la persona; la distinción real (se refiere Polo a la distinción clásica entre esencia y acto de ser en el hombre) impide la identificación” (LEONARDO POLO, *La libertad*, Curso de Doctorado, Pamplona, 1990, 79-80, *pro manuscripto*).

no sitúan a la persona por encima de la especie. La persona ya es metaespecífica a diferencia del resto de los animales⁸⁰. Y cuando ésta desarrolla la inteligencia y la voluntad, estas facultades devienen asimismo metaespecíficas⁸¹. De ahí que la sociedad implica metaespecificación.

De este modo, la impronta personalista configura el modo en que ha de ser entendida la sociedad, de acuerdo con las tres características que se señalaron. En primer lugar, la sociedad no es la instancia última en la que la persona encuentra su identidad personal. “La mejoría social no es fin en sí, sino que es el medio que facilita o impide que cada persona mejore como tal en orden a su fin último. Esto es una indicación de que no es la persona para la sociedad sino al revés. La sociedad es posible porque la persona *aporta*. La persona no es sólo el origen de la sociedad, sino también su *fin*. Se abren ámbitos en lo social para que la intimidad se manifieste y no choque con impedimentos”⁸².

En segundo lugar, el carácter dialógico de la persona conlleva su ser social. “El hombre es un ser social porque es un ser dialógico, es decir, capaz de expresar lo que piensa a los demás y establecer así una red comunicativa. La sociedad, en última instancia, es la manifestación de lo interior a los demás en régimen de reciprocidad”⁸³. De ahí que la comunicabilidad y relacionabilidad caractericen el modo de ser de la sociabilidad⁸⁴, por cuanto que su carencia conlleva la crisis de la sociedad humana⁸⁵.

80. Cfr. LEONARDO POLO, «Doctrina Social de la Iglesia. Una presentación sinóptica», en AA.VV., *Estudios sobre la Encíclica ‘Centesimus Annus’*, Unión Editorial, Madrid, 1992.

81. “Tanto lo voluntario como lo intelectual dependen del ser personal: son su expresión o manifestación esencial” (*Antropología*, I, 186).

82. J. F. SELLÉS, *La persona humana*, I, 197. “El hombre coexiste con el *alter*, precisamente por su mutua condición personal, en la forma de un perfeccionamiento común de la esencia humana” (L. POLO, «La coexistencia», 46).

83. *Ética*, 65.

84. “La relacionabilidad, comunicabilidad o transcendencia de la persona no son sino diferentes nombres de su apertura constitutiva, que puede también denominarse como *coexistencia*, término especialmente significativo frente al de *subsistencia*” (C. NAVAL, F. ALTAREJOS, *Filosofía de la educación*, 175).

85. *Ética*, 65. Señala POLO que “el espléndido aislamiento, que no es ningún inconveniente para el fundamento, para la persona sí lo es. Si la persona es radical y está sola, se destruye su carácter dialógico. La persona, que es intimidad, lleva consigo comunicación. O la persona encuentra a otra, es con otra, o es una pura desgracia” (*Introducción*, 2ª ed., 228). En otra de sus obras afirma que “para el ser personal ser único sería la tragedia pura. La espontaneidad moderna comporta solipsismo. Hay una omisión constante de la intersubjetividad: Descartes y el *sum*, Kant y el sujeto trascendental, Hegel y el sujeto absoluto —autoconciencia—. Desde estos planteamientos la intersubjetividad no se puede ni siquiera vislumbrar” (*Antropología*, I, 66).

En tercer lugar, la inagotabilidad de la persona —que expresa la coexistencia— conlleva que las relaciones interpersonales “son el verdadero escenario de la existencia humana y por eso constituyen uno de los núcleos centrales de la educación. La persona está abierta a su medio físico, a la verdad de su conocimiento, y además posee una apertura constitutiva y dialógica [coexistencia] al tú y a los otros. Las relaciones con los demás son parte sustancial de la vida humana”⁸⁶.

Desde la perspectiva que nos ofrece la impronta personal, se entiende la negativa de Polo a entender la sociedad como un *a priori* —como dato— sin por eso desconectarlo con el ser personal. La conexión se establece a través de la manifestación⁸⁷. “Que la conexión sea manifestativa deriva del radical cristiano, pues la manifestación es propia del ser personal. El ideal clásico es la armonía de los tipos, pero esto depende de la libre decisión de no denegar la manifestación a pesar de la limitación que comportan los tipos. Es el ideal cristiano de solidaridad (el no hacer «acepción de personas»). Por ser libre, la manifestación está sujeta a alternativas”⁸⁸. Alternativas que no garantizan por sí mismas la cohesión social, al menos que el carácter ético que comportan esas alternativas suscite la manifestación de las personas. La solución de Polo a la cohesión social es bien distinta a la conciencia colectiva de Durkheim primero y a las representaciones colectivas después. De inicio no está asegurada, hay que asegurarla permanentemente, y por eso la cohesión social es una cuestión ética. Son los diferentes tipos los que a través de su conducta ética, cohesionan, dan firmeza y estabilidad a la sociedad⁸⁹.

Que la sociedad sea manifestativa equivale a entenderla como convocatoria⁹⁰. Y así ese carácter convocante apela al fortalecimiento de la sociedad, a una mayor cohesión social, inseparable de la ética, en la medida en que arranca de un encuentro con la verdad del otro, con su carácter personal⁹¹. De este modo, la “apertura radical bien puede ser entendida como el núcleo

86. C. NAVAL, «En torno a la sociabilidad humana en el pensamiento de L. Polo», en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 872.

87. “El hombre es un ser manifestativo; el animal no lo es. El ser manifestativo es aquel que al actuar pone algo exclusivamente propio, y se lo da a los demás: una intimidad que se abre” (*Ética*, 75).

88. *Sobre la existencia*, 183-185, nota 60.

89. *Quien es el hombre*, 1ª ed., 108.

90. “La convocatoria se refiere a una mayor manifestación esencial de la persona que intensifique la conexión de los tipos” (JUAN JOSÉ PADIAL, *La antropología del tener según Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 100, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000, 77).

91. *La persona humana*, 197-207.

de la sociabilidad del hombre, de la sociabilidad natural del hombre: el hombre, así parece, está hecho para vivir en compañía, en sociedad con los hombres, ha de entenderse con ellos lingüísticamente y mediante acuerdos, etc.”⁹².

La consideración de la sociedad como manifestación evita el dualismo en la conexión individuo-sociedad. De una parte, porque no es posible considerar a la sociedad constitutivamente anterior a la persona, ya que “la convivencia humana no es el resultado de un proyecto de implantarla, sino que tiene lugar como manifestación encauzada o no existe en ningún sentido. La sociedad es del orden de la manifestación, porque así acontece desde el ser personal, y no es pensable como *a priori* precedente a ello, ya que tal acontecer es rigurosamente precedente en cuanto que deriva del ser personal”⁹³. De otra, porque al ser la sociedad del orden de la manifestación, lo humano se manifiesta en ella, no la precede. “La sociedad como manifestación se aprecia en todas las acciones prácticas, que no se ejercerían si no fueran manifestaciones de la persona. Lo indefectible de la sociedad le confiere precedencia respecto de cualquier aspecto práctico (manifiesto) de la vida; por eso, el adjetivo *social* es aplicable en su aparecer a cualquier acción humana. La sociedad es, en este sentido, el estatuto de lo manifiesto; lo humano está manifiesto en la sociedad, no antes de ella. La sociedad es indefectible o imprescindible en tanto que manifestación”⁹⁴.

De acuerdo con lo que se ha venido exponiendo, estamos en condiciones de afirmar que en la postura de Durkheim no hay una verdadera apertura del hombre ya que lo destruye como sujeto, ignorando el carácter personal. Se aprecia claramente esta postura en la negativa de la realidad espiritual y trascendente de la persona. Una moral laica, como pretende Durkheim, se manifiesta “incapaz para alcanzar una verdadera integración entre individuo y sociedad y, en consecuencia, para dar razón de la política como ámbito de convivencia de subjetividades que, siendo diversas entre sí, se unen para una tarea común, más exactamente, para completarse en y a través del acto de entrar en comunión”⁹⁵.

92. PEDRO LUIS BLASCO, «La trascendencia humana como solidaridad», en *El hombre: Inmanencia y trascendencia. Actas de las XXV Reuniones Filosóficas*, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra, 1991, vol. I, 316.

93. *Sobre la existencia*, 184.

94. *Ibid.*

95. JOSÉ LUIS ILLANES, «Persona y sociedad», en AUGUSTO SARMIENTO (ed.), *Moral de la persona y renovación de la teología moral*, Eiunsa, Madrid, 1998, 203.

La cohesión social, la permanente relación individuo-sociedad, requiere de un principio que trasciende a la propia acción social. Tal principio no puede ser otro que la persona, abriéndose de este modo a la trascendencia y dotando de sentido a las acciones de acuerdo con la impronta personal de quien es sujeto de manifestaciones en el ámbito que le es propio: la sociedad.

6. Conclusión

La pretensión de Durkheim de hacer de la Sociología el fundamento último de la comprensión de la acción social, tiene sentido en la crisis antropológica que alberga la Europa de principios del siglo XX. A la crisis filosófica contribuye, o mejor se añade, la crisis social que manifiesta la Sociología: la heterogeneidad de la población de las grandes ciudades hace difícil el consenso sobre lo que es el hombre. Por tanto, la conciencia colectiva no trasluce nítidamente las ideas y sentimientos unánimes que necesitaría la sociedad para el logro de la cohesión social.

De ahí que Durkheim pretenda y proponga la tarea de clarificar el contenido de esa conciencia, los elementos supraindividuales de la vida social, lo que en otras partes llamó representaciones colectivas, es decir, las ideas, creencias y sentimientos necesarios que se han de transmitir para explicar la autoridad de las leyes imperativas y los ideales deseados, para lo cual es mucho más necesario el cultivo de la Sociología que el de la Psicología. Pero la tendencia es precisamente a la inversa y Durkheim se lamenta de ello, advirtiendo que sólo la Sociología permitirá salir de la crisis en la que se encuentra sumergida la Antropología y la Sociedad.

Sin embargo, recuperar la confianza en la unidad orgánica de la sociedad requiere precisamente analizar, en primer lugar, las causas de esa crisis y, en segundo lugar, la búsqueda de un principio distinto que permita salir de esa crisis y clarificar lo que Durkheim denomina elementos supraindividuales de la vida social. La propuesta de Polo va en esa dirección. Para ello inicialmente nos centramos en el concepto de Identidad, con la finalidad de advertir que el problema, que late de fondo en esta crisis, es una cuestión metodológica. Posteriormente se expuso la alternativa metodológica de Polo al dualismo persistente en el análisis sociológico. Finalmente hemos tratado de ver cómo en la aplicación de esta nueva metodología, a diferencia de Durkheim, los hechos sociales pertenecen al ámbito manifestativo de la persona, y no es posible entender la sociedad como un *a priori* sin que por ello quede desconectada del ser personal.

COEXISTENCIA E INTERSUBJETIVIDAD

Desde la perspectiva que nos ofrece la *Antropología Trascendental* de Polo, la Sociología cobra nuevas fuerzas en su pretensión de lograr la confianza en la unidad orgánica de la sociedad.

Alfredo Rodríguez Sedano
Departamento de Educación
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

e-mail: arsedano@unav.es

EL YO Y LA SINDÉRESIS¹

FRANCISCO MOLINA

The I and Synderesis.- This is a working paper, a discussion on the meaning that L. Polo gives to *synderesis*. Starting from this notion, the transcendental and practical dimensions of the «I» are developed and explored.

El término y la noción de *sindéresis* fueron utilizados en ambientes neoplatónicos hasta el siglo IV d. C. A partir de ese momento se difundieron por todo occidente gracias a un comentario del prestigioso escriturista S. Jerónimo a los primeros versículos de la profecía de Ezequiel. Sin embargo, hasta finales del siglo XII y principios del XIII no empezaron los intentos serios de introducir la *sindéresis* en una teoría general del conocimiento.

Se ha de recordar que Aristóteles no se plantea la existencia de este hábito puesto que es el de los primeros principios el que orienta el conocimiento intelectual y el ejercicio especulativo de la razón². Pero la sugerencia de S. Jerónimo no era vana, porque si bien la razón consigue considerables avances hacia la verdad, también alguna vez cosecha notables errores, tanto en temas naturales como al tratar de verdades reveladas. Algunos autores pensaron que la misma razón es capaz de recuperarse, de alguna manera, y rectificar. Otros destacaron que, como los errores son debidos al pecado, la restauración del orden racional tiene que provenir de la gracia divina. Pero otros se alinearon con S. Jerónimo y opinaron que debía haber en la natura-

-
1. Éste es un ensayo de presentación global del tema de la *sindéresis* y del yo según el pensamiento poliano.
 2. Las posibilidades de ser fieles a ARISTÓTELES y TOMÁS DE AQUINO en teoría del conocimiento son múltiples. Se puede partir de la naturaleza humana y de sus tendencias naturales; de la razón, que curiosamente es una de esas tendencias naturales pero con la particularidad de ser intérprete de todas las demás, incluida ella misma; se puede contar además con la *sindéresis*, que no es aristotélica pero sí tomista. Actualmente, la mayoría de los autores aristotélicos y tomistas —SPAEMANN, MACINTYRE, FINNIS, RONHEIMER, GONZÁLEZ—, parten de las dos primeras posiciones. No está de moda la *sindéresis*. Para LEONARDO POLO, por el contrario, tiene un papel destacado.

leza del hombre otro hábito primordial, menos activo, más discreto que el de los primeros principios pero igualmente constante, que señalase el buen camino a la razón. E indicaron que este hábito podía hacerlo porque guardaba un recuerdo del momento creador, cuando fue determinado el origen y el fin del hombre. Y como esa determinación le vino de fuera, como el sello a la cera, la naturaleza humana podría resultar dañada por el pecado pero eso no tenía por qué afectar a la huella marcada por el acto creador en la *sindéresis*³.

Hay matices entre los autores de tradición agustiniana y los de tradición dominica acerca de si la *sindéresis* es una facultad o el hábito de una facultad, por tanto si es superior o si depende de ellas⁴. Tomás de Aquino, decidido partidario de este hábito, nos ha legado un estado de la cuestión y una posición personal bien determinada. En diversos lugares repite que *la sindé-*

-
3. O bien la razón se equivoca accidentalmente y ella misma es capaz de rectificar; o bien, dado que se equivoca, nunca se sabe cuando rectifica o cuando yerra de nuevo. De ahí que para ello se apele a un principio distinto a la razón.

Según la exposición de JOSEPH RATZINGER en el apartado «Conciencia y verdad», de *La Iglesia, una comunidad siempre en camino* (Ed. Paulinas, Madrid, 1992, 95-115), ese principio no puede ser la conciencia puesto que puede ser subjetivamente cierta y objetivamente errónea. Por eso prefiere pensar, con algunos Padres de la Iglesia, como S. BASILIO y S. JERÓNIMO, que existe un principio de *anámnesis* que sería “una memoria original del bien y de la verdad”, “una *anámnesis* del origen”, “una *anámnesis* del creador” (*ibid.*, 109). Creo que está en lo cierto, aunque rehusar el término *sindéresis* no evite tener que entrar en polémicas pasadas si se quiere ir al fondo del asunto.

VIKTOR EMIL FRANKL, conocido psiquiatra, en su libro *La presencia ignorada de Dios* (Herder, Barcelona 1991), proponía que “la conciencia es la voz de la trascendencia”, la voz de Dios mismo que interviene en ella (*ibid.*, 59-60), aunque no nos demos cuenta: “Dios a veces *nos* es inconsciente [...] nuestra relación con Él puede ser inconsciente” (*ibid.*, 69). Esta posición corre el peligro de convertirse en determinista, fanática o culpabilista, en el caso de que no se atienda cualquier corazonada que pudiera ser, nada menos, una llamada divina.

4. Los autores discutían, y siguen discutiendo aún, si habría que contar con la *sindéresis* o bastaba con el hábito de conciencia. Por tanto, si el hábito corrector tendría que ser superior a las facultades o dependía de alguna de ellas. No caían en la cuenta de que la conciencia habitual es un hábito adquirido, lo cual quiere decir que «se sigue adquiriendo» conforme se va ejerciendo. De ahí deducían la necesidad de formar bien, continuamente, la conciencia, pero no caían en la cuenta de que no atinaban en señalar la fuente de esa bondad correctora.

La *sindéresis*, por el contrario, es un hábito innato, independiente de cualquier uso de la razón, por lo que siempre puede inspirar la tarea de la conciencia moral. Lo cual no quita que deba formarse mediante un buen estudio el aspecto racional de la conciencia moral. Lo que se quiere decir es que la captación del bien moral no puede venir sólo del buen estudio y de la adquisición de un buen hábito de conciencia, porque para que sean buenos necesitan ser bien orientados por quien es la fuente de esa buena orientación: la *sindéresis*.

Todo lo visto en el texto ha sido tratado en FRANCISCO MOLINA, *La sindéresis*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 82, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999, 9-32.

*resis es el hábito de los primeros principios prácticos, paralelo al hábito de los primeros principios del intelecto especulativo y dependiente, como éste, del intelecto agente*⁵.

Esta doctrina, mantenida con alguna ligera aportación hasta nuestros días, soluciona el problema de que venimos tratando pero, como veremos, trae otros consigo. Por ejemplo: sostener que hay dos hábitos al frente de las funciones especulativa y práctica del intelecto, aunque parece explicar el aspecto constructivo de la razón, por una parte, y la sanación de sus errores, por otra, no facilita la integración de las actividades de la inteligencia y de la voluntad, ni tampoco la relación entre las nociones de verdad y de bien, por ejemplo. Muchos autores pensaban que la voluntad dependía de la inteligencia y el bien de la verdad, pero si se enuncian dos caminos distintos y se dice que cada uno depende de un hábito diferente, ¿cómo entender la unidad entre la actividad teórica y la práctica? *Cuando Tomás de Aquino sugiere que ambos hábitos dependen del intelecto agente, está indicando una vía de solución*. Ahora bien, una vía que él no emprendió y que ha sido muy poco transitada. Quizás por eso, por haber faltado una investigación vigorosa, el tratado sobre la sindéresis ha ido decayendo con el tiempo.

Leonardo Polo, en un curso de doctorado impartido en el año 1993 y publicado en 1998 con el título de *La voluntad y sus actos*, hacía suyo el problema y tomaba partido de la siguiente manera: “sostengo que la distinción entre conocimiento teórico y práctico sólo es posible si la sindéresis es asimismo dual; esto es, si se distingue el *ver-yo* del *querer-yo*”⁶. ¿Qué quieren decir estas palabras? Literalmente, que la voluntad y la inteligencia dependen de la sindéresis. Por tanto, ambas facultades no se comunican mediante el hábito de los primeros principios sino por el de sindéresis.

Veamos la situación que tenemos tras esta propuesta: primero, el hábito de sindéresis «suplanta» la función del hábito de los primeros principios especulativos respecto del conocimiento teórico; segundo, habrá que investigar si éste último hábito desaparece totalmente de la escena o si pasa a desempeñar otro papel en algún lugar de la filosofía; tercero, la nueva función de la sindéresis se añade a la que ya ejercía sobre la acción práctica del intelecto; y cuarto, ha de verse cómo se puede ejercer, con este planteamiento, la rectificación de la verdad o del bien cuando se cae en el error o en el mal.

5. TOMÁS DE AQUINO, *In II Sent.* dis. 24, q. 2, a. 3; dis. 39, q. 3, a. 1 ad 2. Ver F. MOLINA, *La sindéresis*, parte I, para el conjunto de la doctrina tomista. Respecto al intelecto agente, ver 16, 19, 23 y nota 23. A pesar de lo que se dice en el texto, no trata de la sindéresis en sus comentarios a ARISTÓTELES.

6. *La voluntad (II)*, 7. Del *ver-yo* y *querer-yo* como dependientes de la sindéresis trata en *ibid.*, 7; 57 y nota 42.

¿Por dónde empezar? Desde luego, el problema de la sindéresis no es un *primer* problema filosófico, sino que es derivado. El primero, por antonomasia, sigue siendo el conocimiento del ser. Pero éste requiere dos investigaciones convergentes: una, el estudio del ser y, otra, el de su conocimiento. Afrontaremos las dos, y será la última la que nos lleve hasta el intelecto agente.

El acto de ser

La convicción de que el conocimiento humano versa sobre una realidad que le es exterior se puede encontrar, de una manera o de otra, a lo largo de toda la historia de la filosofía. En Parménides, por ejemplo, el segundo término de la fórmula «es lo mismo pensar y ser» resulta equívoco, porque parece indicar que se está refiriendo al ser extramental pero, de hecho, se refiere al ser en cuanto conocido. Para pensar se necesita conocer realidades que queden bien enmarcadas, fijas, quietas. La condición errante de la realidad no permite que se la pueda encerrar en fórmula alguna. Que el ser se refiere a lo que existe es innegable, ahora bien, para que se diga idéntico al pensar hay que aislarlo de la realidad. Algo parecido sucede con I. Kant, si se nos permite dar este salto en la historia. Admite, como es sabido, la distinción entre «fenómeno» y *noúmeno* o «cosa en sí». Curiosamente, mientras analiza y afirma, de modo taxativo, que únicamente el conocimiento *a priori* es válido y que los sentidos y la razón conocen el fenómeno, acepta que, además, se pueda hablar de la existencia de la «cosa en sí». Ahora bien, con sus presupuestos una afirmación de este tipo es inconcebible: si sólo es posible conocer fenómenos, o no se conoce la cosa en sí en absoluto, o se tendrá que conocer como fenómeno, aunque sea como un tipo particular de fenómeno. Polo lo comenta de este modo: “el doble error del racionalismo es admitir que la esencia pensada puede y debe explicarse teóricamente; y, al mismo tiempo, construir una noción de ámbito extramental, a la cual condena por lo mismo que, como mera hipótesis, carece de una capacidad de explicación semejante”⁷.

Volviendo a dar un salto en el tiempo, Heidegger plantea una afirmación contraria a la de Parménides: no es lo mismo pensar y ser. Ahora bien, si son irreductibles, ¿cómo llegamos a entender la presencia de un ser no reconocible por el pensamiento?; o, ¿cómo comprender, siquiera, que se da una irreductibilidad entre pensar y ser? Veinticuatro siglos antes, Aristóteles se había encontrado en una situación parecida: había diferenciado la forma del acto, pero sólo había explicado el conocimiento de la forma. De ese mo-

7. *El acceso*, 305.

do, por no haber dado razón de su conocimiento, llegaba a perder el acto. Y, dieciséis siglos después, Tomás de Aquino afirmó que debía establecerse una distinción real entre la esencia y el *acto de ser*, aunque sólo daba razón del conocimiento del ente, es decir, del *habens esse*, de la forma o esencia de lo real, pero no de su ser⁸.

Además de esta dificultad, que queda planteada desde muy antiguo, cierta indeterminación en el empleo de algunos términos clave facilitó la proliferación de imprecisiones y complicaciones nocionales. El mismo Aristóteles utilizó dos palabras para designar el acto, *enérgeia* y *entelécheia*. Empleó la primera más de 300 veces sin cambiar su sentido a lo largo de toda su obra. “Es sinónimo de *práxis téleia*, es decir, de acción perfecta, o, mejor, *praxis posesiva de fin*”⁹. Es el acto que corresponde al conocimiento intelectual. En cambio la *entelécheia* es el acto perfecto, estable, de lo que se llamó sustancia: acto primero por el que pueden ejercerse actos segundos, habituales o accidentales, a los que propiamente podríamos llamar secundarios¹⁰. Y se pensó que la *enérgeia*, como acto de conocer, debería quedar supeditada a la *entelécheia* o acto de la sustancia. Pero si tenemos en cuenta la noción aristotélica de Primer Motor, esa solución no parece correcta. El Primer Motor debería ser *entelécheia*, pero no, Aristóteles lo consideró *enérgeia*, porque entendía que su acto de ser era un pensar puro. ¿Querría decir esto que el acto de ser divino era un acto segundo o accidental? ¿No habría que pensar, más bien, que la *enérgeia* es superior a la *entelécheia*? Lo que queda claro es que estas nociones y sus relaciones mutuas no quedaron bien establecidas.

El asunto se complica en la escolástica por un nuevo influjo del platonismo. Se empieza a decir que las esencias ideales o posibles tienen un acto propio procedente de su acabamiento formal. Son perfectas en su orden, como esencias, aunque no existan, porque para ellas existir es accidental. O, en todo caso, se considera que la existencia real es como una última formalidad, un nuevo acto formal que reciben. Aunque, para muchos, y ahí se vislumbra

8. Proclamar el acto de ser y no dar cuenta de cómo se conoce, es insuficiente. CORNELIO FABRO apunta que en la percepción del sentido común y de la cogitativa se tiene conciencia de que la forma o la imagen captada corresponde a la sensación provocada en los sentidos externos al contacto con una realidad exterior. Ahora bien, esa percepción constata ciertamente que la información que se obtiene procede del exterior, pero no dice nada acerca de qué sea el *acto de ser*, porque no es una cosa sino que es un tema filosófico.

Sobre la polémica de si el ser se conoce en el concepto o en el juicio y la aportación poliana de que el ser se conoce mediante el principio de no-contradicción, vid. la larga nota 386 publicada en *Evidencia y realidad*, 1ª ed., 256-263.

9. *Nominalismo*, 181. Véase de la misma obra 180 y ss.

10. “Al alma la llama siempre Aristóteles *entelécheia*” (*Nominalismo*, 182).

un cierto neoplatonismo, la existencia complica su perfección esencial, porque existir provoca imperfecciones, es casi una desgracia. Tomás de Aquino, como creyente, no puede estar de acuerdo con estas deducciones pero tampoco es ajeno del todo a sus planteamientos. Sin embargo, hay que reconocer que su decisión de distinguir realmente la esencia de su acto de ser supone una ruptura con el platonismo. Su tratado de Dios uno y trino debió convencerle de la importancia del acto de ser, y quizás el de la creación de la necesidad de establecer la distinción real.

La firmeza de esta decisión tomista ha servido de apoyo a Leonardo Polo para afirmar que “hemos de apelar a la noción de *actus essendi* y hacerla jugar en el pleito que Aristóteles no puede resolver”¹¹. Hay que fortalecer el hallazgo del acto real o exterior al pensamiento, que se encuentra en Aristóteles pero con “oscilaciones y vacilaciones de la atención”¹². El Estagirita pasa del acto a la potencia y de la materia a la forma con cierta facilidad, como prueba Polo al estudiar la teoría hilemórfica, la sustancia como acto, el movimiento y su reducción al cambio, la dualidad de acto y potencia, la de materia y forma, etc.¹³ Esa inestabilidad de la atención la atribuiré a que Aristóteles *nunca encontró un método para su investigación*¹⁴. “Todo lo cual equivale a decir que en Aristóteles no ha comenzado todavía el avance metafísico, es decir, no se ha encontrado el método capaz de desarrollar el saber acerca de la actividad”. Y añade: “lo que venimos llamando avance metafísico no se confunde con la idea ordinaria de progreso de saber o adquisición de ideas más precisas o más matizadas que superan a otras anteriores [...]. El avance en metafísica sólo puede cifrarse en la ganancia de un estricto mantenimiento del hallazgo de la actividad. A tal mantenimiento llamo temáticamente advertencia del ser”¹⁵.

A pesar de su firmeza en la distinción, Tomás de Aquino no se plantea un uso metódico de ella. Polo, por el contrario, la empleará metódicamente. Prueba de ello es que desde sus primeros escritos anuncia que su investigación abarcará estos cuatro apartados: el ser extramental, la esencia correspondiente, la existencia humana, su esencia.

11. *Nominalismo*, 186-187. TOMÁS DE AQUINO utilizó la noción de acto de ser en teología, al tratar de las personas divinas (cfr. *El acceso*, 379).

12. *El acceso*, 368.

13. Cfr. *El ser*, capítulo II.

14. “*La continuación del hallazgo es, rigurosamente, el problema del método propio de la metafísica*” (*El acceso*, 374).

15. *El acceso*, 376.

El «haber» ser: un método

Pasamos al segundo punto que anunciamos, el conocimiento humano. Tradicionalmente se ha dicho que versa sobre *el ente, habens esse* o «lo que tiene ser». Recordemos que la noción de ente se puede entender de diversas maneras: como referida a lo existente, o como referida a su conocimiento, o incluso referida al conocimiento de algo que o no existe o ni siquiera tiene por qué existir, que sería el ente de razón. De ahí que por ente se acabe entendiendo el *estado* de la forma en la mente¹⁶.

Éste es un punto clave de la teoría poliana del conocimiento. Conviene distinguir entre el acto de conocimiento, que es la *enérgeia*, y el resultado del conocer, que es el objeto. El acto u operación de conocer ha sido expuesto muchas veces desde Aristóteles, pero Polo añade algún aspecto clave: tanto la acción como el objeto son *intencionales*, lo cual quiere decir que conocen la realidad extramental. No son la realidad exterior porque si lo fuesen, el conocimiento sería material en lugar de inmaterial, como es evidente. El objeto caballo no es un caballo de carne y hueso. La acción de una moto corriendo no es la acción de conocerla. Además, se ha de advertir que al conocer, la acción cognoscitiva *se oculta* para destacar el objeto. El objeto es lo patente, lo que destaca en el conocer, lo que llena la pantalla al completo, diríamos con símil televisivo. Es lo dado, lo que conocemos de la realidad. Y esto hasta tal punto que *suple* la realidad¹⁷. Los ejemplos de esta afirmación pueden ser variados: desde el modo corriente de hablar por el que llamamos objeto a una cosa, siendo así que objeto es su conocimiento; hasta el modo de hablar muchos científicos que, del mismo modo y con suma facilidad, hablan del resultado de sus investigaciones como si fuesen la realidad misma, como si ésta se diese por vencida al estar totalmente descubierta. Falgueras lo ha destacado muy acertadamente: “el científico empírico al describir el ADN hace algo más que destacar o simplificar: refiere el ADN a la realidad, es decir, entiende el ADN como real”¹⁸. Lo cual no quiere decir que el ADN no sea verdadero, sino que el ADN que conocemos no es el ADN que opera en la realidad, aunque proceda de él y se refiera a él. Por tanto, se puede afirmar que *la realidad no ha sido vencida pues está más allá de*

16. “El ente es inseparable de la esencia. Pero no la incluye. Hay que entender entonces que el ente es pasivo respecto de la existencia. En el plano de la consideración tomista, el ente es, con relación a la existencia, un «status». La existencia es su acto” (*El acceso*, 364).

17. Sobre el objeto se pueden encontrar múltiples referencias en *Curso de teoría*, II. Puede verse también el capítulo III de *Evidencia y realidad*.

18. IGNACIO FALGUERAS SALINAS, *De la razón a la fe por la senda de Agustín de Hipona*, Eunsa, Pamplona, 2000, 51.

nuestro conocimiento y fuera de nuestro control total sobre ella. Si la conociéramos totalmente, hasta el punto de poder identificar nuestro conocimiento con ella, habría que decir que estamos perdidos, porque entonces ya no cabría mayor profundización en la investigación. Por eso hay que decir que, aún cuando el conocimiento que tengamos «sea de la realidad», o al menos de ella provenga, es «el conocimiento que de la realidad tenemos o tiene nuestra inteligencia», lo que en ella «hay» acerca del ser. Es de la inteligencia porque depende del acto de conocer del hombre y no del acto de ser de la cosa extramental. Distinguiendo el estatuto del objeto y el estatuto de la realidad, es como podemos darnos cuenta de la grandeza y de la limitación del conocimiento mediante objetos¹⁹.

Si mantenemos adecuadamente esta distinción conseguiremos un método para roturar un camino para el conocimiento del acto de ser. Una vez que sabemos en qué consiste ser objeto, se trata de que “*la atención no se dirija nunca propiamente al objeto. Si es así, no se trata de cambiar la atención sino, más bien, de concentrarla*”²⁰, cuando se trate de descubrir el ser extramental. Como puede verse, se ha de distinguir entre «intención» y «atención». La primera tiene que ver con el conocimiento de objetos: persigue el conocimiento de lo real para introducirlo en el pensamiento como objeto. Pero la atención es algo muy diferente, como ya hemos visto. Consiste en no perder de vista al ser, en fijarse en él continuamente, de modo que en ningún momento lo objetivemos. ¿Cuándo se puede decir que hemos perdido el ser porque lo hemos objetivado? Cuando nuestra atención deje de estar dirigida a la actividad real y se centre en el conocimiento obtenido de ella. Tomás de Aquino hacía observar que una mosca pensada no vuela. Un objeto es incapaz de ejercer actos reales.

De este modo, si nos hemos dado cuenta, podemos decir que Polo rompe definitivamente el aforismo parmenídeo que identificaba el pensar y el ser²¹.

19. Puede consultarse *El acceso*, 291-308; *Curso de teoría*, II, 193-198; *Presente y futuro*, 157-164 y 178-182.

20. *El acceso*, 292.

21. JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ, «El abandono del límite y el conocimiento», en I. FALGUE-RAS, J. A. GARCÍA, R. YEPES, *El pensamiento de Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 11, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1991, 36.

El entender y el ser humano

Hemos distinguido entre acto de ser y acto de conocer, ahora bien, el acto de conocer pertenece al hombre, por lo que podríamos preguntarnos: ¿es, acaso, el acto de conocer *el acto de ser humano*? Fue la solución cartesiana expresada en el *cogito*. Ya la filosofía tradicional decía que al conocerse algo, el cognoscente se reconoce como quien conoce. Descartes lo destaca y lo pone en un primer plano. Ahora bien, ¿eso quiere decir que pensar es para el hombre ser?

Ante esta pregunta, Leonardo Polo dirige su atención hacia el intelecto agente. Recordemos que, para Aristóteles, el intelecto en acto marca la diferencia entre el conocimiento que nos viene de los sentidos y el conocimiento intelectual. Al iluminar la especie sensible y hacerla inteligible se dice de él que es «el acto de los inteligibles en acto». Este intelecto es, por tanto, una pieza clave para explicar la inmaterialidad en que consiste el conocimiento de cada hombre, como defendió con gran acierto Tomás de Aquino²². Polo abundará en su importancia diciendo que “el entendimiento agente no es una hipótesis de trabajo, sino uno de los elementos de una investigación causal acerca de la objetividad como actualidad”²³. Ahora bien, “la actividad del entendimiento agente no es una operación mental [...] no conoce operativamente la esencia, sino que precede al conocimiento”²⁴. «Precede» al conocimiento, pero no es «previa» como la especie sensible se dice previa al conocimiento intelectual. Una cosa es la operación de conocer, que consiste en el proceso sensible preparatorio del conocimiento intelectual de la cosa, y otra el conocimiento intelectual. Se puede decir que la operación es previa al conocimiento intelectual, como así mismo se puede decir que la capacidad de conocer, o el entender humano mismo, es previo a todo proceso sensible. Por tanto, el intelecto en acto está al margen de toda operación y existe aunque aquella no exista. Por eso se puede decir distinto a ella y previo, porque sin él quizás habría operación, pero no habría inteligible. Él es el auténtico *a priori* del conocimiento humano porque “el entendimiento agente constituye la inteligibilidad en acto”²⁵. Él es el entender humano. En cambio lo intelli-

22. TOMÁS DE AQUINO, *De unitate intellectus contra averroistas*; *Summa Contra Gentiles*, II, q. 76, y *Summa Theologiae*, I, q. 79, a. 3, 4 y 5.

23. *El acceso*, 309.

24. *Ibid.*, 310.

25. *Ibid.*, 312.

do, el objeto, la forma o esencia, “sería más bien del orden del entendimiento paciente”²⁶.

Ahora bien, la persona humana no consta solamente de su intelecto agente. A la persona humana pertenece también el cuerpo, que soporta la sensibilidad y todos sus actos. Por lo tanto, el acto de entender del intelecto agente es *uno de los actos del ser del hombre*, pero no puede decirse que sea su acto de ser. Eso sí, tampoco es un acto cualquiera, un acto más, accidental, innecesario, porque el entender humano caracteriza a la persona. Es el signo de la existencia de un ser personal. Con otras palabras, es un acto a la misma altura de su ser propio. Polo dirá que es un trascendental del ser personal.

Si resumimos lo anterior, podemos precisar la existencia de tres actos irreducibles entre sí: el acto de la realidad extramental que es conocida; el acto del intelecto siempre en acto; y el acto de conocer, que es un acto iluminante del intelecto agente sobre la especie sensible haciéndola inteligible. Hemos de añadir que la actividad de este intelecto siempre en acto no parece que deba reducirse a conocer de vez en cuando los sensibles que le ponga por delante la sensibilidad, aunque esto ocurra de manera frecuente. También deberá iluminar el ejercicio del pensar. ¿No acompañará la luz del intelecto agente a todas las actividades intelectuales del hombre? ¿Y no podrá realizar otras iluminaciones que hagan posible, por ejemplo, el conocimiento de los actos, por otras vías que no terminen en el intelecto posible, conocedor sólo de objetos?²⁷.

Los primeros principios

Después de haber examinado estos tres tipos de actos —el de conocer, el del ser extramental y el de la persona que conoce—, es hora de volver sobre el hábito de los primeros principios. Dijimos que le suplía la sindéresis en orden al conocimiento y a la voluntad. Y nos preguntábamos si acaso nos lo encontraríamos en alguna encrucijada.

Desde Aristóteles se entendió por primeros principios aquellas leyes básicas, mínimas, que rigen el conocer humano y el uso discursivo del pen-

26. *El acceso*, 318 y ss.

27. En el tomo III del *Curso de teoría*, POLO defiende esa prosecución iluminante del intelecto agente en orden al conocimiento de los actos de conocimiento de objetos, que es en lo que consisten los hábitos intelectuales adquiridos. Pero ésta es solo una pequeña muestra de la prosecución iluminante del intelecto agente, porque aún se podrá decir algo más sobre ello (cfr. *ibid.*, 1ª ed., 1-16).

samiento o razón. Gracias a estos principios las ideas u objetos acumulados no resultan ni una mera aglomeración ni un caos, sino una manera ordenada y progresiva de conocer y de alcanzar nuevos conocimientos²⁸. La tradición ha considerado, de manera prácticamente constante, que los primeros principios son el de identidad, el de contradicción y el de causalidad.

En *El ser*, Polo intenta salir de esta formulación tradicional de los primeros principios, ceñida exclusivamente al pensamiento, para darles un sentido extramental²⁹. ¿No es correcto el cometido que tradicionalmente se les asignaba? Es exquisitamente correcto. Ahora bien, *si ser es primero que conocer, puesto que sin él no hay ni cognoscente ni cognoscible, los primeros principios tendrán que referirse al ser y establecer su primacía sobre el conocimiento*³⁰. Veamos esta conversión al ser de cada uno de los principios.

Se juzgaba, de manera generalizada, que el principio que ostentaba la primacía era el de identidad porque si no se delimita el alcance del contenido de un objeto no se puede poner en relación rigurosa con los demás. Ahora bien, la identidad de un objeto consigo mismo dice muy poco respecto de su adecuación con la variante realidad de la que ha sido tomado y a la que intencionalmente se refiere. La realidad es activa, cambiante, y escapa a la limitación y a la rigidez de un conocimiento que quiere ser idéntico. Por tanto, no se trata tan sólo de la incapacidad del pensamiento para conocerla o pensarla toda, ni tampoco de que ella sea excesivamente compleja, *sino que la realidad continúa existiendo, prosigue en su ser*, al margen de que sea o no contemplada por alguien. Es el viejo tema planteado por Parménides: si el ser lo establece el pensamiento, porque ser y pensar es lo mismo, la realidad será el no-ser, es decir, todo cuanto queda existiendo al margen del pensamiento. Si, en todo caso, el pensamiento quiere dar cuenta de ella, tendrá que perseguirla, deberá proseguir su conocimiento directo de ella. Pero esta persecución se verá dificultada por el principio de identidad si es que se trata de

28. Hemos de aludir a que, durante un tiempo, se pensó y se reiteró que estos primeros principios eran, a la vez, principios del pensamiento y de la realidad extramental. Pero si hemos diferenciado el acto de conocer de los actos de ser, ese paralelismo ya vemos que no se puede mantener. El conocimiento del hombre es intencional, pero ello quiere decir que es aspectual. Se conoce «de» la realidad, no «la» realidad en cuanto tal. HEGEL no llevaba razón: la verdad no es la totalidad. La totalidad del absoluto es imposible de captar por los humanos. El conocimiento perfecto de la realidad, por otra parte, sólo sería posible desde su acto de ser, pero eso corresponde exclusivamente a Dios, no al hombre. Dios crea actos de ser y, por ellos, las formas. Véase, por ejemplo, *Presente y futuro*, 47-56.

29. Cfr. *El ser*, 2ª ed., 22-76.

30. “Los primeros principios, como funciones regulativas, son el saber de lo latente; y sólo secundariamente la ley de las conexiones entre objetos” (*El acceso*, 348). Véase también JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ en su libro *Principio sin continuación. Escritos sobre la metafísica de Leonardo Polo*, Estudios y Ensayos, Universidad de Málaga, 1998.

identificar lo que se conoce. Por tanto, si el pensamiento la identifica, pierde la realidad, y si la realidad llega a ser en algún momento idéntica consigo misma, es que está muerta. En cambio, si la realidad existe, hay que decir que ni es idéntica a sí misma ni puede ser idéntica al conocimiento que de ella pueda adquirir el hombre.

En el fondo, con las dos afirmaciones últimas lo que estamos diciendo es que sería contradictorio identificar el ser extramental con el ser contenido en el pensar y, también, identificar el ser activo real con alguno de los momentos o aspecto de su ser. Por tanto, más que principio de no-identidad, habría que hablar de principio de no-contradicción, porque identificar sería contradictorio. Concluyendo, la versión realista de este principio puede llamarse de no-contradicción, y al ser al que alude puede ser llamado no-contradictorio. Este «ser no-contradictorio», en terminología poliana, *persiste*, es decir, «es por el ser», es siendo, es activo.

El tercer principio es el de causalidad, pero su enunciado y su uso clásico era más lógico que real. En su versión realista, la causalidad es propia del ser no-contradictorio porque al persistir de modo no idéntico es causal, promueve causas, causas reales. Persistir significa promover causas, las causas físicas concretas que son estudiadas por las ciencias.

El principio de identidad tradicional lo hemos convertido en principio de no-contradicción. ¿Quiere esto decir que no hay lugar para un auténtico principio de identidad? Lo hay, pero para ello habremos de subir un peldaño en la escala del ser. Si la realidad que encontramos a nuestro alrededor es inidéntica, no-contradictoria, quiere decir que es una actividad en la que no podremos encontrar razón de su origen o de su fin y, por tanto, de su sentido existencial. Ni ella los muestra ni el hombre es capaz de encontrarlos en ella³¹. ¿Se puede decir, entonces, que la realidad es incontrolable, dislocada, temible, y que en ella no se puede encontrar seguridad? ¿El mundo, el universo, deben producirnos confianza o pánico? La razón intenta controlarlos mediante la ciencia y la técnica, pero ¿lo consiguen realmente? Por consiguiente, ¿la realidad es racional o irracional, podrá controlarse algún día o será siempre incontrolable? Para responder a estas preguntas hemos de dar un buen salto y subir de nivel. Nos lo facilitará entrar en el tema de la creación.

31. Por más que las ciencias indaguen sobre los orígenes o el fin del universo, no logran dar una explicación suficiente.

La creación

En la filosofía tradicional ha habido quienes han hecho una filosofía de la creación, como Juan de Fidanza, conocido como Buenaventura, y quienes han pensado que era un tema extrafilosófico, introducido en la historia del pensamiento por la revelación judeo-cristiana. De hecho, los filósofos paganos se toparon con la realidad y les pareció que era eterna porque ¿de qué modo podría haberse originado? Los mitos intentaban dar una explicación aunque, la verdad, no resultaba muy verosímil.

Para Leonardo Polo, la creación es un tema filosófico, propio, fuerte, importante, porque, “¿qué puede ser más primero que el acto de ser creado: su carácter de acto o su carácter creado? ¿Es que el acto de ser creado es una prioridad distinta de su creación? ¿Y no es más primordial el acto de ser increado? ¿O puede separarse el acto de ser de su ser creado sin ser Dios? Cuando se trata de la sustancia, cabe decir que la creación es una relación accidental. Cuando se trata de un acto de ser no, pues, ¿cómo puede ser que exista el acto de ser creado sin ser creado?”³². En estas preguntas están resumidos todos los puntos importantes a considerar: primero, la creación del ser creado es anterior a la consideración de su acto de ser, porque presta atención a su origen; segundo, ambos aspectos son distintos pero no separables porque se refieren a una única realidad, el ser; tercero, por tanto, de un acto de ser no puede excluirse que haya sido creado, salvo que sea increado; cuarto, únicamente el ser increado es idéntico, *ipsum esse subsistens*, en terminología tomista, mientras que el ser creado es no-contradictorio, como hemos visto. En definitiva, *los seres se diferencian entre sí por sus actos de ser —creado o increado—, antes de diferenciarse por sus formas o esencias: el ser como principio es primero que la esencia*³³.

Si nos referimos a los actos, y el acto creado era no-contradictorio por no ser ni independiente ni idéntico, el acto de ser Idéntico y Creador será

32. *Curso de teoría*, IV/1, 48. “Algunos sostienen que la creación no es descifrable por la filosofía. En rigor, lo que no cabe es objetivarla” (*Nominalismo*, 242, nota 34). Y advierte que, aunque descifrable, no lo llega a ser del todo y la razón nos la ofrece la teología con palabras como las siguientes: “como Dios crea en el Verbo [...] mientras no conozcamos al Hijo, no sabemos «cómo» Dios crea” (*ibid.*, 255, nota 42).

33. “A la pregunta sobre la distinción del *actus essendi* de Dios y del *actus essendi* de la criatura no se puede responder con este planteamiento. Lo único que puede decirse es que el *actus essendi* de la criatura se distingue del divino porque el de la criatura se distingue de su esencia. Pero la argumentación es insuficiente: sólo la distinción de los actos puede explicar la distinción real *essentia-esse*, no al revés. Y los actos han de distinguirse en cuanto que primeros principios” (*Nominalismo*, 239, nota 31). Esta tesis es profundamente poliana.

totalmente distinto y habrá que considerarlo a otro nivel, como Origen e Increado. Le llamamos Idéntico no sólo y principalmente por guardar la identidad del ser creado, sino, sobre todo, porque en sí mismo es Idéntico³⁴. Por otra parte, que sea Idéntico no quiere decir que esté inmóvil o fosilizado, porque quien es Origen de todo ser y de toda actividad no puede ser inferior a lo que crea. Precisamente, su identidad es activa. De este modo hemos llegado hasta la principalidad real más radical y así podemos afirmar, con toda convicción, que los primeros principios son tres: el de no-contradicción, el de causalidad y el de Identidad.

El ser creado es compuesto. Eso quiere decir que la esencia no es la existencia, que en ningún momento se funden entre sí, que en ningún momento se identifican. Que la esencia nunca llega a alcanzar a la existencia porque ésta, si es primera, por decirlo de manera gráfica, se le escapa, le va siempre por delante. Tanto la dualidad como su distanciamiento aluden indudablemente a una cierta precariedad o contingencia. Ahora bien, que sea precario no quiere decir que sea frágil. La impresión de fragilidad cesa cuando en lugar de fijarnos en su composición ponemos nuestra atención en su ser, que es su aspecto más importante. *Si los seres son, por ser creados, entonces persisten, son fuertes*³⁵. La fuerza del ser le viene de su creación, es decir, de su dependencia del Ser Increado. Quizás otra dependencia cualquiera podría ser interpretada como frágil pero ésta, precisamente, significa todo lo contrario. Si el ser es, es potente, se le abren una infinitud de posibilidades. Su dependencia no significa ni pobreza ni agotamiento sino todo lo contrario, riqueza y superación. La dependencia no es sólo inicial, porque estamos hablando del ser. Que «le es dado el ser» quiere decir que «el don persiste», y persistir es tanto como un comenzar cotidiano, un puro comienzo incesante. Y no porque no acabe nunca de comenzar o porque su comienzo sea débil, sino todo lo contrario, insistimos: su fuerza reside en su permanente comienzo. La tierra ofrece nuevas posibilidades a los hombres porque el sol amanece en ella cada día.

Que el ser le es dado a la criatura, se puede afirmar únicamente desde la formulación de los tres primeros principios en clave existencial. “Los actos han de distinguirse en cuanto que primeros principios”³⁶. No hay un princi-

34. No queremos decir que la actividad del ser creado esté prevista o determinada por el Creador, sino que como Creador conoce cuanto ha creado.

35. Lo destaca muy bien IGNACIO FALGUERAS al afirmar que “el ser del mundo es el don de un donante sin receptor previo”. Y poco más adelante precisa que “el don básico no es la esencia del mundo, sino el ser del mundo” (*Crisis y renovación de la Metafísica*, Estudios y Ensayos, Universidad de Málaga, 1997, 63).

36. J. A. GARCÍA GONZÁLEZ, *Principio*, 147.

pio único sino que son tres los principios, como se ha entendido tradicionalmente, aunque haya que rectificar el contexto de su formulación. Tampoco son principios separados unos de otros, porque su principialidad es conjunta: *los primeros principios son tres*. “Lo primero no es lo uno sino la prioridad de principios [...]. La metafísica poliana axiomatiza una pluralidad de primeros principios mutuamente vigentes”³⁷. En ellos podemos atisbar una prueba de la existencia de Dios desde el *ser*, no desde las esencias o desde las ideas pensadas³⁸.

El carácter de «además»

Dijimos del ser extramental que era persistir, *comenzar*. ¿Qué puede decirse del ser del hombre? Polo destaca lo que llama su «carácter de además»³⁹. Carácter significa signo. Carácter de además querrá decir, por tanto, que *el adverbio además es un signo: signo del ser activo del hombre*. Ya nos hemos encontrado con este signo en varias ocasiones a lo largo de este artículo. Nos dimos cuenta que *el ser es además del pensar*, porque además de pensar existe la persona que entiende la existencia del ser extramental y el conocimiento objetivo o formal que de él obtiene. “Pienso y además soy, o soy además de pensar. Porque además es, ante todo, además de la operación mental; si pienso, el ser que me corresponde es además: mi ser es además”⁴⁰. Hay en estas palabras una alusión directa a Descartes. “*Cogito* y además *sum*. Y además, de tal manera, que es además respecto del *cogito*. Y es además respecto del *cogito* porque ese además se mantiene co-

37. *Ibid.*, 149. Es muy interesante todo el capítulo 9. Quiero destacar la cita que hace de F. OCÁRIZ: “nunca el ser puede entrar a formar parte de lo que la cosa es, y por tanto, si Dios no comunicase continuamente el «esse», como la esencia no se lo puede apropiarse, el ente decaería a la nada” (*ibid.*, 150 y nota 203).

38. “El Ser Incausado tiene en la advertencia [de los primeros principios] riguroso carácter real” (*El ser*, 305). Hay que añadir que si se llama a Dios, desde la metafísica, Incausado, Identidad, Origen, no es por referencia a la criatura ni a la creación. Lo es por sí mismo, con independencia de ella (cfr. *ibid.*, 307).

39. Del «carácter de además» trata POLO en *Presente y futuro*, sobre todo en 197-203. En la *Antropología*, I, dedica un apartado (apartado IV de la 2ª parte, 190-200), para indicar este carácter de además como método y tema: “es un método que es un tema y un tema que es un método” (*ibid.*, 197). Por ello, ha de tenerse en cuenta en la exposición de los trascendentales personales.

40. “El ser del hombre no se conmensura con objeto. Y precisamente porque no se conmensura es coexistencia, además. Además equivale, en equivalencia trascendental, a coexistir” (*Presente y futuro*, 199).

mo además. Es decir, es acto, cosa que el *sum* no es en Descartes⁴¹. En Descartes, la actividad humana es pensar y el *sum* es, a lo sumo, un indicador empírico que redundaría en la indicación de que efectivamente ahí hay un pensar. En cambio, “el carácter de además permite entender que el ser humano es inagotable como acto”⁴². Es además de pensar porque la complejidad del hombre, cuerpo y alma, no se reduce a pensamiento. El crecimiento del hombre no es unidireccional ni monista, no es sólo pensar. El crecimiento humano proviene de la apertura de todo su ser personal a la verdad y el bien radicales, mediante actos de entender y amar que abarcan toda la complejidad de su ser espiritual y corporal⁴³.

De ahí podemos concluir que el acto de ser humano es de una riqueza muy superior a la del ser creado no humano. El ser del universo es, persiste, con independencia de que un observador lo conozca y lo considere verdadero o bueno. Pero el ser de la persona humana es capaz de descubrir ese ser, su verdad y su bondad, y además se halla a sí mismo y a Dios. Por tanto, encuentra riquezas reales en los seres no-humanos que ellos desconocen. Un gato, una perdiz, no saben nada de sus virtualidades para el hombre. Además, ellos sólo son, persisten, decaen y cuando mueren les suceden otros individuos de su misma especie. No son conscientes de ello, pero el hombre sí. Por eso la persona humana es más que persistir o que comenzar: es *además* de la realidad que le rodea, además de la cultura con la que se encuentra o que él mismo contribuye a formar. *La persona es libertad, es estricta novedad*. La libertad con que actúa en su ser-con los demás produce una renovada novedad.

La actividad de su ser libre ejerce actos. Muchos de ellos son inferiores a él, los tradicionalmente llamados actos segundos, actos esenciales o accidentales. Pero, y ésta es una aportación poliana importante, el ser personal ejerce actos del mismo nivel trascendental de su acto de ser. Con toda propiedad se les puede llamar *actos de acto*, porque son actos de su acto de ser, convertibles con él.

41. *Presente y futuro*, 201. La expresión *cogito ergo sum*, es examinada profusamente por LEONARDO POLO en *Evidencia y realidad*. Nos quedamos con este juicio: “la equivocidad de la fórmula cartesiana de la autoconciencia humana persiste hasta nuestros días” (*ibid.*, 96, nota 161 de la 1ª ed.). ¿Es lo mismo pensar y ser? Para el hombre no. Aunque POLO intenta, al final del libro, pasar del *sum* del *cogito* cartesiano al *sum* como existencia humana.

42. *Presente y futuro*, 201.

43. *Ibid.*, 201-202. En *La persona humana*, POLO trata de los múltiples aspectos de ese crecimiento.

En la primera parte de la *Antropología trascendental*, I, trata Polo de la necesidad de ampliar los trascendentales tradicionales para llegar hasta los antropológicos. La verdad y el bien, por referirnos a los trascendentales metafísicos más importantes, se advierten como tales porque hay un intelecto y una voluntad que los captan. Y si el hombre busca radicalmente su origen podrá llegar hasta Dios como Verdad y como Bien, pero también a Dios como Intelecto y como Amor. Dios no es sólo la culminación de los trascendentales metafísicos como objeto de contemplación, sino como Quien los origina activamente.

De alguna manera, también la persona humana entiende y ama. La verdad y el bien metafísicos *no son actos* sino aspectos del acto, trascendentales con él. En cambio, *el entender y el amar humanos son actos*, actos con los que la persona capta el ser y sus trascendentales. Por tanto, los trascendentales antropológicos tienen un nivel distinto y muy superior al de los metafísicos. Del mismo modo, por supuesto, los actos personales divinos trascienden a los humanos: en primer lugar, porque son los actos que dan origen a todo entender y a todo amar; en segundo lugar, porque *cada uno de los actos trascendentales divinos es un acto de ser, no un acto «del» único ser, y su convertibilidad es su naturaleza divina única. Los actos trascendentales del hombre no son actos de ser distintos, sino actos de su acto de ser, que es la persona humana*⁴⁴.

Los trascendentales humanos

Hasta que desemboquemos en la sindéresis de nuevo, nos interesa hacer alusión, aunque sea rapidísima, a la peculiaridad de cada uno de los trascendentales humanos. Polo indica que son tres: la libertad, el entender y el amar. Empezamos por el primero. En la libertad trascendental —que es libertad de destinación y no la predicamental libertad de elección—, el carácter de además aparece como animador de los otros dos actos del ser personal: “la libertad anima la búsqueda” del entender y del amar⁴⁵. El ser personal huma-

44. Una orientación filosófica de gran valor puede encontrarse en IGNACIO FALGUERAS, *Esbozo de una filosofía trascendental (I)*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 36, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1996, 84-85.

A una conclusión muy similar llegaba EDITH STEIN, como deja indicado con abundantes citas de sus obras FERNANDO HAYA, en *La fenomenología de Edith Stein: una glosa a «Ser finito y ser eterno»*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 46, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1997.

45. *Antropología*, I, 234.

no es creado pero no limitado, porque su actividad es siempre nueva, abierta hacia un futuro que permanece como tal, porque es una meta que se va alcanzando sin que nunca llegue a ser del todo alcanzada.

Si nos detenemos un momento en el entender, además de considerarlo como hasta ahora vertido hacia fuera, hacia la realidad exterior, lo podemos considerar vertido hacia dentro, hacia sí mismo, en la tarea de entenderse como quien entiende. Pero, ¿puede iluminar el entender su propio acto de entender? ¿Puede encontrar dentro de sí lo que Polo llama una «réplica» de sí mismo, en la que pueda mirarse y entenderse como entender? Más bien encuentra, al mirar dentro de sí, que es “luz cuyo interior es luz”⁴⁶. El intelecto agente hacia afuera es luz iluminante, pero hacia dentro es luz transparente. La metáfora es excelente pero ha de ser explicada. Quiere decir que *cuando el hombre busca entenderse, a lo que llega es a saberse entendido*. Su luz iluminante es originada, por creada, de la luz que le ilumina.

El acto de amar es un acto que la persona ejerce libremente. Es donal, porque otorga a otro el don de amarle. Pero eso, que parece pura filantropía, le es posible hacerlo porque *él mismo es amado donalmente*, gratuitamente, sin ningún mérito por su parte. A ello hay que añadir que *aceptar ser amado es también un don que se otorga a quien ama, otra forma de amar*. Ambas modalidades se manifiestan en el tiempo mediante actos de amor, actos concretos, inferiores, que significan y expresan el amar⁴⁷.

Como se ve, la trascendentalidad del hombre se abre hacia la trascendentalidad divina que, por superarle, le permite crecer como persona y, con ella crece también toda la realidad con la que trata. Porque crecer sólo es posible si se crece hacia arriba⁴⁸. Como puede advertirse, la dependencia de la persona humana respecto del Ser Original es mucho más intensa que la dependencia de todo otro ser creado no humano, que también depende pero no lo sabe⁴⁹. La persona humana se introduce activamente en la intimidad del Origen⁵⁰.

46. “De acuerdo con Eckhart, Dios es el Verbo y el hombre el adverbio. Dicho adverbio es el carácter de *además* cuya exposición ha llevado a alcanzar el intelecto personal humano como transparencia intensa, luz cuyo interior es luz. Según esto, el adverbio es semejante al Verbo. El hombre es imagen de Dios [...]. En la persona humana la luz que penetra la luz no es generada sino creada” (*Antropología*, I, 197, nota 63).

47. *Antropología*, I, 217 y ss.

48. *Ibid.*, 165.

49. “Las criaturas se asemejan por depender de Dios, y se distinguen por la intensidad de la dependencia” (*ibid.*, 137).

50. Intimidad que se hará más intensa gracias a la Revelación y la fe. Véase I. FALGUERAS, *De la razón a la fe*, 129.

Las raíces del yo

Al acto de ser de la persona creada conviene llamarle co-ser, o ser-con, porque no es un ser aislado sino que convive con las cosas, con los demás hombres y con Dios, como hemos visto. El ser creado no humano, por el contrario, no puede considerarse co-existente porque su correspondencia con el hombre, o con otros seres no humanos es instintiva, muy por debajo de la conciencia intelectual y del querer. Por tanto, no tiene trato consciente con los niveles trascendentales superiores.

En uno de sus primeros libros, intentando dilucidar el significado del yo humano, Polo escribía: “el yo es comienzo como existencia”⁵¹. Esta afirmación nos parece reveladora y será la que nos inspire la glosa que haremos más adelante sobre el yo. En su *Antropología*, camina más pausadamente y propone mantener ciertas cautelas. Enumera dos, pero en el contexto podemos encontrar otras dos, que son las que van a encabezar nuestra lista:

1. Comienza preguntándose “si el yo posee valor trascendental”, y continúa: “persona significa *cada quién*, pero ¿*cada quién* significa yo?”⁵². Para que fuese así habría que buscar el lugar del yo a nivel trascendental: “habría que preguntar si el yo equivale a la intimidad personal, es decir, a la dualidad de co-existencia y libertad, o bien, a la transparencia intelectual y al amar, que se dualizan en búsqueda”⁵³. Habrá que contestar a esta primera dificultad.

2. “La coexistencia es incompatible con el yo entendido como *yo soy*, o como sujeto”⁵⁴, es decir, como alguien consistente o autosuficiente.

Y pasamos a las dos cautelas enumeradas expresamente por Polo:

3. “Si *cada quién* equivale al yo, habría que admitir la distinción *yo-tú*, o bien las nociones de nosotros y vosotros, etc. Estas palabras son usadas en el lenguaje ordinario, y a ellas apela la llamada filosofía personalista, de la que, como dije, se distingue el planteamiento propuesto”⁵⁵, es decir, el poliano.

4. Habría que ver de qué manera se pueden hacer compatibles un adverbio —además—, y un pronombre —yo—, referidos a la persona humana.

51. *Evidencia y realidad*, 326.

52. *Antropología*, I, 210.

53. *Ibid.*

54. *Ibid.*

55. *Ibid.*, 211.

A la primera cuestión creemos que debe responderse que sí, que el yo tiene el mismo valor trascendental porque es otro modo de llamar a la persona. Como es evidente, aporta algo, pero no hasta el punto de que se deba considerar otro trascendental. Avala esta afirmación todo lo que después vamos a decir sobre la sindéresis. Además, puede añadirse a esta respuesta la que daremos a la cuarta cautela o cuarta objeción.

Respecto a la segunda, podemos acudir a las últimas páginas de *Evidencia y realidad en Descartes*, cuando intenta superar la interpretación cartesiana del *cogito ergo sum*. Escribe allí que “la luz intelectual no se deja entender mediante metáforas sacadas de la luz física, por cuanto esta última carece de esa insistencia de la claridad, de ese «vivir alguien en la luz», en virtud del cual la luz misma encuentra su propio carácter de tal. *Esa declaración de la luz que se llama ver es lo propiamente luminoso [...]. Esa declaración de la luz mental significa ver exclusivamente*”. Es decir, en la luz mental se dan simultáneamente iluminación y conocimiento, o lo que es lo mismo, *conocer es luz que ilumina y entiende*. Polo suele utilizar la palabra «ver», tomando metafóricamente la función del sentido externo más perfecto que el hombre posee⁵⁶. ¿Qué hemos de concluir de las palabras citadas? Que la persona conoce sin necesidad de comparecer en la acción de conocer. Conocer es algo que realiza naturalmente, sin esfuerzo. Una cosa es que yo mire algo voluntariamente o no lo mire pero, si estoy mirando, verlo no requiere la acción de la voluntad. El acto de conocer no es por sí mismo voluntario, aunque conocer esto o aquello sí lo sea⁵⁷. Cuando emplea la fórmula «conocer-yo», Polo quiere evitar que el yo aparezca como sujeto y, por tanto, que sea un sujeto entendido como voluntad. Pero, al mismo tiempo, deja indicado mediante el yo, que conocer es propio de la persona humana, porque el yo se refiere a ella. Si volvemos sobre el *sum* cartesiano nos daremos cuenta que sufre un vuelco antropológico: ese *sum*, que es similar al yo de conocer-yo, no debe identificarse con el *cogito*, porque yo o *sum* se refieren a la persona, y el *cogito* a su acto de conocer.

Creemos que estas explicaciones deben bastar para que entendamos que debemos huir de la fórmula «yo soy». Primero, porque esta fórmula sería una reduplicación innecesaria y engañosa dado que ambos términos se refieren a la persona: el yo no debe indicar ninguna superioridad sobre el ser.

56. Las frases citadas se encuentran en *Evidencia y realidad*, 319. Todo el capítulo VI le sirve de contexto adecuado. Queremos añadir que aunque POLO esté tratando del conocer que ilumina la sindéresis, la capacidad de ver le viene dada a este hábito por el intelecto agente, que es quien propiamente ilumina y entiende.

57. Lo que se dice en el texto recuerda los axiomas A y F, expuestos en *Curso de teoría*, I: conocer es un acto que comporta siempre un objeto.

Segundo, porque al decir yo-soy podría darse la impresión de que la persona es un ser aislado, autosuficiente, en lugar de considerarlo como co-ser o co-existir.

A la tercera cautela se puede responder con mayor brevedad, teniendo en cuenta lo que ya hemos visto al tratar de los trascendentales. La intimidad humana carece de réplica. Por tanto, ni el yo es una réplica de mi co-ser, ni el tú lo es del co-ser de otro; ni tampoco el tú es una réplica de mi yo, o viceversa. El ser humano no tiene identidad o réplica, sino que es búsqueda de su destino en libertad.

Respecto a lo que podríamos llamar cuarta dificultad o cautela que hemos de tener en cuenta, recordemos que se trataba de ver como compaginar el pronombre *yo* con el adverbio *además*. La respuesta de Polo no es de tipo gramatical, sino profundamente antropológica. “Su solución se encuentra si se admite que con el pronombre *yo* se atestigua el entero *sometimiento* de la persona creada a Dios”⁵⁸. Y, continúa diciendo: “Dicho someterse se convierte con los otros trascendentales según lo que he llamado continuación en búsqueda. La persona equivale al yo en tanto que someterse a Dios estriba en adorarlo: el sentido trascendental del yo es *adorar-yo*”. Sigue diciendo que este sometimiento no es pasivo, aunque su actividad se incluiría en el acto mismo de adoración. Y en una nota escribe, aludiendo al origen de la palabra griega *prósopon* y a la latina *per-sonare*, que “la persona es una llamada a la atención de Dios; en cambio el yo como adoración viene a ser una renuncia a hacerse notar, es decir, el reconocimiento de que la persona humana es más distinta de Dios que de la nada”⁵⁹. Ese reconocimiento puede manifestarse oralmente, como indica la etimología de *ad-orare*, aunque la oración pueda manar de modo silencioso. Mediante la oración hecha de este modo es fácil destinar los actos personales⁶⁰.

A todo esto queremos añadir por nuestra cuenta dos consideraciones. La primera se refiere a que nos parece que no debe quedarse ahí, a un nivel tan alto, el yo personal o *adorar-yo*, “el trascendental antropológico más difícil de alcanzar, el más alejado de la noción de fundamento y el más afín al libre descubrimiento de la carencia de réplica”⁶¹. Ese yo personal está presente, de alguna manera, en el *ver-yo* y en el *querer-yo* de las acciones prácticas, como enseguida trataremos. Porque es la asistencia del yo trascendental a la

58. *Antropología*, I, 210-211.

59. *Ibid.*, 211, nota 15.

60. Se leerá con gusto el Apéndice I, «Anotaciones filosóficas en torno a la oración» del libro de I. FALGUERAS, *De la razón a la fe*, 145-167.

61. *Antropología*, I, 211.

esencia la que nos hace pensar que el sometimiento del yo, sin abandonar su posición, ha de estar en relación con el yo que se vuelca en los niveles inferiores. Recordemos a I. Kant cuando proponía la trascendentalidad de un yo que no solamente fuese el centro receptivo y organizador de nuestros conocimientos sino también el origen de toda la actividad práctica. De manera parecida, el yo personal podría ser comprendido también en ambas dimensiones. Si la persona se abre mediante *actos de acto*, el yo podría indicar, sin abandonar su nivel trascendental, *la coherencia existencial elegida por su libertad, es decir, la coherencia que va cobrando su actividad personal*. “El yo es comienzo como existencia”, citábamos antes. El yo es la coherencia o unidad vital —no unicidad, propia ésta de la presencia mental—, que la persona vuelca en su esencia a través del hábito de *sindéresis*. El yo, de alguna manera, resume los diversos actos trascendentales presentes en el hábito de *sindéresis*.

Y aún añadiríamos una segunda consideración: si no es apropiado, por las razones ya vistas, hablar de un «yo soy» humano, podría darse la vuelta a la expresión y convertirla en «soy-yo», de la misma manera que se hace con los actos propios de la *sindéresis*, en los que la actividad se deja patente en la anteposición del verbo. Esta fórmula, además, nos parece muy apta para indicar que la persona humana es creada y que su ser es co-existir. «Soy-yo» no es reduplicativo porque soy es el acto de ser y el yo su coherencia existencial conquistada libremente. El acto de ser humano es apertura y búsqueda. El yo sería la expresión del camino existencial que va cobrando desde su sometimiento inicial a los actos esenciales predicamentales que le siguen por estar en el mundo. Frente al «Yo soy» divino, que expresa la Identidad perfecta, «soy-yo» podría indicar, según nuestra propuesta, la dependencia, la inidentidad, pero también la búsqueda de plenitud propia de la persona humana⁶².

Hábitos y dualidades

A pesar de haber iniciado este artículo con el hábito de *sindéresis* y haberlo proseguido con el hábito de los primeros principios, aún no hemos tratado de los hábitos. Hemos querido dar primacía a los actos con la pretensión de hacer este escrito más directo y comprensible.

62. Nos parece que tiene que ver esta noción con el sentido de la filiación divina que es radical para entender a la persona humana, porque se refiere a su origen y al comportamiento coherente de la persona con su origen.

De los hábitos escribieron Platón y Aristóteles entre los antiguos y la literatura ha proseguido hasta nuestros días. Pero no todos los autores se han detenido en los hábitos más altos, de los que escribió Aristóteles en su *Ética nicomaquea* y Tomás de Aquino en su *Comentario* a esta *Ética*. Son cinco: sabiduría, primeros principios, ciencia, prudencia, arte. Los tres últimos son claramente adquiridos, por lo que han de destacar sobre los demás los dos primeros que, según los autores citados, son innatos. Tomás de Aquino añade a estos dos, en otros lugares de su obra, el hábito de sindéresis. Decía de él que era el hábito de los primeros principios prácticos, y lo ponía, como hemos tenido ocasión de ver en este artículo, al mismo nivel de importancia que el hábito de los primeros principios del intelecto especulativo⁶³. El Aquinate insinúa claramente que ambos dependen del intelecto agente, como ya ha sido indicado.

En la tercera parte de *Nominalismo, idealismo y realismo*, Leonardo Polo constata la existencia y el empleo de los hábitos innatos y dice de ellos que, efectivamente, dependen del intelecto agente, que es asimilable —como trascendental—, al acto de ser de la persona humana. *Mediante estos hábitos conoce actos*, quedando retenido el conocimiento obtenido, según apuntaba Tomás de Aquino, como hábito⁶⁴. Éste es el camino abierto para tematizar el conocimiento de actos, impedido a lo largo de toda la historia de la filosofía, por la «objetivación del acto», por convertir los actos en objetos. Siguiendo el método del «abandono del pensamiento objetivo» hemos podido llegar a establecer el conocimiento de actos.

Para entender correctamente los hábitos, como también los actos a que se refieren, Polo propone que debemos relacionarlos dualmente. No hay que confundir esta dualidad con las relaciones formales que encontramos, por ejemplo, en el *De divinis nominibus* del Pseudo Dionisio, obra comentada por Tomás de Aquino⁶⁵. Las correspondencias formales, jerárquicas, que allí se exponen tienen que ver con una teoría de la participación formal. Pero esta participación cae dentro del conocimiento objetivo que señalamos como límite del conocimiento de la realidad. El método propuesto por Polo es,

63. ARISTÓTELES hacía depender la prudencia de la experiencia y de la sabiduría, puesto que la experiencia trata de lo útil o de lo agradable y para descubrir lo que es bueno o malo necesitaba un hábito superior. TOMÁS DE AQUINO puso como hábito práctico, entre la sabiduría y la prudencia, a la sindéresis, dependiente del intelecto agente y del hábito de sabiduría. Tratamos esta cuestión en una comunicación titulada *Recta razón y sindéresis*, inédita, que fue presentada en las Reuniones filosóficas de la Universidad de Navarra del año 1999, que versaban sobre «La filosofía práctica de Aristóteles».

64. *Nominalismo*, 186-187. Debe leerse también, 188-225.

65. Lo recoge TOMÁS DE AQUINO en *De Veritate*, q. 16, a. 1. Vid. una exposición del contenido en F. MOLINA, *La sindéresis*, 22.

insistimos, el abandono de este límite mental de modo que podamos instalarnos en el nivel de los actos. Por tanto, cuando Polo propone tratar de dualidades *está refiriéndose a dualidades de actos, o de hábitos, no de formas*. En la línea de los actos se encuentran los principios. Y, sólo más adelante, cuando desde ellos la sindéresis baje al mundo de los objetos o de las formas, lo hará teniendo en cuenta los actos o principios de los que depende la acción humana, por tanto, manteniendo el método propuesto. Éste será el cometido de la *Antropología*, II. Allí se habrá de tratar el camino de vuelta, desde la raíz de la persona hacia la co-existencia con las personas y el resto de realidades creadas en el ámbito del tiempo y de la cultura.

El rigor en el método exige establecer con cuidado las dualidades entre los diferentes actos, de modo que luego se puedan prolongar hacia las formas⁶⁶. Como nos estamos refiriendo ahora a los hábitos, digamos que el hábito de sabiduría será dual con el de los primeros principios, ampliando los temas de este segundo —el ser Originario y el ser del universo—, con el ser personal humano y de las personas divinas. Y el hábito de sindéresis, mediante el que la persona humana se vuelca prácticamente en el mundo físico y social originado por la convivencia entre los hombres, tendrá que relacionarse con aquellos dos hábitos que le son superiores. De esta forma la persona puede conseguir que sus hábitos más altos se hagan intensivamente presentes en los hábitos siguientes y en sus actos. Si centramos nuestra atención en la sindéresis, la riqueza trascendental del entender y amar libres se proyectarán, precisamente, en una dualidad de actos. El primero será *ver-yo*, la luz iluminante del conocer y del pensar, procedente del intelecto agente. *Ver-yo* es el acto intencional del hábito: mediante los objetos llegará a conocer el mundo extramental. En cambio, el segundo de sus actos, *querer-yo*, habrá de ser constituido. Como es lógico, la entrada de la acción humana voluntaria en el mundo físico supone un choque con las causas naturales. Leonardo Polo utiliza una expresión tomada de Nietzsche: que la voluntad «es curva». Lo cual quiere decir que el simple querer debe ser impelido por el «yo» para que el acto se ejerza. No porque la voluntad sea débil sino todo lo contrario, porque es fuerte. Mientras el yo está supuesto en el conocer, aparece en los actos de la voluntad con toda su fuerza. Y si la sindéresis está intensivamente en contacto con los principios más altos, el entender y el amar provocarán, como dijimos más arriba, los actos voluntarios de amor, es

66. No olvidemos que en el *Curso de teoría*, I, proponía un primer axioma A que dice: “el conocimiento es siempre activo”. Explicitado por el axioma lateral E: “no hay objeto sin operación”. Los hábitos propios de este nivel son los que desvelan los actos que han originado cada objeto. Vid. 29 y ss.

decir, ejercicios concretos y significativos llenos del sentido que les da el estar orientados hacia el destino humano.

Conclusión

Podemos ahora conectar con el inicio de este artículo. Entonces veíamos que el hábito de los primeros principios especulativos era desplazado del lugar tradicional para ocupar otro lugar que creemos ser fiel al sentido que Aristóteles y Tomás de Aquino parecían darle. Los primeros principios han de referirse al ser antes que al conocer. Y, consecuentemente, antes de ser principios del conocimiento son principios reales, actos de ser. A partir de ese momento el campo queda abierto para buscar el acto de ser personal, protagonista y testigo de esta búsqueda. Y para ello acudimos a un acto que en el hombre está siempre en acto, al intelecto agente. Pero hemos visto que es el acto de entender, diferente del ser del hombre, aunque muy próximo a él, convertible con él. Convertible como lo son también el acto de amar personal y la libertad con la que la persona se manifiesta a través de todos sus actos.

Hemos considerado que los actos trascendentales personales ejercen su actividad a través de hábitos, y así hemos vuelto a la sindéresis y a la praxis, pero sin perder el método que nos había elevado a la trascendencia para no perder nuestro contacto intensivo con ella. La sindéresis nos introducirá a través de la corporalidad humana en el mundo social y en el mundo físico, es decir, en el mundo de las causalidades, en el que la ciencia busca introducirse con notable y variado éxito⁶⁷. A la sindéresis le llama Polo el *ápice* de la esencia del hombre, aunque no pertenece a ella porque es un hábito innato personal que orienta el ver-yo y el querer-yo. Todos los actos temporales de la persona consistirán en destinar su esencia de manera conveniente, de modo que toda la persona, a través de actos sencillos, categoriales, crezca trascendentalmente.

Apenas hemos prestado atención a los abundantes proyectos que los filósofos de la época moderna han aportado al tema del yo. Han hablado del yo como autocomprensión o autorreflexión, como autoconciencia, como autorrealización, como identidad o búsqueda de una identidad necesaria, o del yo como autofundación de la existencia individual. En un curso de doctorado inédito, impartido en 1991, titulado precisamente *El yo*, Polo examina el pensamiento de autores como Descartes, Kant, Hegel, Nietzsche, Kierke-

67. IGNACIO FALGUERAS ha adelantado un estudio de Antropología titulado *Hombre y destino*, Eunsa, Pamplona, 1998. Dos años antes había sido editado un ensayo con forma de manual debido a RICARDO YEPES, *Fundamentos de Antropología*, Eunsa, Pamplona, 1996.

FRANCISCO MOLINA

gaard, Wittgenstein o Heidegger, desencadenantes de la mayoría de los modos de pensar de nuestro tiempo. En general, se podría decir que todos inciden en un *auto-algo*: en una autofundación, en una autorrealización, en una autofinalización. En un principio parece que si se colmasen estas teorías, ennoblecerían y engrandecerían al hombre. Pero, visto más despacio, hacen todo lo contrario, lo empequeñecen. El hombre no se tiene que autofundar porque es creado, ni se tiene que autorrealizar porque su realización depende de la búsqueda de la verdad y del bien, que no son un producto que él deba fabricar, sino que están más allá de él porque le trascienden. Al ir tras ellas, el hombre se trasciende a sí mismo, supera su situación anterior. Trascender, para el hombre, es introducirse en el desvelamiento de la Verdad y de la Bondad del Ser. Un Ser que, por ello, no se desfuturiza, porque ni el hombre le agota, ni él se acaba.

Francisco Molina
c/ Marqués de Comillas, 7, 2º
04004 Almería (Spain)

e-mail: fmolina@edunet.es

«VITA VIVENTIS EST ESSENTIA»

La actividad vital humana en el planteamiento de la «Antropología trascendental»

GENARA CASTILLO CÓRDOVA

«Vita viventis est essentia».- This article begins with the notion that some modern philosophers have about human life, in order to make stand out the Aristotelian formulation about human life as an unlimited growth. The Aristotelian inspiration is adopted by L. Polo, who proposes to go beyond the limit of knowledge and to see human life as an unlimited global reinforcement dependent of the personal *esse*.

1. El planteamiento de lo psíquico en la filosofía moderna

En la filosofía moderna el planteamiento de lo psíquico se ha encontrado con serias dificultades, principalmente a partir de la formulación del proceso dialéctico hegeliano. A nivel especulativo, Hegel entiende la vida como concreción de lo universal, lo concreto de la síntesis terminal.

Frente a esta concepción, algunos filósofos posthegelianos tomaron una postura contraria. El irracionalismo de ciertas corrientes vitalistas es el resultado de un intento de sacudirse la generalidad de la síntesis hegeliana y de no aceptar la lógica formal para explicar la vida, en cuanto que en la generalización se “empaquetan” las determinaciones, y se produce la homogeneización. Así, S. Kierkegaard, quien manifiesta agudamente la dimensión psicológica de la crisis del hegelianismo, pone de relieve que lo que parecía una génesis dialéctica, en rigor, existencialmente no lo es, y que Hegel ha suprimido la realidad de la propia vida. A partir de ese malestar se busca una interpretación teórica que dé razón de la conflictividad de la vida humana tratando de encontrar su sanación.

Según Polo, “al seguir esta línea se llega a lo que la enfermedad sugiere: la curación, y por tanto, la terapia. A una enfermedad tan grave es preciso tratarla a cualquier precio. Kierkegaard está de lleno en esta línea: es un terapeuta. Carlos Marx también pretende serlo, y Nietzsche quiere curar una

terrible enfermedad: la de ser hombres. Años más tarde Freud toma el relevo”¹. Kierkegaard cultiva con decisión la psicología, es quizá el filósofo moderno que más agudamente se ha ocupado de lo psíquico. Con la esperanza de solucionar la crisis hegeliana, trata de elevar el problema de la vida humana al estatuto de pensar filosófico.

Es comprensible la situación de malestar de los filósofos posthegelianos. El fracaso desilusionado es el malestar hacia dentro, es un no estar contento consigo mismo. La causa es la situación de opacidad respecto de su ser. ¿Cómo no va a estar mal el que para sí mismo es un enigma? El ser humano necesita entenderse, porque si no es muy desgraciado. A este respecto se haría más urgente la recomendación socrática del “conócete a ti mismo”².

Con todo, la antropología filosófica no se ha abierto paso fácilmente, en especial teniendo en cuenta que en los últimos tiempos, el oscurecimiento sobre el ser humano se ha hecho mayor, ya que la renuncia a pensar ha pasado a erigirse en el imperativo de muchas personas³. A pesar de todo, la intención que tiene Kierkegaard⁴ de dar cuenta de lo psíquico, es digna de reconocimiento, aunque su conocimiento del *yo* es insuficiente. Si bien el procedimiento kierkegaardiano no es el adecuado, sí acierta en advertir que la conceptualización hegeliana de la vida es insostenible. Tal como afirma Polo, “como concreción del universal, la vida es vida retenida. Pero, ¿cabe retener la vida? ¿No exige esta retención un dejar de considerar cualquier expansión?”⁵.

1. *Hegel*, 1ª ed., 102.

2. Este requerimiento socrático no se puede confundir con las pretensiones reduccionistas del conocimiento reflexivo ni con el intento de encontrarse en la absoluta conciencia del *yo* existente. La descalificación de todo objeto como equivalente al existir no debe llevar a quedarse en una determinación existencial del *yo*. Con el fracaso del proyecto hegeliano no acaban todas nuestras posibilidades de conocer o pensar.

3. La renuncia a ejercer la actividad intelectual en su máxima intensidad complica extraordinariamente la vida humana, ya que se ha encomendado a la afectividad el llevar las riendas de la vida humana, pero la vida no puede dejar de ser asistida por la inteligencia sin quedarse en una profunda oscuridad.

4. KIERKEGAARD realiza unas descripciones muy agudas de la vida superficial o estética del hombre moderno. Vivir, para el esteta, es un fragmentarismo no susceptible de unidad, es la desintegración de la posibilidad de ser. La arbitrariedad termina de astillar la unidad de la vida en una especie de esquizofrenia temporal a que somete la misma vida, en la cual está ausente todo orden. En definitiva, KIERKEGAARD advierte que no hay quien se libre del tedio si es superficial. La vida superficial o estética desemboca siempre en el tedio y posteriormente en la más grave desesperación que es el problema del no morir. El diagnóstico del problema del hombre que vive superficialmente es que vive una vida falsa porque pretende vivir poniendo énfasis en lo inmediato, pero el presente humano no contiene la plenitud del significado eterno. Por eso concentrarse en él es dispersarse.

5. *Hegel*, 86

Una consideración acertada de la vida es entenderla como inseparable del movimiento; sin embargo, éste no es cualquier movimiento (como el del proceso dialéctico hegeliano). La vida no puede ser incluida en el método dialéctico de Hegel porque entonces no crece. Aunque Hegel se haya inspirado en el movimiento de Aristóteles, no llega a entender el sentido del movimiento vital aristotélico, el cual tiene muchas implicaciones que son bastante atendibles, a pesar de que, como veamos en la tercera parte de este artículo, no sean completas.

2. La concepción aristotélica de la vida humana

Aristóteles entiende que la vida es automoción: *vita in motu*. La vida es vida en movimiento, pero el movimiento vital es autorregulado, y esta autorregulación es intrínseca; es decir, que sus movimientos no son meramente kinéticos, ni poéticos, sino que están formalizados desde dentro.

El principio de esa actividad vital es un acto formal, una *entelécheia*: “el alma es entonces la *entelécheia* primera de un cuerpo físico que tiene vida en potencia”⁶. Ese acto formal, enteléquico, es muy importante para Aristóteles, aunque dará lugar, como veremos luego, a un planteamiento sustancialista del viviente y del hombre: “*ousía* se dice de tres modos, forma, materia y el compuesto de los dos. De éstas, la materia es potencia, la especie *entelécheia* y el compuesto es animado, el cuerpo no puede ser *entelécheia* del alma, sino que ésta lo es de un cuerpo”⁷, y también: “la *entelécheia* de cada cosa existe en su potencia y en su propia materia de modo natural. Por todo esto es claro que el alma es cierta *entelécheia* y razón [*logos*] de lo que tiene potencia de tenerla”⁸.

Es importante resaltar que el carácter intrínseco de los movimientos vitales es profundamente unitario. El viviente vive en tanto que gracias a su forma actual se autorregula, no se disgrega, incluso su relación con el medio comporta ese ámbito interno cuya estructura es formalmente unitaria, por lo que se podría decir que el viviente es más vivo cuanto más unitario es, y todo lo que atente contra su integridad va en contra de su vida. Esa unidad vital no es una unidad siempre igual⁹. La vida es una noción gradual. La vi-

6. ARISTÓTELES, *De Anima* 412 a 20 - 412 b 7.

7. *Ibid.*, 414a 15-18

8. *Ibid.*, 414a 25-28.

9. “Si la vida fuera siempre igual, un movimiento inercial, se aislaría del fin, carecería de sentido: la monotonía no es vital. La vida prosigue subiendo gradualmente hacia niveles

da, como el ser y lo uno, se dicen de muchas maneras. No es igual la unidad vital de una planta que la de un animal o la del hombre. Así también, dentro de un mismo viviente hay diferentes niveles de vida.

Aristóteles llega a ver en los vivientes dos sentidos del acto: la vida en acto primero (la vida como sustancia) y la vida en acto segundo (la vida como operación: *enérgeia*). Así, cuando se refiere al alma humana afirma: “ésta [la *entelécheia*] se dice en dos sentidos. Es evidente que aquí es como posesión del conocimiento. Pues tanto el sueño como el estar despierto dependen del tener alma, y despertar es análogo al ejercicio del conocimiento, y el sueño a su posesión, pero no a su ejercicio [*enérgeia*]”¹⁰.

La noción de acto en Aristóteles es muy importante, y pareciera que él no quiere renunciar a ese descubrimiento suyo, y si el acto formal le es insuficiente (en cierto sentido la *entelécheia* es un acto fijo, porque el dinamismo del alma se queda sólo en la constitución del viviente), sale del acto primero al acto segundo que es su operación (*enérgeia*).

Como se puede ver, esta concepción aristotélica de la vida como *enérgeia* es radicalmente real: “somos, por nuestra *enérgeia* —es decir, por vivir y actuar— (εφσμε;ν δὲ εφνεργει φ α/ — τω/ ζη ν γα;ρ και; πρωττειν—)”¹¹. Al afirmar que la vida es ser para los vivientes, Aristóteles muestra el estatuto real de la vida¹². En esta formulación de la vida se puede ver una característica del movimiento vital (*enérgeia*), el cual surge de la forma (*entelécheia*) que constituye a la sustancia. De esta manera se concibe la vida como una cierta inagotabilidad, un resurgimiento o redundancia. Según Polo, la genialidad aristotélica apunta a lo óntico-estructural como no siendo únicamente óntico, y a la actividad como no siendo únicamente un mero dinamismo, por lo cual la vida se abre a un crecimiento: “he descrito el crecimiento así: el hacer suyo perfeccionante que es peculiar de la unidad. La unidad no hace suyo absorbiendo (lo que no es crecer), porque no es vacía a priori. *Vita in motu* significa, en definitiva

de mayor perfección y alcanzando un crecimiento sin restricciones en el hombre; la vida humana es la vida menos monótona” (*Curso de teoría*, IV/1, 250).

10. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1098 b 34 - 1099 a 3.

11. *Ibid.*, 1168 a 6.

12. El descubrimiento del acto, y de sus sentidos, es un acontecimiento que marca netamente la filosofía aristotélica. No vamos a exponerlo ahora en este breve artículo. Un estudio bastante completo de este asunto se puede encontrar en RICARDO YEPES, *La doctrina del acto en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 1993.

crecer. El crecimiento tiene lugar en diversos ámbitos y de muchas maneras¹³.

El crecimiento de la vida, en el planteamiento aristotélico, está en el arranque, ya que la actividad vital está referida a su principiación misma, es lo que luego dará lugar a la noción de *exis*, que es un acto de lo que tiene y es tenido. Tampoco el crecimiento es un movimiento cualquiera. La vida es un operar referido a principios llamados facultades. Es un dinamismo configurado. La noción clásica de naturaleza se decide aquí, y es en los comienzos de la filosofía moderna cuando se perderá, poniéndose en su lugar la espontaneidad voluntarista que comienza con la separación del dinamismo y la forma.

En cambio, lo característico de la noción de naturaleza es la dotación formal previa, que impide la existencia de una eficiencia desnuda que va en pos de una formalización ulterior a su desencadenamiento. Tenemos, por tanto, que si se pierde el principio intrínseco de la operación vital, que es formal, se ignora su arranque, su principiación. A partir de entonces no tarda en producirse la instauración del principio del resultado, en base al cual se rige la vida de tantas personas en estas últimas épocas.

Según la concepción aristotélica de la vida humana, ésta es radicalmente optimable, está llamada a crecer. Si la vida en el nivel orgánico comporta crecimiento (el proceso de la embriogénesis es una muestra de ello), en la vida propiamente espiritual, ese crecimiento es irrestricto. Siguiendo el planteamiento aristotélico se puede ver que el despliegue de la vida humana que es muy complejo comporta niveles superiores de actividad que van desde la actividad poética hasta la *práxis téleia* y la *práxis ética* que son formas más altas de actividad.

Estos tipos de actividades comportan grados de posesión, en que sobrepasan los niveles de posesión que hacen posibles la *práxis téleia* y la *práxis ética*. Aristóteles, entiende que el conocimiento es una *práxis téleia*, en la que se puede ver el carácter inmanente de la operación cognoscitiva. El conocimiento es una actividad perfecta porque posee su fin (*telos*), con sólo ejercerse la operación: se conoce y se posee lo conocido. De ahí que la teoría sea la forma más alta de vida. Por su parte, la posesión de hábitos morales hace posible una segunda naturaleza que proporciona una actividad mayor todavía. Por medio de los hábitos, el crecimiento de la vida ha de referirse a su principiación. Los hábitos redundan en las facultades, haciendo posible un crecimiento sin restricciones.

13. *Curso de teoría*, IV/1, 249.

Según Polo cabe acercarse a la noción de virtud aristotélica a través de la cibernética. Cuando una facultad ejerce un acto, éste “regresa” a la propia facultad perfeccionándola, con lo que se prepara para el acto siguiente, que al realizarse parte de un sistema mejor dispuesto, y a la vez el acto realizado es mejor que el anterior, por lo cual el hombre se abre a un perfeccionamiento cada vez mayor.

Así, la vida práctica está llamada a sostenerse en las virtudes, las cuales garantizan la coherencia, la unidad de la biografía humana. Aristóteles sostiene la unidad entre las virtudes éticas. Para ser fuerte y templado es necesario ser prudente, pero la prudencia no es posible sin la fortaleza y la templanza. Asimismo, la amistad (eminente virtud social), sólo es posible si el hombre es amigo de sí mismo, es decir, si cuidándose de poseer los bienes más altos, es virtuoso¹⁴. Por tanto, más que de virtudes aisladas se debe hablar de vida virtuosa.

En definitiva, con la vida virtuosa el hombre se hace accesible la felicidad que es eminentemente contemplativa. Aristóteles, sostiene que no basta con saber cuál es el fin verdadero para el hombre (cuya ignorancia le es imputable), sino que el ser humano tiene que hacerse capaz de adherirse a él. Para ello, no son obstáculos las diversas vicisitudes de la vida, que pueden amenazar con romperla, porque el hombre virtuoso sabe aprovecharlas para crecer en la virtud y poder alcanzar el fin que es la contemplación, la cual consiste en una actividad cognoscitiva que ejerce la inteligencia, que es lo que de divino tiene el hombre, y por la que imita al que es pura actividad (*enérgeia*) de conocer: el conocer que se conoce a sí mismo (*noésis noéseos noésis*).

14. “Cada una de estas condiciones se atribuyen al hombre bueno por lo que respecta a sí mismo [...]. Éste, en efecto, está de acuerdo consigo mismo y desea las mismas cosas con toda su alma, y quiere y practica para sí el bien y lo que parece así (pues es propio del hombre bueno trabajar con empeño por el bien); y lo hace por causa de sí mismo (puesto que lo hace por la mente, en lo cual parece consistir el ser de cada uno), y desea vivir y preservarse él mismo y, sobre todo, la parte por la cual piensa, pues la existencia es un bien para el hombre digno [...]. Puesto que estos atributos pertenecen al hombre de bien respecto de sí mismo, y puesto que estar dispuesto para el amigo es como estarlo para uno mismo (ya que el amigo es otro yo), también la amistad parece consistir en algo de esto, y ser amigos aquellos en quienes se dan estas condiciones [...]. Porque, al menos a aquellos que son completamente malos y realizan actos impíos, ninguna de estas condiciones les pertenecen o parecen pertenecerles. Casi no se dan tampoco en los frívolos, porque éstos están en conflicto consigo mismos, y apetecen unas cosas y quieren otras, como los incontinentes, que eligen cosas agradables, aunque dañinas, en lugar de lo que consideran bueno para ellos mismos; otros, por cobardía e indolencia, se abstienen de hacer lo que creen mejor para ellos, y aun otros que han cometido muchas y terribles acciones y son odiados por su maldad rehuyen vivir o se destruyen a sí mismos” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1166 a 10 - 1166 b 12).

3. La vida humana en el planteamiento de la *Antropología trascendental*

De acuerdo con lo que acabamos de exponer la visión aristotélica de la vida humana contiene declaraciones muy importantes, que han sido recogidas por Polo: “el hombre es optimable precisamente porque su energía está ya formalizada, y por tanto, lo ulterior es una hiperformalización del principio, una forma más alta: un hábito [...]. Para los aristotélicos, insisto, el hombre es fundamentalmente un ser optimable. Tendrá todas las quiebras que se quiera y que no se niegan. Pero es menester verlo desde el punto de vista de su capacidad de perfección”¹⁵. Cabe, por tanto, tomarle la palabra a Aristóteles y hacer valedera esa exigencia de crecimiento y optimización que propone. La profundidad y riqueza de su filosofía permite proseguir el planteamiento aristotélico y superar sus limitaciones sin descalificarlo, sino poniendo de relieve sus aportes, aunque haya que proseguir. ¿Cuáles son esas limitaciones?

Como hemos expuesto anteriormente, Aristóteles concibe el principio vital, el alma, como una *entelécheia*, una forma actual, y aunque salga a los actos segundos que son las operaciones, sin embargo, en definitiva, el sustancialismo puede más, y se impone, quedándose en la actualidad de la *ousía*: “Aristóteles ha admitido el compuesto una vez y no puede después desembarrassarse de él [...] la estabilización actualista del acto introduce la suposición”¹⁶. Tenemos, entonces, que Aristóteles no supera el carácter de límite que corresponde a la presencia mental, y por tanto, entiende lo real sin abandonar la actualidad del objeto.

Insistimos que esta limitación no lleva a descalificar a Aristóteles, sino que son los límites propios de su filosofía, que llega hasta donde da de sí ese planteamiento, ofreciendo los aportes que desde ahí se pueden dar y que hay que reconocerlos. Declarar limitado el conocimiento objetivo no quiere decir que es falso y que haya que descalificarlo, sino detectar el límite es una invitación a continuar más allá del límite, hacia un conocimiento superior¹⁷.

En la filosofía aristotélica sobre el hombre, es importante resaltar sus aportes; por ejemplo y como ya hemos dicho, su concepción de la vida como movimiento intrínseco autorregulado, su formulación de la naturaleza humana y de sus facultades, así como de sus operaciones vitales, especialmente las de tipo intelectual, su teoría sobre el intelecto agente y su teoría sobre la

15. *Presente y futuro*, 99-100.

16. *El ser*, 1ª ed., 103.

17. Ésta es, por otra parte, una exigencia de la actividad filosófica, que es siempre abierta y no clausurada.

virtud ética y la felicidad; de acuerdo con lo cual se puede encontrar una característica muy propia del hombre y es su capacidad de tener jerárquicamente en diferentes niveles: tener corpóreo, el tener cognoscitivo y el tener habitual dando lugar al crecimiento irrestricto del ser humano.

En lo que se refiere a la operación cognoscitiva, es de resaltar que Aristóteles alcanza a formular su índole peculiar. Siguiendo la exigencia aristotélica de crecimiento irrestricto, se formula la propuesta de Polo, quien sostiene que cabe considerar al intelecto agente no sólo como iluminador de las formas sensibles, sino elevarlo al nivel de la persona, *intellectus ut coactus*, al que Aristóteles no llegó.

Esta propuesta es un intento de superar el límite del conocimiento objetivo. El conocer operativo entendido como posesión inmanente de formas inteligibles se corresponde con el nivel de la actualidad, es decir de la objetivación, y aquí está su límite, porque por ser la actualidad poseída un objeto no puede incrementarse. Además, si el objeto se extrapola a la realidad extramental, no se acierta a entender el carácter activo, eficiente, que a dicha realidad corresponde. Así por ejemplo, un caballo real no es la idea de caballo, porque el caballo engendra y la idea de caballo no es generativa. Por otra parte, como es sabido, L. Polo propone una distinción entre la realidad que estudia la física y la metafísica, pero la extrapolación del objeto impide sentar esa distinción.

La propuesta poliana de superar el conocimiento objetivo se encuentra en varias obras suyas, como *El acceso al ser*, *El Ser*, el *Curso de teoría del conocimiento* y la *Antropología trascendental*. En descargo de Aristóteles, podemos aducir que si bien él se queda atrapado en la actualidad como límite, la superación de esa visión no se logra sin admitir la noción de creación. En efecto, sin la creación es preciso estabilizar la realidad para que no se haga efímera¹⁸.

Dentro de un planteamiento creacionista, partiendo de la distinción real entre esencia y acto de ser, la esencia humana es vista como dependiente del acto de ser personal. Los griegos no llegaron a estudiar al hombre como acto de ser, este acto es distinto al acto actual de Aristóteles, que es fijo, ya que es un acto superior, que está lanzado hacia adelante. En rigor, el acto es activo, no hay ningún acto que sea fijo, lo que ocurre es que si se extrapola el objeto pensado (que sí es fijo) a la realidad, entonces nos encontramos con un acto que está —por así decirlo— parado.

18. Cfr. *Presente y futuro*, 138 y ss.

Es posible ir más allá del conocimiento objetivo y superar su límite ejercitando el conocimiento habitual. Como es sabido, la propuesta poliana va en la línea de continuar la inspiración clásica, a través del abandono del límite mental. Cabe detectar el límite en condiciones que pueda ser superado. Las cuatro dimensiones del abandono del límite mental permite continuar el conocimiento en el nivel habitual. Por medio de los hábitos intelectuales se alcanzan tanto el acto de ser del universo como su esencia, así como el acto de ser personal y la esencia humana.

El acto de ser personal se alcanza con el hábito de la sabiduría, que es el acto de saber que si yo *soy*, Dios *es*; “su tema es el propio existir humano”¹⁹. Lo peculiar de esta dimensión del abandono del límite mental es que el método es solidario con su tema y equivale a co-existir: “rigurosamente no *me* conozco (la persona humana es creada, no la Identidad Originaria), sino que me alcanzo al conocerme, pero sin que el alcanzarme tenga término”²⁰. En cuanto tenga término hemos perdido el *co-ser*, el acompañamiento y se nos ha introducido la actualidad del pensamiento objetivo.

Por su parte la esencia, como hemos dicho antes, se distingue del acto de ser personal, pero esa distinción no es objetiva, porque la esencia —como el *co-ser*— no es actual. Se precisa, entonces, el abandono del límite en su cuarta dimensión, para conocer la esencia humana. Esto es imprescindible para tratar el acto ser personal. Aquí se da una *demora* en el límite así como su explicación: “la cuarta dimensión del abandono del límite mental lo *engloba*, y se aproxima a él; dicha aproximación es, por tanto, distinta realmente del carácter de *además*”²¹.

El descenso que comporta la explicación del punto de partida del carácter de *además* conlleva otro hábito innato llamado *sindéresis*, el cual es el ápice de la manifestación esencial en cuanto que depende del acto de ser personal: “en tanto que la esencia depende de los trascendentales personales, la palabra *manifestar* indica su depender de la co-existencia, y equivale a *iluminar* que significa su depender del intelecto personal, a *aportar* que señala la dependencia respecto del amar y del aceptar donal, y a *disponer* que expresa la extensión a la esencia de la libertad trascendental”²².

Además, la actividad de la esencia se entiende de manera creciente: “al depender de la co-existencia, la manifestación esencial está, por así decirlo,

19. *Antropología*, I, 154.

20. *Ibid.*, 118.

21. *Ibid.*, 193

22. *Antropología*, II, 15, *pro manuscripto*.

‘atravesada’ por la libertad. Esta extensión de la libertad es la actividad de la esencia. Por eso la esencia es vida, y su vivir es inmortal”²³. Por esto es que se afirma que para el viviente la vida es, no el ser —como decía Aristóteles—, sino la esencia. Así pues, según Polo, “el vivir humano está en el nivel esencial: es la manifestación del viviente humano. El animal no es *además* como viviente, sino sustancia potencia de causa. En este sentido, el animal se agota en vivir sin que quepa decir que *además* es viviente. Por tanto, en antropología es válida la fórmula *vita viventis est essentia*. Paralelamente, la actividad de la vida humana es inmortal, y la actividad de la co-existencia es más que inmortal: el viviente conocerá como es conocido”²⁴.

En cuanto que la vida es manifestación del ser personal, la vida aspira a más vida, a su crecimiento, a un constante refuerzo: “al sentar la distinción real del viviente y la vida, se sostiene que la vida es del viviente en cuanto reforzada; sin refuerzo no cabe hablar de manifestación. Por tanto, lo propiamente manifestativo es el refuerzo: la orientación de la vida por el futuro no desfuturizado”²⁵. Así pues, gracias a la *sindéresis* se entiende el alma como refuerzo vital y la vida como una manifestación y refuerzos globales. Según este planteamiento se podría decir que no se ha defraudado a Aristóteles en sus exigencias de crecimiento, ya que en definitiva, se pasa del crecimiento en el nivel esencial al nivel del acto de ser personal.

Con todo, hay que ajustar algunas nociones aristotélicas, como la de naturaleza y su pretendida finitud: “según mi propuesta, la esencia distinta realmente del acto de ser personal incluye la naturaleza humana en tanto que perfeccionada por los hábitos adquiridos”²⁶. De esta manera, la naturaleza del hombre se entiende en dualidad con la virtud, y así es como llega a ser esencia que siempre se puede perfeccionar cada vez más. En realidad, la esencia como potencia infinita ya está sugerida con la repercusión del ejercicio operativo en sus principios, que es la noción de hábito en Aristóteles.

Así también cabe una nueva formulación de la *sindéresis*, entendiéndola como un acto iluminante que llega a la inteligencia y a la voluntad, por lo que tiene dos dimensiones: el *conocer-yo*, que es su dimensión intelectual, y una dimensión volitiva: *querer-yo*. Es oportuno recordar que la *sindéresis* es

23. “La extensión de la no desfuturización del futuro a la esencia es su inmortalidad, y también su proyecto manifestativo: la vida humana es proyecto. Así se muestra la dualidad de la esencia como manifestación y la esencia como aportación. También la vida inmortal está intrínsecamente iluminada: es la dualidad de la manifestación con la iluminación esencial” (*Antropología*, II, 17, nota 8, *pro manuscripto*).

24. *Ibid.*, 17.

25. *Ibid.*, 18.

26. *Antropología*, I, 102.

un hábito y que no se ve al yo objetivándolo. Es importante resaltar que la persona desciende a su esencia, al *querer-yo*, en cuanto que constituye lo voluntario es oferente. La persona humana busca en su esencia los dones requeridos para amar, y así se dispone de lo disponible, en orden a la aceptación divina²⁷.

Por otra parte, en la esencia humana se puede ver una pluralidad de dualidades que son concordantes entre ellas y con la propia dualidad esencia-acto de ser personal, y que comportan descenso y ascenso. Explicar las dualidades y en especial verlas en cuanto indicativas del carácter de *además*, merecería otro artículo, que seguramente pondrá de manifiesto la belleza de la esencia humana.

Genara Castillo Córdova
Departamento de Humanidades
Universidad de Piura
Apartado Postal 353
Piura (Peru)

e-mail: gcastill@udep.edu.pe

27. Teniendo en cuenta que en el cristiano operan los hábitos sobrenaturales se podría recordar que la esperanza es la virtud propia del cristiano en cuanto *viator*, aunque el hábito más importante, la caridad, sea la que une *simpliciter* con Dios.

EL HÁBITO DE SABIDURÍA SEGÚN LEONARDO POLO

JUAN FERNANDO SELLÉS

The Habit of Wisdom by Leonardo Polo.- In this paper it is studied the habit of wisdom according to Leonardo Polo; intellectual habit that is innate, superior to the others, solidary to the personal intellect, to whom attains as to known ad the level of the act of human being, and to the others personal transcendentals.

1. Introducción

“En la distinción de hábitos tenemos los hábitos innatos, los hábitos adquiridos y los hábitos infusos, y se podría hablar de un cuarto tipo de hábito que Tomás de Aquino llama hábito entitativo, que es la gracia. Los hábitos infusos son sobrenaturales, la fe, la esperanza, la caridad. Los hábitos innatos no los tiene la voluntad [...]. Los hábitos adquiridos son los que siguen a las operaciones, y los innatos son *a priori* respecto de las operaciones, y su sede no es la inteligencia sino el intelecto agente”¹. Los hábitos adquiridos son inherentes al entendimiento posible, las virtudes a la voluntad; pero los innatos lo son al intelecto en acto. Y tanto los adquiridos como los innatos sin el intelecto agente son imposibles². Pues bien, de entre los diversos tipos de hábitos, este estudio se centra en uno de los hábitos innatos, el superior, el *hábito de sabiduría*, y se investiga de acuerdo con el tratamiento que de este hábito realiza Leonardo Polo.

El *hábito de sabiduría* se ha ejercido desde que el hombre es hombre, pues el ser humano desde su aparición en el mundo se ha preguntado acerca de los dos temas nucleares del pensar: su *origen* y su *destino*. “Considero — escribe Polo— que por sabiduría [...] hay que entender las preguntas y las averiguaciones acerca de los dos temas centrales que afectan al hombre, o con los que el hombre tiene que ver, que son: el fundamento y el destino.

-
1. LEONARDO POLO, *La voluntad*, Curso de Doctorado, México, Universidad Panamericana, 1994, 69, *pro manuscripto*.
 2. Cfr. LEONARDO POLO, *El logos predicamental*, Curso de Doctorado, 72, *pro manuscripto*.

Dicho de otra manera más rápida, la sabiduría dice de dónde venimos y a dónde vamos”³.

También la *filosofía* comenzó su andadura preguntándose acerca de esos dos temas. “Los primeros filósofos —expone Polo— intentan con el ejercicio de la actividad intelectual la consideración de los temas últimos de la sabiduría humana. Estos temas son dos, el fundamento y el destino [...]. Como la filosofía surge en un momento histórico [...] antes de la filosofía el hombre encara esos asuntos desde el punto de vista práctico. Entre las diversas modalidades de sabiduría, la filosofía se destaca en forma diferencial de las otras por cuanto aparece como modalidad teórica del saber”⁴.

La *filosofía griega clásica* tematiza teóricamente el fundamento (*arjé*) como principio (*phýsis*) y el destino como fin (*telos*). La investigación de ambos temas se intensifica con la aparición del *cristianismo*. Desde la irrupción de la cristiandad, cuando se han encarado estos temas al margen de la doctrina revelada siempre se ha cedido más o menos abiertamente a un necesitarismo determinista que abruma o ahoga la libertad personal, o al azar, que no le es más favorable. Pues bien, preguntarse acerca de esos dos temas es ejercer el *hábito de sabiduría*, aunque no sea tematizarlo.

La *sabiduría* es un *hábito innato*, al igual que la *sindéresis* y el *hábito de los primeros principios*⁵. Pero no puede ser innato al entendimiento posible, puesto que éste es como *tabula rasa* de entrada, y “hábito” significa *acto, perfección*. Y perfección desde el punto de vista cognoscitivo no puede ser sino *conocimiento*. De modo que, para Polo, la única posibilidad es que tal hábito sea innato al *entendimiento agente*⁶. A su vez, Polo asimila el entendimiento agente a la *persona humana*⁷. Del tratamiento de la *sindéresis* en

3. *Presente y futuro*, 29. Y más adelante: “el hombre se encuentra ineludiblemente [...] enclavado entre estas dos grandes instancias: el fundamento y el destino” (*ibid.*, 30).

4. *Curso de teoría*, II, 2ª ed. 310.

5. “Cabe hablar de tres hábitos innatos: el hábito de sabiduría, el hábito de los primeros principios y la *sindéresis*. Estos hábitos se ordenan de la siguiente manera. La *sindéresis*, el *yo dual*, se dualiza según su miembro superior con el hábito de los primeros principios; el cual, a su vez, se dualiza con el hábito de sabiduría” (*Antropología*, I, 184).

6. Éste es el parecer de JORGE MARIO POSADA, cuando escribe que “por ser innatos, los hábitos intelectuales no radican sin más en la potencia intelectual, que se describe en su estado nativo como *tabula rasa* —o como potencia espiritual pasiva—, sino en el intelecto agente (en tanto que se convierte con el acto de ser humano)” (*La abstracción en Polo*, Conclusión, 4, *pro manuscrito*).

7. “Aquí se propone entender el intelecto agente como persona; por eso, lo llamo *intellectus ut co-actus*” (*Antropología*, I, 111).

Polo ya se cuenta con alguna publicación⁸. Con la esperada publicación del Tomo II de la *Antropología trascendental* de Polo se impulsará decididamente, sin duda, la investigación de este hábito nativo. Del *hábito de los primeros principios* según Leonardo Polo la literatura filosófica es más abundante, pues se dispone de varios artículos⁹, de diversos trabajos más extensos¹⁰, e incluso de algún libro inspirado en él¹¹. En cambio, del *hábito de sabiduría* según este pensador, el hábito superior de todos los humanos (tanto adquiridos como nativos), se carecía de escritos específicos hasta el momento.

En efecto, de los 18 libros publicados de Polo hasta la fecha, el *hábito de sabiduría* sólo aparece estudiado (salvo algunas alusiones marginales presentes en los tomos del *Curso de teoría del conocimiento y Presente y futuro del hombre*) en la *Antropología trascendental*, I. Leonardo Polo no trata de él ni en sus 36 artículos publicados, ni en sus 14 colaboraciones en libros colectivos, ni en sus 7 prólogos y sus 3 entrevistas editadas, ni en sus 4 cuadernos. Tampoco es un tema directamente explanado en los muchos de sus cursos de doctorado inéditos, conferencias, y otros escritos no publicados.

Parece, pues, conveniente exponer sintéticamente la índole de tal instancia cognoscitiva que, si bien no es la superior (ésta es el *intellectus ut co-*

-
8. Cfr. FRANCISCO MOLINA, *La sindéresis*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 82, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999; *id.*, «Sindéresis y conciencia moral», en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 773-786.
 9. Cfr. SANTIAGO FERNÁNDEZ BURILLO, «*Intellectus principiorum*: de Tomás de Aquino a Leonardo Polo (y vuelta)», en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 509-526; JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ, «Sobre el ser y la creación», en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 587-614; SALVADOR PIÁ TARAZONA, «De la criatura a Dios. La demostración de la existencia de Dios en la primera dimensión del abandono del límite mental», en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 929-948; MIGUEL GARCÍA-VALDECASAS, «La plenitud de la identidad real», en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 615-626; JORGE MORÁN, «Los primeros principios: interpretación de Polo de Aristóteles», en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 787-804.
 10. Cfr. 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, 1999; 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.
 11. Cfr. JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ, *Principio sin continuación. Escritos sobre la metafísica de Leonardo Polo*, Universidad de Málaga, Málaga, 1998; *id.*, *El ser y la libertad*, Edinford, Málaga, 1992.

*actus*¹²), es, sin embargo, la que nos permite *alcanzar* la instancia cognoscitiva superior, que no es otra realidad que la *existencia humana*¹³. A éste motivo se suma: Polo mantiene que la sabiduría alcanza al ser personal. Si eso es así, no estamos sólo ante un tema culminar de *teoría del conocimiento*, sino también ante un tema profundamente *antropológico*. Un tercera razón de su cultivo se puede expresar con estas palabras de Tomás de Aquino: “el estudio de la sabiduría es el más perfecto, sublime, provechoso y alegre de todos los estudios humanos”¹⁴.

1. Unos retazos de historia

Como es manifiesto, el *hábito de sabiduría* no es un tema específico u original en Polo, como él advierte¹⁵. En efecto, el primero que descubrió su índole de *hábito intelectual* fue Aristóteles. Polo es buen conocedor de Aristóteles (él mismo declara que todos sus cursos son de inspiración aristotélica), y —como es sabido— en las obras del Estagirita, la sabiduría (*sofía*) se estudia, al menos, en los libros VI y X de la *Ética a Nicómaco*, y en el libro I de la *Metafísica*. Por lo demás, fue un tema tratado por los grandes comentaristas aristotélicos de todos los tiempos tras la recuperación en occidente de sus escritos en el siglo XII.

Por ejemplo, el término *sabiduría* (*sapientia*) aparece 2.926 veces en el *Index Thomisticus* de Tomás de Aquino, y en muchas de esas referencias se alude con él propiamente al *hábito de sabiduría*. Me consta que, aunque Polo no conoce todo el legado tomista sobre tal hábito, sí conoce lo nuclear de

12. Se trata de un nuevo modo de llamar al *entendimiento agente* clásico. POLO también lo designa con las expresiones: “entendimiento agente” (*Curso de teoría*, III, 1ª ed., 22) o “núcleo del saber” (*Curso de teoría*, III, 338; *El acceso*, 54), “entendimiento coagente”, “intelecto personal”, “*esse hominis*” (*Curso de teoría*, III, 26; “*intellectus ut actus*”; etc. Cfr. sobre este tema: JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ, «Discusión del entendimiento coagente», en *Studia Poliana*, 2000 (2), 51-71.

13. “La existencia humana, se alcanza. Yo diría que gnoseológicamente es el hábito de sabiduría: ese el modo como se alcanza la existencia humana” (*Curso de antropología trascendental*, México, 1987, lección 3, 16, *pro manuscrito*).

14. *Summa Contra Gentes*, I, cap. 2.

15. “El *hábito de la sabiduría* también es conocido por la filosofía clásica. Sin embargo, a mi modo de ver, se ha estudiado muy sucintamente o resaltando sus connotaciones morales. El mismo nombre «filosofía» marca cierta distancia de la sabiduría. Por otra parte, ese hábito no es sobrenatural y los teólogos medievales conceden más atención a la sabiduría como don sobrenatural. Pero eso no compete aquí, porque no se trata de exponer una antropología de la fe. El hábito de sabiduría manifiesta que la esencia del hombre no es la *réplica* de la persona humana y los problemas que ello comporta” (*Presente y futuro*, 188-189).

él, porque tuve la ocasión de comentarlo y discutirlo con él hace un par de años. Fruto de esas conversaciones es, por ejemplo, este pasaje: “las indicaciones más abundantes acerca del hábito de sabiduría se encuentran en Tomás de Aquino, incluso con precisiones muy notables, que resumiré aquí para mostrar el distinto modo de enfocar ese hábito al equipararlo a la tercera dimensión del abandono del límite mental”.

“Según mi propuesta —continúa Polo—, el hábito de sabiduría se distingue del hábito de los primeros principios porque su tema es el propio existir humano: saber que existo como persona creada. Si comparamos esta propuesta con la doctrina tomista, deben destacarse los siguientes textos. En primer lugar, los tomistas sostienen que al pensar el hombre sabe que es¹⁶. Por consiguiente, cuanto más alto sea el modo de conocer, mejor se conocerá el propio ser. Pero el conocimiento superior es la sabiduría, la cual, no sólo según los teólogos, es *cognoscitiva Dei*¹⁷. La sabiduría humana se adquiere por la luz del intelecto agente¹⁸. Asimismo, la sabiduría, en todos los seres intelectuales es creada por Dios¹⁹. Ahora bien, si se admite que el hombre es creado como persona, de acuerdo con el hábito de sabiduría el hombre debe llegar a saberlo”²⁰.

Tomás de Aquino no ha sido una excepción al investigar del hábito de sabiduría, pues antes de él fue tema de estudio de otros pensadores tales como Averroes, Alejandro de Hales, San Alberto Magno y San Buenaventura. Y tras él lo indagaron, por ejemplo, Escoto, Eckhart, y algunos tomistas como Capreolo, Cayetano, Silvestre de Ferrara, Juan de Sto. Tomás, Suárez,

16. TOMÁS DE AQUINO señaló que “en cuanto al conocimiento habitual el alma se conoce por su esencia” (*De Veritate*, q. 10, a. 8, co); “La mente tiene conocimiento habitual de sí por el que conoce que existe” (*ibid.*, ad 1); “el conocimiento por el que el alma se conoce a sí misma no está, en cuanto a conocerse a sí misma, en el género de un accidente [...], sino que el conocimiento por el que la mente se conoce a sí misma es inherente al alma como su propia sustancia” (*ibid.*, ad 14). CAYETANO en su comentario al *De Veritate*, q. 10, a. 8 co, escribe: “in hoc quod cogitat aliquid percipit se esse”.

17. Cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q. 19, a. 7 c.; véase también, *De Veritate*, q. 10, a. 12. El intelecto y la sabiduría versan sobre lo divino (cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q. 9, a. 4, ad. 39).

18. “Humana autem sapientia est quae humano modo acquiritur, scilicet per lumen intellectus agentis” (*Summa Theologiae*, III, q. 12, a. 2 s.c.).

19. “Omnis sapientia et intellectus a summo Deo in omnibus intelligentibus causatur” (*Summa Contra Gentes*, III, cap. 76).

20. *Antropología*, I, 154. Y más adelante añade: “según Tomás de Aquino en la sabiduría se encuentra máximamente la felicidad (cfr. *In Etichorum*, X, cap. 10, n. 17). Ello implica que la sabiduría dirige la vida humana no sólo según las reglas humanas, sino también según las razones divinas (cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q. 19, a. 7 c.)” (*ibid.*, 155, nota 10).

Báñez, etc. En pleno siglo XX fue materia tratada por diversos neotomistas como Gilson, Pieper, Fabro, Ramírez, etc. Sin embargo, la aportación poliana, aunque compatible con los descubrimientos de la tradición aristotélico-tomista precedente, es del todo singular; su originalidad nace del valor *metódico* que otorga a este hábito²¹.

2. ¿Es la *metafísica* la cumbre del saber?

Para Aristóteles “la ciencia que se busca” (*metafísica*, desde Andrónico de Rodas) es el estudio de los temas que están más allá de la “física”. Pero si la *física* (clásicamente considerada) trata de las causas, de las sustancias y accidentes, de las naturalezas, del espacio y del tiempo, etc., no se ve ninguna necesidad de que el estudio de esos temas se repita en *metafísica*. Sin embargo, de todos es sabido que los manuales de metafísica al uso incorporan en sus índices esos temas. Además, los metafísicos consideran asimismo que su disciplina debe atender también a los temas nucleares humanos. De modo que esa ciencia se convierte en una urdimbre omnicompreensiva de la totalidad de lo real. Pero si la metafísica tiene un carácter diferencial respecto de las demás disciplinas se deberá averiguar cuáles son sus *temas* específicos y cuál el *método* cognoscitivo propio. Para Polo esos temas son los *primeros principios reales* (el fundamento de lo real) y el método es el *hábito de los primeros principios*.

Pero el ser humano no es ningún primer principio, pues no es ni fundamento alguno, ni es tampoco fundado sin más. La persona no fundamenta nada, ni su esencia, ni el universo, etc. Y tampoco es fundada, si es que radicalmente es libre, pues una libertad personal fundada (y fundante) es contradictoria. De modo que quienes consideran que el estudio del ser humano es un tema metafísico deben admitir que la metafísica ejerce al menos dos hábitos, el de los primeros principios y el de sabiduría. Se dice “al menos dos”, porque como también se habla en metafísica de otros temas tales como las causas, las sustancias, los accidentes, etc., y estos asuntos son conocidos por ciertos actos de la razón, quien pretenda extender la metafísica también a

21. “Como se notará, el enfoque que propongo difiere del tomista porque trata de averiguar el valor *metódico* del hábito de sabiduría para el conocimiento del intelecto personal. Sólo entonces se podrá estudiar de qué manera la sabiduría es *cognoscitiva Dei*. No se acepta que el hombre sepa que existe al pensar algo, porque esta tesis tiene un sentido reflexivo, y guarda cierta semejanza con la inferencia cartesiana del *sum*. Con todo, la gran importancia que Tomás de Aquino concede al hábito de sabiduría constituye un punto de referencia obligado para la antropología trascendental” (*Antropología*, I, 155).

esas materias deberá incluir asimismo en el despliegue de esa disciplina el ejercicio de determinados niveles cognoscitivos racionales.

Sin embargo, colocar en un mismo zurrón a la *metafísica* y a la *antropología* tiene al menos este inconveniente: que se estudia lo libre como si fuera necesario. Sólo es posible despegar esa macla entre los dos saberes desde la distinción entre el *hábito de sabiduría* y el de los *primeros principios*. En efecto, si la sabiduría no es un nivel cognoscitivo distinto y superior al del *hábito de los primeros principios*, la antropología no añade nada relevante o diferencial respecto de la metafísica, pues al indagar sobre el ser humano, el ser divino o el ser del mundo; en todo caso se dirá que se estudia el *ser*, y se verá como *fundamento*; estudio que por tener mucha importancia en el *neotomismo*, se considera (con muy buena intención, por cierto) el más relevante. Desde tal planteamiento la antropología será sencillamente una parte de la metafísica o una derivación de ella (“metafísica del hombre”, se podrá llamar).

Pero si la distinción jerárquica entre tales hábitos es real (asunto admitido por la tradición²²), también la habrá entre los temas conocidos por ellos, y consecuentemente, entre los saberes que ellos posibilitan. Para Polo la *metafísica* no es la *antropología*, porque “metafísica, en sentido estricto, es la continuación de la física, es decir, el conocimiento que explicita el fundamento, y el hábito correspondiente”²³. Pero la antropología no continúa a la física, sino que se separa de ella, pues el ser de la persona humana no se explica desde el mundo (no es *ex mundo*) sino desde Dios (*ex Deo*). Por lo demás, el que se considere a la metafísica como “muy importante” debe ser compatible con que se la considere “muy humilde” (precisamente ahí radica su importancia), sencillamente porque no se anticipa a sus temas (los primeros principios reales), sino que cuando empieza a pensar en ellos, se da cuenta de que éstos están dados; los sigue, pues va siempre detrás, y, además, es menor que ellos²⁴. En efecto, el hábito de los primeros principios (*método de*

22. TOMÁS DE AQUINO sentó que “los hábitos cognoscitivos se distinguen según que sus principios sean más o menos elevados” (*Summa Theologiae*, II-II, q. 51, a. 4, co.).

23. *Curso de teoría*, IV/1, 46.

24. Hasta tal punto eso es así que, a mi juicio, cuando falta la *humildad intelectual* se esfuma la *metafísica*; es decir, se hace caso omiso del hábito de los primeros principios. De ese modo los temas primeros ya no inspiran, y entonces se busca *controlar* otros temas menores. Esa actitud coincide con los periodos de *crisis* en la historia de la filosofía. Sin embargo, la humildad se manifiesta más en el hábito de sabiduría que en el hábito de los primeros principios, porque si bien el hábito de sabiduría acompaña siempre a la persona siendo inferior a ella, lo que alcanza es enormemente superior al hábito de lo que lo son los temas que advierte el hábito de los primeros principios respecto de éste. Por eso el *asombro*, la *admiración* ante su temática es el inicio de la sabiduría.

la metafísica) es inferior a los primeros principios reales (*temas y axiomas* de la metafísica), por eso no los conoce completamente.

Dado que en el conocer humano lo distinto lo es en virtud de la *jerarquía* (esto también es axiomático), la distinción entre los hábitos innatos deberá cifrarse en la superioridad de uno respecto del otro y, por tanto, la disciplina que permita el hábito superior será más elevada que la otra. Éste es el parecer de Polo: “hay todavía un hábito del intelecto, que es el hábito de sabiduría, cuya temática trasciende el orden metafísico. A mi modo de ver, con este hábito se conoce la coexistencia del ser personal humano con el ser del universo y, en definitiva, con Dios”²⁵.

Claro está que quien no acepte el salto de nivel de la metafísica a la antropología podrá tomar la palabra “metafísica” en sentido amplio, y designar con ella algo así como “el estudio de lo más importante o fundamental”. Desde esta perspectiva la antropología, dado que es importante, se podrá tomar sin mayor problema como “metafísica”. Pero de todos modos, al que defienda esta tesis se le podrá invitar a considerar si todos los temas “metafísicos” los considera *igualmente* importantes, es decir, *del mismo nivel*. Y si descubre que unos son más altos que otros, habrá que preguntarle si la instancia cognoscitiva que le emplea para conocer los más importantes es del mismo nivel que la que le concede pensar en los menos importantes. Intentemos aclarar, pues, en primer lugar, este punto según la doctrina de Polo.

3. El salto libre de la metafísica a la antropología

Atender a los temas específicos de la *metafísica* (los actos de ser extramentales como *fundamentos*) y, consecuentemente, ejercer ese modo de saber, es *libre*, como es obvio por el simple hecho de que, aunque todos los hombres lo pueden ejercer, pues todos disponen nativamente del hábito de los primeros principios, pocos son los que prestan atención a los temas de este hábito. Por otra parte, *alcanzar* los temas radicales antropológicos (los del *ser humano*), pese a que ello está más cercano y accesible a la intimidad de cada hombre, conlleva una mayor dosis de *libertad*. Además, los temas a los que presta atención el hábito de los primeros principios, o no son, o no se ven como *libres* desde esta instancia cognoscitiva. Pero los temas antropológicos, que alcanza el hábito de sabiduría, no se pueden considerar al margen de la libertad.

25. *Curso de teoría*, IV/1, 43.

De modo que nadie tiene *necesidad* de ejercer el saber de la *antropología*. Es más, si uno es “metafísico” estará más “tranquilo”, porque su *ser personal* no se verá implicado en su teorizar, y de esa manera considerará lo real como el que asiste a una función de teatro a modo de espectador, señalando luego si lo representado es o no de su agrado. Además, se considerará con capacidad de juzgarlo todo como el que está por encima, en el palco, pues todo lo que diga respecto de los actos de ser extramentales no le afectará personalmente, y además, como el ser extramental es *principio, fundamento*, se sentirá “seguro”, sin que, por así decir, el suelo se le mueva debajo de sus pies.

Pero si alguien se arriesga a perder un poco esa “tranquilidad” y compromete su *ser personal* en su teorizar, seguramente descubrirá algo más: por de pronto, a sí mismo. Y ese descubrimiento será más “sabroso”²⁶. Podrá ser también más *humilde* porque si el *fundamento* es extramental, uno no se podrá ver como *fundamento*, sino como lo que viene después de lo fundado como primero, y como el que tiene que respetar el fundamento y habérselas con él tal cual él es. Por aquí se puede ver que el hombre no sólo es “además” de sus operaciones mentales y de sus actos de la voluntad, y “además” asimismo de sus hábitos adquiridos por la inteligencia²⁷ y de las virtudes de la voluntad²⁸, sino también “además” del mundo, de los demás, y “además” respecto de Dios.

Si nota lo primero, a saber, que es “además” de su pensar y querer, se dará cuenta de que uno no es una *res cogitans* o una *res volens*. Ese descubrimiento, por lo demás, es clásico, pues se trata de la distinción entre *ser* y *obrar*. El hombre no es sólo su obrar; es “además” de su conocer y de su

26. Las palabras “tranquilo” y “sabroso” están entrecomilladas de intento, porque la *tranquilidad* es, según Polo, el sentimiento del espíritu que sigue al ejercicio del *hábito de los primeros principios*, mientras que lo *sabroso*, que los medievales expresan con esa metáfora del gusto, es el sentimiento propio del espíritu que sigue al *hábito de sabiduría*. Estos son dos afectos del espíritu, e indica POLO que “la afectividad es el equivalente espiritual de los sentimientos y de las llamadas pasiones del alma” (*Antropología*, I, 238, nota 63); y que “la libertad nativa es la sede de la afectividad” (*ibid.*, 238). Pero como “el valor metódico del carácter de *además* se llama libertad nativa en atención a que es un hábito innato” (*ibid.*, 236), y esa libertad personal es alcanzada por el hábito de sabiduría, la libertad alcanzada redundará en el hábito que la alcanza, y por la dualización de éste con los hábitos inferiores, también repercute la libertad en ellos. Esa repercusión son los *sentimientos del espíritu*.

27. “La esencia del hombre es la perfección de su naturaleza, no del ser personal, que es realmente distinto de ella. Y esto es lo que expresa el carácter de *además*, alcanzado por el hábito de la sabiduría. La sabiduría habitual no es nada parecido a la *nóesis nóeseos nóesis*, sino el conocimiento de la insaturabilidad del *intellectus ut actus* por los hábitos y por las operaciones” (*Presente y futuro*, 189).

28. Cfr. L. POLO, *La voluntad*, 178, *pro manuscripto*.

querer. El acto de *ser* humano se distingue de la *esencia humana*, y el pensar y querer son del orden de la esencia. Si se nota este extremo, uno no sucumbirá a los sugestivos reclamos de la “autorrealización”, o de la “causa sui”, a través de las propias operaciones, una pretensión que está fuera del alcance humano, a pesar de ser un empeño surcado por gran parte de la filosofía moderna hasta nuestros días²⁹. Con el rechazo de esa seducción se consigue también conocer que el hombre es *criatura* y que Dios es *Creador*, pues la noción de “autorrealización” o la de “causa sui” anulan no sólo la noción de criatura, sino también la de Creador.

Si se advierte lo segundo, esto es, si se nota que uno es “además” del mundo, “además” de los demás, y “además” respecto de Dios, descubrirá que su ser es *coexistente* con el ser de ellos, hasta tal punto que sin el ser de ellos el del hombre es imposible. Y, a la par, sabrá que el ser humano es radicalmente *distinto* del ser del mundo, distinto del ser de las demás personas y del ser divino. De modo que ni denominará del mismo modo a esos *actos de ser*, ni tomará categorías propias del mundo³⁰ para hablar del ser del hombre; ni tampoco las tomará del ser divino³¹ para este menester. Como se ve, el “salto libre antropológico”, comporta riesgo y audacia, pero también conlleva ventajas: la primera, además de evitar confusiones y paradojas, acceder al conocimiento propio. Sin embargo, no pasa nada por quedarse “tranquilo” y seguro.

Las dos advertencias precedentes, a saber, la de que el *ser* humano es “además” de sus operaciones (y consecuentemente, además de su *esencia*), y la de que su *ser* es “además” del ser del mundo, del de los demás, y del ser divino, son fruto del ejercicio del método de conocimiento propuesto por Polo: *el abandono del límite mental*³². El límite mental es la *operación cog-*

29. Por eso la antropología moderna (desde el s. XIV) no es una antropología del ser (*esse hominis*) sino del *hacer*, de la *operatividad* racional, volitiva, lingüística, laboral, sentimental, etc. Cfr. al respecto mi libro *La persona humana (I). Introducción e historia de la Antropología*, Bogotá, Universidad de La Sabana, 1998.

30. Tales como: causas (material, formal, eficiente, final), efectos, sustancias, accidentes (cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, lugar, posición, tiempo, posesión física), fundamento, principio, movimiento, producto, etc. De esas notas está llena la antropología moderna y contemporánea, tanto de vertiente tomista como la que permanece al margen de ella (KANT, HEGEL, HUSSERL, etc.).

31. Tales como: identidad, absoluto, etc.

32. “¿Qué se entiende, en concreto, por abandonar el límite mental del pensamiento? Estas cuatro cosas: 1) Despejar, apartar, el haber, para abrirse fuera. El tema accesible entonces es la *existencia extramental*. 2) Eliminar el haber de aquello que el haber nos da, para realizar plenamente la devolución. Este tema es la *esencia extramental*. 3) Dejar estar el haber, para superarlo y alcanzar ‘lo que es-además’. Se trata ahora de la *existencia huma-*

noscitiva, la *presencia* que presenta al objeto conocido y se conmensura con él. Según sea el abandono de esa presencia se puede acceder a conocer unos determinados temas reales u otros, pues el método de su abandono tiene cuatro dimensiones.

De estas cuatro, la primera es la propia del *hábito de los primeros principios*, y ésta dimensión *prescinde* por completo de la presencia mental (la operación inmanente) y permite *advertir* el *acto de ser* del universo. La segunda, es la que mantiene y *manifiesta* la presencia mental *desocultada*, permitiendo el *hallazgo* o *encuentro* con la *esencia* del universo por medio de la *pugna* de dicha presencia con los principios o causas físicas. La tercera, la propia del hábito de sabiduría, es la que parte de la presencia mental y se *desaferra* de ella permitiendo *alcanzar* el *acto de ser* humano³³. La cuarta, no abandona la presencia mental completamente sino que la mantiene y se *demora*, *detiene* o se *queda* en ella, para entender la *esencia* humana³⁴.

Las denominaciones numéricas de esas dimensiones son ordinales *expositivamente*, pero no según la investigación, ni tampoco según el ejercicio. En la vía de *exposición* es mejor seguir el orden que propone Polo, pues es mejor advertir el ser del universo (primera dimensión) antes que la esencia de éste (segunda), y luego, alcanzar el ser humano (tercera) antes que su esencia (cuarta). Y ello porque las esencias de distinto nivel dependen de sus actos de ser distintos³⁵. De modo que alcanzados éstos es mucho más sencillo averiguar la índole de sus esencias. Pero de ordinario, en la vía de estudio o *investigación*, se parte averiguando la esencia del mundo (segunda) para buscar luego su fundamento (primera). Y después, a través de las manifestaciones de la esencia humana (cuarta)³⁶, se pasa a la búsqueda del ser humano (tercera). Este camino es más pedagógico y más filosófico, pues expositivamente conviene partir de lo más sencillo para acceder luego a lo más difícil.

na. 4) Eliminar la reduplicación del haber de *no-sí-mismo*. Es el tema de la *esencia humana*” (*El acceso*, 383).

33. Con palabras de POLO: “mientras que los hábitos adquiridos manifiestan la presencia o la desocultan, el hábito de sabiduría parte de la presencia y se ‘suelta’ o desaferra de ella. También en esto se distingue del hábito de los primeros principios, el cual prescinde por completo de la presencia mental” (*Antropología*, I, 187).

34. Cfr. *Antropología*, I, 111-120.

35. “Conseguimos distinguir la *esencia* humana de la *esencia extramental* [...] porque es evidente que si la *esencia* humana depende del *esse hominis* y el *esse hominis* es superior al *esse* de la *esencia extramental*, entonces la *esencia* humana será superior en su depender respecto de un *esse* superior” (L. POLO, *El logos predicamental*, 74, *pro manuscripto*).

36. “La antropología se inicia en la consideración de la esencia como hábito” (LEONARDO POLO, *La libertad trascendental*, Curso de Doctorado, Pamplona, 1990, 119, *pro manuscripto*).

Por otra parte, en la vía del *ejercicio* de los hábitos intelectuales correspondientes a estas dimensiones, aunque algunos no sean conscientes, lo primero en alcanzar es el ser humano (tercera), luego el ser del universo (primera), a las que siguen, ya de modo consciente, el descubrimiento de la esencia humana (cuarta), y luego la de la esencia del universo (segunda). Éste es el modo de proceder que ejerce todo hombre de naturalmente. De modo que la filosofía al investigar esas dimensiones, como el búho de Minerva al que alude Hegel, siempre llega tarde a descubrir aquello que cada quién ha ejercido antes intelectualmente.

En suma, el *hábito de sabiduría* es superior al de los *primeros principios* y, consecuentemente, la *antropología* que permite es superior a la *metafísica*. Con todo, los dos hábitos innatos no están desligados, pues “el hábito de los primeros principios es, a su vez, dual con un hábito superior —el hábito de sabiduría—, según el cual el hombre trasciende su co-existencia con el ser del universo. De este modo, se elimina la simetrización moderna³⁷ [...], y se justifica la antropología trascendental, es decir, la ampliación de los trascendentales”³⁸, de modo que, por lo menos, el ser es ampliado por la *co-existencia*, la verdad por el *intelecto* personal y el bien por el *amar* personal.

4. El conocimiento *libre* de lo divino

¿Alguna de las precedentes dimensiones del abandono del límite mental (operación inmanente cognoscitiva) permite acceder al conocimiento de Dios? Sí, a mi modo de ver las cuatro, pero de distinto modo, aunque todas ellas contando con la *libertad personal* humana, porque el abandono del límite mental según cada una de esas cuatro dimensiones no se puede ejercer sino *libremente*.

La primera dimensión, la que advierte los *primeros principios reales*, accede a Dios como *principio de identidad*, esto es, como ser simple (es el *mysterium simplicitatis* del que hablan los medievales³⁹), o como Origen (el

37. Es decir, un modo de proceder moderno distinto pero *simétrico* respecto del planteamiento clásico, pues si los clásicos consideraban al cosmos o a Dios como fundamento, los modernos ceden a la consideración del hombre como un principio o fundamento.

38. *Antropología*, I, 172-173. Y más adelante: “en los hábitos innatos también se registra dualidad: el hábito de los primeros principios se distingue del hábito de sabiduría” (*ibid.*, 181).

39. Recuérdese que la *simplicidad* es el primer y más importante *atributo entitativo divino* para TOMÁS DE AQUINO, y del que derivan los demás.

tema de la *fons et origo* de la Patrística). Dios es el *ser por esencia*. Éste es un modo de hablar de la *identidad real*, de la existencia de un ser *simple*, no compuesto de *ser y esencia*. Por eso, la cuarta vía tomista para demostrar la existencia de Dios, centrada en el ser como perfección, es, como advierte Ángel Luis González, la más *metafísica*⁴⁰, porque está ajustada con el hábito de los primeros principios, que es el método de la metafísica.

La segunda dimensión, la que explicita las *causas físicas*, permite acceder a Dios como el primer motor, el incausado, el ser necesario, y como único principio ordenador extrínseco a la unidad de orden cósmico. La *teología natural* parte siempre de las causas físicas (segunda dimensión) y se remonta a la metafísica (primera dimensión). De ese modo se conoce que Dios es *principio*, pero se desconoce su *esencia*⁴¹. Para Polo “las vías metafísicas terminan en Dios como primer principio: como primer motor, como causa primera, como primer ser necesario del que dependen los contingentes, como primero en el orden de la participación de las perfecciones puras y como inteligencia de la que depende el orden. En todas estas vías, recopiladas por Tomás de Aquino, Dios es entendido como primero”⁴².

Nótese que las tres primeras vías tomistas consisten en argumentos de la *vía racional* de la razón (no de la *vía generalizante* o lógica); argumentos que niegan que pueda darse realmente el absurdo, que nada explica, es decir, contradicen que lo real carezca de explicación. Por eso niegan el proceso al infinito (que no es un descubrimiento racional de lo real sino lógico-generalizante). Para concluir en ellas se debe dar un *salto libre* de los argumentos que ofrece la *razón* a lo que advierte el *hábito de los primeros principios*. En efecto, el *primer motor*, la *primera causa*, el *ser necesario*, son modos de ver la causalidad trascendental en el nivel del hábito de los primeros principios. Por su parte, la quinta vía que ofrece Tomás de Aquino, argumento formulado por primera vez por Sócrates según el testimonio de Jenofonte, concluye en la existencia de Dios saltando de modo *libre* desde la razón que explicita la causa final u orden del universo al hábito de los primeros principios que advierte a Dios como el principio ordenador de la totalidad de lo real.

40. Cfr. ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ, *Ser y participación*, Eunsa, Pamplona, 2ª ed., 1995.

41. “Todas las vías de Tomás de Aquino para demostrar la existencia de Dios acaban en Dios como principio. De aquí se sigue que podemos conocer la existencia de Dios, aunque no conozcamos su esencia” (*Antropología*, I, 113).

42. LEONARDO POLO, «El descubrimiento de Dios desde el hombre», en *Studia Poliana*, 1999 (1), 20.

La tercera dimensión, la que alcanza al ser humano, en cambio, alcanza asimismo a Dios como *Ser Personal*, pues descubre no sólo su existencia personal, sino también que Dios cuenta con los trascendentales personales⁴³. En efecto, para Polo “desde la metafísica no se llega a Dios como persona [...]. Si en metafísica, Dios se advierte como Identidad Originaria, en antropología esa advertencia ha de ser conservada y recabada, pues Dios como *trascendens* es, asimismo, Originario. Ahora bien, como *trascendens* a la coexistencia, Dios ha de ser Originariamente Persona”⁴⁴.

La cuarta dimensión es la que permite entender la *esencia* humana. La clave de la razón y de la voluntad elevadas a esencia es que la una busca *más verdad y conocer más (hábito)* y la otra anhela *más bien y querer más (virtud)*. Con ello se aprecia que esas dos potencias están orientadas a la Verdad y al Bien, al Conocer y al Querer. Aunque la Verdad trascienda la razón, si la razón tuviese un límite que detuviese su operatividad no empezaría a conocer, pues es una potencia *infinitamente operativa* (no infinita en acto, sino potencialmente infinita). Además, el que la inteligencia crezca merced a los *hábitos* es un indicio de que ese crecimiento dice respecto a un Conocer en Acto. A su vez, la voluntad cuenta nativamente con un Bien trascendental que es para ella *fin último*. De modo que en virtud de él se puede decir que esta potencia es una *relación trascendental*⁴⁵. Además, cuando la potencia crece por medio de la *virtud*, se aprecia que su operatividad también es infinita y que ese crecimiento dice relación a un Querer en Acto.

La segunda y cuarta dimensiones *demuestran* la existencia de Dios, aunque de modo distinto cada una de ellas. La primera y la tercera, por su parte, no la demuestran, sino que la *muestran*, aunque también diversamente cada una de ellas. Ahora bien, lo que interesa resaltar aquí es que todos estos modos de acceder a Dios desde el método propuesto son *libres*. La primera es el ejercicio libre del hábito de los primeros principios. La segunda es el salto *libre* de la razón al hábito de los primeros principios. La tercera es libre, porque ejercer el hábito de sabiduría lo es. La cuarta también lo es, porque iluminar la esencia humana desde la *sindéresis* también es libre; iluminación que rinde libre a la propia esencia humana (a la inteligencia y a la voluntad⁴⁶). De modo que todos esos accesos a Dios sólo “demuestran” o “muestran” para el que los acepta *libremente*. Para quien se empeña en re-

43. A saber: *coexistencia, libertad, conocer y amar* personales.

44. L. POLO, «El descubrimiento de Dios», 18 y 23.

45. Algo de ese enfoque se puede encontrar en los tradicionalmente llamados *atributos operativos divinos* de la *Teología Natural*. Por eso se dice que Dios tiene, o mejor es inteligencia y voluntad.

46. Nociones de *hábitos y virtudes* adquiridos.

chazarlos no demostrarán nunca nada, pero, por ello mismo, pactará implícita o explícitamente con el absurdo, la falta de explicación de todo lo real (el universo, los demás y él mismo).

Sin embargo, si la aceptación es *libre*, también por ello será *responsable*. Pero como los hábitos que permiten la aceptación libre son *innatos* (*sindéresis, primeros principios y sabiduría*), y por tanto, inherentes a toda persona humana, se puede decir aquello de San Pablo de quienes no aceptan libremente que Dios existe, a saber, que “son inexcusables”⁴⁷; pero también se puede decir de ellos lo siguiente: que siendo libres no ejercen la libertad radical, y que teniéndola nativamente la rechazan; la tienen pero no la siguen.

Todo ello es muy interesante, pero respecto de nuestro tema aquí nos incumbe tratar únicamente de la *tercera dimensión del método*, aquella según la cual se *alcanza* el *acto de ser humano* y, consecuentemente, el ser divino como coexistente con el ser humano. “Así pues, hemos de averiguar el valor metódico del hábito de sabiduría, es decir, su asimilación a la tercera dimensión del abandono del límite mental con la cual se alcanza el *intellectus ut co-actus* y, desde él, precisar en lo posible de qué manera Dios es el tema propio de éste. Desde luego, el conocimiento de Dios como tema del *intellectus ut co-actus* es distinto de la vías demostrativas, las cuales concluyen en Dios según el primer sentido del *est*”⁴⁸. Polo suele decir de la persona humana que es “además”. En ella se puede distinguir un valor metódico y un valor temático. Pues bien, en el método que propone se afirma que “el hábito de sabiduría equivale al valor metódico del carácter de *además*”⁴⁹.

Por otra parte, el conocimiento de sí y de lo divino por el hábito de sabiduría no puede ser inconsciente. Esa tesis es coherente con el parecer de Tomás de Aquino al respecto, como expone Murillo: “la diferencia del conocimiento de las realidades materiales respecto de las espirituales es explicado por Tomás de Aquino también diciendo que, en el primero, la intelección es previa a la memoria, mientras que, en el conocimiento de sí o de Dios, la memoria es primera, puesto que no dotamos de inteligibilidad a lo

47. “Pues lo invisible de Él es conocido desde la creación del mundo mediante sus criaturas: su eterno poder y su divinidad, de modo que son inexcusables” (*Romanos*, cap. 1, vs. 20).

48. *Antropología*, I, 155. Y en otros lugares: “el abandono del límite en lo que al ser personal respecta es otra cuestión; es el hábito de sabiduría, no el hábito de los primeros principios” (*Curso de teoría*, IV/2, 419-420). “Sabiduría. Es lo que llamo tercera dimensión del abandono del límite, cuyo estudio corresponde a la *Antropología trascendental*” (*ibid.*, 423, nota 15).

49. *Antropología*, I, 148.

conocido, sino que o bien lo conocemos como aquello que dota de inteligibilidad o como aquello por lo cual somos intelectuales”⁵⁰.

Ahora bien, si el hábito de sabiduría permite alcanzar libremente a Dios, y se admite que este hábito es *innato*, no por ello se acepta el *ontologismo*, pues conocer que Dios *existe*, todavía no es conocer su *esencia*. Tampoco Tomás de Aquino admite un conocimiento habitual de la *esencia* divina, aunque sí admite cierto conocimiento habitual innato de la *esencia* humana. Otro problema es si tenemos conocimiento habitual innato de la *esencia* de los demás hombres o si para ello requerimos de otro hábito nativo distinto a los descubiertos hasta el momento⁵¹. Por otra parte, hay que mantener que nativamente cada hombre sigue cognoscitivamente el ser del universo, y ello merced al hábito innato de los primeros principios. Pero la *esencia* del universo no la conoce ningún hombre sino derivadamente de la abstracción.

Pues bien, si el conocimiento de que Dios existe se incoa nativamente según el hábito de los primeros principios y según el de sabiduría, ¿por qué los hombres requieren de tanta argumentación, esto es, de *demonstración* respecto de este tema? No puede ser por otro motivo que porque la luz natural que permite tal conocimiento es susceptible de oscurecimiento en el transcurso de esta vida. En esos casos (al margen de la personal culpabilidad) se hace necesaria la demostración de la existencia de Dios. Pero para quien no haya cedido al oscurecimiento y conoce libremente que Dios existe, no requiere de demostraciones necesarias, pues la libertad es superior a la necesidad.

Si el hábito de los primeros principios y el de sabiduría permiten acceder a la existencia divina, el carácter diferencial del conocimiento del hábito de sabiduría respecto de lo divino es que no podemos ser indiferentes ante lo conocido, sino que en ese conocimiento libre nos sentimos comprometidos. Con otras palabras: “el conocimiento más importante y que atañe más radical y constitutivamente al ser humano es el conocimiento habitual de sí en cuanto delante del Absoluto. El conocimiento de lo inferior no nos modifica, pero el conocimiento de lo superior y aun de nosotros mismos no es separable de nuestra perfección como seres humanos: conocernos a nosotros mismos no es constatar un hecho, sino que se trata de una actividad que nos involucra, y

50. JOSÉ IGNACIO MURILLO, *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 1999, 212. La referencia a TOMÁS DE AQUINO pertenece a *In I Sententiarum*, d. 3, q. 4, a. 4, co.

51. En mi opinión, la ausencia de un *método* adecuado para conocer el ser de las demás personas humanas ha dado lugar a soluciones que considero precipitadas en el llamado *problema de la intersubjetividad* (HUSSERL, HEIDEGGER, SARTRE, LEVINAS, BUBER, MOUNIER, etc.).

propiamente no podemos conseguirlo sino en la medida en que conocemos a Dios. Y el conocimiento de Dios nos hace semejantes a él. De este modo, la teoría del conocimiento supera totalmente las barreras del cienticismo. Hay conocimientos que no se pueden alcanzar con dimensiones inferiores al propio ser⁵².

5. La naturaleza del hábito de sabiduría

Como es sabido, la *intencionalidad* cognoscitiva en el nivel de *operaciones inmanentes* versa siempre sobre lo inferior, jamás sobre lo superior⁵³. En efecto, las operaciones inmanentes que presentan o iluminan los objetos pensados son superiores a éstos, pues son *actos*, mientras que aquéllos son *formas*. A la par, esas operaciones son inferiores a los hábitos adquiridos que las desocultan, pues éstos respecto de aquéllas son *superactos*. De modo semejante, los principios o causas físicas son inferiores a los actos de la razón que las explicitan, pues las causas no son actos, sino con movimiento. Pero ni en los hábitos adquiridos ni en los innatos se da propiamente la *intencionalidad*, pues para Polo “abandonar el objeto es una iluminación no intencional”⁵⁴. De modo que el conocer propio de los hábitos innatos no debe sujetarse a los requisitos del ser intencional, de conmensurarse el acto con su objeto y de versar siempre sobre lo inferior.

En efecto, el conocer de los hábitos nativos es diverso al intencional, y es además, complejo. Así, la luz de la *sindéresis*, como todas aquellas luces que pertenecen a la esencia humana, es superior a lo que ella ilumina: la razón y la voluntad⁵⁵. Por el contrario, el *hábito de los primeros principios* es inferior a aquello sobre lo que éste arroja luz, a saber, *los primeros principios reales*, pues no los abarca sino que sólo los *advierde*, y no los presenta sino que los *sigue*. Y los sigue de modo que su conocimiento no termina. Esa es la razón por la que la persona, mediante este hábito natural, es generosa y

52. J. I. MURILLO, *Operación, hábito y reflexión*, 213-214.

53. Téngase en cuenta que la *intencionalidad* corre a cargo del *objeto* conocido, no del *acto* de conocer u *operación inmanente*.

54. *Antropología*, I, 27. Éste es también el parecer de JORGE MARIO POSADA, cuando escribe que “el conocimiento habitual no estriba en una remitencia intencional” (*La abstracción en Polo*, Conclusión, 4, *pro manuscrito*).

55. La *sindéresis* es el ápice de la esencia humana, y de ella se dice que “las luces iluminantes esenciales son superiores a sus temas” (*Antropología*, II, 25, *pro manuscrito*). La *sindéresis* es la que eleva la naturaleza humana a esencia, y a tal elevación *Polo* la denomina *esencialización del alma humana*. Por su parte, la *cultura* es la que permite, según *Polo*, la elevación de la corporeidad humana, y a esto lo denomina *esencialización del cuerpo*.

respetuosa con tales principios primeros, respecto de los cuales no puede sino *dejarlos ser y advertirlos concentrando la atención*⁵⁶.

Los temas de la *sindéresis*, del hábito de los primeros principios y del hábito de sabiduría son *plurales*. Los de la *sindéresis* son inferiores a ella; los del hábito de los primeros principios son inferiores y superiores a él, pues conoce la *sindéresis*, con la que se dualiza, y conoce los primeros principios a los que sigue. A su vez, el *hábito de sabiduría* es, por una parte, superior al hábito de los primeros principios con el que se dualiza cognoscitivamente, y por otra, es inferior al tema por él alcanzado, *la persona humana*. Mediante este hábito uno *alcanza* la persona, pero no la abarca o la conoce por completo. Es por eso por lo que uno no acaba de conocerse enteramente nunca, y por lo que requiere en última instancia de la revelación divina para tal menester⁵⁷. Además, Polo admite que la luz del hábito de los primeros principios es *iluminante*, pero que la del hábito de sabiduría es *transparente*: “el tema del hábito de los primeros principios y el tema del hábito de sabiduría es superior a ellos, pero el primero es luz iluminante y el segundo luz transparente”⁵⁸.

Atendamos ahora a algunas descripciones polianas del hábito de sabiduría. “La sabiduría como hábito puede definirse así: el hábito por el que el hombre conoce (aquí entra ya el sujeto) su coexistencia con el ámbito de la realidad en su amplitud misma (lo que podríamos llamar su puesto en la totalidad de lo real)”⁵⁹. No puede ser de otro modo si este hábito es superior al de los primeros principios, al de *sindéresis* y a los adquiridos. Con los adquiridos conocemos la *esencia* del universo. Con la *sindéresis* (o *razón natural*, como también la llama Tomás de Aquino⁶⁰) conocemos la *esencia* humana. Con el de los primeros principios conocemos el fundamento de lo real, el *ser* del universo como dependiente del ser divino. De modo que cuando uno alcanza su *ser* personal con el hábito de sabiduría conoce las demás realidades, de tal manera que el hábito de sabiduría nos sitúa como personas ante el

56. Al conocimiento del fundamento del universo por parte del hábito de los primeros principios POLO lo denomina *esencialización* del acto de ser del universo.

57. En este sentido POLO suele comentar ese pasaje de la *Escritura* en el que se lee: “al que venciere, le daré [...] una piedrecita blanca, y escrito sobre ella un nombre nuevo que nadie conoce, sino el que lo recibe” (*Apocalipsis*, cap. 2, vs. 17).

58. *Antropología*, II, 25, *pro manuscripto*. Y en nota al pie resume: “en suma, los actos intelectuales esenciales —operaciones, hábitos adquiridos y hábito innato de *sindéresis*— son superiores a su tema. En cambio, el hábito de los primeros principios, el hábito de sabiduría y el intelecto personal son inferiores a su tema”.

59. *Curso de teoría*, II, 274.

60. *Summa Theologiae*, II-II, q. 47, a. 6, co.

marco de la entera realidad, acerca de la cual uno se las tiene que haber personalmente, libre y por tanto responsablemente.

Otra descripción poliana de este hábito dice así: “el hábito de sabiduría se describe como actuosidad insistente en la transparencia del intelecto personal en tanto que esa insistencia no tiene nada que ver con una culminación”⁶¹. Es el hábito que alcanza cognoscitivamente al *acto de ser* que uno es, pero como ese acto de ser es superior al hábito, el hábito se ve urgido a insistir una y otra vez en ese conocimiento sin poder culminar. El hábito de sabiduría es atraído por el acto de ser humano como el hierro por la fuerza de un imán, de tal manera que experimenta la fuerza de atracción y la existencia de la realidad que lo atrae, si pasamos por alto la pasividad que supone la atracción en el ejemplo. Pero el ser personal respeta la dualidad, es decir, no asume el hábito de sabiduría de modo que éste deje de ser hábito y devenga persona.

El hábito de sabiduría alcanza al *ser humano*, pues el conocimiento de éste no puede derivar de la abstracción. Ésta es tesis tomista⁶², y también poliana: “es evidente que el conocimiento del hombre no puede partir de la abstracción. La razón es muy elemental, a saber, porque se abstrae de la sensibilidad y, por tanto, en definitiva es lo sensible lo que se ha hecho inteligible y abstracto”⁶³. Pero aunque el cuerpo humano sea sensible y se pueda abstraer a partir de él, en cambio, el *esse hominis* no es sensible.

Este planteamiento es similar a ciertas descripciones de autores modernos que conocen el tomismo y de otros ajenos a él. A ese conocimiento los diversos pensadores lo llaman *intuitivo* (Fichte, Bergson, etc.), *subjetivo* (Kierkegaard, Marcel, etc.), *transobjetivo* (Jaspers), *existencial* (Heidegger), *experiencial* (Canals⁶⁴), etc. Y es antagónico a la “reflexión” y a esas nocio-

61. *Antropología*, I, 128.

62. “Nuestro intelecto no puede entender nada en acto antes de que abstraiga de los fantasmas. Y tampoco puede tener conocimiento habitual de cosas distintas a sí, a saber de las que no están en él mismo antes de la abstracción predicha, por el hecho de que las especies de los otros inteligibles no le son innatas. Pero su esencia le es innata, de modo que no tiene necesidad de adquirirla de los fantasmas [...]. Y por eso, la mente, antes de que abstraiga de los fantasmas, tiene noticia habitual de sí, por la cual puede percibir que existe” (*De Veritate*, q. 10, a. 8, ad 1).

63. LEONARDO POLO, *El conocimiento racional de la realidad*, Curso de Doctorado, 1989, 54, *pro manuscripto*. Y en otro texto: “Tomás de Aquino escribe que tenemos noticia de que somos: Ahora bien, eso no quiere decir que podamos saber qué somos [...]. Ahora cabe añadir que el acto por el que conozco el yo es el hábito de sabiduría” (LEONARDO POLO, *El yo*, Curso de Doctorado, 1990, 106, *pro manuscripto*).

64. “En el orden del conocimiento experiencial de sí misma (del alma) se encuentra con la disposición permanente y perfecta propia de un *hábito* cognoscitivo, con anterioridad a

nes modernas que designan el tema alcanzado como “sujeto”, “yo”, “ser-en-sí y para-sí”, “fundamento”, etc. Polo usa el término *transparente* para designarlo.

Además, Polo admite, de acuerdo con la tradición filosófica, que este conocer *sapiencial* no sólo alcanza al ser humano, sino a él ante la totalidad de lo real, incluido Dios. En efecto, la filosofía aristotélico-tomista es insistente en que este hábito es cognoscitivo de lo divino⁶⁵. Para Polo también es así: “el conocimiento de Dios también es sapiencial”⁶⁶. Los hábitos adquiridos son susceptibles de crecimiento, pero si los innatos están *orientados* (primeros principios) por sus temas o *transparentan* sus temas (sabiduría), cabe señalar que esta *orientación* o *transparencia* tampoco admite consumación. Así, con el hábito de sabiduría se podrá conocer cada vez más y mejor lo divino, conocimiento que coimplicará, a su vez, un mayor conocimiento propio. Por otra parte, para Polo este hábito también es susceptible de ser elevado: “en el hábito de la sabiduría el intelecto agente alcanza su capacidad de ser elevado como luz intelectual primordial humana. A este asunto alude Tomás de Aquino cuando estudia el conocimiento profético y el *raptus*”⁶⁷.

La sabiduría conoce, por tanto, lo *superior* a ella: el acto de ser humano y el divino. Pero si presupone el conocimiento de todo lo *inferior* logrado por los otros hábitos, tiene en sí una denuncia explícita de que ni el *ser del universo* (ni, por tanto, su *esencia*) ni tampoco la *esencia humana* son perso-

toda recepción *abstractiva*” (*Para una fundamentación de la Metafísica*, Barcelona, Cristiandad, 1968, 84).

65. Para ARISTÓTELES “será divina entre todas las ciencias la que tendría Dios principalmente, y la que verse sobre lo divino” (*Metafísica*, I, 983, a 15). Ciencia que para el Estagirita se alcanza con el *hábito de sabiduría*. También para TOMÁS DE AQUINO: “sapientia secundum nos non solum consideratur ut est cognoscitiva Dei, sicut apud Philosophos; sed etiam ut est directiva humanae vitae, quae non solum dirigitur secundum rationes humanas, sed etiam secundum rationes divinas, ut patet per Augustinum, XII *De Trinitate*” (*Summa Theologiae*, II-II, q. 19, a. 7, co.). “Sapientiae, [...] est cognitio divinarum” (*id.*, *Super ad Ephesios*, 1, 3/62). “Sciendum est quod sapientia, si proprie sumatur, differat a scientia, quia sapientia est circa divinarum cognitionem, scientia circa humanorum” (*id.*, *In Psalmos*, 52, n.1/37). “Vera namque sapientia consistit in Dei cognitione” (*ibid.*, 44, n. 1/129). “Sapientia enim est cognitio divinarum, scientia vero est creaturarum” (*id.*, *Super ad Colossenses*, 2, 1/129). “Perfecta autem cognitio Dei est per lumen sapientiae, quae est cognitio divinae veritatis” (*id.*, *Compendium Theologiae*, I, 213/33). “Sapientia proprie in cognitione Dei, et divinarum consistit” (*id.*, *Super Evangelium Iohannis*, 1, 11/9). “Augustinus dicit, quod sapientia est divinarum rerum cognitio, sicut et scientia humanarum” (*ibid.*, 1, 11/21). “Humana autem sapientia in Dei cognitione consistit. Haec autem cognitio ad homines derivatur a Verbo” (*ibid.*, 17, 6/279).

66. *Curso de teoría*, IV/1, 43.

67. *Ibid.*, 92, nota 51.

nas algunas. Por tanto, “el hábito de sabiduría manifiesta que la esencia del hombre no es la réplica de la persona humana, así como la ausencia de identidad que ello comporta”⁶⁸. No podemos personificar nuestra esencia, porque no somos idénticos con ella. Pero tampoco podemos pretender personificar al acto de ser del universo. Sin embargo, esto último es menos erróneo que el intento de reconocerse personalmente en la esencia, porque el acto de ser del universo es acto de ser, mientras que la esencia humana no lo es. Pero más desdeñable que la personificación del acto de ser del universo y que la de la propia esencia humana es aun la tendencia a la personificación de las realidades impersonales, sean naturales o culturales. Y peor todavía la deificación e idolatría de ellas.

6. ¿Cómo se conoce el hábito de sabiduría?

La tradición aristotélica asegura que el hábito de los primeros principios se conoce por el de sabiduría⁶⁹. Polo también lo admite, pues afirma que el hábito de los primeros principios se dualiza como miembro inferior con el de sabiduría. Pero también acepta que el tema propio del hábito de sabiduría es el intelecto personal. Ahora bien, aquí surge un interrogante: ¿cómo es posible que el hábito de sabiduría tenga dos temas a conocer: el hábito de los primeros principios y el intelecto personal?⁷⁰ La dificultad se incrementa

68. *Antropología*, I, 129. Y en otro lugar: “la esencia del hombre es la perfección de su naturaleza, no del ser personal, que es realmente distinto de ella. Y esto es lo que expresa el carácter de *además*, alcanzado por el hábito de sabiduría” (*Presente y futuro*, 189).

69. TOMÁS DE AQUINO, *In Metaphysicorum*, VI, cap. 11, n. 8. Cfr. estos otros textos del mismo autor: “como dice el Filósofo, la sabiduría considera las conclusiones y los principios; y por esto la sabiduría es ciencia e intelecto; ya que la ciencia es de las conclusiones y el intelecto de los principios” (*In I Semntentiarum*, d. 1, q. 3, a. co.). “La sabiduría es cierta ciencia, en cuanto que tiene eso que es común a todas las ciencias, a saber, que demuestra las conclusiones partiendo de principios. Pero como tiene algo propio y superior a las otras ciencias, en cuanto que juzga de todas ellas, y no solo en cuanto a las conclusiones, sino también en cuanto a los primeros principios, posee razón de virtud más perfecta que las ciencias” (*Summa Theologiae*, I-II, q. 57, a. 2, ad 1). “La ciencia depende del intelecto como de lo principal. Y ambos dependen de la sabiduría como de lo principalísimo, que contiene bajo sí tanto al intelecto como a la ciencia, de modo que juzga de las conclusiones de las ciencias y de los principios de ellas mismas” (*ibid.*, ad 2). “La sabiduría no usa sólo de los principios indemostrables, que son del intelecto, concluyendo desde ellos, como otras ciencias; sino también juzgando de ellos, y disputando contra los que los niegan. De donde inferimos de ahí que la sabiduría juzgue todas las virtudes intelectuales; y lo propio suyo sea ordenarlas a todas; y ella misma es aproximadamente la arquitectónica respecto de todo” (*ibid.*, I-II, q. 66, a. 5, co.).

70. Por lo demás esa pregunta se debe extender a los demás hábitos innatos. Así, se debe cuestionar ¿cómo es posible que la *sindéresis* dualice su conocimiento en dos dimensiones, “ver yo” y “querer yo”, es decir, cómo puede conocer a la inteligencia y a la volun-

cuando se advierte que un tema conocido por el hábito es inferior a él y el otro superior. A la par, si bien el hábito de los primeros principios es uno, la persona humana tiene varios radicales, y además, los temas conocidos por el hábito de sabiduría a este nivel son plurales, porque lo conocido por él no es sólo la propia persona, sino también el ser de las demás personas y el Dios personal.

El hábito de sabiduría no conoce de modo *intencional* ni al hábito de los primeros principios ni a la persona humana. Lo primero, porque la *intencionalidad* implica *commensuración*, y el hábito de sabiduría no puede commensurarse con el hábito de los primeros principios, puesto que éste no es una forma sino un acto, una realidad y, además, si se commensurase con él no podría conocer otra realidad, otro acto, como lo es la persona. Lo segundo, porque la intencionalidad versa siempre sobre lo inferior, y la persona, a la que alcanza el hábito de sabiduría, es superior a dicho hábito.

El conocimiento del hábito de sabiduría del propio ser personal es, según Polo, *transparente*, pero ¿cómo es el conocimiento que tiene del hábito de los primeros principios? Este extremo no es manifiesto en los escritos polianos. Por otra parte, el hecho de que el hábito de sabiduría conozca varios asuntos no conduce a admitir de modo necesario que se pueda tratar de varios hábitos de sabiduría, pues de nada serviría multiplicar los entes sin necesidad, ya que lo que se necesita es la conexión entre los hábitos y el intelecto personal, y el postular dos o más hábitos sapienciales no resuelve el problema de la conexión. Sin embargo, se puede admitir varios actos de ese hábito.

En cualquier caso, es tesis poliana que el hábito de sabiduría no se conoce a sí mismo, sino al *intelecto personal*. Pero el interrogante que encabeza este epígrafe no tiene respuesta explícita en los textos de Polo. ¿Cómo se conoce el hábito de sabiduría? Desde luego, el hábito de sabiduría no se puede conocer por ningún hábito inferior a él. Ese planteamiento sería dialéctico y nada explicaría. Tampoco puede sostenerse que es él mismo el que se autoconoce, pues la reflexividad hay que desecharla en teoría del conocimiento a cualquier nivel. Podría mantenerse que se conoce por una instancia cognoscitiva superior, pero ésta no es otra que el *intelecto personal*. Ahora bien, afirmar que el hábito de sabiduría alcanza su tema, el intelecto personal (la persona como ser cognoscente), pero que, a su vez, es conocido por el intelecto, parece asimismo dialéctico. ¿Cómo resolver la aporía?

tad? Por su parte, ¿cómo es posible que el hábito de los primeros principios conozca no sólo sus temas propios (los actos de ser reales) sino que se dualice cognoscitivamente con la sindéresis?

Con el hábito de sabiduría sabemos lo que se alcanza: *el acto se ser personal*. Polo lo expone así: “el hábito de sabiduría alcanza la radicalidad metódico-temática: la persona no puede ser temáticamente distinta del método con que se alcanza. Como método, el carácter de *además* es una luz que no ilumina un tema distinto y, como tema, una luz transparente. En el hábito de sabiduría el método y el tema son solidarios; si no lo fueran, la persona asistiría como un espectador a su propio conocerse, es decir, se supondría respecto de él y, por consiguiente, en rigor no se conocería. La persona es solidaria con su propio alcanzarse”⁷¹. Sabemos cómo se alcanza el ser personal, pero todavía no queda claro en el planteamiento poliano cómo se conoce el hábito de sabiduría.

Se podría proponer la siguiente solución: el hábito de sabiduría como *método* alcanza su tema, el intelecto personal. Pero el intelecto personal, si es un acto de ser cognoscitivo, puede ser también dual, es decir, se puede discernir en él entre *método* cognoscitivo y *tema*. De ese modo, como *método* cognoscitivo el intelecto personal podría conocer el *hábito de sabiduría*. Pero ese no es su *tema*, ya que éste es superior al intelecto y es lo *inabarcable*. Sin embargo, esta solución no parece coherente con la propuesta poliana según la cual “el hábito de sabiduría como alcanzarse sin culminación es equivalente al valor metódico del carácter de *además*, a la co-existencia, al *intellectus ut co-actus*”⁷². Intentemos esclarecer un poco más esta intrincada cuestión al hilo de los textos.

7. La dualidad *solidaria* del hábito de sabiduría con el *intellectus ut co-actus*

El hábito de sabiduría se dualiza, como se ha indicado, con el intelecto personal: “el hábito de sabiduría es el superior. Por consiguiente, hay que preguntar ahora con qué es dual en sentido ascensional el hábito de sabiduría. Se responde a esta pregunta diciendo que el hábito de sabiduría es dual con el intelecto personal”⁷³. Sin embargo, ¿en qué consiste tal dualidad? El hábito de sabiduría es dirigido por su tema: el *intelecto personal*. Pero es dirigido de diverso modo a como lo es el hábito de los primeros principios por sus temas, los actos de ser extramentales, pues éstos son *principios* y el intelecto personal no lo es; aquéllos son *externos* y el intelecto interno; aquéllos no son *solidarios* con el método de conocerlos (al igual que tampoco lo

71. *Antropología*, I, 182.

72. *Ibid.*, 128.

73. *Ibid.*, 177.

son los temas de la sindéresis con ella) y éste sí⁷⁴; aquéllos se advierten como *necesarios* y el intelecto personal como *libre*. No obstante, como todos los hábitos (adquiridos e innatos) reciben el influjo del hábito de sabiduría (por medio de las dualidades), la *libertad* personal accede a aquéllos⁷⁵.

Si los actos de ser extramentales son *primeros* respecto al hábito de los primeros principios, éste no puede ser sino *segundo*. Pero el tema del hábito de sabiduría no es primero o previo al hábito sino *concomitante*. Además, si de entre los primeros principios el ser del universo es *creado*, y es primero, el hábito de los primeros principios, que es segundo respecto de aquél, tiene que ser también *creado*. Con eso se descubre que el conocimiento humano del universo es posterior a su creación⁷⁶. Es el hábito que prohíbe, por tanto, que el hombre invente otro orden cósmico al margen del existente. Por eso el hábito de los primeros principios es menos libre que el hábito de sabiduría, porque éste no alcanza lo *necesario*, sino la *libertad* personal.

“El carácter de *además*, como método, es el hábito de sabiduría, el cual es *solidario* o *indisociable* de la temática trascendental. Es la tercera dimensión del abandono del límite mental”⁷⁷. La solidaridad entre el hábito y el intelecto personal se puede describir diciendo que hábito de sabiduría no mira al intelecto desde *fuera*, sino desde *dentro* de él: “el hábito de sabiduría es el acto según el cual se alcanza la intimidad de la apertura (o la apertura hacia dentro), es decir, el co-acto personal. Así pues, el hábito de los primeros principios, la apertura hacia fuera, se distingue del hábito de sabiduría, que es la apertura solidaria con la intimidad a la que llamo carácter de *además*”⁷⁸. A esa solidaridad cognoscitiva entre método y tema Polo también

74. “De todos modos, considerado precisamente, el hábito de sabiduría se distingue del hábito de los primeros principios y de la sindéresis porque éstos, aun sin ser solidarios con su temática, no carecen de ella, mientras que el hábito de sabiduría, considerado estrictamente, está separado de los trascendentales personales, que son su temática propia. Con todo, esa consideración es posible precisamente en cuanto que uno de los trascendentales alcanzados es la libertad [...]. Que el carácter de *además* no sea solidario con su tema, y que así el hábito de sabiduría dé lugar a los otros hábitos innatos, no impide, en modo alguno, que lo alcance; pero sí impide que ese tema tenga, a su vez, un tema propio” (*Antropología*, I, 237).

75. “Téngase en cuenta que en estos otros dos hábitos innatos (*primeros principios* y *sindéresis*) no se da la solidaridad del método con el tema. De esta manera se explica que la advertencia del ser extramental también sea libre, y que la libertad nativa se extienda a la esencia del hombre” (*Antropología*, I, 237).

76. De modo que el hombre no está intrínsecamente configurado para empezar a existir a la par que el universo, sino después de él.

77. *Antropología*, I, 190.

78. *Ibid.*, 180.

la llama *luz transparente*: “la solidaridad método-tema, la luz transparente, comporta que el hábito de sabiduría es interior a su tema”⁷⁹.

El hábito de sabiduría no es el intelecto personal conociéndose a sí mismo. Es íntimo al intelecto personal, pero éste desborda al hábito. Si el hábito fuese el intelecto personal, ello entrañaría una especie de *reflexión* al más alto nivel, al del acto de ser personal. Si la reflexión hay que desecharla en las operaciones inmanentes⁸⁰ y también en los hábitos adquiridos, con mayor razón habrá que erradicarla de los hábitos innatos y especialmente del intelecto personal. En efecto, el hábito de sabiduría es innato, pero es creciente. Si se admitiera la reflexión, dado que existe *crecimiento* sapiencial, se defendería que se ha llegado a explicar la luz desde la oscuridad, el conocer desde la ignorancia, lo cual es absurdo. Con palabras de Polo: “el *intellectus ut co-actus* es la luz penetrada de luz, pues, como tema del hábito de sabiduría, se alcanza según el carácter de *además*. Este hábito es solidario con su tema porque, de otro modo, la persona seguiría quedando inédita. Pero no se trata de que la persona se conozca reflexivamente, puesto que es co-existencia abierta. El autoconocimiento reflexivo de la persona se excluye porque, si bien el hábito de sabiduría es solidario con su tema, no se confunde con él, ya que el hábito de sabiduría y el *intellectus ut co-actus* no son un único acto”⁸¹.

Pero si el intelecto personal no se conoce a sí mismo, ¿acaso se conocerá el hábito de sabiduría a sí mismo?, ¿no sería eso reflexión? Si se aprecia que el hábito de sabiduría es *método* cognoscitivo, y se ve que el método no se puede identificar con el tema alcanzado, ¿cómo conocer el hábito? El intelecto es el *tema* alcanzado por ese método. No se trata de que el tema esté *dentro* del método, sino de que el método está *dentro* del tema, siendo a la vez atraído y desbordado por el tema. De modo que la carencia de término del hábito se debe a la carencia de término de su tema. Con otras palabras: “como es imposible que la persona humana sea originariamente idéntica, el *intellectus ut co-actus* es un tema solidario con una dimensión del abandono del límite mental, es decir, con un método, pero no es idéntico con él. Ello equivale a la distinción entre el hábito de sabiduría y el intelecto personal: el hábito de sabiduría es solidario con el intelecto personal, pero por ser un hábito innato, no es idéntico a él. Ahora bien, si el carácter de *además* sólo tuviera valor metódico, desaparecería su solidaridad con el tema. Se ve ahora

79. *Antropología*, I, 182.

80. Cfr. mi libro *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Eunsá, Pamplona, 2ª ed., 2000.

81. *Antropología*, I, 180.

que solamente por el carácter sobrante, tanto del tema como del método, se explica la imposibilidad de término. Éste es el significado estricto del carácter de *además*: el carácter sobrante tanto de su valor metódico como de su valor temático”⁸².

Insistamos, pues, en la precedente cuestión: ¿cómo se conoce el hábito de sabiduría?, ¿quién da cuenta cognoscitivamente de él? No puede ser sino su solidaridad con su tema. La luz del hábito de sabiduría como método no es una luz iluminante como los demás hábitos, sino una luz *transparente* de la que tira una luz más *intensamente* transparente: *el intelecto personal*. No conviene, pues, considerar al hábito aislado, porque se pone de manifiesto su precariedad. En efecto, “no corresponde al método dar razón de sí [ya que] si se pretende entender dicho hábito aislado, o ‘en sí’, se pone de manifiesto su precariedad”⁸³; hay que tratarlo de modo solidario con su tema, pues “la precariedad metódica del carácter de *además* sólo se resuelve en virtud de la solidaridad con su tema. El carácter de *además* posee un valor metódico y temático: el tema es, asimismo, *además*”⁸⁴.

Con otras palabras, el intelecto personal no puede ser previo o separado del hábito de sabiduría. Si lo fuera, el hábito de sabiduría sería generado por el intelecto; el intelecto sería cognoscitivo de sí completamente, y carecería de sentido generar un hábito para alcanzar el ser que de entrada se autoconoce. De ese modo el hábito sería una luz iluminante, pero carece de sentido iluminar lo que es luz. Si la respuesta pasa por apelar a la *solidaridad*, debemos investigar ante todo la solidaridad entre el hábito de sabiduría y la temática trascendental, es decir, los trascendentales personales.

82. *Antropología*, I, 194. Y en nota al pie añade: “el carácter de *además* es el método con el que se alcanza la co-existencia humana; pero en su sentido más propio, *además* equivale a la co-existencia. Por eso el hábito de sabiduría no tiene término. Con otras palabras, el hábito de sabiduría no acaba nunca porque la persona tampoco acaba nunca. Esto no quiere decir que dure siempre: no se trata de durar, sino de alcanzar. La noción de duración es insignificante si se compara con el carácter de *además*, pues conlleva una dilatación completamente diferente de la intensidad del carácter de *además*, y es una noción supuesta. Por eso, no acabar nunca no significa no ser nunca por completo, porque ser por completo también es una insignificancia comparado con la intensidad del carácter de *además*” (*ibid.*, nota 57).

83. *Antropología*, I, 195-196. “La precariedad metódica del carácter de *además* reside en que si es considerado sólo metódicamente pierde su insistir [...]. La solidaridad de método y tema evita esa precariedad: el tema ‘tira’ del método; lo estira; es el *además del además*, no superpuesto a él, sino su subir, su alejamiento del punto de partida, su insistir” (*ibid.*, 196-197).

84. *Antropología*, I, 196.

8. La solidaridad del hábito de sabiduría con los trascendentales personales

Si el hábito de sabiduría es *solidario* con la temática trascendental, este hábito es solidario respecto de los cuatro trascendentales personales: *coexistencia, libertad, conocer* y *amar*. El intelecto personal, o conocer a nivel de ser, es uno de los trascendentales personales, el conocer personal; trascendental con el que más rigurosamente debe ser solidario el hábito de sabiduría, como se ha visto. Pero como este trascendental no se da aislado de los demás, el hábito de sabiduría deberá ser solidario, esto es, deberá *alcanzar* también a los demás. En efecto, “si el valor metódico del carácter de *además* se equipara al hábito de sabiduría, se ha de admitir que es el miembro de una dualidad cuyo miembro superior son los temas trascendentales que alcanza”⁸⁵.

Uno de esos radicales es la *coexistencia*, y respecto de ella ha señalado Polo que “con el abandono del límite mental —que es la unicidad— se puede *alcanzar* la coexistencia humana [...]. Alcanzar la coexistencia humana, epistemológicamente, es el hábito de la sabiduría. El conocimiento transobjetivo del *esse hominis* es también un conocimiento habitual —al menos habitual—”⁸⁶. Y recientemente lo ratifica así: con “el carácter de *además*, es decir, el hábito de sabiduría, [...] se alcanza la co-existencia”⁸⁷. El *co-ser* personal, por medio de este hábito, es coexistente intelectualmente con los demás *actos de ser*: con el del universo, con el de las demás personas y especialmente con el divino. La luz penetrada de luz indica intimidad, y a la “intimidad de la persona yo la suelo llamar coexistencia: La persona coexiste, porque es, desde el punto de vista de la intelección, una intimidad, está internamente abierta a sí misma”⁸⁸.

Por lo que se refiere a otro radical personal, la *libertad*, la sabiduría la alcanza, porque la libertad se cifra “en el valor metódico y temático del carácter de *además*”⁸⁹. La libertad trascendental es solidaria con el hábito de sabiduría, pues no se puede dar al margen de él. Por eso el hábito de sabiduría es libre, y lo es también su ejercicio. “La libertad es del orden del *esse*

85. *Antropología*, I, 236.

86. *Presente y futuro*, 188.

87. *Antropología*, I, 192. “Así pues, la congruencia del carácter de *además* es la insistencia metódico-temática, su doble signo solidario: hábito de sabiduría e *intellectus ut co-actus*. Como tema el carácter de *además* es superior a su valor metódico: *además* insiste en *además*” (*ibid.*, 197-198).

88. L. POLO, *La voluntad*, 172, *pro manuscripto*.

89. *Antropología*, I, 230.

hominis (al igual que el intelecto agente). Aunque se suele entender como una propiedad de la voluntad, esto no es lo radical ni lo único de la libertad. Hay libertad intelectual porque la facultad intelectual es susceptible de hábitos⁹⁰, a lo cual podríamos añadir ahora que la facultad de la inteligencia es susceptible de hábitos porque existe libertad en los hábitos nativos, de la que depende su “habituación”, y la hay en algunos innatos, porque su libertad deriva del hábito de sabiduría, y la hay en éste por su solidaridad con la libertad radical o trascendental.

Por lo que respecta al *amar* como radical personal, también éste es alcanzado por el hábito de sabiduría. En efecto, la estructura de amor personal es amar y aceptar, y “el hábito de sabiduría alcanza la estructura donal de la persona humana, la cual estriba en dar y aceptar. Esta estructura ha de completarse con el *don*, que se encuentra en la esencia del hombre”⁹¹. Con otras palabras: “el principio de la dación ha de ser más radical que la inmanencia, e incluso que la virtud. Es lo que se llama intimidad. El ser capaz de dar es en relación de origen más acá de la inmanencia. Esto define estrictamente la noción de persona. El hombre es un ser personal porque es capaz de dar. Desde la persona dar significa aportar”⁹². Y es claro que a la intimidad, a la persona, la alcanza el hábito de sabiduría.

Pero si los trascendentales personales son al menos cuatro, a pesar de conformar entre ellos un *acto de ser personal*, y son irreductibles, el hábito de sabiduría debe ser solidario con cada uno de ellos según distintas dualidades. De modo que el hábito de sabiduría se debe dualizar al menos con cuatro miembros superiores: la co-existencia, la libertad, el intelecto y el amar. A su vez, si esas dualidades son distintas, deben ser jerárquicamente distintas⁹³. El que formen entre ellos un acto denota su unión, pero si los radicales personales son distintos, más que hablar de simplicidad habrá que admitir que tienen un carácter *simplificante*, es decir que el radical superior está llamado a tirar de los demás en orden a su tema, a evitar el aislamiento del resto. A su vez, si el hábito de sabiduría es solidario con cada uno de los radicales personales, la dualidad que mantiene con el radical personal superior tirará de las dualidades inferiores.

90. *Curso de teoría*, III, 29.

91. *Antropología*, I, 214-215.

92. *Antropología de la empresa*, 30, *pro manuscripto*.

93. Esa sugerencia está siendo desarrollada en la tesis doctoral, actualmente en curso, de SALVADOR PIÁ TARAZONA: *El hombre como ser dual. Estudio de las dualidades radicales según la «Antropología trascendental» de Leonardo Polo*.

9. Más allá de la sabiduría

Más allá del hábito de sabiduría está lo que este hábito no alcanza del intelecto personal, a saber, su *tema*. Pero no sólo el tema del intelecto personal, que es la *inabarcabilidad*, sino también los miembros superiores de las demás dualidades, el de la *coexistencia*, el superior a la *libertad nativa*, a saber, la *libertad de destinación*, y el superior al *amar*, esto es, el *aceptar*. Veámoslo únicamente en correlación con el tema del intelecto personal.

El hábito de sabiduría alcanza al intelecto como *tema*. Pero si el intelecto también es cognoscitivo (*método*) no debe carecer de *tema*. El tema del intelecto personal no es el tema del hábito de sabiduría, pues de lo contrario, el intelecto personal sería su propio tema, sería *idéntico* cognoscitivamente a sí. Pero es claro que no es así, porque nadie se conoce por entero. Ninguna persona humana es Dios.

Más allá del *método* cognoscitivo humano que proporciona *el abandono del límite mental* no está, pues, lo inefable, la fe, lo místico, etc. (todo esto son propuestas modernas: Kant, Kierkegaard, Wittgenstein, etc.), sino el *tema* del intelecto personal considerado éste como *método*. El hábito de sabiduría no se identifica con el intelecto personal (Polo erradica el monismo también a este nivel), pero son solidarios, a pesar de ser dos actos. Pero el intelecto personal es acto superior al hábito de sabiduría en cuanto que acto cognoscitivo: “por ser el *intellectus ut co-actus* un acto cognoscitivo, se corresponde con un tema, el cual no se alcanza en la tercera dimensión del abandono del límite mental (hábito de sabiduría). Por eso [...] el abandono del límite mental no da más de sí: el tema del *intellectus ut co-actus* transciende el método”⁹⁴.

De modo que el método propuesto por Polo (el abandono del límite) no es la última palabra cognoscitiva, pues alcanza sólo al intelecto personal como *tema*, pero si se considera a éste como acto de ser cognoscente, esto es, como *método*, “el tema correspondiente al *intellectus ut co-actus* no se alcanza en la tercera dimensión del abandono del límite (hábito de sabiduría). Por tanto, debe decirse que dicho tema es *inabarcable*. La *inabarcabilidad* alude a Dios”⁹⁵. Si la última palabra del conocimiento personal humano es el intelecto personal como *método*, éste es precisamente la prohibición más

94. *Antropología*, I, 194.

95. *Ibid.*, 182. Y en nota al pie añade: “desde luego, la luz divina es superior a la humana. Por consiguiente, la cuestión del tema correspondiente al *intellectus ut co-actus* se resuelve, en definitiva, de acuerdo con la expresión paulina: “conoceré como soy conocido” (*ibid.*, nota 46).

estricta de que se dé una última palabra cognoscitiva, por dos motivos: a) porque el intelecto personal es cognoscitivamente *además*, actuosidad, fuente que rebrota en el brotar, luz transparente que no cesa, fuego que no se consume, ser abierto, libertad, criatura inagotable, coexistir con Dios; y b) porque el tema conocido por el intelecto es superior al propio intelecto y tira incesantemente de él, si éste libremente acepta ser elevado.

Con otras palabras, la persona humana como ser cognoscente se dualiza con Dios. De modo que el conocimiento por parte de Dios de la persona humana es absolutamente imprescindible para que la persona humana conozca a Dios. Por eso, si la persona humana se puede conocer es porque está siendo conocida por Dios. Esto no es otra cosa que la *humildad*, es decir, que el gradual conocimiento propio está vinculado al progresivo conocimiento de Dios. Esa es, por lo demás, la *mostración* antropológica directa de Dios, que aúna en sí la *existencia* (Dios es, existe) y la *esencia* divina (Dios es ser cognoscente). Esa prueba declara que el conocer personal humano no culmina desde sí sino desde Dios.

De modo que aunque el hábito de sabiduría no alcanza al tema del intelecto personal, lo *inabarcable*, manifiesta que éste no debe carecer de tema, porque muestra que la persona humana es inidéntica: “el hábito de sabiduría connota que el tema conocido por el intelecto personal es superior al propio intelecto. Con otras palabras, el conocimiento de Dios por la persona humana *transciende* la tercera dimensión del abandono del límite mental. El conocimiento por parte de Dios de la persona humana es imprescindible para que la persona humana conozca a Dios y, por tanto, supera al que la persona alcanza de sí por sí. La demostración de la existencia de Dios en antropología se expresa de esta manera: si Dios no conociera al hombre, no cabría hablar de intelecto humano como *co-actus*. Esto es una implicación de la distinción real: el hombre no puede conocerse por sí, porque en él el conocer como ser equivale a la persona, y la persona humana como *co-actus* o co-existencia no es realmente idéntica”⁹⁶.

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

e-mail: jfselles@unav.es

96. *Antropología*, I, 128.

PRESENCIA Y TEMPORALIDAD: ARISTÓTELES, HEIDEGGER, POLO

JUAN JOSÉ SANGUINETI

Presence and Temporality: Aristotle, Heidegger, Polo.- This paper considers the notion of the present in Aristotle, Heidegger and Polo. The Aristotelian analysis of the 'now' is subjected to oscillations between identity and diversity. Heidegger considers that the 'now' is related to a special presentation of being. Polo's thesis about the mental presence as an articulation of time entails the overcoming of Heidegger's historicism and appears as the right way for a metaphysical study of time.

1. Planteamiento de la temática

En este trabajo voy a examinar comparativamente algunos aspectos de las nociones de presente y temporalidad en Aristóteles, Heidegger y Polo. De esta confrontación, filosófica y no meramente historiográfica, podrá obtenerse una mayor comprensión de aspectos esenciales de sus filosofías. El estudio filosófico del presente suele verse tradicionalmente como comprometido con ciertas posiciones ontológicas importantes. A menudo se piensa que el presente supondría un "momento fuerte" del ser, en contraposición al pasado y al futuro que "no son", de modo que la eternidad de Dios podría proyectarse como un presente eterno, quieto en sí mismo y despojado del fluir ininterrumpido del presente temporal. Este planteamiento, como cualquier lector de Polo sabe, está sujeto a una notable restricción gnoseológica. Para reflexionar ulteriormente sobre este punto propongo ahora mi análisis comparativo.

El primer autor a quien dirigiré mi atención es Aristóteles. El privilegio del presente "a la vista" está en la línea de la intuición platónica y aristotélica del devenir como ámbito de un cierto no-ser que debe ser trascendido por una plenitud de ser. Los metafísicos griegos encontrarán esta plenitud en la línea de lo inteligido (Platón) o de la inteligencia (Aristóteles). Platón comprendió perfectamente la estructura "alienante" del devenir, que siempre se está haciendo y nunca es, o que se hace y deshace a la par, sin que haya un punto fijo capaz de frenar esta carrera hacia el *ad aliud* incesante, así como

el móvil que entra por una puerta está ya saliendo de ella. Moverse es pasar: *transire ad aliud*. El único “punto fijo” aquí, por decirlo de alguna manera, es el pensamiento, que abarca la totalidad del devenir y que por eso no deviene ni se temporaliza. En el platonismo maduro, además, la temporalización de la naturaleza corre a cargo del alma numerante como principio inmanente de un devenir regulado, un punto que será especialmente desarrollado por Plotino.

En la actual filosofía italiana, E. Severino¹ rechaza el “nihilismo” de ver el no-ser en el devenir, un nihilismo que habría sido inaugurado por los griegos y del que se inculpa al Cristianismo y a toda la cultura occidental. Severino quiere ver en cualquier movimiento una manifestación parcial de la totalidad del ser, como la cresta del *iceberg* que oculta el témpano de hielo. La eternidad que busca Severino se hace acreedora a la crítica de Polo al parmenidismo que eleva la actualidad del pensamiento abstracto e inmutable del ente al rango de último constitutivo de la realidad. La metafísica severiniana, idealista en el fondo, anula la seriedad del movimiento y escamotea así la temporalidad, pues todo acto finito y temporal se vuelve eternamente inscrito en el todo, y nuestra impresión de que “pasa” sería debida sólo a nuestra visión fragmentaria de las cosas. Esta concepción es idealista porque pretende superar el paso del tiempo con un tiempo completo que, como tal, es inmóvil y ya hecho².

2. Oscilación aristotélica entre la suposición y el heraclitismo

Pero vayamos a Aristóteles para comprobar, en algunos textos suyos, hasta qué punto ha captado el núcleo del problema, sin llegar a darle una solución cumplida. Leemos en el libro IV de la *Física*: “como el movimiento es siempre diferente, así lo es también el tiempo (pero el tiempo asumido en su totalidad es idéntico. El ahora, en efecto, es idéntico respecto a ‘lo que ya era’, pero en su esencia es diferente, y el instante mide el tiempo determinándolo en un antes y un después). El ahora es por un lado idéntico, pero por otro lado no lo es. En cuanto es un ser en la sucesión, es diferente (pues ésta es la esencia del ahora), pero en cuanto a ‘lo que ya era’ es idéntico”³.

1. Cfr. EMANUELE SEVERINO, *Destino della necessità*, Adelphi, Milán, 1980; *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milán, 1981.

2. Cfr. la crítica de la teoría idealista del tiempo en *Curso de teoría*, III, 1ª ed., 125-145; *Nominalismo*, 55-139.

3. ARISTÓTELES, *Física*, IV, 11, 219 b. La traducción es nuestra. Como este trabajo ha sido preparado en Roma, consultamos las fuentes no castellanas teniendo a la vista sus eventuales ediciones italianas.

Estamos ante un texto de traducción ardua (basta comprobarlo leyendo sus diversas versiones) y sin embargo es fundamental. Lo comentaré brevemente, atendiendo en especial a la traducción latina usada por Tomás de Aquino, bastante fidedigna, junto con su comentario.

Puede notarse, en primer lugar, que se está hablando indistintamente del instante y del ahora ($v\cup v$), lo cual complica un poco las cosas, pues el instante es cualquier corte puntual o matemático que podemos hacer del continuo temporal, mientras que el ahora es estrictamente el “instante” nuestro o mío, que separa el pasado del futuro. El *ahora*, como el *aquí*, está referido al individuo temporal que lo pronuncia, al observador que indica su situación espacio-temporal concreta. En su análisis del tiempo, Aristóteles con el término $v\cup v$ parece referirse en general al instante, pero su problemática aquí no es la comúnmente conocida de su carácter infinitesimal (tratada en otros sitios de la *Física*), sino la de su fluir continuo que lo hace *ser y no ser*. Significativamente él apela a la analogía con el punto móvil de la línea que avanza, un punto que “siempre es punto”, aunque se renueve de continuo. Precisamente por esto el Estagirita afirma que el ahora es idéntico y es diferente. El modo en que “explica” esta dualidad es el aspecto más difícil de traducir del texto. El ahora, señala Aristóteles, es idéntico a sí mismo si atendemos a “lo que ya era”, expresión traducida al latín simplemente por *quod quid est*, lo que hoy diríamos su esencia, y que Polo indicaría como una esencia supuesta, pues lo que se quiere decir es que el ahora, en todo su recorrido, “es siempre un ahora”.

La identidad de aquello según lo cual se cambia se mantiene como identidad no contradictoria solamente en el plano de la abstracción, en donde se considera fuera del mismo moverse, en un plano abstracto y atemporal. Así, una persona sana es sana (identidad) “mientras no se enferme”. Por eso expresamos la no contradicción diciendo que algo no puede ser y no ser al mismo tiempo, pero en cambio podrá *ser y no ser* si admitimos la sucesión temporal. Las cosas físicas, por otra parte, *duran* un tiempo (“él posee zapatos establemente, durante cierto tiempo”, y en ese respecto no cambia), pero irremisiblemente se modifican en algo en ese lapso de tiempo, y esto produce precisamente la temporalidad global, pues todo lo físico está interrelacionado y por eso el cambio de unos afecta al tiempo de los otros. El zapato en abstracto es atemporal, pero el calzado concreto dura un tiempo, pues para él pasa el tiempo del sistema físico mutable con el que interactúa. No todo cambia (heraclitismo radical), pero ninguna cosa física se sustrae al cambio. La no contradictoriedad no garantiza la supervivencia de ninguna realidad física. El ente mutable está siempre “gastando su tiempo”, de modo irremisible (por eso un tiempo infinito no tiene nada que ver con la eternidad).

Volviendo al texto aristotélico, allí se señala que si bien el ahora es idéntico en cuanto a su *quod quid est*, por el contrario es “continuamente diverso de sí mismo” respecto a su esencia, traducida en el texto latino que usa Tomás como *esse*, y por el comentario tomista como *ratio* (en griego: *lógos*). Se está diciendo, a nuestro parecer, que el ahora, en su misma naturaleza de ahora, tiene la extraña peculiaridad de ser algo siempre distinto de sí mismo. Decimos que el “ahora” de ayer es igual al de hoy atendiendo por así decirlo a su razón abstracta o a su definición general. Pero si nos fijamos en lo que de verdad es el ahora, advertimos su “esencia casi contradictoria”, pues es propio del ahora su continuo “renovarse”, en cuanto el de ayer es distinto del de hoy y del de mañana.

Heidegger ha glosado este párrafo haciendo notar que la distinción entre el *quod quid est* y el *esse* del ahora es casi la distinción entre la esencia y la existencia. “En cada ‘ahora’, el ‘ahora’ es diverso, pero cada diverso ‘ahora’, en cuanto ‘ahora’, es de todos modos siempre un ‘ahora’. Los ‘ahoras’ siempre diversos son, *en cuanto diversos*, siempre los mismos, es decir, son ‘ahoras’. Aristóteles —interpretando el tiempo meramente desde el ‘ahora’— resume la peculiar esencia del ‘ahora’ y por tanto del tiempo, en ese modo tan rico de significado que sólo puede expresarse en la lengua griega y que es difícil de traducir: το; γα;ρ νῡ ν̄ το; αυφτω; ο{ ποτϑ ηφν- το; δϑ ειφναι αυφφτω / ε{τερον, el ‘ahora’ es lo mismo considerando lo que siempre era —es decir, en cada instante él es un ‘ahora’; su esencia, su ‘aquello que es’, es siempre lo mismo (ταυφτωϑ)—, y sin embargo cada ‘ahora’ por su esencia es en cada instante un otro, το; δϑ ειφναι αυφφτω / ε{τερον, el ‘ser ahora’ es siempre un *ser-de otro modo* (modo de ser, *existentia*, ε{τερον) [...]. El ‘ahora’ articula y determina el tiempo en su perspectiva del ‘antes’ y ‘después’”⁴.

El comentario de Tomás de Aquino del mismo texto aristotélico confirma esta lectura, añadiendo algún matiz peculiar. “Siendo el tiempo el número del movimiento, si las partes del movimiento son siempre distintas (*sunt semper aliae et aliae*), de un modo análogo sucede con las partes del tiempo. Pero aquello que es simultáneamente en todo el tiempo es idéntico, y es el mismo ahora (*ipsum nunc*) [aquí puede advertirse cómo se está hablando en abstracto del ahora. De ahí el modo complicado de Aristóteles de indicar que el ahora, en cuanto a su identidad, es “simultáneo” a “todo el tiempo”, es decir, es un ahora atemporalizado, y como tal referible a cualquier

4. MARTIN HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, en *Gesamtausgabe*, KLOSTERMANN, Frankfurt am Main, 1975, vol. 24, 350. La traducción de los textos de HEIDEGGER es nuestra, salvo en *Ser y tiempo*, en que usaremos la traducción castellana indicada más abajo.

ahora de todo tiempo]. El cual (ahora) en cuanto al *quod quid est*, es idéntico, pero en su razón (*ratione*) es diverso (*alterum*), en cuanto que es antes y después (*prius et posterius*). Y es así como el ahora mide el tiempo, no en lo que tiene de idéntico, sino en cuanto a su diversidad y al antes y al después”⁵. El carácter de medida del ahora individual le viene de que por su misma naturaleza separa el antes y el después, creando así la distinción entre pasado y futuro.

Mi opinión es que el texto aristotélico, dentro de su laconismo, oscila entre una interpretación heracliteana o parmenídea del presente. Hago esta afirmación en sintonía con la perspectiva poliana. El intento, sin duda, es de lograr un equilibrio entre estas dos posiciones. Pero no se consiguen evitar algunas oscuridades y la amenaza de ciertas aporías. Dejemos de lado la peculiar dificultad que surge cuando se considera que el ahora “verdadero” es siempre *mi-ahora*, así como *yo* indica propiamente *mi-yo*, y que si digo “ahora llueve” es porque considero que la lluvia me es simultánea. El presente concreto indica al observador concreto. Este punto no es vislumbrado por el texto de Aristóteles. En cambio, el problema advertido es la identidad y diversidad del presente. Sólo en abstracto el presente es idéntico e inmutable (exigencia “parmenídea”), porque en concreto, “existencialmente”, es de continuo diverso de sí mismo, como si tuviera una “esencia heracliteana”. No permanece nunca en sí mismo (y por tanto no puede pensarse propiamente).

Obviamente, decir que el presente es “un punto móvil de la línea del tiempo” no es más que una metáfora. En realidad, se trata del sujeto en devenir: es él quien, cambiando, puede decir “ahora cambio”, “ahora estoy escribiendo”, “ahora son las 8 de la tarde”. Este ahora del que habla está indicando su yo en cuanto es simultáneo a sucesos del mundo, lo que es la base de toda medición temporal. “Ahora son las 8 de la tarde” implica que me capto a mí mismo como simultáneo a las agujas de un reloj, y que he sido capaz de señalar por lo menos cuatro instantes de tiempo, dos míos y dos de algo externo que tomo como medida. Este punto es evidente, porque para medir un transcurso de tiempo al menos hay que poder determinar dos términos suyos, y a su vez hay que poder establecer una simultaneidad con otro tiempo delimitado también, al menos, por dos términos. Señala Tomás de Aquino que el tiempo mide el movimiento en cuanto “numera el movimiento tomando dos extremos del tiempo, es decir dos horas, que sin embargo no son partes suyas”⁶. Pero esto no basta, porque el tiempo se mide

5. TOMÁS DE AQUINO, *In IV Phys.*, lect. 18, n. 583 de la edición MARIETTI.

6. TOMÁS DE AQUINO, *In IV Phys.*, lect. 18, n. 59.

cuando se comparan dos tiempos o dos movimientos. Por eso el punto de partida de la noción científica de tiempo físico es la simultaneidad entre eventos o procesos (la teoría de la relatividad añade a este elemento la pluralidad de simultaneidad en distintos sistemas de coordenadas espaciotemporales).

Como vemos, aunque el instante sirve así para medir el tiempo, esto puede hacerse sólo porque la razón humana puede “fijar” el instante, que en realidad pasa y propiamente ni siquiera existe (un lapso de tiempo no está realmente compuesto por infinitos instantes en la filosofía aristotélica). Por eso el anterior texto tomista dice de soslayo que el instante “no es una parte del tiempo”. El instante que empleamos para medir el tiempo (dejo de lado la cuestión de la existencia de cambios instantáneos en el mundo físico) es una fijación intelectual del pensamiento objetivante, que como tal no puede aferrar ni el movimiento ni el tiempo. Sólo podemos conocer el tiempo, con el intelecto, mediante este recurso supratemporal. “El ahora, en cuanto es un término, no es tiempo, sino que le acontece (*accidit tempori*), como el término a lo terminado”⁷. Y tal fijación, aunque pueda hacerse tomando puntos arbitrarios del tiempo, no puede evitar al menos implícitamente una referencia a *nuestro* presente (la Revolución Francesa se produjo en 1789, es decir, 1789 años después de Cristo, pero implícitamente la vemos *desde* nuestro año 2000 y por eso decimos que “se produjo”).

Aristóteles se quedó en la advertencia de que el ahora entendido como instante, siendo un término y un número, no es tiempo ni parte del tiempo, aunque lo mide y separa el antes y el después. Este ahora es siempre el mismo en su razón abstracta, pero en su realidad existencial es siempre diverso de sí mismo. Parece que aquí se están mezclando varias cosas. El ahora pensado es idéntico y el extramental es casi como el movimiento, por tanto, sería prácticamente el mismo tiempo en su fluir. ¿Es correcta esta interpretación? Para responder a esa pregunta tendremos que examinar a los otros autores anunciados⁸.

3. La ambigüedad del presente en Heidegger

Una exposición completa de la doctrina heideggeriana sobre el presente excede las posibilidades de estas páginas. Heidegger es un pensador difícil y

7. *Ibid.*, n. 592.

8. Cfr., sobre el tema en general, ALESSANDRO GIORDANI, *Tempo e struttura dell'essere. Il concetto di tempo in Aristotele e i suoi fondamenti ontologici*, Vita e pensiero, Milán, 1995.

no son pocas sus oscuridades y variaciones de matices en sus diversos escritos, de modo que aquí voy a limitarme a llamar la atención sobre algunos puntos fundamentales al hilo de algunos textos suyos. Quizá el siguiente supone un engarce directo con lo apenas visto en Aristóteles. Leemos en *Ser y tiempo*: “Decimos: *en* cada ahora (*Jetzt*) es un ahora, *en* cada ahora desaparece al punto. En *cada* ahora es el ahora ahora, por tanto presente constantemente como *el mismo*, aun cuando en cada ahora desaparezca otro que ha venido. El ahora, al par que es *esta* entidad cambiante, muestra, pues, la constante presencia de sí mismo, de donde el que ya Platón, al mirar en esta dirección del tiempo como secuencia de horas que pasan surgiendo, no pudiera menos de llamar al tiempo la imagen de la eternidad”⁹ (la referencia es a *Timeo* 37 d). Estamos aquí ante una crítica a la primacía que daría Aristóteles al presente en su examen del tiempo, vista desde una perspectiva antropológica ajena al Estagirita. En realidad, Heidegger ha tomado de Husserl la visión “gestáltica” del presente como instancia que contiene estructuralmente una retención del pasado y una protensión hacia el futuro. Contra la reducción agustiniana del tiempo al presente (el pasado sería sólo lo recordado ahora, y el futuro sería lo esperado ahora), Husserl destacó que el presente (*Gegenwart*) en flujo de la conciencia no es “puntual”, al contener una relación necesaria con el pasado a sus espaldas y con el futuro por delante. Lo explica bien Polo del siguiente modo: “Según Husserl, la conciencia es la presentificación, es decir, una organización temporal que supera el fluir del tiempo, la precariedad del instante, en virtud de la retención del pasado. La diferencia entre instante y presencia viene dada, ante todo, por el no dejar escapar el pasado, por el retener. En tanto que el pasado es retenido, el ‘ahora’ no es el mero instante, sino que se amplía. En la retención, el pasado no es estrictamente tal, no pasa, sino que se queda y refuerza el instante, por lo que no hay pasado ni instante, sino presencia”¹⁰, y algo semejante cabe decir de la prolongación del presente en el futuro, pues el presente psíquico está constantemente abocado a un futuro.

Heidegger llama a esa propiedad del tiempo de ser siempre *en otro*, en cuanto el presente de este modo es *del* pasado y *para* el futuro, el carácter *extático* del tiempo, entendido en un sentido horizontal, pues el paso del tiempo nunca pierde esta extraneidad. De alguna manera este punto estaba precontenido en la doctrina clásica del tiempo como ser transitivo y nunca recogido en sí mismo. “La temporalidad como unidad del porvenir, del haber-sido y del presente rapta al existente no a veces y de modo ocasional, sino que ella misma, en cuanto *temporalidad*, es el *originario fuera de sí*

9. M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1971, 456.

10. *Curso de teoría*, II, 1ª ed., 261.

(*Außer-sich*), Ἐφεκστατικοῦν. Llamamos a este raptó el *carácter extático del tiempo*¹¹. Pero los antiguos vieron en la propiedad “alienante” del tiempo una situación negativa, casi un no-ser, mientras que Heidegger (como Bergson, de otro modo), se fijan en la “densidad” del presente, cargado de pasado y preñado de futuro potencial.

En Aristóteles el análisis que hemos visto del ahora (νῦν, el *Jetzt* de Heidegger) contenía la ambigüedad de ser algo constante y a la vez algo siempre diverso. Esta ambigüedad no acaba de ser superada por Heidegger, pero ahora se complica con nuevos aspectos. En el fondo se trata de que el ahora es un número, que Heidegger ve ejemplificado en el reloj que indica la hora actual. Pero es un número fijo que pretende medir el tiempo, el cual no es fijo en cuanto móvil y extático. Al glosar en *Ser y tiempo* la definición aristotélica del tiempo, Heidegger propone formularla del modo siguiente: “el tiempo es lo numerado en el seguir, presentando (*gegenwärtigen*) y numerando, la manecilla peregrinante, de tal manera que el presentar se temporacía en su unidad extática con el retener y el estar a la expectativa [es decir, pasado y futuro] patentes dentro del horizonte del anteriormente y del posteriormente”¹². La definición es efectivamente muy ilustrativa. Como apunta Aristóteles en la *Física*, el tiempo es lo numerado o, mejor, lo numerable del movimiento. El reloj indica un número (“x horas”) que numera y *presenta*: este presentar es candidato a ser el elemento clave del tiempo. El reloj nos trae a la presencia las cosas del mundo, que están así ante nuestros ojos, con su simple-presencia, lo que Heidegger denomina *Vorhandenheit*: un “estar ante nuestras manos” que algunas versiones suelen traducir simplemente por *presente*, y éste sería entonces uno de los varios sentidos heideggerianos del *presente*.

Pero Heidegger no acepta que el tiempo (humano) se vea ante todo como centrado en el presente. El presente del tiempo vulgar está exigido por el futuro, pues nace del cuidado y está siempre en vistas de un proyecto del existente. Yo soy ahora para el futuro del proyecto en el que estoy implicado por lo que, al preocuparme, forma el contorno de mi mundo. Así pues, Heidegger se distingue de Aristóteles (y de Husserl) por otorgar una primacía al futuro¹³ y por considerar que el tiempo surge no del movimiento, sino del cuidado (*Sorge*)¹⁴. Éste es el punto que más le interesa en las obras de su

11. M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme*, 377.

12. M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, 453.

13. “La temporalidad se temporacía originalmente desde el porvenir” (M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, 358).

14. FERNANDO INCIARTE ha demostrado que no es verdad que la visión del tiempo del Estagirita se reduzca, como quiere HEIDEGGER, a una mera “sucesión de horas” (*Jetztfolge*)

primer periodo. Ya en su conferencia *El concepto de tiempo* (pronunciada en 1924 a teólogos de Marburgo) aparecía la correlación entre el reloj, la vida cotidiana y la obsesión por el presente. “Preguntarse por la cantidad de tiempo significa resolverse enteramente en el tomarse cuidado de algo presente”¹⁵. Aunque un individuo haga proyectos y así encare el futuro, el primado del cuidado hace que en realidad su vida esté sumida en ocupaciones apremiantes, para las que debe mirar constantemente su reloj. El tiene así que estar corriendo de una parte a otra, con una vida “en presente”, agotada en la inmediatez de las horas que una tras otra va gastando¹⁶.

Como es sabido, Heidegger analiza esta situación desde una altura ontológica: el reloj, al indicarnos la hora que es ahora, nos está presentando la realidad de un modo determinado. El que ve las cosas desde la perspectiva del reloj está objetivando entes (*Vorhandenheit*) de un modo peculiar, dado que la hora le indica el objeto de sus cuidados, haciendo que así emerja una significatividad en su mundo circundante. Las cosas se le están mostrando de un modo tal que otras facetas se le ocultan y caen en el olvido, pues la presencia supone una ausencia (el mostrar es también un ocultar). Así como el Heidegger tardío va a ver en la técnica un destino de la historia del ser, de un modo análogo él ve en la vida preocupada y afanosa cierto mostrarse del ser, que no es el mismo ser (y lo oculta). La diferencia ontológica entre *Sein* y *Seiende* es una clave interpretativa de fondo de la filosofía heideggeriana a lo largo de todos sus periodos.

La idea de Heidegger es que el ser (*Sein*) se nos da temporalmente, a nosotros que somos tiempo originario, en la forma de una presencia o esencia en el tiempo, por la que las cosas adquieren la objetivación que las constituye en entes. El ser se nos da en el tiempo como ente, o se nos presenta según un modo que toca al método fenomenológico dilucidar¹⁷. Esta presencia (*Praesenz, Anwesenheit*) es una situación u horizonte esenciador de

(cfr. «Aristotle and the Reality of Time», *Acta Philosophica*, 1995 (4), 189). Para ARISTÓTELES, como vimos, el ahora no es una parte del tiempo. Ya hicimos notar la ambigüedad del presente del Estagirita. La interpretación de HEIDEGGER, desentendiéndonos en este momento de su fidelidad exegética, pretende resaltar el primado del ahora del tiempo que él llama vulgar o *cotidiano*. Él se coloca siempre en el plano de la antropología, pero en relación intrínseca con la ontología.

15. M. HEIDEGGER, *Il concetto di tempo*, Gallio, Ferrara, 1989, 31.

16. “La cotidianidad vive con el reloj, es decir, el tomarse cuidado retorna incesantemente al ahora. Dice: ahora, de ahora en adelante, hasta el siguiente ahora, etc.” (M. HEIDEGGER, *Il concetto di tempo*, 33). Prueba de ello es que “el reloj nos indica el instante, pero ningún reloj indica jamás el futuro, ni nunca ha indicado el pasado [...]. El tiempo al que un reloj nos permite acceder es visto como presente (*ibid.*).

17. Cfr. M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme*, 452-461.

una fase del tiempo humano y no el estricto ahora o presente temporal (*Jetzt, Gegenwart*), y es el sentido primordial del término en Heidegger. Ella se entiende bien en la dialéctica de presencia-ausencia con que él asume y corrige el método fenomenológico de Husserl. Tal presencia supone la comprensión del ser dentro de cierto horizonte, un tema que obviamente constituyó la gran motivación de *Ser y tiempo*.

Ahora podemos entender mejor el siguiente texto, entre otros semejantes que podrían seleccionarse: “La utilizabilidad (*Zuhandenheit*) de lo utilizable, el ser de este ente, es comprendida como presencia (*Praesenz*), y esta presencia, en cuanto es comprensible de un modo no conceptual, es ya desvelada en el autoproyecto de la temporalidad, cuya temporalización hace posible algo así como el trato (*Umgang*) existente con el utilizable y el subsistente (*Vorhandenem*)”¹⁸. Nuestro mundo, en esta interpretación más bien pragmatista de los entes, está constituido por seres-a-la-mano, utilizables o medios para nuestro proyectar como seres caídos en él¹⁹. La presencia como horizonte de la comprensión del ser determina una “amanualidad” o “contabilidad” conceptual, representativa o tecnológica (según los tiempos), del presentarse del presente. “La utilizabilidad de lo utilizable se determina desde una presencia. La presencia (*Praesenz*), en cuanto esquema horizontal, pertenece a un presente (*Gegenwart*) que, en cuanto éxtasis, se temporaliza en la unidad de una temporalidad (*Zeitlichkeit*). Es ésta la que, en nuestro caso, permite el trato con el utilizable (*Zuhandenen*). A tal actitud con relación al ente (*Seienden*) pertenece una comprensión del ser, puesto que la temporalización de los éxtasis —aquí la del presente (*Gegenwart*)— está proyectada en sí misma respecto a su horizonte (presencia) (*Praesenz*)”²⁰.

Cabe distinguir aquí dos planos con respecto al tiempo. El hombre, por una parte, está situado esencialmente en la *temporalidad originaria* (“tener el tiempo”), de donde resulta su disposición concreta sobre los *tiempos vulgares*, lo que Heidegger llama “tomarse tiempo” e incluso “no tener tiempo”, a causa de las premuras de la existencia *inauténtica*. “El mirar el reloj se funda *en* y sale *de* un ‘tomarse tiempo’ (*Sich-Zeit-nehmen*). Pero para poder *tomarme* tiempo, tengo que tenerlo en alguna parte. En cierto sentido nosotros siempre tenemos tiempo. El hecho de que a menudo y mayormente no

18. *Ibid.*, 438-439.

19. Esos “utilizables” o “instrumentables” suelen ser mencionados junto a lo que aquí traducimos como subsistencia (*Vorhandenheit*), ser “ante los ojos”, “simple-presencia” o “estructura objetiva”, según diversas traducciones.

20. M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme*, 443.

tengamos tiempo no es más que una modalidad privativa del *originario tener tiempo*²¹.

La temporalidad originaria es uno de los puntos más altos de la reflexión de Heidegger, pero también el más ambiguo. Ella supone la condición fundamental del existente y se alimenta de su estar de cara al futuro. Cuando no se mira de frente al futuro *auténtico*, ella decae en el presente banal de la existencia cotidiana atareada por las cosas mundanas²². La autenticidad se alcanza cuando la mirada se dirige a la temporalidad originaria. Entonces se la conoce de verdad como finita, en cuanto determinada por su abocarse al futuro auténtico, que es la incondicionada posibilidad de mi muerte. Sólo cuando el existente se decide a *apropiarse* de esta condición, consigue la libertad ante los entes y vive una existencia auténtica. En tanto que no lo haga, vive sumido en la existencia inauténtica, en donde los ahora nivelados aparecen como infinitos, pues están encubriendo la finitud de la existencia temporal. En la existencia inauténtica se está huyendo de la muerte (ante el futuro inauténtico se está a la espera, en el sentido del término alemán *erwarten* o del inglés *to wait*)²³. El que vive alienado en la finitud, en su agobio continuo nunca tiene tiempo para nada. La persona que asumió la existencia auténtica, en cambio, es libre y por eso siempre tiene tiempo. La angustia, situación afectiva congruente con la existencia auténtica, al hacernos ver que el ente no es el ser, nos libera de la tiranía del cuidado y por eso es fuente de libertad. “Así como el que existe impropriamente pierde constantemente tiempo y nunca ‘lo tiene’, resulta la señal distintiva de la temporalidad de la existencia propia el que en el ‘estado de resuelta’ [cuando ya se ha decidido] no pierde tiempo nunca, sino que ‘siempre tiene tiempo’²⁴.”

Tenemos ahora un concepto nuevo de presente, que ya no tiene que ver la sucesión de los ahora instantáneos, sino con el momento de la decisión. El concepto danés de *oejeblik* correspondía en Kierkegaard al encuentro en

21. M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme*, 364.

22. “El existente, entendido en su extrema posibilidad de ser, *es el tiempo mismo*, y no está en el tiempo. El ser-futuro así caracterizado es, en cuanto ‘cómo’ auténtico del ser-temporal, el modo de ser del existente en el cual y en base al cual éste se da su tiempo. Teniéndome, en mi precursar, en mi no-ya, yo tengo el tiempo. Todo charloteo, aquello en lo que éste vierte, toda intranquilidad, todo estar atareado, todo rumor y todo afanarse acaba en crisis. No tener tiempo significa arrojar el tiempo en el presente malo de lo cotidiano [...]. El fenómeno fundamental del tiempo es el futuro” (M. HEIDEGGER, *Il concetto di tempo*, 29).

23. “El tiempo es originalmente como temporación de la temporalidad que hace posible la constitución de la estructura de la cura. La temporalidad es esencialmente extática. La temporalidad se temporación originalmente desde el advenir. El tiempo original es finito” (M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, 358).

24. *Ibid.*, 442.

un punto decisivo del tiempo con la eternidad, momento en que la libertad humana se decide vivir de cara a Dios (Eternidad) y abandona sus ataduras mundanas, logrando así su plena libertad. En Heidegger, secularizador de Kierkegaard, el *Augenblick* es algo así como una estoica asunción consciente de la propia finitud, que desoculta el ser que no es el ente. En castellano carecemos de una palabra para distinguirlo del presente como mero ahora. Aquí lo llamaré el *momento*. El momento es el presente de la existencia auténtica. “El presente (*Gegenwart*) que pertenece a la decisión (*Entschlossenheit*), y que de ella emana, nosotros lo denominamos *momento* (*Augenblick*)”²⁵. El momento pertenece al tiempo originario del existente: “el momento es un fenómeno originario que pertenece a la temporalidad originaria, mientras que el ahora es sólo un fenómeno de tiempo derivado. Ya Aristóteles vio el fenómeno del momento, del *kairós*”²⁶ (en cuanto *kairós*, ocasión propicia o tiempo oportuno, el presente se califica como presente “bueno”, mientras que los ahora son neutros y, si son inauténticos, son “malos”). Con el momento, el ahora asume una nueva dimensión. “El momento pertenece a la originaria y auténtica temporalidad del existente y representa la modalidad primaria y auténtica del presente como presentificar (*Gegenwart als Gegenwärtigen*) [...]. El ahora (*Jetzt*) proviene del momento (*Augenblick*)”²⁷.

En su finitismo radical, Heidegger no pone el *kairós* como el punto en que el tiempo humano conecta con la eternidad, como hacía Kierkegaard. Un motivo (quizá no el fundamental) es que Heidegger quiere evitar pensar la eternidad en términos de inmovilidad conceptual, un punto en el que coincide con Bergson (por no mencionar a Polo)²⁸. Pero en definitiva, desde el *Augenblick* o momento, presente auténtico del existente, es posible para Heidegger volver hacia el presente cotidiano para darle un nuevo sentido. Traduzco ahora por mi cuenta este texto de *Ser y tiempo*: “El ahora (*Jetzt*) es un fenómeno temporal que pertenece al tiempo como intratemporalidad: es el ahora en que algo surge, pasa o está a la vista (*vorhanden ist*) [el simple

25. M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme*, 407.

26. *Ibid.*, 409.

27. *Ibid.*, 408.

28. En *Ser y tiempo*, el pensador alemán se niega a conceptualizar la eternidad a partir del ahora vulgar, como se ha hecho tradicionalmente, y sugiere que la eternidad de Dios debería elaborarse desde la temporalidad originaria del hombre, aunque en términos de infinitud. “No ha menester de más extensa dilucidación la afirmación de que el concepto de la eternidad en el sentido del ‘ahora estático’ (*nunc stans*) está sacado de la comprensión vulgar del tiempo y acotado buscando la orientación del ‘constante’ ‘ser ante los ojos’ (*Vorhandenheit*). Si fuese posible ‘construir’ filosóficamente la eternidad *de Dios*, sólo cabría comprenderla como una temporalidad más original e ‘infinita’. Quede indeciso si para ello ofrecería un posible camino la *via negationis et eminentiae*” (M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, 460, nota 1).

presente del reloj]. En el momento (*Augenblick*) no puede suceder nada [es decir, no es propiamente temporal], sino que en cuanto presente propio sólo hace posible el encuentro con lo que puede ser en un tiempo, como utilizable (*als Zuhandenes*) o como mera presencia (*als Vorhandenes*). Para diferenciarlo del momento (*Augenblick*) como presente propio (*eigentlicher Gegenwart*), llamamos al presente impropio el presentar (*Gegenwärtigen*). Formalmente entendido, todo presente (*Gegenwart*) es presentante (*gegenwärtigend*), pero no todo presente es momentáneo (*augenblicklich*). Cuando usemos el término ‘presentar’ (*Gegenwärtigen*) sin adiciones, nos referiremos siempre al presente impropio (*uneigentliche*), el presente indeciso, que no es un momento (*augenblicklos*). El presentar sólo quedará definitivamente en claro con la exégesis temporal de la caída en el mundo del que se cuida, la cual tiene en él su sentido existencial”²⁹.

Parece, pues, que la clave de la resolución del problema de fondo que aquí se está tratando está en el *momento* del tiempo originario, en el que el sujeto se conoce a sí mismo con propiedad en su relación con el ser y descubre así la “nada” de los entes del mundo, que él que creía dominar y controlar conceptualmente y sólo de los cuales “se curaba”. El vocabulario heideggeriano tiene algo de ascético (podría pensarse en San Juan de la Cruz) sencillamente porque, así nos lo parece, Heidegger, lector de Kierkegaard y conocedor del Cristianismo, parafrasea en un contexto de finitud, oscuramente abierta a una trascendencia no intratemporal, la temática religiosa y ontológica de nuestra libertad ante los entes finitos y de la tensión de nuestra *voluntas ut natura* al Ser sin restricciones que es Dios.

Heidegger, sin embargo, se quedó en la distinción ontológica de ser y ente tan sólo para señalar más adelante, como es sabido, que toda la tradición occidental, desde su inicio socrático-platónico, perdió el ser apenas lo atisbó con Parménides, con una pérdida u olvido que ahora asume la forma de la amenazante civilización tecnológica. La presencia, en sus diversas formas epocales, nos ha fascinado y nos ha hecho olvidar lo que ella en el fondo debía transmitirnos. Algunas de las observaciones existenciales de Heidegger son certeras, pero con su visión más bien sombría del trabajo, de las ciencias y de la técnica él no nos proporciona elementos para lograr una perspectiva optimista del mundo, que sepa descubrir, por ejemplo, la trascendencia o ese *algo santo* que Josemaría Escrivá de Balaguer veía escondida en las situaciones normales de la cotidianidad³⁰.

29. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, en *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, vol. 2, 447-448.

30. Cfr. JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, Homilía «Amar al mundo apasionadamente», en *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*, Rialp, Madrid, 1969, n. 113.

Recapitulando: el presente aristotélico contenía cierta confusión entre el instante temporal meramente potencial y el presente numerante de la razón humana, por lo que su resolución ontológica era inestable. Heidegger parece interpretarlo sin más como el ahora del existente (el reloj), dejando al oscuro el problema del tiempo cosmológico en el Estagirita. Hace nacer al tiempo del cuidado y lo retrotrae a un tiempo originario que es el mismo existente, el *Dasein*. La temporalidad originaria se determina de cara al futuro originario, superando así la primacía del presente, pero en un contexto de finitud radical. Queda así bloqueada toda investigación ulterior. El hombre es libertad temporal, pero no parece poder hacer más que reflexionar sobre el destino del ser y quedar a la espera de una inminente revelación del ser, que en realidad nunca llega³¹.

4. Tiempo y presencia mental en Polo

Me referiré ahora a la temática de la temporalidad en la filosofía de Polo, aunque mi atención a los problemas tocados en las páginas anteriores y el enfoque que les he dado son tributarios de mi frecuentación de su filosofía. En cierto sentido cabría decir que Polo acepta el desafío de Heidegger en su reproche dirigido a la filosofía precedente de haberse centrado exclusivamente en la presencia. El artículo de J. M. Posada, *Trascender la presencia*³² es clarificador a este respecto. Pero el planteamiento de Polo es radicalmente diverso, pues él aprovecha la ganancia aristotélica sobre el tiempo, si bien yendo más allá de ella, y no comparte con Heidegger ni su visión pragmática del tiempo humano ni la exclusividad del uso del método fenomenológico. Es más, el método poliano del abandono del límite implicado en la presencia

31. Hemos concentrado nuestras consideraciones en el HEIDEGGER ligado a *Ser y tiempo*, pertinente para una confrontación más directa con POLO (cfr. CARLOS MÁSMELA, *Martin Heidegger: el tiempo del ser*, Trotta, Madrid, 2000), donde puede verse cómo el tema del tiempo recibe nuevos matices en la conferencia *Tiempo y ser*, pronunciada por HEIDEGGER en Friburgo en 1962, y en la perspectiva del *Ereignis* o acontecimiento-apropiación (cfr. *Beiträge zur Philosophie*, en *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1989, vol. 65). En estas *Contribuciones a la filosofía* se delinea una renovada importancia del *Augenblick* como momento de irrupción repentina de lo oculto del Ser y, en este sentido, como *tiempo del ser* (sobre este tema, véase también FRANÇOISE DASTUR, *Heidegger et la question du temps*, Puf, París, 1990). Conociendo la inconfesada inspiración teológica de HEIDEGGER, este punto podría relacionarse con la temática del *kairós* del Cristianismo primitivo y de la súbita llegada, indisponible e incierta en su momento, de la parusía, temas afrontados por HEIDEGGER en su curso invernal 1920-21 (cfr. *Phänomenologie des religiösen Lebens*, en *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1995, vol. 60).

32. Cfr. JORGE MARIO POSADA, «Trascender la presencia», en *Studia Poliana*, 2000 (2), 9-50.

mental podría verse como una negativa a quedarse en la fenomenología, tomada en su estricto sentido husserliano, para proceder adelante en metafísica y en la antropología trascendental.

Intentaré ahora ilustrar con mis propias palabras la tesis central de Polo de que *la presencia mental es la articulación del tiempo*, añadiendo algunos comentarios personales que pretenden estar en consonancia con su filosofía, aunque el que suscribe se reconozca el único responsable de los mismos.

El tiempo nace del movimiento, conforme a la visión aristotélica. Hay tiempo porque podemos hablar de un antes y un después. Nosotros, sin embargo, aunque captemos las intenciones de pasado y futuro mediante los sentidos internos (memoria y cogitativa), concebimos intelectualmente el tiempo, así como el movimiento, como una unidad de acto ya dada, como ahora acabamos de hacer usando estos términos de *movimiento*, *tiempo*, con su significado intencional, o como cuando, por ejemplo, pensamos en una hora o en mil años desde una instancia mental supratemporal, sobre la base imaginativa de las fracciones de segundos que nos lleva el pronunciar o imaginar la secuencia sonora de esas palabras, “hora”, “mil años”.

Captamos, pues, el movimiento y el tiempo, de un modo atemporal, supratemporal y *akinético* (así como decimos que Dios conoce lo temporal desde su Eternidad y no inmerso en la temporalidad). Ninguno de nuestros pensamientos tiene propiamente una duración. Los objetos pensados están como estabilizados en una mismidad o identidad que no admite variación. Platón les asignó la condición de subsistentes ontológicos. El Aquinate, recogiendo la crítica aristotélica, señaló que el error platónico consistió en confundir el *modus cognoscendi* con el *modus essendi*³³. Pero se vuelve a caer en él no sólo cuando separamos las Ideas platónicas, sino cuando asignamos a la realidad extramental el estatuto mental de los objetos pensados, mediante los cuales nos referimos intencionalmente a la realidad. El movimiento existe, pero no *tal como* lo pensamos intencionalmente. En la realidad extramental, el movimiento no es propiamente un acto, sino una realidad potencial (un devenir, no un ser), que sólo en la mente se objetiviza como algo ya completado y actual y, por tanto, no ya moviéndose. Desde el movimiento mismo no es posible captar intelectualmente el movimiento. De modo semejante, desde el tiempo mismo no se puede considerar el tiempo. La *εφνεπραγεια* o *actualitas* aristotélica es el acto propio de la operación mental que constituye objetos inteligibles en acto. Cuanto acabo de exponer es central en la filosofía de Polo.

33. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 84, a.1.

El estatuto mental en el que se captan las objetividades pensadas es la abstracción. Ella es propiamente el acto “perfecto” que se sustrae a la caducidad del tiempo. Tomás de Aquino lo tomaba como base para sus pruebas de la inmortalidad del alma. Polo denomina a tal acto inmanente la *presencia mental*. Sin duda, ésta es una de las nociones capitales para comprender su filosofía, que consiste en la propuesta de vías plurales para trascender (sin por eso eliminar) la presencia mental en la que nuestro conocimiento podría quedarse. ¿Por qué presencia? La palabra *presencia* alude al presente, el momento central del tiempo, que no es tiempo y que separa el pasado del futuro. Pero *presencia* alude también al conocimiento, porque algo es presente cuando está ante la vista de un observador. Por eso decimos que estamos en la presencia de una persona, o que vamos a presentarnos a ella, cuando somos o seremos conocidos. La tesis de Polo es que tal presencia o *ahora* no es temporal, sino que precisamente articula el tiempo desde un nivel más alto. “La presencia mental articula el tiempo (sin constituirlo o formar parte de él)”³⁴. La abstracción, exenta de la temporalidad, permite llamar a su presente cualquier objeto. “Un objeto abstracto es siempre un objeto presente. Abstractar es presentar”³⁵.

Gracias a la operación abstractiva podemos movernos como en simultaneidad a lo largo de las diversas fases del tiempo, comparándolas, saltando de un punto a otro del pasado, atando el pasado con el futuro, recordando y previendo, al traer estos objetos a la presencia supratemporal de la mente (que no es la eternidad, aunque por analogía haga pensar en ella). También los vivientes “miden” los tiempos con sus “relojes biológicos”. Pero esta medición es sólo un orden temporal consecuente a la coordinación dinámica entre los tiempos de los seres naturales y sus partes. Cada célula es un “reloj biológico” y en el sistema nervioso de los mamíferos superiores encontramos la centralización de las fases temporales en que se cumplen muchas funciones orgánicas, sobre todo las relacionadas con la vida sensitiva y siempre en relación con los tiempos ambientales. Pero la “medición” que corre a cargo del organismo no es cognoscitiva y sólo por analogía, con el riesgo de hacer una mala metafísica, decimos que el animal “sabe” cuándo debe hacer esto o aquello. Es bueno recordar, a este propósito, lo que señala Polo sobre los distintos modos de objetivar el tiempo: “la objetivación del

34. *Curso de teoría*, IV/1, 149. “En rigor, la presencia articula el tiempo de la sensibilidad interna. Por eso el abstracto es intencional (conversión al fantasma)” (*ibid.*, nota 33). Esta conversión, llamada *retracción* por POLO, se ha de entender como referida a la misma realidad física a través de los objetos sensibles, como precisa JORGE MARIO POSADA, *La física de causas en Polo*, Eunsa, Pamplona, 1996, 192.

35. *Curso de teoría*, II, 264.

tiempo es plural. El tiempo se objetiva de distinta manera según los niveles cognoscitivos³⁶.

En esta misma línea, no sería válido objetar a la tesis de Polo que el animal vive “sólo en el presente” a causa de la pobreza de sus recuerdos o de su incapacidad para hacer grandes previsiones. La sensación que acontece al animal es cierto acto inmanente y no un puro *motus* (al sentir el placer, ya se tiene lo placentero) y por tanto ya de algún modo, con su relativa inmaterialidad, empieza a elevarse por encima de la temporalidad cosmológica. Pero al no ser abstracta, la inmanencia sensitiva sigue comprometida con el tiempo. El sentir físico, aun siendo un acto psíquico y no físico, es fugitivo. El presente sensitivo corresponde, en el orden pasional, a las sensaciones de placer (bien presente) y de dolor (mal presente): el placer pasa con rapidez subjetiva (la dilación temporal se nota menos) y el dolor lo hace lentamente. Las sensaciones no superan del todo la transitividad, motivo por el cual la sola vida sensitiva no da contento al hombre.

De modo análogo, la psicología alude al presente neuropsicológico, que no es un instante matemático, pues dura unas fracciones de segundo y se relaciona “hacia atrás” con la memoria a breve plazo y “hacia adelante” con las expectativas sensibles. El presente perceptivo lo poseen también los animales superiores y pertenece a la sensibilidad interna, con una base orgánica cerebral. Sin él no podríamos tener las intenciones de pasado y futuro sensibles. Pero no es ésta la presencia mental, que por ejemplo nos permite captar “sin tiempo” el sentido completo de una frase mientras ésta va pronunciándose. El presente perceptivo no es articulante de los tiempos. Ciertamente, una lesión de la memoria impide el ejercicio normal de la presencia abstractiva, a la que le faltaría la conversión al fantasma para poder completarse. Se cumple aquí el axioma C de la gnoseología de Polo, que reivindica la insustituibilidad de cada operación mental.

La verdadera presencia es la presencia mental. “La presencia, como estatuto de la intencionalidad misma del abstracto, no pertenece al tiempo; el abstracto es presente en tanto que la presencia articula el tiempo desde ‘más arriba’. La presencia mental es un aunar: no deja que el pasado pase ni que el futuro se extinga porque los articula, y lo lleva a cabo sin confusión de nivel³⁷. Aquí estriba el punto esencial que permite la crítica de Polo a Heidegger: “Tampoco creo que la propuesta de Heidegger es buena [...]. Establecer la noción de tiempo ek-stático, que se compone con el mutuo remitirse de pasado, presente y futuro, supone que el presente es temporal.

36. *Curso de teoría*, II, 269.

37. *Ibid.*, 266.

Pero el presente de la abstracción no es temporal en modo alguno. El tiempo articulado es el *aunar* pasado y futuro. La presencia mental es la articulación que *aúna*; por eso es dinámica, pero también por eso es un nivel superior. En los niveles inferiores no cabe hablar de presencia en sentido estricto³⁸.

El hecho de que la presencia mental esté exenta del tiempo no significa que el hombre no se vea como un ser histórico, situado en un momento concreto de los tiempos naturales irreversibles y de la historia humana, sabiendo en este sentido que procede desde el momento de su nacimiento hacia su muerte, la cual constituirá el final de su tiempo. Si el hombre sabe esto, cosa que le provoca cierta inquietud y le da un peculiar sentido de responsabilidad, es precisamente porque está por encima del tiempo. Por eso cada uno puede ver cómo “corre el tiempo” de su vida finita y por eso se sabe situado en una fecha de la historia de la naturaleza (dando aquí a la palabra “historia” un sentido analógico). Si el hombre está en una fecha y no en otra, es porque es un ser temporal, dinámicamente implicado con otros seres temporales. Nuestro ahora es, en cierto sentido, el de nuestra fecha. Pero al saber-nos en el *ahora cronológico*, estamos a la vez en el *ahora de la presencia mental*. Gracias a esta última podemos hacer cronologías y así situarnos cognoscitivamente en el tiempo que corre en forma unitaria (y no separada, como pretendía el dualismo cartesiano) tanto para las cosas como para nuestra existencia mortal. La presencia mental señalada por Polo tampoco es la “temporalidad originaria” de Heidegger, que sigue siendo temporal y que más bien tiene que ver con la situación hermenéutica del hombre ante el ser, mezclada con la conciencia de nuestra libertad amenazada por la muerte.

En estas pocas páginas no es posible tratar del tiempo en los diversos niveles de consideración en que esta temática sale en la filosofía del Polo³⁹. Aquí me he ceñido principalmente al punto de la presencia mental, y aun a ésta no puedo sino referirme de modo muy somero. Según Polo, la presencia mental es solamente la incoación del conocimiento intelectual. Estamos aquí tan sólo en la primera operación mental (o mejor, en la segunda, pues ella está antecedida por la conciencia, que no llega todavía a articular el tiempo).

38. *Curso de teoría*, II, 266. Se descalifica así el diagnóstico heideggeriano acerca de la filosofía occidental. “Heidegger sostiene que a lo largo de la historia de la filosofía se ha entendido el ser desde el tiempo; la prueba es que se ha entendido desde la presencia. Eso sería una prueba si la presencia fuera una parte del tiempo; si no es así, la pretendida prueba se anula. Éste es el equívoco fundamental de *Ser y tiempo*, y también del llamado segundo Heidegger” (*ibid.*).

39. Remitimos a algunos lugares fundamentales: *El acceso*, 292-308; *El ser*, 1ª ed., 161-178; *Curso de teoría* II, lecciones XI y XII; *Curso de teoría* III, lección IX; *Curso de teoría*, IV/1, lección I, 2, B y C; *Quién es el hombre*, 1ª ed., 53-62; *Nominalismo*, 55-170; *Antropología*, I, 138, 235.

A esta operación le corresponde, según Polo, el hábito *lingüístico*. Lo más específico del lenguaje, con su estructura fundamental de nombres y verbos, es la articulación abstracta de los tiempos. Así es como indicamos los actos como “cantar”, “reír”, etc. que en teoría siempre podrán sustantivarse como “canto”, “risa”, etc. (viceversa, cualquier sustantivo puede verbalizarse). Podríamos añadir a esto la riqueza de los verbos en las lenguas más desarrolladas, con los que se expresan no sólo los tiempos verbales (pasado, presente y futuro) sino algunos aspectos del tiempo de los movimientos, por ejemplo mediante los gerundios y participios. Significativamente los estoicos establecieron la diferencia entre los tiempos verbales perfectos (de acciones acabadas) y los tiempos verbales imperfectos (de acciones continuativas): “he escrito”, “había escrito”, en contraposición a “escribo” o “escribía”. El lenguaje humano, a diferencia de los sistemas de comunicación animal, que *indican* tiempos pero no los *articulan*, demuestra el señorío del hombre sobre la temporalidad, cosa que nos lo hace aparecer, y no es una paradoja, como el más temporal de los seres de la naturaleza (así como Dios tiene “mucho más sentido de la historia” que nosotros, por estar en la Eternidad).

La presencia mental, *iluminada* (por el intelecto agente) desde el conocimiento habitual, como señala Polo, no debe llevarnos, sin embargo, a hacer un tratamiento nivelado de las diversas realidades, extrapolando para ellas el estatuto intencional de la presencia. El conocimiento obtenido por la presencia mental no es incrementable desde sí mismo. Al advertir la insuficiencia de la abstracción, tenemos que seguir conociendo por las vías de la prosecución. Sin duda, en la vida corriente hacemos proposiciones temporales verdaderas o falsas, como “escribiré dentro de una semana” y otras por el estilo. Pero esto no nos autoriza a hacer de la semana, el mes, etc. una entidad de la naturaleza. Si así lo hiciéramos, estaríamos extrapolando la presencia. La presencia mental corresponde al tiempo captado intelectualmente en la vida ordinaria.

Hemos de estar vigilantes ante las características de la objetivación del tiempo métrico, hoy muy ligada a las ciencias y a la tecnología, y además tenemos que situar en su justo lugar gnoseológico la objetivación científica de la temporalidad. Por otra parte, aunque las ciencias positivas tiendan más que nada a medir el tiempo, sin preocuparse de su naturaleza, no por eso lo conceptualizan todas del mismo modo. Hay variaciones importantes en la noción científica de tiempo obtenida por la física clásica, la teoría de la relatividad, la termodinámica, la física cuántica, la biología, etc. Quizás podría admitirse también, en mi opinión, cierta *pugna*, en el sentido poliano del término, entre algunas objetivaciones científicas y la explicitación racional que nos introduce en las prioridades reales de la naturaleza de las que se

ocupa la metafísica y la física filosófica (por ejemplo, la irreversibilidad temporal, establecida en algunos niveles científicos, apunta al tiempo ontológico tematizado por la filosofía).

No poca literatura actual semicientífica se ocupa del tema del tiempo de modo atrayente para la curiosidad del público, pero poco profunda. Esta literatura no suele respetar la necesidad de ajustarse metodológicamente al objeto estudiado. De acuerdo con las indicaciones de Polo, las ciencias matematizadas tienden a confinar el tratamiento del tiempo en la prosecución *generalizante* del pensamiento. Quizá el ejemplo más rotundo de este punto sea la hipostatización del tiempo absoluto. Si este procedimiento no es advertido, para reconducir el estudio del tiempo cosmológico a la prosecución *racional*, el tratamiento científico del tiempo podría precipitar en el idealismo. Esto puede suceder por la tendencia del científico teórico a considerar el *tiempo entero*, en todas sus posibilidades, como sucede en las cosmologías cuánticas, cuando la teoría cuántica se unifica con el estudio relativista de la gravedad. En estas cosmologías nuestro espacio-tiempo aparece como una probabilidad resultante de la ordenación de variedades dentro del superespacio que cubre todas las posibilidades y por tanto todos los tiempos posibles.

Al advertirse el límite de la presencia, la filosofía de Polo procede “hacia abajo” para elaborar una doctrina del ser y la esencia extramentales de las realidades físicas, y “hacia arriba” con respecto al ser y la esencia del hombre. El tiempo físico, visto filosóficamente, no debe suponerse, es decir, no ha de verse como una sucesión de horas, donde el pasado es el presente que “ya no es” y el futuro el presente “que será”. “El tiempo supuesto es un conjunto no simultáneo que consta de antes, ahora, y después. Si algo se coloca en el tiempo, tenemos una serie en que se mantiene sin variación”⁴⁰.

La suposición del tiempo afecta de modo especial a la imaginación popular que, estimulada por la actual cultura científica, se figura con facilidad un tiempo espacializado, como señaló hace un siglo Bergson, es decir, un tiempo reducido a presente y eventualmente alcanzable mediante “viajes”. Pero lo que principalmente lleva en las ciencias a suponer el tiempo es la introducción del instante infinitesimal, de modo que el tiempo, en la versión clásica corriente, es visto como una colección de instantes sucesivos, y el instante como el conjunto de eventos simultáneos en un sistema observativo (la física cuántica hace retroceder la determinación del instante extramental a un cuadro probabilístico). Por eso es importante, para el abandono de la presencia, no suponer instantes reales para el tiempo físico. “Si la presencia no corresponde al tiempo extrapresencial, también se excluye del tiempo extra-

40. *Curso de teoría*, IV/1, 173.

presencial el instante. El instante es una especie de frustración de la constancia producida cuando se entiende la presencia *en* y como *del* tiempo [...]. En rigor, también el instante es inmóvil (por eso es efímero)”⁴¹.

Las clásicas aporías eleáticas que llevaron a la negación del continuo temporal o a su subjetivización nacieron de la suposición del instante⁴². Las ciencias necesitan trabajar con el instante, aunque lo hacen con las necesarias cautelas matemáticas, porque no pueden considerar la realidad física sin objetivarla y de alguna manera idealizarla. Esto se produjo de un modo diríamos ingenuo en la física clásica, que procedía con objetivaciones más bien sencillas, falsamente atribuidas al sentido común o al conocimiento ordinario (de aquí viene la idea, por ejemplo, de que el universo está en un único presente instantáneo). En la física cuántica, el tratamiento de la realidad física es más indicativo de su carácter potencial, pues en toda teoría estadística el presente es el momento de la medición y así se reconduce a la razón mensurante.

Por ese motivo es frecuente que los físicos rehúsen la atribución del tiempo a la naturaleza (Einstein), salvo quienes han dedicado sus investigaciones a la termodinámica del no-equilibrio (Prigogine) y a la cosmología del universo expansivo (P. Davies). Estos últimos, al admitir la evolución irreversible de los procesos naturales y cosmológicos (sin que por eso haya que hablar necesariamente de un comienzo o de un final absolutos del universo, lo cual es siempre problemático), reconocen un tiempo para la naturaleza en cuanto ésta manifiesta una distinción entre pasado y futuro⁴³. El presente, sin embargo, sigue siendo el nuestro (en física es el momento de la medición “ahora”). Lo que antecede podría constituir una glosa las siguientes frases: “el tiempo se puede considerar sin la presencia: pero sin la presencia el tiempo no se articula y es extra objetivo: es el tiempo *extra men-*

41. *Curso de teoría*, III, 341.

42. Sin embargo, POLO admite una discontinuidad entre los diversos movimientos transitivos, que comienzan y cesan, sin por eso recurrir al instante (cfr. *Curso de teoría*, IV/1, 182, puntos 4º y 5º).

43. En la teoría de la relatividad, por motivos que ahora no es el caso considerar, sólo la luz no está sometida al tiempo, aunque la velocidad finita de toda transmisión de señales haga que los procesos físicos causales sean temporales. Este hecho puede considerarse ligado al formalismo relativista. Desde el punto de vista ontológico, parece prudente señalar con FRASER que en el universo hay distintas formas de temporalidad. El presente relativista, en todo caso, aparece con el observador, que separa los conos de luz del futuro y del pasado (cfr. sobre esta temática JULIUS THOMAS FRASER, *Il tempo, una presenza sconosciuta*, Feltrinelli, Milán 1991).

tem. Ahora bien, el tiempo extramental es el antes y el después: sin presencia y sin articulación”⁴⁴.

El antes y el después en la “filosofía de naturaleza” de Polo no se entienden con relación a nuestro ahora, pues si así lo hiciéramos estaríamos tratando del tiempo natural no a nivel filosófico, sino en el plano de nuestro conocimiento ordinario o del científico (en física, normalmente la anterioridad se asocia a las causas físicas y la posterioridad a sus efectos, un punto desarrollado en la llamada *teoría causal del tiempo*, por ejemplo en Reichenbach). El antes temporal, según Polo, es “algo así como un retraso puro”⁴⁵, un antes que permanece siempre en esta condición a causa de su potencialidad, respecto de la actualidad del pensamiento que *se adelanta* en cuanto posee objetos. No es ésta, sin duda, la noción vulgar del antes, que está supuesta en cuanto es como un punto del tiempo respecto de otro posterior. Polo ve en la causa material la verdadera raíz de la anterioridad temporal, pues la potencia hace que la causa formal no sea un *lo que es*, sino un *lo que era* (ambas causas se comprenden concausalmente)⁴⁶. “La causa material es el antes (que no es lo mismo que lo primitivo), lo que retrasa. No se localiza en la línea del tiempo: es la anterioridad *en o*, mejor, *del* tiempo. El antes es temporalmente insuperable”⁴⁷.

Aunque el abandono de la presencia mental conduzca así a la explicitación de las causas, en pugna con la presencia, configurándose como un acceso a la esencia extramental sellada por el antes, tenemos a la vez el acceso al acto de ser extramental, el cual gracias al hábito del intelecto de los primeros principios se advierte como *persistencia*. Tal persistencia sustituye en la filosofía poliana al instante como principio espurio de las filosofías eleáticas. La persistencia es el incesante *después*, el comienzo que no cesa ni es segui-

44. *Curso de teoría*, III, 340. “La proposición ‘la presencia es real fuera de la mente’ es un error teórico y metafísico” (*ibid.*, 341). Esta tesis puede referirse a los clásicos: “es una idea agustiniana, anticipada, en cierto modo, por Aristóteles cuando dice que el ahora y la medida del tiempo pertenecen al alma. De manera que la distinción antes-ahora-después implica el alma, pues sin el alma no hay ahora” (*Nominalismo*, 67). Desde el punto de vista de la doctrina tomista del alma, la presencia pertenece al conocimiento intelectual: “la presencia deriva del alma en tanto que esencia y no en tanto que forma del cuerpo” (*Curso de teoría*, III, 435). Sin embargo, si atendemos a la operación abstractiva en cuanto sometida al límite de la presencia, su raíz estriba en la unión del alma con el cuerpo, pues “la muerte es el fin de la presencia” (*Curso de teoría*, III, 436; más ampliamente, cfr. 413-439). La temporalidad del cuerpo glorioso asumirá una modalidad eternizada y, por tanto, el estatuto de su conocimiento intelectual adquirirá otras características, que permanecen oscuras para el nivel de nuestros conocimientos actuales.

45. *Curso de teoría*, IV/1, 151.

46. Cfr. *Ibid.*, 139-178.

47. *Ibid.*, 176.

do, en expresión de Polo⁴⁸. Este comenzar a ser (no temporal) del universo se relaciona intrínsecamente con la creación divina. El después indica la consistencia de lo creado y es así el valor real del principio de no-contradicción. No se plantea ya la aporía del instante que es “en cada momento” y luego se desvanece⁴⁹. Estamos aquí ante la solución de la aporía del texto aristotélico considerado en nuestras primeras páginas. Heidegger no supo afrontarla porque eludió el problema metafísico planteado por la realidad física, derivando hacia el tiempo antropológico. El mundo físico, según Polo, no se mantiene en la identidad del presente mental, sino que existe como persistir.

Lo dicho puede resumirse en el siguiente párrafo de Polo, donde el tiempo es visto como un indicio de la distinción entre ser y esencia: “el tiempo es un indicio de la distinción real. Tiempo sin presencia equivale a la distinción *antes-después*. El *después* indica el ser creado extramental como mantenimiento sin culminación. El *antes* indica la esencia como perfección potencial correspondiente al ser que se mantiene sin culminar”⁵⁰.

5. Conclusiones

1. El ahora de Aristóteles está amenazado por aporías porque el Estagirita mezcla la presencia mental con el tiempo extramental mediante la suposición del instante.

2. Heidegger deserta del tiempo cosmológico y por tanto su estudio del tiempo tiene una valencia exclusivamente antropológica y ontológica. El presente de Heidegger tiene tres sentidos primordiales: a) como ahora del tiempo vulgar, interpretando falsamente a Aristóteles, apunta sólo a la nivelación del tiempo de la existencia inauténtica; b) como presentarse del ente, que oculta el ser, indica la reducción epocal del ser a la esencia y a la pre-

48. Cfr. *Curso de teoría*, IV/1, 415-416. “La constancia como presencia no es extramental. Por eso proyectarla en la realidad sustituye a la persistencia por el instante. El instante no es real porque la presencia se distingue del ser” (*Curso de teoría*, IV/1, 341, nota 1).

49. “Dios no crea para que se sustituya un comienzo por otro comienzo, de tal manera que cada sustitución no haga sino dar paso a una nueva sustitución: eso no tiene sentido. El comienzo real tiene que ser la persistencia; *la persistencia es el después* [...]. La integridad del acto de ser es el comienzo que no cesa; no cesar significa no ser seguido; no cesar ni ser seguido quiere decir *después*. Éste es, justamente, el sentido real del principio de no contradicción [...]. El comienzo temporal instantáneo que es seguido, se reduce a nada instantáneamente: esto sería lo realmente contradictorio. Pero si el comienzo es el después (persistencia), la nada no aparece en ningún momento: esa es la realidad no contradictoria” (*Curso de teoría*, IV/1, 342).

50. *Antropología*, I, 138.

sencia; c) como momento del tiempo originario afrontado por la existencia auténtica, se refiere a la decisión de la libertad y a la iluminación del ser del ente, ante la cual podemos sólo disponernos con el pensamiento esencial.

3. Polo distingue diversas operaciones mentales y con la tesis del conocimiento habitual permite superar los defectos metodológicos de Aristóteles y Heidegger. La valoración de la historia de la filosofía no se hace, como en Heidegger, sólo en función de la presencia, sino por el predominio de unos métodos sobre otros. La presencia es mental y pertenece a la abstracción, operación intelectual incoativa. En ella se quedaron los presocráticos y esto explica las aporías aristotélicas, que siguen gravitando en torno a tal planteamiento. La presencia mental está por encima del tiempo y articula todos los tiempos, con lo que se supera de raíz el historicismo de Heidegger. La presencia mental está asociada al presente humano perceptivo, por el que el hombre puede verse en su ahora cronológico y puede así conectar con la historia irreversible de la naturaleza (esta tesis no es de Polo, pero la considero oportuna para dar cuenta de la base física de la temporalidad e historicidad del hombre, cuyas decisiones acontecen en el tiempo físico). La objetivación científica del tiempo debe ser controlada. Se ha de evitar la suposición del instante y la atribución de un valor ontológico al tiempo total, noción a la que a veces acuden algunas elaboraciones científicas. El tiempo extramental, “por debajo” de su captación intencional intelectual y perceptiva, se reduce a la concausalidad de la esencia del universo y al acto de ser físico, de lo que el antes y el después extramental son indicios. La temática heideggeriana del tiempo auténtico e inauténtico y del “momento” de la libertad se reconducen en Polo al plano de la antropología trascendental. El tiempo físico, que en Aristóteles era casi un accidente del movimiento, en Polo es una dimensión fundamental de la naturaleza, al tener que ver con el retraso que nace de la materialidad y con la positividad del persistir de su ser.

Juan José Sanguineti
Facoltà di Filosofia
Pontificia Università della Santa Croce
San Girolamo della Carità, 64
Roma 00186 (Italy)

e-mail: sanguineti@usc.urbe.it

EL ARGUMENTO ONTOLÓGICO Y LOS PRIMEROS PRINCIPIOS DE LA METAFÍSICA

MIGUEL ÁNGEL BALIBREA

The Ontological Argument and First Metaphysical Principles.- The objective of this article is to analyze the consequences that affect the First Metaphysical Principles when the Ontological Argument is established. Saint Anselm and Descartes do not share the same consideration about the first principles. My intention is to show the differences between their points of view and at the same time contrast these ideas with Polo's theory.

A pesar del axioma de la conmensuración entre operación y objeto, la inteligencia no está libre del error. Éste adviene cuando existe confusión entre lo que se piensa y lo que se cree haber pensado. El error no es más que un cierto desatino entre lo pensado y lo que se cree haber pensado. De ahí, además, la dificultad de descubrir los propios errores, máxime en un planteamiento filosófico. Pero, también de ahí mismo, la consecuencia importante de que una crítica que merezca ser tenida en cuenta debe partir de los mismos presupuestos que lo que se critica, no por aceptados sino, al menos, por pensados. El filósofo debe procurar repetir los actos intelectuales que han llevado a un autor a plantear determinadas cuestiones filosóficas. Sólo de este modo se está, en mi opinión, en condiciones de examinar correctamente determinados planteamientos.

En íntima relación con esto cabe decir que el argumento ontológico, en sus diversas formulaciones¹, no es un argumento que quepa ser calificado de erróneo sólo por las posibles incongruencias que puedan detectarse en su forma sino, fundamentalmente, porque no es Dios lo que propiamente se quiere mostrar, por no estar Éste, realmente, pensado. La pretensión de este

-
1. Dejo de lado en este artículo el asunto de la denominación correcta que debe usarse para nombrar este argumento para demostrar la existencia de Dios que parte de la idea de Dios que encuentro en mí. Bien sabido es que la formulación anselmiana suele ser llamada por POLO argumento *a simultaneo*. Además, no voy a entrar en este momento en lo correcto o no de distinguir las diversas formulaciones como distintos argumentos.

artículo no es, solamente, poner de manifiesto porqué, a juicio de Polo, el argumento ontológico no es un argumento acertado para demostrar la existencia de Dios y cuáles son los errores que pueden detectarse en este planteamiento. Interesa, además, procurar poner de manifiesto qué es lo que se piensa si Dios no está realmente pensado. Por otra parte, creo que es interesante intentar hacer una pequeña profundización acerca de los supuestos que, en el planteamiento de los primeros principios, soportan tal tipo de argumentación. ¿Hasta qué punto se mantienen vigentes los primeros principios en un planteamiento filosófico que aboga por sostener la ilimitada capacidad del conocimiento operativo del hombre para alcanzar la existencia de Dios a partir de la mera idea que tenemos de Él?

Para quien conoce aunque sea superficialmente su filosofía, ya es ampliamente conocida la opinión que mantiene Polo acerca de la validez argumentativa de la prueba que pretende demostrar la existencia de Dios a partir de la idea que tenemos de Él. Evidentemente, ya se puede presumir, de entrada, que una prueba instalada en el ámbito de lo objetivo no puede llegar a la existencia de Dios, entre otras cosas porque de ninguna manera el conocimiento objetivo es capaz de alcanzar la existencia si, como mantiene Polo, la presencia mental es el límite del conocimiento. La prueba ontológica, como procuraré mostrar, es una prueba instalada en el ámbito de lo objetivo, aunque sus pretensiones sean ir más allá de lo meramente objetivo para instalarse en un verdadero conocimiento del ser y la existencia. Esto no significa, aunque no sea ahora el momento de desarrollarlo en toda su extensión, que la prueba ontológica deba ser necesariamente *a priori*. Ni siquiera la pretensión de construir una prueba *a priori* asegura que tal argumento lo sea. Instalada en el ámbito de lo objetivo quiere resaltar, fundamentalmente, que la prueba ontológica no rebasa la operatividad intelectual: el punto de partida de la prueba está inserto en el ámbito de la presencia mental. En mi opinión, el calificativo de *a priori* no quiere decir, en muchos de los planteamientos del argumento ontológico, más que se trata de una prueba cuyo punto de partida se sitúa en la operación generalizante de la inteligencia, cuya intencionalidad no es la realidad y, por tanto, permite suponer que su referencia es independiente de la experiencia y de la abstracción, entendida en sentido poliano.

¿En qué medida es posible un conocimiento intencional de Dios que permita establecer un argumento para probar su existencia a partir de este mismo conocimiento? ¿Cabe conocimiento intencional de Dios? La presencia mental suple la fundamentación y permite, por ello, el conocimiento objetivo. Sin embargo, la presencia mental se oculta, no comparece como tal, al igual que el ser, que no puede darse según un conocimiento objetivo. “La

condición de lo inteligido tal como queda disponible según la actividad intelectual que de entrada acontece en el hombre, y si se lo considera precisamente en tanto que inteligido, estriba sobre todo en que aparece como constantemente actual al quedar destacado sobre lo caduco en virtud de una presencia estable, y elevado por ello sobre las contingentes posibilidades que pueden afectarlo según el tiempo, de cuyo curso queda entonces eximido en cuanto lo incluye o articula entero en presencia”². La idea de Dios de la que parte el argumento ontológico no puede ser, claro está, un objeto abstracto intencional, en la medida en que no hay intencionalidad alguna y, además, la abstracción es una articulación temporal y Dios, obviamente, no es temporal. En último término, por tanto, con el conocimiento objetivo podemos demostrar la verdad de la proposición Dios existe pero, de ninguna manera, la existencia de Dios.

¿Es posible plantear un argumento para demostrar la existencia de Dios a partir del conocimiento meramente presencial que tenemos de Él mismo? Creo que puede intuirse que un planteamiento que parta de la idea de Dios en el ámbito objetivo no está partiendo realmente de la idea de Dios. Por tanto, importa poner de manifiesto, en el argumento ontológico, cuál es, ciertamente, el punto de partida de la prueba en sentido estricto.

Si una prueba que pretende alcanzar la existencia de Dios a partir de lo meramente objetivo no puede conseguir su propósito entonces cabe decir que tal pretensión debe conllevar diversos errores respecto a la realidad tanto del ser como de la propia inteligencia, en la medida en que no se respeta su peculiar modo de darse.

El Argumento de San Anselmo

Aunque la pretensión de San Anselmo es construir una prueba que se baste a sí misma, que sea lo suficientemente simple para no necesitar más que de sí misma para darse, sin embargo, las premisas de las que se parte son muchas y de importantes consecuencias.

Por una parte, no respetar la limitación del conocimiento operativo por cuanto se parte de la capacidad indudable del conocimiento de alcanzar cualquier objeto que se pretenda, en este caso, la propia existencia de Dios. San Anselmo, sin embargo, vacila ante las consecuencias de este planteamiento: hay una clara oscilación entre la posibilidad de alcanzar la existencia de Dios y la absoluta superioridad de Dios respecto al conocimiento del

2. JORGE MARIO POSADA, «Trascender la presencia», en *Studia Poliana*, 2000 (2), 15.

hombre, que, por otra parte, ha necesitado de la búsqueda ardua de la misma demostración. Aunque la prueba necesita partir del supuesto de que cabe pensar enteramente a Dios, sin embargo, la inteligencia se rebela ante las consecuencias obvias de esto.

Por otra parte, San Anselmo no respeta el estatuto de lo objetivo: el ser no está dado al modo de lo objetivo. Se pretende, en la prueba ontológica, pedir más al conocimiento objetivo de lo que éste puede dar. Desde el planteamiento poliano, es claro que la exención de la presencia mental implica la incapacidad de alcance del ser en la propia presencia mental.

La no detección del límite mental y, por tanto, de la exención que lleva a cabo la presencia mental implica en San Anselmo una clara confusión entre máximo y noción máxima. Ciertamente es que Dios, si existe, es el máximo pero eso no implica que sea la noción máxima. Detectado el límite mental no tiene sentido hablar de noción máxima o noción última por cuanto el pensamiento objetivo no puede culminar en una última noción: el Axioma D o axioma de la culminación no lo permite, puesto que la inteligencia es operativamente infinita. Este carácter de infinitud le corresponde exclusivamente a la operatividad de la inteligencia, de ninguna manera puede hablarse de una operación infinita ni mucho menos de una facultad infinita. La infinitud operativa de la inteligencia es la imposibilidad de declarar la improposeguibilidad del conocimiento.

Por tanto, la infinitud operativa de la inteligencia impide que pueda darse una última noción que colme tal operatividad intelectual: “si la inteligencia objetiva (con una operación) una última noción, no es operativamente infinita”³. No tendría sentido este reconocimiento de que no puede pensarse más si, de hecho, no pudiera pensarse más. El conocimiento del límite sólo es posible en la medida en que es posible superar tal limitación. Pero, obviamente, esta superación ha de ser llevada a cabo por otro acto cognoscitivo distinto al conocimiento objetivo. Como lo expone Polo, “conocer no es no conocer. Es imposible que un acto cognoscitivo note él mismo su propia limitación”⁴.

Sin embargo, por otro lado puede decirse que San Anselmo es consecuente con esta limitación del conocimiento humano y, en cierto modo, puede verse que su argumento no es más que un cierto poner en claro esta limitación constitutiva de la operatividad intelectual: el máximo ha de darse en la realidad porque, ciertamente, su ser no puede estar siendo pensado. Pero,

3. *Curso de teoría*, II, 2ª ed., 210.

4. *Ibid.*, 196.

entonces, o bien no se piensa el argumento, porque la conclusión queda fuera del propio pensamiento o bien, no hay argumentación realmente porque no se sale de lo meramente pensado. En mi opinión, es difícil interpretar de una manera coherente el argumento de San Anselmo, en la medida en que él mismo vacila y corrige algunas de las conclusiones que podrían obtenerse con su propio planteamiento. Si la existencia se integra en el propio infinito, no cabe hablar de infinito meramente pensado ni siquiera como hipótesis⁵.

Aunque el punto de partida del argumento anselmiano no respeta la limitación de la inteligencia, sin embargo, la conclusión del argumento sólo es posible en la medida en que se respeta tal limitación intelectual: ser en la realidad es más que ser sólo en el entendimiento sólo si cabe algo más que ser en el entendimiento, porque ser en el entendimiento no es ser. Además, esta vacilación ha creado históricamente gran confusión en los comentadores del argumento anselmiano, puesto que no siempre la percepción de esta oscilación es clara en todos aquellos que se acercan a examinar la obra de San Anselmo. El punto de partida del argumento anselmiano no es ningún conocimiento de Dios, porque Dios no es lo impensable. Lo impensable es, más bien, el límite mental, pero entonces el argumento anselmiano, cognoscitivamente, es una confusión de nociones y operaciones. Sólo es posible hablar de una última noción pensada como una confusión. “Si admitiéramos que la inteligencia tiene algo así como un fondo de saco, o un muro que no puede atravesar, más allá del cual ya no se puede conocer, esto es, si admitiéramos una última objetivación intelectual entonces la inteligencia sería una palabra vana o un grado más del conocimiento sensible, pero no suficientemente distinta de él”⁶, precisamente porque la diferencia radical que puede establecerse entre el conocimiento sensible y el conocimiento intelectual es la infinitud operativa que corresponde a este último.

Aunque estas apreciaciones muestran claramente la limitación de la prueba anselmiana, sin embargo interesa ahora repasar brevemente las consecuencias respecto al modo de entender el ser.

En directa relación con los errores respecto a la interpretación de la inteligencia humana, tras la argumentación anselmiana, el ser queda reducido a mera posición empírica, incognoscible por tanto. En la medida en que se declara incognoscible y más allá de la capacidad intelectual, el ser se convierte en un *factum*, un hecho sin carácter activo alguno. No obstante, el ser, aunque impensable desde el conocimiento intencional, no es menos inteli-

5. Cfr. *El ser*, 1ª ed., 301.

6. *Curso de teoría*, III, 1ª ed., 3.

ble que la esencia. En todo caso, la incognoscibilidad intencional del ser no es una muestra de nada más que la limitación del conocimiento intencional.

Desde el punto de vista metafísico, el modo anselmiano de entender el ser es la forma más deprimida de tratarlo. Sin embargo, la diferencia en el modo de entender el ser entre San Anselmo y Polo no es tan lejana: para ambos el ser es incognoscible operativamente, pero esta incognoscibilidad no depende del ser para Polo sino, justamente, de la operatividad intelectual: la incapacidad de alcanzar el ser es, repito, una muestra del carácter limitado del conocimiento.

Pero la limitación de San Anselmo no es simplemente ésta sino, más bien, la conjunción entre las dos premisas: la incognoscibilidad del ser y la absoluta capacidad intelectual. Porque sí es cierto que el ser queda fuera de la inteligencia, si la inteligencia se entiende operativamente: pero no como positividad empírica sino como lo que está más allá del límite y que debe alcanzarse abandonando el límite. Y, además, poco ganaríamos si el ser pudiera ser conocido en el ámbito objetivo porque, de este modo, se pierde su carácter de principio. La condición de posibilidad del conocimiento del carácter de principio del ser es el reconocimiento de la limitación del pensamiento objetivo, que suple, precisamente, el principiar del ser.

En definitiva, la limitación de la prueba anselmiana lo es por dos motivos: no reconocer la limitación propia de la operatividad intelectual y perder la consideración de principio del ser. Ambos aspectos son solidarios: la no consideración de la limitación intelectual conlleva la pérdida del ser como principio.

Secundariamente se comprende que, a posteriori, se entienda que el carácter de principio le compete principalmente al pensamiento, por cuanto éste es el fundamento de lo pensado y el ser no es comprendido como un principio sino algo principiado. Aunque parezca curioso, en el fondo sostener que el ser no es un principio pero se da al margen de cualquier fundamentación es una incongruencia que debe ser resuelta. La historia de la filosofía lo ha resuelto acudiendo a la transmutación de los trascendentales.

En la argumentación anselmiana, la clave está, a mi modo de ver, en la clara percepción de que no tiene sentido establecer una última noción meramente pensada, porque en cuanto pensada es limitada y, por tanto, hay que acudir a otra instancia: se pone como real. Cuando esta noción última es referida a Dios la percepción es mucho más clara: en cuanto pensado Dios es limitado y esto es justamente lo que impulsa a proponer el argumento: la última noción debe ser realmente existente. La negación de la existencia de Dios entraña la suposición de la idea de Dios, es decir, la reducción de la

idea de Dios a una situación que no es, ni mucho menos, propia de Él. En este sentido, objetivada la idea de Dios, se constata que Dios meramente pensado ya no es Dios. Y, sin embargo, ¿qué le añade esta existencia a la última noción? Propiamente nada y, en este sentido, San Anselmo estaría plenamente de acuerdo con la postura kantiana: cien táleros reales son exactamente lo mismo que cien táleros pensados. Precisamente, el argumento anselmiano es un cierto salir de la inteligencia para alcanzar la conclusión, aunque esto conlleve la imposibilidad de pensar el argumento. Aunque normalmente se entiende que la crítica kantiana afecta al argumento anselmiano, creo que, realmente, Kant no entiende correctamente el proceder de la prueba de San Anselmo.

En mi opinión, el argumento ontológico anselmiano es un cierto detectar el límite mental, pero obviamente en condiciones en que no puede ser abandonado, lo cual muestra la postura de Polo: detectar el límite no es una tarea ardua, pero no siempre se detecta el límite de modo que puede ser abandonado metódicamente.

El argumento ontológico sólo se puede establecer al margen de los primeros principios metafísicos. Sólo al margen de los primeros principios puede establecerse que el ser es ininteligible y que no es activo. Pero, justamente, el ser es lo máximamente inteligible de acuerdo con su carácter activo.

Un adecuado examen del argumento ontológico de San Anselmo nos ha acercado a la consideración del ser al margen del conocimiento objetivo. El ser debe alcanzarse de acuerdo con su carácter activo y, de ningún modo, desposeyéndolo de éste al objetivarlo. Por eso, ¿qué podemos decir de Dios una vez alcanzado el argumento ontológico? Mantener la identidad divina se torna ahora imposible, en la medida en que el ser divino, pura positividad empírica, se alcanza al margen de su idea. Pero, ¿qué podría ser ahora esa idea de Dios? ¿Qué noticia contiene? Propiamente, ninguna: la idea de Dios de la que parte el argumento anselmiano no contiene ninguna determinación acerca de Dios. Establecida la prueba, aparece un residuo de incognoscibilidad divina que es, en el fondo, contradictorio con el establecimiento mismo del argumento. En el fondo, en clara congruencia con ser idea alcanzada en la línea de la reflexión generalizante. “San Anselmo piensa que si logra determinar la esencia de Dios, en ella se encontrará la necesidad de su propio existir. Con lo cual, aunque lo que se intenta es establecer las implicaciones de la esencia infinita, lo que resulta es una débil comprensión de la existencia”⁷. Si lo que se prueba es la existencia empírica debe decirse que esta

7. *El ser*, 295.

prueba no puede tener nada que ver con Dios, a no ser que queramos defender la existencia de un Dios inferior al propio hombre.

El argumento anselmiano pierde, junto al ser como principio activo, el principio de identidad. Dios queda reducido a una altura ontológica semejante a la Creación. El ser divino, reducido a pura positividad empírica, pierde, además, su carácter personal.

El argumento ontológico cartesiano

No es el propósito de este artículo exponer de una manera detallada cuáles son las diferencias que pueden establecerse entre el argumento anselmiano y el argumento de Descartes para probar la existencia de Dios a partir de la idea que poseemos de Él. Me limitaré a señalar las diferencias que me parecen relevantes en orden a establecer las diversas maneras en que se entienden los primeros principios metafísicos. Soy consciente de que normalmente hay una tendencia a establecer una semejanza casi total entre ambos argumentos, aunque últimamente diversos estudios tienden a poner de manifiesto esas divergencias que, a mi modo de ver, son cruciales. Para Polo ambos argumentos se distinguen claramente porque las operaciones intelectuales que los fundan son distintas. “La formulación del argumento, por cierto, es ontológico desde Descartes. El argumento de San Anselmo es *a simultaneo*, pero no ontológico”⁸, en la medida en que para establecer el argumento cartesiano no es necesario salir del pensamiento puesto que la existencia de Dios, como veremos, no es sino la consideración de la infinitud de la reflexión humana, aunque esto sea una incongruente unificación con la realidad del pensamiento⁹. Sin embargo, para establecer la existencia de Dios en el proceder anselmiano es necesario ir más allá del pensar, aunque esto suponga como resultado una existencia empírica que difícilmente puede pensarse que convenga a Dios.

Al igual que el argumento anselmiano, el argumento de Descartes contiene serias limitaciones cognoscitivas y metafísicas. En último término, la atención no se ha fijado convenientemente y, aunque la pretensión cartesiana es demostrar la existencia de Dios, sin embargo, a mi parecer, no es de Dios de lo que Descartes está, propiamente, hablando. En este sentido, el argumento anselmiano y el argumento ontológico cartesiano tienen la misma

8. *Nominalismo*, 47.

9. Cfr. Prólogo de LEONARDO POLO a IGNACIO FALGUERAS, *La res cogitans en Spinoza*, Eunsa, Pamplona, 1976, 21.

limitación: no se trata, solamente, de una limitación formal o de no haber llevado convenientemente el desarrollo lógico del argumento, sino que el error es fundamental en el sentido de haber sido cometido en el mismo origen del planteamiento.

En el mismo comienzo del examen del argumento cartesiano cabe hacerse la misma pregunta que es pertinente hacerse para el caso de San Anselmo: ¿cabe conocer a Dios desde el nivel operativo de la inteligencia? Desde luego, la interpretación cartesiana de la inteligencia no es la misma que la de San Anselmo, pero ambos coinciden en señalar, con diversas maticaciones, la absoluta capacidad de la inteligencia para proponer una prueba que llegue, desde la misma idea, a la existencia extramental divina. Sin embargo, el origen de ambas ideas, que sirven como punto de partida para establecer el argumento, son distintas en ambos pensadores.

Para Descartes, la realidad no está relacionada con el conocimiento de ella más que por ser causa de la idea, ya que ésta tiene su origen en la sustancia. Pero, perdida la intencionalidad intelectual y reducida a mera relación causa-efecto, no hay nada que asegure que la idea se parece a la realidad: “Al ser toda idea obra del espíritu, su naturaleza es tal que no requiere de suyo ninguna otra realidad formal que la que recibe y saca del pensamiento o del espíritu, del que sólo es un modo, es decir, una manera o forma de pensar. Ahora bien, que una idea contenga una determinada realidad objetiva en vez de otra, se deberá indudablemente a alguna causa”¹⁰. La idea no está en la misma situación que la realidad, porque la idea no es real. No se trata de comparar dos aspectos y decidir su posible parecido, lo cual sería tanto como comparar dos objetos como conocidos: la realidad no es una idea y la idea no es una realidad. Aunque esto también lo acepta la teoría de la intencionalidad no debe confundirse con ella. Para Descartes la cosa no está en la idea porque entre ellas media una absoluta heterogeneidad: al objeto le corresponde una situación y a la realidad otra completamente distinta. Es evidente que, para los defensores de la intencionalidad cognoscitiva, como lo es el propio Polo, la duda hipotética cartesiana es un camino viciado desde el principio, porque sólo es planteable en la medida en que se niega la misma intencionalidad.

En último término, Descartes está distinguiendo dos aspectos de la idea¹¹: por un lado, la formalidad de la idea, el ser idea en cuanto idea; por

10. RENÉ DESCARTES, *Meditación III*, AT, IX/1, 32-33.

11. “En la palabra idea hay un equívoco, pues puede ser tomada o materialmente por una operación del entendimiento [...] u objetivamente por la cosa representada por esa operación” (R. DESCARTES, *Meditaciones, Prefacio*, AT, VII, 8).

otro lado, el contenido de la idea, que depende de la causa externa de la idea, es decir, de la realidad. Por otra parte, el aspecto formal de la idea cabe referirlo al *sum*, en cuanto éste es causa de la idea en cuanto idea. El conocimiento y la ontología cartesiana están íntimamente unidos: a un cierto conocimiento le corresponde una determinada realidad.

Hay que notar, sin embargo, que, en estrecha relación con este planteamiento inicial, no todo en la idea queda claro, puesto que parte de la idea es incognoscible, en la medida en que el primer principio, entendido como *sum*, es incognoscible y, por tanto, hay que buscar un fundamento anterior al *sum*. En la medida en que el conocimiento del *sum* no es el propio *sum* se puede decir que el *sum* en cuanto tal es incognoscible. Este fundamento no puede ser otro que Dios. Por consiguiente, la idea de Dios no puede tener su origen en el *cogito*: por una parte, porque Dios juega en la filosofía cartesiana como fundamento del *sum* y, por otra parte, por cuanto el *cogito*, que duda, es limitado e incapaz de alcanzar una idea que sobrepasa mi propia realidad. El fundamento de la idea de Dios no es el *sum*, “sino que está en el plano de la indubitabilidad absoluta de la que el *sum* depende también”¹².

Para algunos autores, por el contrario, las ideas cartesianas son iguales todas ellas desde el punto de vista de su formalidad, aunque no lo sean desde el punto de vista del contenido de las ideas. No obstante, en mi opinión, Descartes distingue entre las ideas también desde el punto de vista de su formalidad, por cuanto la idea de Dios no puede ser comparable a la idea de extensión, ya que la idea de Dios no se alcanza en la misma dirección que el resto de las ideas, sino, como expresa acertadamente Gouhier, “la demostración cartesiana de la existencia de Dios es el movimiento del yo que profundiza en su propia existencia”¹³. Esta interpretación de Descartes sin tener en cuenta la distinción que cabe plantear entre las diversas ideas dificulta, a mi modo de ver, un correcto entendimiento del significado del argumento ontológico tal y como lo presenta Descartes.

Sin duda, además, la formulación que hace Descartes del argumento ontológico ha dado lugar a importantes confusiones a la hora de interpretarlo. “Examinando de nuevo la idea que tenía de un ser perfecto, veía que en ella estaba comprendida la existencia del mismo modo, e incluso con más evidencia, que en la idea de triángulo está comprendido que la suma de sus tres ángulos es igual a dos rectos, o en la de una esfera que todas sus partes equidistan de su centro. Y, en consecuencia, es por lo menos tan cierto que Dios, que este ser perfecto, existe, como puede serlo cualquier demostración ge-

12. *Evidencia y realidad*, 220.

13. HENRI GASTON GOUHIER, *Essais sur Descartes*, Vrin, París, 1949, 128.

ométrica”¹⁴. La aparente claridad en la formulación ha llevado a muchos autores, en mi opinión, a suponer que la existencia está contenida, *a priori*, en la idea de Dios.

Sin embargo, como señala acertadamente Polo, ni siquiera esta interpretación podría ser defendida por Descartes, por cuanto supone, desde muchos puntos de vista, una clara contradicción con el resto de sus aportaciones filosóficas. Por una parte, las ideas claras y distintas no pueden ser sometidas a análisis precisamente por su claridad y distinción; por tanto, si la idea de Dios no es una idea clara y distinta no podemos partir de ella por cuanto una deducción es, en Descartes, siempre a partir de una idea clara. Por otro lado, la existencia no puede estar dada al pensamiento: una cosa es el pensamiento y otra la realidad. Por eso, la existencia de Dios no puede ser una nota, un añadido, a la idea de Dios. En definitiva, la idea de Dios no puede ser una idea semejante al resto de ideas y no porque sea una excepción al común de las ideas, sino porque, propiamente, no es una idea.

En la duda se abre una posibilidad nueva no detectada anteriormente: cabe retrotraerse al *sum* que posibilita la idea en cuanto idea y que se da, de hecho, separado de todo contenido objetivo particular: es indudable que piense lo que piense, si pienso existo y este existo se convierte en el fundamento de la duda y también en la superación de la duda. Según Descartes, esta conjunción que se da en el *sum* muestra la finitud del hombre: el *sum*, salida de la duda es, al mismo tiempo, la posibilidad de la duda, donde se ha dado la duda. En consecuencia, el *sum* es limitado y, por lo mismo, se abre la consideración de la infinitud que no puedo ser yo: Dios es el infinito por distinción con la finitud. Pero, ¿podemos decir que esta apertura a Dios es correcta? Desde luego que no puede serlo si la apertura se continúa con una objetivación o, al menos, con una cierta objetivación (el sentido de la idea de Dios en Descartes es, al final, oscilante). Pero lo radical no es la incorrecta apertura a la divinidad en este momento sino la clausura de la posibilidad de abrirse a lo que está más allá de lo objetivo.

Como se ha dicho, la idea de Dios no tiene su fundamento en el *sum*. No es posible que el *sum* sea el fundamento de la idea de Dios si ésta es una objetividad infinita. Para alcanzar tal objetividad infinita es preciso superar la finitud que opera en el *sum* entre los dos polos del pensamiento, a saber, ser e idealidad: la finitud del *sum* es, precisamente, esta separación, esta situación de excentricidad que se da entre el *sum* como principio existente y la idealidad que no es existencia como lo en sí. Nótese que el *sum*, en cuanto

14. R. DESCARTES, *Discurso del Método IV*, AT, VI, 36.

que existe empíricamente, no es distinto a la empirificación de la existencia de Dios que se lleva a cabo en el argumento anselmiano.

Por tanto, la idea de Dios con la que Descartes está estableciendo el argumento ontológico es una idea que sobrepasa las posibilidades del *sum* mismo. Porque, desde luego, Dios no puede ser conocido por el *sum*: es necesario sostener que la idea de Dios es una idea innata, que no puede ser alcanzada por las solas fuerzas de la razón. En cierto sentido, Dios es el límite para el hombre, no sólo desde el punto de vista de la razón, sino también desde el punto de vista de la libertad: mi libertad no llega a la posibilidad de negar la existencia de Dios: “yo no soy libre de concebir un Dios sin existencia”¹⁵. Sin embargo, la posibilidad de demostrar la existencia de Dios supone, entonces, un cierto éxtasis respecto a nuestra capacidad, puesto que, la incapacidad de nuestra inteligencia no puede ser remediada por el advenimiento externo de la idea de Dios (advenimiento innato). Tan incapaz de conocer a Dios es la propia razón con o sin idea innata en la medida en que es necesario el concurso divino. Y, además, se sienta una tesis crucial para la filosofía posterior a Descartes: la idea innata de Dios habla de la distancia insalvable entre Dios y el hombre, al menos desde el hombre hasta Dios. La limitación humana respecto de Dios es constitutiva y sólo se salva por la iniciativa divina.

En la evidencia infinita no cabe que el pensar y el ser sean excéntricos: no puede ser que la existencia del sujeto sea extramental. Así, “conocer y conocido se identifican en el infinito y al revés: en la medida en que lo conocido se discierne del conocer, él mismo no es suficientemente tal, ni el conocer es acto pleno”¹⁶. En este sentido, la prueba cartesiana no parte de una idea objetiva sino que aparece como una profundización en las implicaciones del *sum*, una profundización en el pensar mismo¹⁷, y, en definitiva, “el segundo argumento cartesiano equivale a la aparición un momento extático, en que el discernimiento entre *cogito–obiectum* y *cogito–sum* es superado. Los dos elementos cuya identidad establece el argumento —idea y existencia— no son susceptibles de caer en la situación de objeto y *sum*. Con otras palabras, mientras la idea de Dios sea pensada por mí, el argumento no puede establecerse”¹⁸, ya que si la idea de Dios es el pensamiento de una *res cogitans* ésta no puede ser sino dudosa, porque el carácter de dudoso no se refie-

15. R. DESCARTES, *Meditación V*, AT, IX/1, 53.

16. *Evidencia y realidad*, 228.

17. “La insuficiencia del *cogito*, que en la Quinta Meditación parece no jugar ningún papel, aparece otra vez como uno de los elementos esenciales de la prueba” (FERDINAND ALQUIE, *La découverte métaphysique de l’homme chez Descartes*, París, 1950, 226).

18. *Evidencia y realidad*, 233.

re a la idea sino precisamente a la separación existente entre el contenido del objeto pensado y la idealidad de lo pensado.

Sin embargo, en la filosofía tradicional el hombre es capaz de alcanzar la existencia divina o, para exponerlo según el parecer poliano, el hombre es capaz de demostrar la verdad de la proposición Dios existe con las solas fuerzas de la razón. A pesar de la pretendida cercanía con Dios que pretende el argumento ontológico, la realidad es que Dios se muestra ahora inalcanzable para las posibilidades humanas. En el fondo, la capacidad humana no es apta para alcanzar a Dios si Él mismo no toma la iniciativa respecto a nuestra inteligencia. Curiosa paradoja: a mayor fuerza humana menor fuerza divina. Y, en esta perspectiva, merece la pena señalar qué significa el abandono del límite mental que es propuesto por Polo como el método para superar la limitación de nuestra inteligencia en orden a alcanzar, entre otras cuestiones, la existencia de Dios.

Me parece importante señalar la diferencia que queda establecida entre el argumento de San Anselmo y el argumento cartesiano: para San Anselmo, la idea de Dios se establece como comparación con el resto de las ideas. Sin embargo, para Descartes, Dios se alcanza justamente eliminando las demás ideas, puesto que la línea que me acerca a Dios no es la realidad sino el yo. Dios está más allá del yo, no más allá de la realidad extramental.

El argumento ontológico cartesiano, y en general la filosofía cartesiana, contiene sugerencias interesantes, aunque, a mi modo de ver, radicalmente viciadas: el error se encuentra en la raíz del planteamiento y se puede palpar en la conexión que se intenta entre los temas propuestos. Ningún filósofo puede continuar la filosofía abierta por Descartes si no es por exclusión de alguna de sus partes y profundización o llevar hasta sus últimas consecuencias alguno de sus temas¹⁹. Hay que reconocer, no obstante, la pericia cartesiana para abrir nuevos temas y nuevas sugerencias.

Así entendido, la limitación del argumento cartesiano es múltiple. Por una parte, cabe señalar la pérdida de la noción de acto cognoscitivo. Descartes pretende que el principio del pensar sea el *cogito* sin objeto pensado. Esto es una clara conculcación del axioma del acto. No cabe pensar sin objeto pensado. El comienzo del pensar es el objeto abstracto, por más que a Descartes, que busca constantemente la seguridad, el objeto abstracto le parezca

19. “Yo le suelo llamar un filósofo disperso. Hay una sorprendente dispersión temática en Descartes: los componentes no ajustan” (*Curso de teoría*, I, 97). Similar es la impresión de Leibniz: “Descartes dice cosas bellas, posee un espíritu penetrante y juicioso. Pero como no es posible hacerlo todo a la vez, no hace más que bellas *«ouvertures»*, sin llegar al fondo de las cosas” (GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, AK II-1, 455).

dudoso, justo en la medida en que está ya supuesto y no puede recaer sobre él el examen de la duda.

Por otra parte, Descartes conculca el axioma de la conmensuración, en tanto que es posible que se dé un objeto pensado sin una operación que lo piense. Es claro cuando se trata de la idea de Dios, por cuanto ésta se establece sin acto cognoscitivo alguno. La idea innata es, además de una conculcación del axioma del acto, contradictoria con el axioma de la infinitud operativa de la inteligencia y, por tanto, sólo es planteable en la medida en que se niega tal axioma.

El argumento ontológico cartesiano es erróneo en la medida en que es contradictorio. No es posible sostener conjuntamente el *sum* y Dios. De ahí que en la filosofía posterior a Descartes vaya habiendo un progresivo quitar a Dios, en la medida en que es incompatible con el hombre.

En intensa relación con esto hay que señalar que el tema de la persona humana se cierra en Descartes al consolidar el ser como algo extramentalmente empírico e inalcanzable de ninguna manera: el *sum* no es objetivable porque la diferencia es precisamente el hecho de *sum*. La *res cogitans* cartesiana es una extramentalidad empírica²⁰, puesto que la intelección del *cogito* no es el *cogito* como existente. De la misma manera ocurre con la realidad extramental: el ser extramental es inalcanzable porque no es más que un hecho empírico y es, precisamente, la diferencia respecto a lo pensado. Pero Descartes, lejos de abandonar lo pensado abandona el ser y sanciona como último lo pensado. La posibilidad del idealismo está prefigurada largamente en la filosofía cartesiana.

Los errores acerca del argumento ontológico de Descartes también tienen sus consecuencias a nivel de entender los primeros principios: el ser de lo real pierde su carácter de principio en el momento en que se consagra, de modo similar a lo que ocurre en el argumento anselmiano, como pura positividad empírica ininteligible. Pero, de este modo, se cierra la posibilidad misma de emprender un cierto estudio acerca del ser. Pese a la apariencia metafísica de Descartes, se encuentra en su filosofía verdaderamente en germen la negación de la posibilidad de la metafísica, que Kant, posteriormente, sólo tendrá que culminar. ¿Qué conocimiento cabe acerca del ser? Se puede responder que ninguno, porque el ser queda más allá de cualquier conocimiento posible. Una vez más, la oscilación entre la posibilidad total del pensamiento y la incapacidad del ser. Anselmo y Descartes tienen en común la confianza absoluta en la capacidad intelectual del hombre, pero, a mi en-

20. Cfr. *Curso de teoría*, I, 96.

tender, ésta es justamente la ignorancia que cabe achacarles y que tan graves consecuencias traerá en la filosofía posterior.

Sin embargo, para Polo, las diversas operaciones mentales son conocimiento del ser, aunque el ser en cuanto fundamento se guarda implícito en las diversas operaciones de la razón. En último término, sostener como hace Descartes que los objetos conocidos no tienen que ver con el ser es una negación del principio de no contradicción porque si no es conocimiento del ser es conocimiento de otro que el ser, que no cabe considerar si no es negando este primer principio. En el fondo, si se altera la trascendentalidad del ente, por ejemplo sosteniendo que el objeto es otro heterogéneo a la realidad en sí, no se puede conservar el valor inalterado del principio de no contradicción, puesto que “equivaldría a admitir un más allá a que el ente no se extiende”²¹.

Por tanto, si bien Descartes no niega que el principio de no contradicción sea válido en referencia a los contenidos objetivos de las ideas, sin embargo, deja de ser primer principio en cuanto no se puede extender al ámbito del ser.

En definitiva, el argumento cartesiano no alcanza el ser divino de ningún modo. Y, en relación con esto, creo que se puede mantener que las intuiciones cartesianas se refieren realmente al hombre aun cuando se pretende hablar de Dios, en la medida en que el conocimiento operativo no es el lugar de comparecencia de Dios. La idea de infinito con la que juega Descartes no es una correcta determinación del modo de ser de Dios: la verdadera infinitud es la infinitud operativa de la inteligencia, sancionada por el axioma D. La predicación de la infinitud divina no es correcta sino por analogía. Descartes es el filósofo que comienza una reflexión en torno al sujeto de un modo más radical al que se suele considerar, puesto que las diversas caracterizaciones divinas no están lejos de una profunda humanización de Dios. En Descartes se comienza a perder a Dios, lo cual conlleva, en último extremo, perder también al hombre.

Por otra parte, el concepto cartesiano de *Causa Sui* puede ser referido, a mi modo de ver, al hombre pero en ningún caso a Dios. ¿Es Dios *Causa Sui*? Podría mantenerse que el reconocimiento de esta causa de sí mismo es un cierto análisis del carácter activo de Dios. Sin embargo, se pone de nuevo en entredicho la unidad divina. Más bien, cabe decir que *Causa Sui* es el hombre, si se entiende correctamente esto: no quiere decir que el fundamento de

21. *Evidencia y realidad*, 253.

la persona sea él mismo sino que el hombre es el ser que coexiste y, por tanto, su actividad es su hacerse.

A mi modo de ver, la causalidad en el hombre es superior a la causalidad trascendental del universo y, si no se entiende cómo es la causalidad humana, difícilmente puede entenderse el sentido que tiene la causalidad trascendental. La libertad como origen de acción y como origen en la serie de causas, en coexistencia con el universo creado, es un modo de causar distinto a la cuádruple concausalidad del universo. La tetracausalidad adquiere su sentido en la existencia del hombre, aunque esto no signifique que no pueda existir sin el hombre. A mi entender, creo que puede hablarse de una seria distinción entre la causalidad humana y la causalidad del universo. El principio metafísico de causalidad no funda exclusivamente la causalidad del universo, puesto que el causar humano es distinto al causar de la realidad creada.

Lo que añade Descartes es una consideración interesante en relación a la persona: la persona no puede ser buscada más allá de lo objetivo sino más allá del acá, si se puede decir esto. “La alusión a la existencia humana expresada en el *cogito–sum* es de gran interés antropológico y metafísico. Con todo, hay que hacer a la formulación cartesiana los siguientes reparos: 1º. Se trata únicamente de una alusión, no de una verdadera determinación, intelectual o no, como Descartes parece admitir [...]. 2º. La transmutación positiva correspondiente a la duda, como anulación de todo objeto, no es la existencia humana. La duda no es el procedimiento válido para alcanzar la rigurosa superioridad al objeto de la existencia humana, porque el término en que se transmuta la duda posee un aparente sentido no enteramente superior al objeto”²². Para Descartes, la persona humana es un primer principio, distinto del ser creado y del ser divino. También, para Leonardo Polo, la persona humana debe distinguirse del ser creado como persistencia porque se alcanza de modo distinto y de ninguna manera la noción de persistencia conviene a su ser. En Descartes, cuando se abandona el conocimiento objetivo permanece el *sum*, como lo que está por detrás del conocimiento, de distinto modo a como está el ser extramental.

Sin embargo, Polo, a diferencia de Descartes, mantiene que la persona humana no es un primer principio, puesto que decir esto es decir demasiado poco respecto a la persona: “co-existir es más alto que un primer principio”²³.

22. *Evidencia y realidad*, 247-248.

23. *Antropología*, I, 95.

Pero Polo sigue diciendo “estas observaciones no intentan quitar importancia a la noción de primer principio. Como digo, esta noción es legítima, pues con ella se expresa un sentido del acto de ser. Existe una criatura que es primer principio. Pero se puede alcanzar un sentido del ser creado más alto, que conviene a la persona, y que se ha de entender así: el ser personal es coexistencial”²⁴.

Sin embargo, cabe entonces hacerse una pregunta: ¿es Dios un primer principio? ¿No supone esto rebajar la existencia de Dios? Si la coexistencia es un sentido del ser más alto difícilmente podemos mantener que a Dios corresponda un sentido del ser inferior al que le corresponde a la criatura humana. En este sentido, ¿el primer principio de identidad no carecería de sentido metafísico estricto en cuanto no alcanza la verdadera existencia divina?

Miguel Ángel Balibrea
Paseo de Ayete, 25
San Sebastián (Spain)

e-mail: mabalibrea@edunet.es

24. *Antropología*, I, 95.

SOBRE LAS DUALIDADES INTELLECTUALES SUPERIORES

SALVADOR PIÁ TARAZONA

About Superior Intellectual Dualities.- This paper tries to clarify in general terms Polo's explanation regarding the intellectual dualities of the superior level: the habit of first principles; the habit of wisdom; and the personal intellect. To facilitate this task, it is useful to compare the ideas Polo develops in his *Curso de teoría del conocimiento* and in the *Antropología trascendental*.

1. Introducción

A lo largo de los cinco volúmenes del *Curso de teoría del conocimiento* es fácil de comprobar cómo Leonardo Polo va estableciendo una correspondencia recíproca entre distintos actos cognoscitivos y sus temas respectivos. En mi opinión, esta *reciprocidad cognoscitiva* es una de las claves interpretativas para entender ajustadamente la teoría del conocimiento de Polo. Considero que una de las formas más claras en que Polo enuncia dicha tesis es la siguiente: “«un conocer que no conozca nada no es posible»; «un conocido que no sea conocido en íntima conexión con un acto de conocer, tampoco es posible»”². Nótese, según se termina de mostrar, que la correspondencia metódico-temática es estricta: los actos cognoscitivos equivalen al *método* o modo de acceso a los diversos temas, mientras que cada *tema* deber ser abordado desde su adecuado acto intelectual.

Por otra parte, desde esta observación se comprende que cuando no se respeta la citada correspondencia cognoscitiva se produzcan desajustes teóricos y se incurra en errores filosóficos. Para evitar estos desajustes en el conocimiento humano y mantener la reciprocidad entre el acto intelectual y el

-
1. Una primera versión de este trabajo fue presentada el 23 de febrero de 1998 en un Seminario del Grupo de Investigación sobre el Idealismo Alemán de la Universidad de Málaga. Agradezco las sugerencias recibidas de IGNACIO FALGUERAS, JUAN A. GARCÍA y ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ para mejorar este escrito.
 2. *Curso de teoría*, I, 2ª ed., 32.

tema, Polo propone un nuevo método, que denomina *el abandono del límite mental*³. Es de destacar que, ya según su primera formulación en 1964, Polo establece una correspondencia mutua entre los cuatro grandes temas de la filosofía y sus métodos o actos cognoscitivos respectivos⁴. Desde esta sencilla consideración, y con un cierto conocimiento de la filosofía de Polo, estimo de interés preguntarse ahora si en su propuesta filosófica la primacía corre a cargo del método o del tema, es decir, ¿Polo elabora su planteamiento filosófico desde una prioridad metódica o temática?

Para empezar a responder a esta pregunta considero oportuno atender, en primer lugar, a la estructura y al contenido desarrollados en *El acceso al ser* y en el *Curso de teoría del conocimiento*. A mi modo de ver, resulta manifiesto que Polo otorga en las citadas obras el papel decisivo al método: es justamente el *ejercicio* del acto cognoscitivo apropiado —el método— el que permite el acceso correcto a la temática. De tal suerte que un error metódico conlleva de suyo un error temático⁵. Por ese motivo, en los mencionados escritos, Polo lleva a cabo un estudio pormenorizado de los distintos actos intelectuales en correlación con los temas que ellos abren. En mi opinión, esta primacía metódica es clara, más aún, sostengo que sólo desde *el abandono del límite mental* es posible entender en su profundidad la propuesta filosófica de Leonardo Polo.

Con todo, a la luz de la *Antropología trascendental*, la correspondencia entre el acto cognoscitivo y su tema respectivo es entendida por Polo de modo más profundo y ajustado en términos de *dualidad metódico-temática*⁶. La

-
3. Como es sabido, POLO dedica casi íntegramente *El acceso al ser* y el *Curso de teoría del conocimiento*, II, a explicar el alcance de su propuesta metódica. No discutiré en este lugar el valor metódico del abandono del límite mental, pues la intención de este artículo consiste, en último término, en realizar una serie de observaciones que ayuden a la dilucidación del hábito de los primeros principios, del hábito de sabiduría y del intelecto personal humano.
 4. El primer texto donde POLO expone conjuntamente las cuatro dimensiones del abandono del límite mental es el siguiente: “¿qué se entiende, en concreto, por abandonar el límite del pensamiento? Estas cuatro cosas: 1) Despejar, apartar, el haber, para abrirse fuera. El tema accesible entonces es la *existencia extramental*. 2) Eliminar el haber de aquello que el haber nos da, para realizar plenamente la devolución. Este tema es la *esencia extramental*. 3) Dejar estar el haber, para superarlo y alcanzar ‘lo que es-además’. Se trata ahora de la *existencia humana*. 4) Eliminar la reduplicación del haber, para llegar a su intrínseco carácter de *no-sí-mismo*. Es el tema de la *esencia humana* [...]. El tema de Dios, atracción y acicate decisivo del saber, se abordará en todos ellos” (*El acceso*, 383).
 5. Gran parte de los errores de la historia de la filosofía se deben al intento de pensar temas con actos cognoscitivos inapropiados. En este sentido señala POLO: “el error consistirá en no atenerse a los axiomas, en tratar de conocer conculcando los axiomas” (*Curso de teoría*, I, 15).
 6. Sobre las dualidades humanas *vid. Antropología*, I, 164-189.

tesis cognoscitiva clave que se establece ahora en esta obra es la siguiente: *la intelección humana es dual*. Ahora bien, la justificación de esta observación es aún más profunda: para Polo, las *dualidades* son características del orden humano entero, y no sólo del cognoscitivo, hasta el punto de llegar a afirmar lo siguiente: «el hombre es *intrínsecamente dual*»⁷. Esto significa, por un lado, que el acto de ser humano equivale a *co-ser*, a *co-existir*⁸, y por otro, que la esencia humana es dual y está formada por distintas dualidades. Por consiguiente, atendiendo a lo que se termina de señalar, considero que el descubrimiento de las *dualidades humanas* es una de las principales aportaciones de Polo a la antropología.

Pero centrémonos en el tema que nos ocupa: el estudio de la índole *dual* del conocimiento humano introduce un rasgo de vital importancia para establecer adecuadamente la correspondencia metódico-temática, a saber: las dualidades se caracterizan porque uno de sus dos miembros es siempre superior al otro, o mejor expresado, «la *jerarquía* es inherente a cualquier dualidad»; y con palabras de Polo, “es propio de las dualidades humanas un sentido ascendente o jerárquico”⁹.

La mencionada jerarquía comporta que el miembro superior de la dualidad no quede determinado, es decir, que no se ‘agote’ en su dualidad con el miembro inferior, sino que siempre ‘sobre’ respecto de éste, y precisamente por eso puede abrirse a una dualidad con un miembro todavía superior, siendo entonces él el miembro inferior. En consecuencia, y atendiendo al criterio de jerarquía de las dualidades humanas, el estudio de cualquier dimensión humana siempre debe hacerse desde dos dualidades: desde la dualidad en que es el miembro superior y desde la dualidad en que es el miembro inferior. Por ese motivo, se rechaza un estudio unívoco o unilateral de cualquier dimensión humana, ya que “de acuerdo con la jerarquía de las dualidades no cabe descenso sin ascenso”¹⁰.

7. Cfr. *Antropología*, I, 124. El siguiente texto de POLO es explícito al respecto: “para el hombre, ser segundo es intrínseco [...] el ser humano es ser segundo, ante todo, respecto de sí; y no sólo respecto de los actos de ser extramentales” (*Antropología*, I, 142, nota 144).

8. Cfr. *Ibid.*, 141-142.

9. *Ibid.*, 167.

10. *Ibid.*, 185. Por el contrario, si los dos miembros de una dualidad se estudian individualmente, es decir, aislados en sí mismos, se establece una *oposición*, o lo que es igual, un dualismo. El dualismo se construye y cimenta sobre la noción de diferencia entre opuestos. Ahora bien, toda oposición, al establecerse entre objetos pensados, es de índole mental, ya que en la realidad no existe la negación ni, por tanto, la oposición. Así pues, para no caer en el dualismo, se ha de tener en cuenta que la distinción entre los miembros de una dualidad es real y no mental (cfr. *Antropología*, I, 130-137).

2. Esbozo de las dualidades cognoscitivas esenciales

Después de perfilar el marco general de las dualidades humanas, me centraré ahora en las dualidades cognoscitivas inferiores para afrontar mejor el tema que nos ocupa. La primera dualidad intelectual es la formada por la *commensuración* del objeto intencional con la operación cognoscitiva, y en concreto, con la operación de abstraer¹¹. El objeto intencional es tema en la medida en que es *lo destacado* por la operación —esa es su dimensión metódica—, y por tanto, es el miembro inferior de esta dualidad¹². Sin embargo, la operación cognoscitiva no se ‘agota’ en su dualidad con el objeto pensado, o mejor expresado, en la *commensuración* solamente se ejerce la índole *metódica* del acto cognoscitivo operativo; por eso se puede afirmar que en cierta medida la operación ‘sobra’ respecto del objeto pensado. Más aún, ese ‘no agotarse’ de la operación es indicado por POLO cuando la describe como *el ocultamiento que se oculta*¹³. Nótese que, precisamente por ese carácter sobrante, la operación cognoscitiva es capaz de dualizarse con un miembro superior: en este caso, el hábito intelectual. Es de esa manera cómo los hábitos cognoscitivos —y en concreto los hábitos *adquiridos*— *manifiestan* las operaciones intelectuales, que permanecían ocultas —sin tematizar— en su dualidad con el objeto intencional¹⁴. Por tanto, en la manifestación habitual, la operación deja de ejercerse metódicamente para considerarse temáticamente: el hábito tematiza la operación¹⁵.

Hasta el momento, se han mencionado dos dualidades cognoscitivas: la *commensuración* de la operación con el objeto intencional y la *manifestación*

11. Recuérdese que esta dualidad cognoscitiva es establecida axiomáticamente por POLO: “el axioma E establece la correlación del objeto con la operación: no hay objeto sin operación” (*Curso de teoría*, I, 31). Por esta razón —es decir, atendiendo a la dualidad—, el Axioma E tiene una formulación complementaria que POLO llama Axioma E’, y dice así: “no hay operación sin objeto” (*ibid.*, 32).

12. Con todo, el objeto intencional es el miembro superior en su dualidad con los fantasmas.

13. Cfr. *Curso de teoría*, II, 3ª ed., 102.

14. Estos hábitos se denominan *adquiridos* porque se añaden a la potencia intelectual perfeccionándola intrínsecamente. Así lo explica POLO: “la inteligencia ejerce una pluralidad jerárquica de operaciones. Dicha jerarquía sólo es posible si existe el conocimiento habitual adquirido, que es manifestativo de la operación y perfectivo de la potencia intelectual. En tanto que perfectivo de la potencia intelectual, el hábito permite el ejercicio de una operación superior” (*Curso de teoría*, IV/2, 141).

15. Entiéndase correctamente lo que se termina de indicar: la manifestación habitual requiere dos actos cognoscitivos, ya que el hábito sólo puede *tematizar* la operación si ésta es ejercida: la operación cognoscitiva sólo es real como acto ejercido. Ahora bien, el hábito tematiza la operación, la manifiesta, pero no la ejerce. El ejercicio de la operación —su índole metódica— equivale a su *commensuración* con el objeto, en la cual el hábito no se introduce.

de la operación cognoscitiva por el hábito intelectual adquirido. Mas si no se detiene la investigación y se sigue inquiriendo según el criterio de jerarquía, se tendrá que afirmar que los hábitos adquiridos no se dualizan exclusivamente con las operaciones intelectuales, o lo que es igual, que no se agotan en la dualidad llamada *manifestación* —en ésta interviene únicamente su dimensión metódica—, y, por tanto, también se tendrán que abrir a una dualidad superior. En ella los hábitos adquiridos son en miembro inferior; lo cual significa que son *tematizados* por un acto cognoscitivo superior, que es denominado hábito *innato*¹⁶. En concreto, en la *Antropología*, I, Polo llama a este acto cognoscitivo —del que dependen los hábitos adquiridos— hábito innato de *sindéresis*¹⁷. A la *sindéresis*, por ser “el *ápice* de la esencia del hombre”¹⁸ también se la puede llamar *yo*¹⁹. Por otra parte, la *sindéresis* es un hábito innato con una dualidad interna, que Polo denomina dualidad de *ver-yo* y *querer-yo*²⁰.

Aunque la exposición de los actos cognoscitivos que he realizado hasta el momento ha sido muy breve²¹, me parece suficientemente mostrada en las

-
16. Los hábitos innatos se distinguen de los adquiridos porque su tema no tiene como precedente el conocimiento sensible (cfr. *Curso de teoría*, IV/2, 130). Asimismo, los hábitos innatos depende directamente del intelecto personal. Eso quiere decir que no se dualizan con la potencia intelectual, que es esencial (cfr. *Curso de teoría*, IV/2, 423).
17. *Antropología*, I, 160. Es conveniente destacar que el significado que da POLO a la *sindéresis* no se encuentra en la filosofía tradicional, pues según POLO al hábito innato de *sindéresis* le corresponde el conocimiento entero de la esencia humana, y no sólo el de la voluntad y lo voluntario. Es más, esta descripción de la *sindéresis* que POLO desarrolla en la *Antropología trascendental* no la encontramos como tal en sus escritos anteriores. Hay que hacer notar al respecto que en el *Curso de teoría* no aparece el hábito innato de *sindéresis*, por lo que allí se dice que los hábitos adquiridos dependen directamente del intelecto personal (cfr. *Curso de teoría*, IV/2, 370). Sin embargo, POLO no entra en contradicción en la *Antropología*, I, más bien, con el estudio de la *sindéresis* esclarece y eleva —tras una etapa de maduración— las indicaciones de sus escritos precedentes. Por otra parte, y como es sabido, el estudio pormenorizado de este hábito está pendiente de ser desarrollado por POLO en el próximo tomo de la *Antropología trascendental*, que está elaborando; por eso, no me detengo en este punto.
18. *Antropología*, I, 160.
19. Nótese que el *yo*, al ser esencial, no pertenece al orden trascendental humano: “el *yo* no es idéntico con la persona humana, sino el *ápice* de la esencia del hombre en tanto que depende de la persona” (*Antropología*, I, 160).
20. “En tanto que la potencia intelectual —así como sus operaciones y los hábitos adquiridos— dependen de la *sindéresis*, designaré al *yo* como *visión* o *ver*: *yo* significa *ver-yo*. A su vez, en tanto que la voluntad, sus actos y las virtudes morales también dependen de la *sindéresis*, designo al *yo* como *querer*: *yo* significa *querer-yo*” (*Antropología*, I, 160).
21. No es mi intención estudiar aquí las dualidades intelectuales de la esencia humana. Sirvan estas observaciones simplemente de guía para el estudio del hábito de los primeros principios y del hábito de sabiduría.

dualidades intelectuales *esenciales* la superioridad del método respecto de su tema: el acto cognoscitivo ilumina lo inferior a él *tematizándolo*. En este sentido, se puede afirmar que la operación cognoscitiva *presentifica* el objeto pensado, siendo éste *lo presente*: la presencia mental —acto intelectual operativo— es el método o modo de acceso intencional a la realidad. De esa manera es cómo la realidad conocida intencionalmente es tematizada en tanto que *objetualizada*; lo que corre, por así decirlo, a cargo de la operación mental. En mi opinión, se muestra así claramente la superioridad del método sobre el tema en esta dualidad cognoscitiva: el método penetra el tema, o expresado rigurosamente, la *presencia* mental *presentifica* la realidad²².

Sin embargo, cuando la presencia mental —operación intelectual— es conocida por el hábito cognoscitivo se tematiza en el modo de la *manifestación*; de esa forma, la operación deja de ser método para ser tema. El hábito tematiza la presencia mental *manifestándola*²³; he aquí su desocultamiento. La superioridad de los hábitos adquiridos, en este caso, es nítida. A su vez, los hábitos adquiridos son *suscitados* por el *ver-yo* —miembro inferior de la dualidad interna de la *sindéresis*—, y de esta manera se tematizan²⁴. Se vuelve a mostrar que el método penetra el tema, lo ‘domina’. En este sentido, se puede sostener que, tanto en el conocimiento operativo como en el habitual adquirido y en la *sindéresis*, los temas se subordinan al método, los temas *dependen* del método²⁵. En suma, el acto cognoscitivo como método es el miembro superior de todas las dualidades cognoscitivas de la esencia humana.

Dejando a un lado ahora la dualidades esenciales, y siguiendo el camino ascendente de las dualidades cognoscitivas, Polo explica cómo la *sindéresis* se dualiza con el hábito innato de los primeros principios, y éste, a su vez, se

22. A mi modo de ver, desde aquí se puede explicar mejor la confusión en la que incurre la filosofía moderna al tratar el *apriorismo* cognoscitivo. Según POLO, el *apriorismo* del acto cognoscitivo no es un *apriorismo temático*, como postula la noción kantiana de categoría, sino exclusivamente *metódico*. En rigor, “lo *a priori* respecto de la intencionalidad es el acto” (*Curso de teoría*, II, 178). Con otras palabras, que la presencia mental sea *a priori* respecto del objeto intencional, esto es, que se conozca *según* la presencia mental, no implica una determinación temática del objeto pensado, o sea, la operación no introduce contenido temático alguno en el objeto. Esta última hipótesis es, sin más, una confusión entre lo que significa método y lo que significa tema, propia, según pienso, del *apriorismo* kantiano.

23. Cfr. *Curso de teoría*, IV/1, 91.

24. Cfr. *Antropología*, II, 24, *pro manuscripto*.

25. Con esto no se incurre en idealismo, pues la superioridad del método sobre los temas es metódica, y no temática: el método no genera contenido, ni tema ninguno. Ser conocida para la realidad es una denominación extrínseca. Ahora bien, la realidad sólo puede ser conocida desde un acto cognoscitivo —método—.

dualiza con el hábito innato de sabiduría²⁶. Según Polo, el hábito de los primeros principios tiene como tema el conocimiento del ser extramental, es decir, los primeros principios metafísicos, que para él son: el acto de ser del universo —o persistencia—, la Identidad Originaria y la causalidad trascendental²⁷; mientras que el hábito de sabiduría²⁸ tiene como tema el acto de ser humano —co-existir²⁹—, o expresado de otra forma, tematiza los radicales de la persona humana³⁰.

Ahora bien, si en este punto intentamos estudiar las dualidades cognitivas trascendentales siguiendo el esquema de las dualidades esenciales, estimo que surgen dificultades, que en último término son insalvables. La principal es la siguiente: según el planteamiento de las dualidades intelectuales en el *Curso de teoría*, el método es siempre *superior* al tema. Sin embargo, con este criterio no se explican las distintas dualidades intelectuales expuestas en la *Antropología*, I, a saber, la dualidad del hábito de los primeros principios, del hábito de sabiduría y del intelecto personal; al contrario, si se mantiene la superioridad del método, las citadas dualidades trascendentales resultan aporéticas.

La razón es esta: por definición, los hábitos innatos dependen directamente del intelecto personal, o sea, del co-acto de ser humano. Pero en el caso del hábito de sabiduría, el intelecto es justamente el tema que tiene que ser *alcanzado* —tematizado—. Entonces, ¿cómo se explica que un acto intelectual tenga como tema el acto del que depende?, o expresado de otra forma, ¿cómo se justifica que el hábito innato de sabiduría *tematice* el intelecto personal, si éste es superior?, ¿no será ésta una tarea imposible? Si seguimos la exposición del *Curso de teoría*, habría que decir que el intelecto personal

26. Aunque el hábito de sabiduría, el de los primeros principios y la sindéresis, son llamados *innatos* porque dependen directamente del *intelecto personal*, cada uno de estos hábitos es innato de distinto modo.

27. Como es sabido, estos tres primeros principios son expuesto por POLO en *El ser* y en *Nominalismo*; de ellos ya traté detalladamente en *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.

28. El conocimiento sapiencial tiene en POLO un significado muy concreto: equivale al conocimiento del propio intelecto personal. En este sentido, su interpretación del hábito de sabiduría no coincide con en de la tradición filosófica.

29. Téngase en cuenta que el acto de ser humano se convierte con el intelecto personal; por eso, si el hombre existe en tanto que *co-existe*, el intelecto personal lo es en tanto que *intellectus ut co-actus* (cfr. *Antropología*, I, 119).

30. Los radicales de la co-existencia personal humana son cuatro: el *además*, la libertad, el intelecto y el amar (cfr. *Antropología*, I, 203-245). Nótese, por otra parte, que los radicales antropológicos se distinguen de los trascendentales metafísicos.

como *tema* únicamente puede ser conocido por un acto intelectual superior a él —pues así sucede en las dualidades esenciales—.

Sin embargo, es fácil de comprobar que la tarea de iluminar —desde arriba— el intelecto personal excede por completo cualquier dimensión humana; puesto que si el intelecto se convierte con el co-acto de ser humano, sólo podrá ser iluminado por un acto cognoscitivo que corra a cargo, por tanto, de un ser distinto y superior al hombre. De tal modo que, en último término, sólo Dios podría conocer la persona humana. Ahora bien, si se lleva a sus últimas consecuencias esta postura, se muestra que es errónea: si exclusivamente es Dios quien puede conocer la persona humana, el hombre será siempre una *incógnita* para sí; lo cual equivale a instaurar la tragedia en sentido antropológico: vivir sin saber quién soy. Más aún, si se establece que el acto cognoscitivo tiene que ser *siempre* superior al tema, el hombre nunca podrá conocer, ni siquiera mínimamente, a Dios, pues éste excede por completo la intelección humana. En síntesis, si se afirma que el hombre solamente conoce con luces iluminantes *descendientes*, se tiene que sostener que tanto Dios como el propio intelecto personal sobrepasan el ámbito del conocimiento humano.

Por otra parte, similar dificultad se presenta en el hábito innato de los primeros principios: ¿cómo se puede conocer con un acto cognoscitivo innato, que no es acto de ser, un acto de ser extramental?, ¿no tendría que ser justamente el intelecto personal —ya que se convierte con el co-acto de ser— el que podría conocer un acto de ser inferior —en este caso, el acto de ser del universo—? Paralelamente, y en esta línea de consideraciones, si se atiende ahora al primer principio de Identidad también cabe plantear una dificultad similar: ¿cómo es posible conocer el acto de ser Originario con un acto cognoscitivo que no es originario? Si el hombre sólo cuenta con una intelección descendente, ¿el conocimiento del Origen no sería de suyo imposible? Y, por tanto, ¿la *metafísica* no sería, en rigor, una ciencia suprahumana?

A mi modo de ver, y por las dificultades que se terminan de indicar, parece nítido que no es posible justificar la dualidad metódico-temática de estos dos hábitos innatos si se aplica el criterio de las dualidades cognoscitivas esenciales, donde los actos intelectuales —el método— iluminan lo inferior a ellos tematizándolo. Más bien, habrá que sostener que el hábito de sabiduría y el de los primeros principios son luces intelectuales que conoce lo *superior* a ellos. Así pues, aunque pueda parecer sorprendente, los actos intelectuales de nivel trascendental, es decir, los más altos, iluminan, no lo inferior, sino lo que es aún más superior a ellos. Por tanto, en estos actos no se habla

ya de conocimiento como luz focal, o sea, de intelección descendente, sino de otro tipo de conocimiento.

En efecto, la superioridad en las dualidades del hábito de los primeros principios y del hábito de sabiduría no es del método, sino de los temas correspondientes; o dicho explícitamente por Polo: “los actos intelectuales esenciales —operaciones, hábitos adquiridos y hábito innato de *sindéresis*— son superiores a su tema. En cambio, el hábito de los primeros principios, el hábito de sabiduría y el intelecto personal son inferiores a su tema”³¹. Así pues, considero aclarado que estos dos hábitos innatos superiores ni *presentan* su tema —lo propio de las operaciones— ni *manifiestan* —característica de los hábitos adquiridos—, ni *suscitan* —como el hábito innato de *sindéresis*—³². ¿Cuál es entonces la índole metódica de dichos actos cognoscitivos? A continuación intentaré esclarecer esta cuestión en cada uno de estos dos hábitos innatos tomando como criterio la superioridad del tema sobre el método.

3. El hábito de los primeros principios

Según establece Polo, ya en sus primeras obras, el hábito de los primeros principios tiene como tema el acto de ser extramental³³, o lo que es igual, según este hábito se *adverten* los primeros principios³⁴. *Advertir* es el verbo que utiliza Polo para describir el modo en que este hábito innato abre o accede a su temática, es decir, *advertir* equivale a la índole metódica del hábito de los primeros principios³⁵. En consecuencia, y atendiendo a lo expuesto más arriba, se descarta que el valor metódico de la advertencia consista en una iluminación descendente: la advertencia se distingue netamente de la luz suscitante, manifestativa y presentificante; sería un grave error confundir estas iluminaciones.

En este sentido, *advertir* es un acto cognoscitivo peculiar, que equivale a lo que Polo denomina *concentrar la atención*, o expresado de manera más llamativa: «advertir es el acto intelectual propio de la primera dimensión del

31. *Antropología*, II, 24, nota 29, *pro manuscripto*.

32. Cfr. *Antropología*, I, 167-179.

33. Cfr. *El ser*, 2ª ed., 17.

34. Cfr. *El acceso*, 56-60.

35. Cfr. *El ser*, 67-76.

abandono del límite mental»³⁶. Ahora bien, el valor metódico de la concentración atencional no se ‘impone’ o determina el tema conocido; más bien al contrario, se *concentra* la atención *según* el tema, esto es, el tema es justamente el que marca la dirección que ha de seguir el método; el método es guiado por el tema. Con esto se quiere decir que son precisamente los primeros principios extramentales los que reclaman la concentración atencional para ser conocidos como tales, esto es, según su *primariedad* y su *principialidad* extramental o metafísica.

Al ser los primeros principios trascendentales —superiores, por tanto, a un hábito innato³⁷— exigen que la concentración atencional se realice *según* ellos, o mejor expresado, que exclusivamente la atención se concentre en ellos. En este sentido, se puede decir que el acto de ser extramental es el que marca la dirección de su advertencia. Por el contrario, la atención no se concentra en el carácter *primordial* y *principial* de los primeros principios cuando se introducen en su intelección los objetos pensados. La razón es simple: los objetos pensados son *mentales* y los primeros principios son *extramentales*. Con otras palabras, si se objetivan los primeros principios se los está *presentificando* justamente en la medida en que se omite su índole real. Por ese motivo Polo denomina a la *presencia mental* el *límite* del conocimiento humano, pues ésta es exclusiva del conocimiento: la presencia no es una dimensión de la realidad³⁸. Por tanto, si los primeros principios se conocen desde la presencia mental, el método se impone a los temas, o lo que es igual, se introduce la *macla* objetiva de los primeros principios³⁹. En síntesis, si pensar significa conocer objetivamente, es decir, *presentar*, “la existencia no es pensable”⁴⁰.

36. Cfr. *El ser*, 216-225. Como es sabido, las cuatro dimensiones del abandono del límite mental se corresponden con distintos actos cognoscitivos, siendo todos ellos hábitos intelectuales. Así, la primera dimensión del abandono del límite mental se corresponde con el hábito de los primeros principios; la segunda dimensión se ejerce con los hábitos de la prosecución racional; la tercera dimensión corre a cargo del hábito de sabiduría; y la cuarta dimensión depende del hábito de sindéresis (cfr. *Antropología*, I, 111-120).

37. El hábito de los primeros principios no es un radical de la persona humana, ya que es inferior al intelecto personal. Éste último es el que se convierte con el co-acto de ser humano y, por tanto, sí que se denomina debidamente *trascendental* (cfr. *Antropología*, I, 179-182).

38. Esta tesis la formula POLO drásticamente diciendo que la presencia mental o “mismidad es la diferencia pura con el ser” (*El acceso*, 191).

39. Una exposición de la macla de los primeros principios se encuentra en *Nominalismo*, 188-212.

40. *El acceso*, 335.

Pero dejemos esta cuestión a un lado y sigamos profundizando en la dualidad metódico-temática del hábito de los primeros principios. Según Polo, la advertencia del acto de ser del universo se cifra en la advertencia de su *persistencia*⁴¹. El ser del cosmos es primer principio en tanto que *acto de persistir* o *comienzo puro*. Por esa razón, la *persistencia* exige de suyo que la concentración atencional se dirija estrictamente hacia la realidad extramental, abandonando cualquier mediación cognoscitiva esencial que limite su advertencia. En este sentido, se afirma que la temática metafísica se descubre atendiendo exclusivamente a la dirección real que marca la *vigencia extramental* de los primeros principios. Esto conlleva, por ejemplo, que la persistencia estrictamente considerada impida su suposición, es decir, desviar la atención hacia su contrario: el no-ser. Por eso Polo, al acto de persistir, también lo denomina *acto de ser no contradictorio*. Según esta indicación considero que se entienden mejor las siguientes palabras de Polo: “*la no contradicción es, y absolutamente nada más, la existencia —creada—*”⁴². A mi entender, es éste «absolutamente nada más» lo que significa «concentrar la atención según la dirección que marcan los primeros principios». De ahí que si la atención no se concentra exclusivamente según el ser extramental, se introduce algún otro elemento en su advertencia, o lo que es igual, la atención se dispersa o desorienta: al introducir una objetivación, en último término, la intelección se detiene. Pero, como bien dice Polo, “si hay algo que la advertencia no consiente, es detenerse”⁴³.

Repito: para no caer en una objetivación del ser extramental, se tiene que concentrar la atención según la *vigencia* de los primeros principios⁴⁴. En éste sentido, al advertir la vigencia de la persistencia con el Origen, “la actividad «acapara» la atención, y esto hasta el punto de que se llega a Dios en tanto que la advertencia de la actividad no se pierde”⁴⁵. De esa manera es como la *actividad* de la criatura extramental es advertida en tanto que *crea-*

41. Cfr. *Curso de teoría*, III, 2ª ed., 263.

42. *El ser*, 185.

43. *Ibid.*, 235.

44. Como se ha sostenido, la objetivación del ser extramental conlleva su *presentificación*, es decir, la consideración del acto de ser como *algo, actual y presente*. A mi modo de ver, la presentificación se debe a la *prioridad* de la operación cognoscitiva sobre el objeto pensado; de ahí que la objetivación se deba excluir del conocimiento del acto de ser extramental, puesto que el ser —primer principio— no tiene *a priori*. Con otras palabras, en la presentificación cognoscitiva la *prioridad* de la presencia mental sobre el objeto pensado no deja lugar a la advertencia del carácter *principal* de ser extramental.

45. *El ser*, 241. La *vigencia* equivale al modo en que la persistencia —acto de ser del cosmos— depende del Origen —acto de ser divino—. Dicha vigencia equivale al principio de causalidad trascendental: la persistencia es *causar creado*, en ello estriba su dependencia respecto del Creador (cfr. *ibid.*, 226-228).

*da*⁴⁶. En síntesis, la intelección humana se orienta hacia la Identidad Originaria guiada exclusivamente por la persistencia.

Por tanto, “advertir el acto es no dejar de considerar al acto como acto, no sustituirlo por la actualidad”⁴⁷, o sea, “referir los primeros principios a la realidad más allá de la presencia”⁴⁸. En caso contrario, la dirección de la atención correría a cargo del pensar y no de la realidad extramental, por lo que el conocimiento metafísico se anticiparía al tema, se introduciría la suposición objetiva⁴⁹. Pero el hábito de los primeros principios es acto cognoscitivo que *deja ser* a la realidad extramental⁵⁰; la concentración atencional se subordina a la temática, ya que son los primeros principios los que no toleran la detención atencional. De ahí que concentrar la atención signifique advertir *continuando* un tema. La atención no da lugar al tema, sino que se concentra *según* él. Por eso, *tema* como acto de ser extramental significa primer principio.

Según lo que venimos exponiendo, se puede definir ahora el hábito de los primeros principios como una apertura intelectual *hacia fuera*⁵¹, o lo que es igual, *fuera* de la persona equivale a *primero*, y por esa razón la concentración de la atención está dirigida por la temática que se advierte: los primeros principios no derivan de la persona, sino que la persona los conoce en la medida en que los *deja ser*. En este *dejar ser* se puede ver, en mi opinión, por qué Polo llama al hábito de los primeros principios *alteración*: “la *alteración* es una apertura hacia fuera posible por la *generosidad* de la persona, que es acto sobrante o *además*, co-existencia”⁵². Así pues, “la apertura de la persona hacia fuera no comporta que los primeros principios deriven de

46. Cfr. JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ, «Sobre el ser y la creación», en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 603 y ss.

47. HÉCTOR ESQUER, «Actualidad y acto», en *Anuario Filosófico*, 1992 (25/1), 148.

48. IGNACIO FALGUERAS SALINAS, «Los planteamientos radicales de la filosofía de Leonardo Polo», en *Anuario Filosófico*, 1992 (25/1), 93.

49. Cfr. *Hegel*, 1ª ed., 391.

50. Cfr. *Antropología*, I, 123.

51. Cfr. *Ibid.*, 179.

52. *Ibid.*, 179. Nótese que el hábito de los primeros principios se denomina *alteración* por dos motivos; en primer lugar, porque el ser extramental se distingue del ser personal humano y, en segundo lugar, porque existen distintos primeros principios (cfr. *Antropología*, I, 123, 128, 179, 185). Por otra parte, recuérdese que para POLO la verdad de los primeros principios estriba en la *alteración*, o dicho con sus palabras, “la verdad del hábito de los primeros principios reside en él, es decir, en la concentración de la atención. Pero eso no quiere decir que de esta manera se advierta la verdad de los primeros principios en ellos, sino que los primeros principios se advierten verdaderamente” (*Antropología*, I, 181, nota 45).

ella”⁵³. Si bien se mira, de aquí se deduce que la persona humana no comparece en la advertencia del ser extramental, sino que ‘permanece’ inédita —el hábito de los primeros principios se distingue del hábito de sabiduría—.

En la advertencia, la persona humana deja la prioridad completamente a los primeros principios extramentales, ya que por su carácter donal y generoso no ofrece ningún inconveniente para que *fuera* de ella exista la realidad principal. Pero entiéndase correctamente, ser *segunda* no le quita nada a la persona humana, sino al revés, por ser segunda *co-existe*. Más aún, justamente para co-existir con el ser de la criatura cósmica, a la persona humana le conviene que *fuera* signifique acto de ser como primer principio: sería dañino para la persona que lo primero, el ser extramental, fuera consecutivo a ella⁵⁴. Por su parte, la co-existencia humana como acto de ser segundo es *radical*. Esto significa, entre otras cosas, que la co-existencia o co-acto de ser es de suyo apertura y, por tanto, no solitario ni único. Como repetidamente ha señalado Polo: *una persona sola es un absurdo antropológico*⁵⁵.

Así pues, considero que queda claramente mostrado que en la advertencia de los primeros principios la persona humana no se anticipa, en ningún sentido, al tema. Por esa razón se puede sostener, como hace Polo, que la “concentración atencional significa advertir *obedeciendo* al tema. La concentración de la atención no da lugar al tema, sino que se deja dirigir por él o según él”⁵⁶. Esto es diáfano en la advertencia del ser Originario: su insondabilidad e inabarcabilidad desborda por completo el valor metódico del hábito de los primeros principios. Queda establecido, por tanto, que en esta dualidad cognoscitiva el tema es enteramente superior al método. En suma, la concentración atencional es dirigida por el carácter inagotable de los primeros principios, hasta el punto de que Polo llega a sostener lo siguiente: “el conocimiento del ser no tiene término”⁵⁷.

Asimismo, en tanto que los primeros principios extramentales dirigen la concentración de la atención, la persona humana no se opone a la temática advertida, pero tampoco forma parte ella; de ahí que la persona humana permanece inédita en la advertencia del ser extramental. Por consiguiente, tendrá que ser otro acto cognoscitivo, en concreto, otro hábito innato al que le corresponda la tematización del propio co-acto de ser humano.

53. *Antropología*, I, 179.

54. Cfr. *Ibid.*, 179-180,

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

56. *Antropología*, I, 181.

57. *El acceso*, 104.

4. El hábito de sabiduría⁵⁸

Como se ha mostrado, *advertir* los primeros principios equivale a concentrar la atención *según* ellos. Sin embargo, la advertencia de los primeros principios no agota la apertura intelectual de la persona humana: la persona no se abre solamente *hacia fuera*. Por lo pronto, porque de esa manera ella no se conoce, sino que queda inédita. De ahí que se requiera para conocer el propio intelecto personal otro acto cognoscitivo.

Según Polo, el hábito innato de sabiduría es el acto intelectual según el cual se alcanza la intimidad de la persona humana, o sea, la co-existencia, y por tanto, el intelecto personal con el que se convierte⁵⁹. La índole metódica de este hábito se define, siguiendo a Polo, como la *apertura solidaria* del carácter de *además*⁶⁰. Con esto se muestra que el hábito de los primeros principios —apertura hacia fuera— se distingue netamente del hábito de sabiduría —apertura hacia dentro—. En efecto, *alcanzar* la co-existencia es una apertura metódica distinta de *advertir* los primeros principios, ya que el hábito de sabiduría es el método que tiene como tema el *intelecto personal*, es decir, la radicalidad de la co-existencia humana. Trataré de mostrar a continuación la peculiaridad de la dualidad metódico-temática del hábito de sabiduría.

Mientras que la *concentración atencional* —o primera dimensión del abandono del límite mental— se pliega a su tema, lo *deja* ser, en el hábito de sabiduría o tercera dimensión del abandono del límite mental el método se *solidariza* con su tema. Esto significa que si la persona humana equivale al valor temático del carácter de *además*, en el hábito innato de sabiduría se cifra, por tanto, el valor metódico de dicho carácter. Como se puede apreciar claramente, en esta dualidad se cifra la mencionada *solidaridad* del hábito de sabiduría: el carácter de *además* se dualiza en método y tema⁶¹.

La concentración atencional es posible por la generosidad de la persona: una muestra de su libertad. En cambio, el hábito de sabiduría alcanza la radicalidad metódico-temática: la persona humana no puede ser temáticamente distinta del método con el que se alcanza. En este sentido, el carácter de

58. A continuación expongo el hábito de sabiduría ciñéndome al desarrollo que POLO realiza de él en *Antropología*, I.

59. Cfr. *Antropología*, I, 124.

60. Cfr. *Ibid.*, 180.

61. Cfr. *Ibid.*, 212-215.

además es una luz que no ilumina un tema distinto, no es una luz *iluminante*, sino una luz *transparente*. En el hábito de sabiduría el método y el tema son *solidarios*; si no lo fueran, la persona asistiría como un espectador a su propio conocimiento, es decir, se supondría respecto de él y, por consiguiente, quedaría ignota. Por eso, Polo dice que “la persona es *solidaria* con su propio alcanzarse”⁶².

En el hábito de los primeros principios la concentración atencional excluye la presencia mental, la objetivación del ser extramental. Ahora bien, el intelecto humano es supra-presencial: si bien la presencia mental es una dimensión cognoscitiva humana, el intelecto es enteramente superior a ella. Por eso se explica que el hábito de sabiduría —o tercera dimensión del abandono del límite mental— tenga como *punto de partida* la presencia mental, que es el acto intelectual inferior. A este tomar como punto de partida la operación cognoscitiva para elevarse al conocimiento del intelecto personal, Polo lo denomina *desaferrarse* de la presencia mental, o dicho de otra forma más llamativa: «el *desaferramiento* es el valor metódico de la tercera dimensión del abandono del límite mental»⁶³. Así pues, según lo expuesto en la *Antropología*, I, la *solidaridad* metódico-temática y el *desaferramiento* de la presencia mental son sentidos metódicamente equivalentes del carácter de *además*⁶⁴. La *solidaridad* metódico-temática es luz *transparente*, lo que comporta que el hábito de sabiduría sea *interior* a su tema.

Así pues, el carácter de *además* como insistencia en la apertura del intelecto personal equivale metódicamente a *transparencia*. Por eso se habla de *solidaridad* del método con el tema. Nótese, por tanto, que la tercera dimensión del abandono del límite mental también requiere, al igual que la primera, que el método sea dirigido por la superioridad del tema: en este sentido, el hábito de sabiduría es luz intelectual mantenida por la *transparencia* de la persona humana. De aquí que, su punto de partida es la presencia mental, de la cual se aleja o *desaferra*. Mientras que los hábitos adquiridos manifiestan la presencia mental o la desocultan, el hábito de sabiduría parte de la presencia en tanto que se ‘suelta’ o ‘desliga’ de ella. También en esto se distingue del hábito de los primeros principios, el cual prescinde por completo de la

62. *Antropología*, I, 182. Nótese que la primera y tercera dimensión del abandono del límite mental no tienen término: en la primera dimensión ello se debe a la continuación temática y, en la tercera dimensión, a que la persona no es exterior a su alcanzarse.

63. Cfr. *Ibid.*, 181-182.

64. Dicho explícitamente por POLO: “la tercera dimensión del abandono del límite equivale al hábito de sabiduría” (*ibid.*, 117).

presencia mental⁶⁵. Queda así mostrada, a mi modo de ver, la inferioridad del hábito de sabiduría respecto de su tema.

Alcanzar el co-acto personal equivale a *alcanzar* su propia *transparencia*: el *intelecto personal* es la luz penetrada de luz, o mejor expresado, es *intellectus ut co-actus*⁶⁶. El tema del hábito de sabiduría —el carácter de *además*— se alcanza según el sentido metódico del carácter de *además*: he aquí otra vez la denominada *solidaridad* del método con el tema: «la persona sólo se puede conocer íntimamente, si su método no es otro que su intimidad», porque, en caso contrario, la persona seguiría quedando inédita.

Pero entiéndase adecuadamente la mencionada *solidaridad cognoscitiva*: no se trata de que la persona se conozca reflexivamente, sino de que al ser ésta co-existencia abierta en intimidad, su conocimiento no puede distinguirse de su íntima apertura; por decirlo así, el método y el tema son dos dimensiones de una apertura, o como diría Polo, el hábito de sabiduría y el intelecto personal son respectivamente el valor metódico y el valor temático del carácter de *además*, esto es, el *además del además*⁶⁷. Ahora bien, la citada dualidad se distingue tajantemente de una interpretación reflexiva de la persona humana en términos de auto-conocimiento, precisamente porque la dualidad entre el método y el tema se mantiene: los dos miembros de la dualidad nunca llegan a identificarse; por eso, que el hábito de sabiduría sea solidario con su tema no significa que se confunda con él. Más aún, hablando rigurosamente, el hábito de sabiduría y el intelecto personal son dos actos cognoscitivos distintos, o sea, dos métodos distintos⁶⁸.

Así pues, según lo expuesto en la *Antropología*, I, con la índole metódica del carácter de *además* —o tercera dimensión del abandono del límite mental— se alcanza la persona humana —acto de co-existir— y, por tanto, los radicales personales. Por ello el *desaferramiento* de la presencia mental, de su constancia, se distingue de la *advertencia* del comienzo extramental, puesto que el acto de ser de la persona humana en tanto que *novum* también se distingue de la persistencia. En congruencia con esto, la primera y la tercera dimensión del abandono del límite mental son claramente distintas: el

65. A mi modo de ver, se muestra más claro ahora que si la presencia mental no es una dimensión de los primeros principios, sólo cabe desprenderse de ella para advertirlos.

66. Cfr. *Antropología*, I, 119. Repárese en que atendiendo a esta dualidad inherente del intelecto personal se establece su conversión con el co-acto de ser humano.

67. Cfr. *Ibid.*, 229-238.

68. Téngase en cuenta que la dualidad llamada *solidaridad* está formada por el hábito de sabiduría como método y el intelecto personal como tema. Esto significa que desde el hábito de sabiduría se deja al margen la consideración del intelecto personal como *método* y su *tema* respectivo, según se indica al final de este artículo.

hábito de los primeros principios se describe como *alteración* porque prescinde de la presencia mental al declararla completamente insuficiente para la advertencia del ser extramental; en cambio, la tercera dimensión del abandono del límite mental no prescinde de la presencia, sino que parte de ella.

Ser como comienzo puro o persistente equivale a primer principio *extra nihilum*; sin embargo, el carácter de *además* se alcanza partiendo de la presencia mental y, por ello, se describe como *novedad*. Desde aquí se comprende lo siguiente: a pesar de que la co-existencia humana también es creada, el sentido temático del carácter de *además* no se alcanza como *extra nihilum*, o lo que es igual, *además* de la presencia mental no comporta que la presencia equivalga a la nada. Más aún, atendiendo al *desaferramiento* se descubre que el carácter de *además* es creado porque se distingue de la Identidad Originaria, ya que la noción de punto de partida carece de sentido en el Origen. En este sentido, si se atiende al carácter de *además* como pura novedad, es decir, como puramente superior a su punto de partida —presencia mental—, se entiende mejor por qué Polo llama a eso *desaferramiento*. La no detención en el objeto conocido es el ‘alejamiento’, el *desaferrarse* de la suposición: así es como el carácter de *además* se aleja de su punto de partida —del límite mental— o no lo alberga⁶⁹.

La persona humana es temáticamente conocida en solidaridad con el método, pero no se identifica con él, pues es imposible que la persona humana sea originariamente idéntica⁷⁰. Esta carencia de identidad se muestra, entre otras consideraciones, con la distinción dual —y, por tanto, real— entre el hábito de sabiduría y el intelecto personal: el hábito de sabiduría es solidario con el intelecto personal, pero no son el mismo acto cognoscitivo. La solidaridad no comporta identidad ni, por su puesto, mismidad. Ahora bien, si el carácter de *además* sólo tuviera valor metódico, desaparecería su *solidaridad* con el tema, es decir, si *además* se toma sólo como método se introduce el límite mental, la detención. Sin embargo, gracias al carácter sobrante del tema y del método —ambos son *además*—, se explica la imposibilidad de término del conocimiento íntimo de la persona humana. Esto es justamente lo que significa ser *además* en términos intelectuales.

No obstante, el punto de partida de la tercera dimensión del abandono del límite mental no es su tema. Aquí, *punto de partida* significa que la co-

69. Obsérvese que justamente “la tercera dimensión del abandono del límite mental se distingue de las otras, porque *toma el límite mental como punto de partida*. Sin el límite mental el carácter de *además* no se podría alcanzar, pues precisamente en cuanto que puro añadirse a él no prescinde de él” (cfr. *Antropología*, I, 118).

70. Es tesis central de la filosofía de POLO asignar exclusivamente la Identidad Real al carácter Originario de la Existencia, es decir, a Dios (cfr. *El ser*, 263-265).

existencia no se distingue, en primer lugar, de la nada. Éste es el sentido más estricto del *desaferramiento*: metódicamente el carácter de *además* no se detiene, puesto que precisamente el detenimiento, la constancia de la presencia mental, es el límite mental del cual se aleja. Por eso dicho sentido metódico no juega en la primera dimensión del abandono del límite, la cual prescinde de la presencia mental —que es humana— para advertir la persistencia, es decir, el comienzo *extra nihilum*. Así es como la persistencia exige para su tematización la concentración atencional propia de la primera dimensión del abandono del límite mental. Por su parte, la Identidad Originaria también se advierte sin una solidaridad temática, o sea, como insondable al concentrar la atención, ya que es obvio que el conocimiento humano del Origen no puede ser originario. Quedan así distinguidas tajantemente la primera dimensión del abandono del límite mental y la tercera.

Por otra parte, desde aquí se entiende mejor que la *precariedad* metódica del carácter de *además* —la imposibilidad de que sea método aislado del tema— resida en su no insistencia en el tema: si el valor metódico del carácter de *además* se separa del valor temático, si el método se examina en sí mismo, precipita como *consistencia*, o lo que es igual, sucumbe al límite mental: es entonces cuando la objetivación cognoscitiva se introduce. Ahora bien, adecuadamente considerada, “la *solidaridad* de método y tema evita esa precariedad: el tema *tira* del método; lo estira; es el *además del además*, no superpuesto a él, sino su subir, su alejamiento del punto de partida, su insistir”⁷¹.

Además como acto de co-ser no es un proceso gradual —pues entonces sería un proceso al infinito—, sino que ser *además* conlleva carecer intrínsecamente de identidad. Por eso, *además* insiste en *además* —solidaridad de tema y método—. Éste es su valor de hábito innato que cabe llamar *interno*, es decir, co-existencial: el tema dentro del método; un dentro atópico porque el método no es un lugar, y porque el tema *tira* del método⁷². En suma, la solidaridad metódico-temática se podría expresar diciendo que «el carácter de *además* es un *tema metodizado* y un *método tematizado*». Con todo, la superioridad es en último extremo del tema, del intelecto personal. Expresado con diferentes palabras: el hábito de sabiduría es interno al intelecto personal en tanto que el tema se alcanza. En atención a ello, también se ha descrito el tema como pura *transparencia*. La *transparencia tira* del método haciéndolo *transparente*: así, la *transparencia* del intelecto personal se conoce según la *transparencia* del hábito de sabiduría.

71. *Antropología*, I, 196-197.

72. Cfr. *Ibid.*, 197.

La dualidad de la *transparencia* equivale a la intimidad intelectual humana, que carece de identidad; por eso la persona humana se denomina co-existencia e *intellectus ut co-actus*. Se alcanza el tema desde el interior del método y el método desde el interior del tema: “la *transparencia* no es temática si no es metódica, y no es metódica si no es temática”⁷³. La dualidad de la *transparencia* es apertura íntima, puro sobrar, intensidad intelectual por dentro: “es un método que es un tema y un tema que es un método”⁷⁴.

Por otra parte, es justamente desde la intimidad dual de la *transparencia* desde donde mejor se entiende que el intelecto personal se abra también hacia fuera; esto es, precisamente porque el intelecto humano es radicalmente apertura interior se abre hacia la realidad exterior, y así son posibles el hábito de los primeros principios, el hábito de *sindéresis*, los hábitos adquiridos y las operaciones *cognoscitivas* —ninguno de ellos tienen como tema al intelecto personal—. En rigor, cualquier acto *cognoscitivo* humano —por ser apertura— depende en último término del intelecto personal, que es la apertura trascendental; lo cual también quiere decir que los distintos actos *cognoscitivos* se pueden jerarquizar atendiendo a la intensidad de su apertura. Por enunciarlo así, a mayor acto intelectual, mayor apertura y, por tanto, mayor dependencia del intelecto personal.

En efecto, si *apertura intelectual* significa *transparencia* —en este sentido cualquier acto intelectual es transparente: *inmaterial*⁷⁵—, se debe sostener que el hábito de sabiduría es el hábito intelectual más abierto —ya que es solidario con la *transparencia* radical, llamada intelecto personal—. Por el contrario, en el resto de hábitos intelectuales la intensidad de la *transparencia* va disminuyendo, hasta llegar a las operaciones *cognoscitivas* que son, por así decirlo, mínimamente transparentes⁷⁶. Con otras palabras, mientras que el hábito de sabiduría es luz con luz interior —en tanto que mantiene la solidaridad con la *transparencia*—, los actos *cognoscitivos* inferiores son luces iluminantes —siendo el hábito de los primeros principios una iluminación ascendente y el resto iluminaciones descendentes—. Por tanto, desde aquí se muestra que cada acto intelectual ilumina de modo distinto en correspondencia con su tema respectivo. En suma, estimo que según lo expuesto hasta el

73. *Antropología*, I, 197.

74. *Ibid.*

75. Téngase en cuenta que la opacidad del conocimiento humano nunca se debe al acto *cognoscitivo*, sino al tema. Si nuestros actos *cognoscitivos* fueran opacos, no sería posible conocer. El conocimiento intelectual es de suyo *inmaterial*.

76. La operación intelectual se denomina *transparencia mínima* porque se oculta para destacar el objeto pensado. De hecho, al ser el ocultamiento que se oculta, la operación tiene que ser manifestada por un hábito.

momento se puede establecer la siguiente tesis de carácter general: «el mejor modo de estudiar el conocimiento humano se lleva a cabo desde la dualidad metódico-temática».

Sin embargo, llegados a este punto y antes de finalizar esta exposición, queda por realizar una ulterior pregunta. Teniendo en cuenta que el co-acto de ser de la persona humana se convierte con el intelecto personal —el conocimiento es un radical de la persona humana—, se podría preguntar: ¿cuál es el *tema* del co-acto de conocer humano? Pues no es aceptable sostener que el intelecto personal, si es acto cognoscitivo, o sea, método, no tenga tema propio; ya que, en rigor, la noción de acto cognoscitivo sin tema es contradictoria: conculca la dualidad metódico-temática del conocimiento humana. Más aún, sería tremendamente paradójico que la dualidad cognoscitiva, propia del conocimiento humano y tesis inicial de la que se ha partido en esta exposición, no se diera precisamente en el acto intelectual superior.

Ahora bien, en congruencia con lo dicho hasta el momento, esta pregunta no puede responderse desde el hábito de sabiduría, ya que le excede por completo: el hábito de sabiduría tiene como tema el intelecto personal, pero no el *tema* de dicho intelecto, ni al intelecto como *método*. Con palabras de Polo: “el carácter de *además*, como método, no alcanza el tema propio del *intellectus ut co-actus*”⁷⁷. Este último tema, en atención a las dualidades cognoscitivas, únicamente puede ser conocido desde la dimensión metódica del intelecto personal. Por otra parte, al alcanzar el intelecto como luz penetrada de luz, como transparencia pura, se ha de concluir que el tema del *intellectus ut co-actus* no es él mismo, ya que la pura transparencia excluye de sí la reflexión más que cualquier otro acto cognoscitivo.

Así pues, el tema propio del intelecto personal excede por completo el *abandono del límite mental* y, por tanto, todas sus dimensiones. No existe una quinta dimensión del abandono del límite mental que tenga como tema el tema del intelecto humano. Por tanto, debe decirse que dicho tema es *inabarcable* por *transcendente*. Si bien se mira, esto significa que la inabarcabilidad de tal apertura trascendente indica que la persona humana es creada en tanto que remite a Dios: la estricta *Transcendencia*.

Por consiguiente, tampoco el hábito de sabiduría agota la apertura intelectual humana, puesto que la apertura trascendente del intelecto personal excede la apertura de cualquier hábito. Por eso, al alcanzar —con el hábito de sabiduría— el intelecto personal, no se accede *al tema de este último*. Éste trasciende por completo la persona humana. Dicha transcendencia del

77. *Antropología*, I, 198.

tema propio del intelecto personal es enunciada acertadamente según Polo en la sentencia de San Pablo “conoceré como soy conocido”⁷⁸. Es patente que esta dualidad cognoscitiva trasciende al hombre: es un conocimiento de Dios en el que Dios da y revela al hombre el sentido radical de su existencia. Por eso la expresión se conjuga en futuro. En este sentido, Polo acuña la siguiente fórmula: “*el ser personal no es, sino que será*”⁷⁹. Por ese motivo, y para ser congruente con esta indicación futurizante, estimo que será mejor dejar para más adelante el tema que descubrirá la dualidad intelectual trascendente.

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

e-mail: spia@unav.es

78. *1 Corintios*, 13, 12; cfr. *Antropología*, I, 226.

79. *Antropología*, I, 235.

NOTAS

- **José Ignacio Murillo**

Acerca de los hábitos intelectuales. Algunas consideraciones sobre «Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo» de Santiago Collado

- **Salvador Piá Tarazona**

Sobre el límite mental. En torno a «El límite del pensamiento. La propuesta metódica de Leonardo Polo» de Héctor Esquer Gallardo

ACERCA DE LOS HÁBITOS INTELECTUALES

Algunas consideraciones sobre «Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo» de Santiago Collado

JOSÉ IGNACIO MURILLO

Regarding Intellectual Habits.- This article offers a presentation of the recent book of Santiago Collado and shows the importance of the notion of *habitus* in order to grasp the continuity between the philosophy of Leonardo Polo and the Aristotelian tradition.

Recientemente ha sido publicado un estudio de Santiago Collado, titulado *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo*¹. Me alegra mucho poder comentar este fruto de varios años de investigación, a cuyo origen y desarrollo he tenido la fortuna de asistir, a través de numerosas conversaciones y la lectura de algunas de sus partes. Su autor, licenciado en Físicas, ha trabajado como analista de sistemas informáticos, y ha sido profesor de Lenguajes y Sistemas Informáticos. Su interés por la filosofía y, en particular, por el pensamiento del profesor Polo, se ha traducido en esta investigación y, finalmente, en su dedicación a la filosofía —disciplina de la que actualmente es doctor— como profesor, primero en Roma y, actualmente, en la Universidad de Navarra.

Conociendo los precedentes de su formación, puede sorprender el vigor y la hondura de ésta su primera obra filosófica, que, por otra parte, aborda uno de los temas más importantes de la teoría del conocimiento de Polo. Desde el principio, el objetivo que se plantea es “realizar una introducción a la noción de hábito tal como aparece en la obra de Leonardo Polo titulada *Curso de teoría del conocimiento*”². Aunque, en realidad, desde ella, ofrece

-
1. SANTIAGO COLLADO, *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo*, Eunsa, Pamplona, 2000, 370 págs.
 2. S. COLLADO, *Noción de hábito*, 11.

una de las mejores y más completas introducciones de conjunto a esa obra que existen hasta el momento.

Esto no es casual, pues la noción de hábito anuda en sí la entera teoría del conocimiento. Esta afirmación puede resultar sorprendente para quien sepa que el *Curso de teoría* se plantea desde sus primeros compases como una teoría de las operaciones cognitivas, y por eso precisa una justificación.

En mi opinión, la clave del *Curso de teoría* es la noción de hábito al menos por las siguientes razones. En primer lugar porque la axiomática del conocimiento humano sólo puede hacerse desde los hábitos. El conocimiento habitual es la condición de posibilidad, no sólo de la infinitud operativa de la inteligencia, como explícitamente afirma el axioma H, sino del estudio de las operaciones intelectuales; ya que una de las conclusiones más claras del curso es que las operaciones intelectuales no se conocen a sí mismas. La operación sólo es inteligible para nosotros desde los hábitos que suscita el intelecto agente al iluminarlas. Si se hubiese omitido señalar el método que permite abordar la teoría del conocimiento, toda la axiomática quedaría pendiente de justificación. Por lo demás, atender a este extremo resulta especialmente importante para un pensador como Polo, tan atento a la congruencia entre el método y el tema.

Además, conviene recordar que Don Leonardo afirma expresamente en el prólogo del *Curso de teoría* que son dos las razones que le han movido a publicarlo. La primera es contrarrestar la inhibición del estudio del conocimiento, pues ese olvido conduce al escepticismo. De la segunda, en cambio, afirma: “está vinculada a mis propias preocupaciones. En 1964 publiqué un libro sobre el método de la metafísica en que se vertía mi investigación de la década anterior. El libro se titula *El acceso al ser*. Sigo considerando válidos los motivos y la línea teórica allí propuestos. Sin embargo, se hizo patente enseguida que una de las más importantes dimensiones de dichos motivos no quedaba justificada. Me refiero a su relación con la filosofía tradicional. Ciertamente que esa relación se indica y que algunos filósofos a cuya formación he contribuido se han percatado de ella. Con todo, el abrupto modo de afrontar la tesis principal —lo que llamo el abandono del límite mental— la oscurece. En definitiva, falta la exposición explícita del siguiente extremo: el abandono del límite mental es la continuación obvia del estudio del conocimiento humano en el punto en que Aristóteles lo dejó”³.

3. *Curso de teoría*, I, 2ª ed., págs. XI-XII.

El esfuerzo por mostrar esa continuidad con la filosofía tradicional está presente desde el comienzo de la obra. En especial, la exposición del axioma del acto recoge la aportación más importante de Aristóteles a la teoría del conocimiento. Caer en la cuenta del carácter activo del conocimiento es lo que le permite ir más allá de Platón. Porque el conocimiento es acto, no caben ideas subsistentes, al margen del acto que las piensa, y así, desde las ideas, el centro de atención se desplaza a la actividad real. Porque el acto no es una idea, no cabe deducirlo, sino sólo salir a descubrirlo allá donde se encuentra. Porque no todos los actos son puros y autosuficientes, la realidad está compuesta de acto y potencia, que explican su limitación y el cambio a que está sujeta. Además, la descripción del conocimiento, como actividad que, a diferencia del movimiento transitivo, posee el fin, permite entenderlo en el contexto de las actividades vitales y situar el conocimiento en la cúspide de la realidad. Valgan estas breves afirmaciones para mostrar que la clave de la filosofía aristotélica es el descubrimiento del acto.

Pero, como se puede leer en el pasaje citado, Polo no pretende desarrollar sin más la teoría del conocimiento aristotélica, sino mostrar que la novedad que ha descubierto —el abandono del límite mental— se encuentra en «obvia» continuidad con lo que Aristóteles pensó. Y si Polo puede sostener que el abandono de la presencia mental continúa la teoría del conocimiento aristotélica, es porque alumbró un nuevo sentido del acto cognoscitivo, que permite a su vez explicar cómo cabe conocer los actos superiores a los que Aristóteles describe.

Esta tesis, no obstante presenta algunas dificultades, de las que él es consciente, que derivan de trasvasar la novedad alumbrada a categorías que, en principio, parecen ajenas a ella. ¿No cabe el peligro de que lo descubierto se diluya en las categorías antiguas o que éstas últimas acaben por desnaturalizarlo? ¿Se puede decir que hablar de hábitos es una simple concesión a la filosofía clásica?

En mi opinión, se caería en el peligro de diluir el hallazgo si se limitara a explicarlo con la noción de hábito aristotélica. Pero, en realidad, la noción de hábito que Polo plantea en su teoría del conocimiento presenta una inequívoca novedad, que, por otra parte, está abiertamente expuesta. La filosofía tradicional había sostenido que el hábito era una perfección de la potencia y que tendía a sostener que el conocimiento habitual era un intermedio entre la potencia y el acto, que era la operación. Por eso, el problema más bien consiste en determinar si la forma de conocimiento que Polo denomina hábito puede realmente ser llamado así sin hacer violencia a una noción ya acuñada.

Para Polo, el hábito es un acto de conocimiento distinto de la operación y distingue varios tipos de ellos, a la vez que da una nueva interpretación —o como el diría, presenta una exégesis heurística— del elenco tradicional de los hábitos intelectuales. En primer lugar hay hábitos adquiridos y hábitos innatos. Los primeros son iluminaciones de las operaciones intelectuales. Son adquiridos porque sólo se adquieren tras el ejercicio de la operación correspondiente. Los hábitos innatos son, en cambio, los actos que iluminan aquello que de ningún modo puede alcanzar la operación. En ambos casos se trata de conocimiento de actos, sean ejercidos o trascendentales. Resaltar el carácter activo del conocimiento habitual y atribuirles un tema que ninguna operación alcanza son las notas distintivas de la nueva noción de hábito. ¿Caben estas notas en la concepción clásica del hábito?

La primera dificultad para admitirlo es que la concepción clásica no parece tenerlas en cuenta en sus exposiciones habituales. En ellas, el hábito se expone acudiendo a las categorías y se determina como una de las especies de cualidad. Si el hábito denominara sin más un accidente, no sería compatible con la axiomática, porque esa consideración oscurece la verdadera esencia de un acto cognoscitivo, que sólo lo es porque es un acto temático. Lo que decimos del hábito se puede aplicar a la operación, y, de hecho, no han faltado en la filosofía aristotélica intentos de entender la operación como un accidente de la sustancia, basados en el siguiente razonamiento: si los actos cognoscitivos son reales y no son sustancia, tienen que ser un accidente respecto a la sustancia en que se dan. Si este planteamiento se radicaliza, el conocimiento acaba por verse como una propiedad de la sustancia, y de este modo se produce un desenfoque que empaña tanto su apertura hacia la realidad exterior como su índole de acto vital.

Pero esta reducción no se da ni en Aristóteles ni en Tomás de Aquino, los grandes puntos de referencia para tratar esta noción tradicional. En efecto, ninguno de los dos se refiere a la operación principalmente como accidente, sino que ambos destacan, si bien con diferentes acentos, su carácter de acto inmanente. Sólo excepcionalmente, Tomás de Aquino se resigna a situarla dentro del esquema categorial, sin dejar de matizarlo, al afirmar que es cierta cualidad. Lo ordinario es que se estudien en el contexto de las actividades y los principios del viviente.

Es claro que, al estudiar el conocimiento, ambos se han detenido menos en el estudio del hábito que en el de la operación. Por eso es natural que abriguen respecto de aquél menos escrúpulos. De todos modos, Tomás de Aquino no duda en atribuirle el carácter de acto primero, respecto al cual la operación es un acto segundo, aunque no indague directamente en su naturaleza, y deje, de este modo, la puerta abierta a interpretarlo como un acto que

constituye la facultad sin ser esencialmente cognoscitivo. Precisamente por eso, algunos autores, como René Arnou, han podido entender el hábito como una tendencia al conocimiento⁴. Desde luego, si ésta fuera la única interpretación posible del hábito, la conciliación sería imposible.

Sin embargo, cuando se recogen todas las alusiones que Tomás de Aquino dedica al hábito y se sitúan en el conjunto de su filosofía, se advierte con facilidad que el hábito es algo más de lo que las categorías recogen y que no cabe entenderlo sino como un modo de conocer, tal como se recoge en la expresión «conocimiento habitual». Además, cuando se estudia a Tomás de Aquino a la luz de la axiomática queda patente no sólo que no la contradice, sino también que las referencias al hábito adquieren una especial importancia y que otras dimensiones de conocimiento —como la *reditio* y el conocimiento profético— se entienden mejor y muestran su coherencia⁵.

No parece, por tanto, que la introducción del hábito en el esquema categorial por parte de estos autores sea una dificultad insuperable para tratar como hábitos los actos a que se refiere Polo, porque la doctrina tradicional no se reduce a ello. En realidad, la noción de hábito no se puede entender acudiendo a las categorías con que un autor intenta describirla, sino atendiendo al modo en que la alumbró y al uso que de ella hace. Y, en realidad, la noción de hábito aparece ante todo para entender las características de las potencias superiores humanas, que se distinguen de las otras precisamente porque se amplían como potencias en virtud de su ejercicio operativo. Y éste es el punto donde la continuidad de la noción tradicional y la que Polo propone es más claro.

¿Cómo cabe entender como potencia, lo que para Polo es inequívocamente acto? Porque los actos habituales que Polo describe son una perfección de la potencia en orden a la operación. La superioridad del hábito como acto no excluye en Polo la importancia de la operación. La operación es la actividad por excelencia de la persona porque sólo a través de ella puede crecer y destinarse a su Creador. El papel de perfección de la potencia de los hábitos adquiridos no ofrece ninguna dificultad. Es claro en el caso de los hábitos de la prosecución negativa o generalizante, que son simple variación de acto, y también en la prosecución racional, en la que, si bien aportan temas propios, se ordenan a posibilitar operaciones posteriores, sin las cuales

4. RENE ARNOU, *L'homme a-t-il le pouvoir de connaître la vérité? Réponse de Saint Thomas: La connaissance par habitus*, Presses de l'Université Grégorienne, Rome, 1970.

5. Cfr. JOSÉ IGNACIO MURILLO, *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1998; S. COLLADO, *Noción de hábito*, 56-102.

no sería posible alcanzar un conocimiento acabado de la realidad material. Desde este punto de vista, en lo que Polo afirma acerca de los hábitos intelectuales no hay oposición con la teoría tradicional, sino una explicitación, posibilitada por la axiomática, de lo que los pensadores precedentes llamaron hábito.

La mayor dificultad para admitir la continuidad se encuentra en los hábitos innatos. Es cierto que al conocimiento de los primeros principios reales, que culmina el conocimiento del universo, no le sigue ninguna operación posterior posibilitada por él. Además, Polo insiste en que dicho hábito es del intelecto agente, excluyendo al parecer cualquier relación con la potencia intelectual. Y algo análogo podemos decir del hábito de sabiduría. Pero si a esos actos que están en el orden del acto de ser cabe llamarlos hábitos sin forzar la noción clásica, es porque son susceptibles de dos consideraciones.

Por una parte, cabe considerarlos respecto del acto de la persona. En este sentido, cabe preguntarse por qué, si el intelecto co-agente es luz, es preciso admitir un añadido en orden a conocer el universo o a sí mismo. Respecto al hábito de los primeros principios, la dificultad se disuelve cuando consideramos que una cosa es ser luz intelectual, y por tanto, radical capacidad activa de conocer, y otra distinta, que esa luz ilumine una determinada criatura. Como la persona creada no es creadora del universo, no se encuentra en ella la capacidad de conocerlo si no le es otorgada por el creador. O, dicho de otro modo, quizá más propio, el hábito de los primeros principios es la radical entrega del universo a la persona, que posibilita cualquier otra referencia a él. En cuanto al conocimiento de sí, es también distinta la capacidad que tiene la persona de conocerse a sí misma, del conocimiento de la determinada situación en la que el creador la ha colocado. No se trata de añadidos extrínsecos, porque no tiene sentido crear una persona sin capacidad de destinarse, y la destinación humana se hace a través de la intervención en el universo partiendo de la presencia mental.

Es cierto que en la medida que se habla de este modo de hábitos de la persona, parece que nos referimos a algo diferente de lo que expone la doctrina tradicional —aunque cabe aducir los textos en que Tomás de Aquino habla del conocimiento profético como incremento de luz intelectual—. Pero, sea cual sea la índole última del hábito, que debe ser alcanzado en el orden trascendental, y, por lo tanto, sólo se descifrará definitivamente en la visión de Dios, cabe también atender a su referencia a la potencia. Y en este sentido, es preciso admitir que sin él no cabría ninguna operación intelectual, pues si todo conocimiento operativo humano comienza con la abstracción, y ésta obtiene, en la medida de sus posibilidades, alguna noticia del universo,

esto sólo resulta hacedero desde la radical apertura a la realidad que los hábitos permiten. Y si es así, los hábitos innatos son la condición última de posibilidad de que existan en nosotros operaciones intelectuales y, por ende, potencia intelectual.

Valgan estas reflexiones personales para justificar la importancia de la noción de hábito poliana. En mi opinión, el *Curso de teoría* sólo alcanza su propósito propedéutico cuando permite situar el abandono del límite mental en el marco de la filosofía que, de entre las precedentes, se encuentra en mejores condiciones para comprenderlo. Y esto se consigue sólo de un modo acabado mediante la noción de hábito.

Santiago Collado es un ejemplo de que ese objetivo propedéutico ha sido logrado, pues se cuenta entre los que han accedido a la filosofía de Polo desde una formación aristotélica, que no le ha supuesto un estorbo, y a través del *Curso de teoría del conocimiento* y no de las primeras de sus obras. Y además es un buen ejemplo de cómo se puede entender plenamente la filosofía de este autor sin renunciar por ello a la tradición con la que decididamente quiere entroncar.

La misma estructura del libro refleja el propósito de Polo de mostrar su aportación como una continuación de la filosofía clásica y no sólo como una alternativa al atasco de la filosofía idealista.

La primera parte, «Los presupuestos del hábito en Polo», estudia los precedentes de su noción de hábito. Estos precedentes son la noción de acto de Aristóteles, de la que el autor ofrece una explicación en la línea del mismo Polo, y la de hábito. En este punto toma como punto de referencia la doctrina del hábito de Santo Tomás, elaborada en continuidad con la aristotélica, y la completa con el estudio de su teoría del conocimiento, esforzándose por mostrar sus puntos de contacto con la teoría del conocimiento poliana. En particular, se esfuerza por mostrar que la reflexión tomista no se contrapone a la heterorreferencialidad del conocimiento operativo. Completa el capítulo un esbozo del proyecto de Polo, en el contexto de la filosofía moderna.

El capítulo «Hábito y axiomática de la operación» contiene un estudio completo del sentido que tienen los axiomas en Polo, comparándola con los diversos modos clásicos de entenderla (Aristóteles, Euclides) y las dificultades que sobre ella arroja la lógica contemporánea (Gödel). A continuación sigue una exposición ordenada de los axiomas de la teoría del conocimiento y lo que se desprende de ellos acerca de la operación. El capítulo concluye con el estudio del hábito tal como se desprende del axioma D.

Por último, el tercer capítulo, «Los hábitos intelectuales», aborda los hábitos y su papel en el conocimiento humano. El conocimiento habitual, precisamente por ser desvelamiento de la operación, permite en la prosecución racional conocer progresivamente la realidad extramental y el conocimiento del ser como primer principio extramental.

Pero, para dar una idea del tono y el contenido del libro, más que intentar un resumen con mis propias palabras, prefiero citar un párrafo de sus conclusiones: “El realismo de los filósofos a lo que nos hemos referido estriba en el tratamiento que hacen del acto. La admisión del acto, en los términos en que lo hacen estos autores, no es al final otra cosa que el reconocimiento de la trascendencia. La apertura a la trascendencia es, a su vez, la que hace posible que sus filosofías sean ampliables y que sus nociones claves sean integrables en esas ampliaciones. Negativamente podría expresarse esa apertura como el no dejarse atrapar por el cierre que comporta la presencia cuando se admite, de un modo u otro, que ella es el único modo de conocer. Lo que está en juego, en definitiva, es el acceso a Dios. En este sentido, nos parece que un criterio (obviamente no el único) que permite discernir el realismo de una propuesta es su optimismo. El optimismo es correlativo con la apertura a lo real. Una filosofía «metódica» es una filosofía necesariamente cerrada y, por tanto, desesperanzada, que conduce fácilmente a categorías como la de desesperación, náusea, aburrimiento, ser para la muerte, angustia, etc. La filosofía de Aristóteles y la de Tomás de Aquino y la estudiada son filosofías profundamente esperanzadas y esperanzadoras. Constituyen un impulso a seguir filosofando. Un impulso en el que el optimismo y el realismo son inseparables”⁶.

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

e-mail: jimurillo@ceit.es

6. S. COLLADO, *Noción de hábito*, 359-360.

SOBRE EL LÍMITE MENTAL

En torno a «El límite del pensamiento. La propuesta metódica de Leonardo Polo» de Héctor Esquer Gallardo

SALVADOR PIÁ TARAZONA

About the Mental Limit.- In this paper I show the importance of the methodical dimension in the philosophy of Leonardo Polo. This point is well illustrated in the recent book of Héctor Esquer Gallardo, title *El límite del pensamiento. La propuesta metódica de Leonardo Polo*.

Como es bien sabido por los estudiosos del pensamiento de Leonardo Polo, el gran hallazgo que vertebra toda su filosofía se condensa en el denominado *abandono del límite mental*. Con este nombre, que puede resultar un poco llamativo para un desconocedor de la terminología poliana, Polo simplemente quiere bautizar —eso sí, de la manera más rigurosa posible— el método que emplea para hacer filosofía, esto es, el modo peculiar con el que accede y trata la amplia *pluralidad* de temas filosóficos. Por eso, si se atiende a la citada pluralidad temática, se comprende fácilmente que el método propuesto por Polo no sea *unidireccional*, puesto que, hablando rigurosamente, hay que sostener que un correcto estudio de *diversas* realidades tendrá que comportar, asimismo, una distinción de métodos. Dicho de una manera más precisa: justamente porque la realidad es plural, el *abandono del límite mental* no puede ser un método *único*; más bien al contrario, el abandono del límite mental exige de suyo el abandono de la *unicidad*, o lo que es igual, una diversidad de dimensiones metódicas. En efecto, el modo de acceso a la diversidad real no puede ser metódicamente el *mismo*. Por eso, bajo el nombre de *abandono del límite mental* Polo está designando, en último extremo, los cuatro métodos distintos con los que hace filosofía. Éste es el motivo por el que se habla de *cuatro* dimensiones del abandono del límite mental.

Ahora bien, si son cuatro dimensiones de un método, y no cuatro métodos drásticamente distintos, será porque algo tendrán en común; en caso contrario, el nombre escogido sería equívoco. ¿Qué es entonces, por así enunciarlo, lo que tienen de similar las cuatro dimensiones del abandono del límite mental? La respuesta está implícita en la pregunta: el rasgo común estriba es que son cuatro modos de abandonar el *límite* mismo del pensamiento humano, es decir, la *mismidad* entendida como *presencia mental*. Pero entiéndase con precisión esta cuestión: aunque se dice que el abandono de la presencia mental, de la mismidad, es lo común a las cuatro dimensiones del método, el modo en que dicho abandono se lleva a cabo es rotundamente distinto. Por eso, en ese sentido sí que se puede afirmar rigurosamente que son cuatro métodos específicos de hacer filosofía.

Por todo lo que se termina de exponer, y antes de adentrarse en un estudio detallado de cada una de las cuatro dimensiones del abandono del límite mental —y de sus temas respectivos—, considero de capital importancia entender previamente y de manera adecuada a qué se está refiriendo Polo con el llamado *límite del pensamiento*, o mejor expresado: ¿cuál es estrictamente considerado el límite mental que se tiene que abandonar para hacer filosofía? Más aún, en mi opinión, esta tarea es inexcusable para la correcta comprensión, no sólo de la filosofía poliana es su conjunto, sino también del tratamiento específico de cualquiera de sus temas. La razón es simple: en Polo, el método y el tema están siempre intrínsecamente unidos; no cabe una separación entre ambos; si esta separación se produce, se incurre necesariamente en una defectuosa comprensión de la filosofía poliana.

Con lo dicho hasta el momento me parece suficientemente mostrada la urgencia y conveniencia de realizar un estudio detenido y expositivamente claro sobre el *límite* del pensamiento humano. Por ese motivo, considero un gran acierto el libro de Héctor Esquer que termina de salir a la luz, y en el que se estudia precisamente, pues ése es su título, *El límite del pensamiento. La propuesta metódica de Leonardo Polo*¹.

Ahora bien, como saben los conocedores de la literatura poliana, es el propio Polo el que, dentro de su proyecto filosófico inicial, dedica justamente su primer libro —*El acceso al ser*—, a la exposición del límite mental y de su abandono². Por tanto, nos podríamos preguntar ahora: ¿qué necesidad

-
1. HÉCTOR ESQUER GALLARDO, *El límite del pensamiento. La propuesta metódica de Leonardo Polo*, Eunsa, Pamplona, 2000, 233 págs.
 2. Aunque el primer libro que publica LEONARDO POLO es *Evidencia y realidad en Descartes* (1963), esta publicación no estaba prevista en el extenso proyecto elaborado en Roma (1952-1954), y que lleva por título *La distinción real entre esencia y existencia*, donde ya se encuentran amplios borradores sobre *El acceso, El ser*, el Tomo IV del *Curso de teoría*

hay de abordar un tema que está explícitamente desarrollado por Polo? ¿Cuál es la aportación del reciente libro de Héctor Esquer?

En mi opinión, para responder adecuadamente a esta pregunta, hay que tener en cuenta lo siguiente: basta con realizar una primera lectura de *El acceso al ser* para notar que la exposición que Polo elabora del abandono del límite mental es demasiado drástica y novedosa. La razón de ello es doble: por una lado, Polo expone un método que no tiene un precedente directo en la historia de la filosofía, por lo que está obligado a buscar nuevos términos y expresiones que distingan su propuesta metódica de las precedentes. Además, y para concretar su postura metódica, con frecuencia da un sentido muy peculiar y específico a ciertas nociones que tienen un significado más general, convirtiéndolas así en verdaderos tecnicismos. Esto ocurre, por ejemplo, con los siguientes términos: presencia, mismidad, haber, algo, suposición, estar, ya, unicidad, lo vasto, lo dado, atención, fundamento, identidad, hecho, no-contradicción, etc.

Por otro lado, la exposición del método que Polo realiza en *El acceso al ser* se ciñe estrictamente al propio método, es decir, se expone el método desde el método. En aras de la rigurosidad filosófica, Polo quiere mantener incluso en la forma la inseparabilidad del método y del tema; por eso renuncia, de entrada, a cualquier intención pedagógica. Ahora bien, el resultado de esta exactitud metódico-temática es que en *El acceso al ser* no se muestra un camino previo desde el cual se pueda ir profundizando poco a poco en el abandono del límite mental; por el contrario, todo el libro se escribe desde la elevación cognoscitiva proporcionada por el método, o sea, una vez detectado y abandonado el límite mental.

A mi juicio, estas dos cuestiones se hacen patentes al comprobar la dificultad extrema que conlleva la correcta y profunda comprensión del mencionado escrito. Prueba de ello fueron los ciertos malentendidos a que dio lugar esta obra en los años inmediatamente posteriores a su publicación³. Más aún, por causa de estas malinterpretaciones, Polo decidió permanecer en silencio un tiempo hasta encontrar una mejor exposición de su propuesta metódica, que, como es sabido, lleva a cabo 19 años después en el *Curso de teoría del conocimiento*.

e incluso sobre la *Antropología*, I y II. La razón de que en 1963 POLO escribiera, y posteriormente publicara, *Evidencia y realidad*, no fue otra que la necesidad de obtener el grado de Doctor en Filosofía, para lo cual consideró oportuno no presentar ninguno de sus manuscritos, sino realizar un trabajo al uso académico. En definitiva: aunque *El acceso al ser* no es el primer libro que POLO publica, sí que tenía la intención de que lo fuera.

3. Refiriéndose a estos años recuerda POLO: “como anécdota, se puede comentar que algunas personas han sostenido que dependo de Hegel” (*Antropología*, I, 12).

Por esta razón, y aunque *El acceso al ser* sea el primer libro dentro de la obra de Polo, considero —y ésta es una opinión muy personal— que para ser entendido correctamente debe ser leído en último lugar. Hasta tal punto estoy convencido de lo que termino de afirmar, que desaconsejo vivamente a los no iniciados en la filosofía poliana que realicen su primera aproximación a Polo desde *El acceso al ser*; puesto que, en la mayoría de casos, estos intentos terminan fracasando, ya sea por una detención en la lectura, provocada por su dificultad, o por la incomprensión de un contenido tan novedoso.

Ahora bien, lo expuesto hasta el momento plantea el siguiente interrogante: ¿si la propuesta filosófica de Polo debe ser abordada desde el abandono del límite mental, pero este método no está accesiblemente expuesto en *El acceso al ser*, no será conveniente cubrir dicha laguna? A mi modo de ver, éste es justamente el cometido que lleva a término espléndidamente Héctor Esquer en su reciente libro. En mi opinión, con *El límite del pensamiento. La propuesta metódica de Leonardo Polo* se posibilita una correcta comprensión del abandono del límite mental que no requiere de lecturas y explicaciones previas. Para hacerse cargo del método propuesto por Polo, basta simplemente con leer detenidamente dicho libro; por eso me parece verdadera la siguiente afirmación del autor: “estimo haber conseguido —para un lector atento— una exposición suficiente de la averiguación poliana central, la que se refiere al método”⁴.

Por esta cuestión, considero, en primer lugar, muy de agradecer el trabajo desarrollado por Héctor Esquer en esta publicación, ya que ayudará a divulgar el pensamiento de Leonardo Polo; más aún, pienso que el público no iniciado en la filosofía poliana será en el futuro el que más le agradezca este libro⁵.

Paralelamente, y atendiendo ahora a la intención de Esquer al escribir el libro, se comprende por qué para desarrollar dicha tarea, que es en parte pedagógica, renuncie expresamente “a la vía poliana —adoptada en *El acceso*— de hacer coherente la exposición con lo que se quiere exponer”⁶; pues para eso, podríamos añadir a continuación, ya está magistralmente escrito *El acceso al ser*. Con todo, que la exposición escrita no sea coherente con el método no quita, en mi opinión, para que a lo largo del mencionado trabajo

4. H. ESQUER, *El límite del pensamiento*, 20.

5. A su vez, con esto también quiero señalar que quizá para un experto en la filosofía poliana, precisamente por haber leído y releído numerosas veces *El acceso al ser*, esta publicación no le aporte una mayor profundización en la comprensión del método, aunque estimo que sí le proporcionará una mejor exposición.

6. H. ESQUER, *El límite del pensamiento*, 23.

se vuelva “a exponer la propuesta poliana de la reducción de la presencia a límite y su correspondiente abandono”⁷ de una manera correcta.

Prueba de ello son los dos primeros capítulos del libro, donde respectivamente se establece un diálogo con Hegel y Aristóteles, pues estas dos cúspides de la historia de la filosofía detectaron la limitación de nuestro conocimiento objetivo e intentaron abandonarla. La diferencia entre ellos dos, y otros muchos, y Polo, reside básicamente en que la detección aristotélica y hegeliana del límite mental no es satisfactoria, o mejor expresado, en última instancia no se descubre cuál es la *razón de límite* del límite mental, y por eso, no se abandona fructuosamente. Por el contrario, la propuesta metódica de Leonardo Polo estriba justamente en *detectar el límite mental en condiciones tales que queda abandonarlo*. Esto quiere decir que la detección poliana del límite mental —del límite como *presencia mental*— conlleva de suyo su abandono, mientras que el intento hegeliano y aristotélico de abandonar el límite del pensamiento comporta de nuevo la introducción de la citada presencia mental. Con todo, uno de los grandes méritos de estas dos cimas del pensamiento radica justamente en que, aunque no lo consiguieron adecuadamente, sí que intentaron, y pusieron todo su ingenio para ello, abandonar la limitación que introduce la suposición o presencia mental.

En Hegel la cuestión es clara, ya que “mira de frente la suposición de la esencia pensada, en una dirección atencional a la que no solemos atender y que es imprescindible en la tarea de detectar el límite del pensamiento. Más aún, lo pensado, precisamente en cuanto que pensado, marca *ya* una dirección atencional hacia el objeto, omitiendo *eo ipso* la consideración de la suposición”⁸. Hegel entiende la suposición “como una insuficiencia de intelección, un límite de la racionalidad de lo pensado, la cual se extrapola en el racionalismo como suposición de sujeto pensante y cosa extramental”⁹.

Hegel se distingue nítidamente de los racionalistas en la medida en que “se halla instalado en la consideración metafísica del ser *de* la esencia”¹⁰; ya que, en última instancia, “el ser de la esencia ha de dar cuenta del advenimiento del contenido inteligible mismo”¹¹. Paralelamente, desde ahí se explica que “el recurso a la existencia empírica es para Hegel una sustitución”¹². Dicho de otra forma: “Hegel advierte que en la anterioridad de lo

7. H. ESQUER, *El límite del pensamiento*, 19.

8. *Ibid.*, 211.

9. *Ibid.*, 35.

10. *Ibid.*, 50.

11. *Ibid.*, 52.

12. H. ESQUER, *El límite del pensamiento*, 52.

pensado está la quiebra de la inteligibilidad, lo que imposibilita su plenitud. Un límite, por lo demás, extraordinariamente curioso, pues es un límite del pensamiento que coincide con el pensamiento”¹³.

Ahora bien, aunque el intento hegeliano es extraordinariamente lúcido y ambicioso, en último extremo, y por introducir nociones negativas, no acierta a detectar cuál es la *razón de límite* del límite mental. El motivo de este fracaso es el siguiente: “la reflexión negativa no tiene capacidad para desentrañar el haber. Muy por el contrario, la reflexión negativa lo requiere como su misma condición de posibilidad”¹⁴.

La discrepancia de Polo con Hegel es muy nítida: para Polo “la generalidad no es ningún desciframiento de la pensabilidad del objeto, ni como segunda negación ni como primera, y por tanto, Hegel le exige al pensamiento algo que el pensamiento no puede dar de sí: el ejercicio de una reflexión completa. La reflexión hegeliana pretende ser la aportación, a nivel de objeto, del pensar mismo como generalidad. Polo, en cambio, nos hace ver que la generalidad es solamente un tipo de objeto, de ninguna manera un pensar comparecido; y la coloca en su lugar preciso: en el orden de la primera negación excluyendo que haya segunda”¹⁵. En resumidas cuentas: “para Polo, el ser no se conoce, *en cuanto tal*, con el pensamiento, precisamente porque lo diferencial del pensar es su diferencia con el ser [...]. Por tanto, es una equivocación pretender una investigación con alcance real a partir de la esencia pensada: *el ser no es ser de esencia* (pensada). Hegel intenta una pura imposibilidad”¹⁶.

En el segundo capítulo del libro, se entabla un diálogo con Aristóteles. En opinión de Esquer, que comparto, este estudio es más que conveniente, pues “la dirección atencional del Estagirita ha sido declarada con valor heurístico insustituible”¹⁷, lo que explica que Polo dependa, en buena medida, de las averiguaciones aristotélicas. No obstante, hay que ampliar dicho planteamiento, ya que, en último extremo, aunque a Aristóteles “la suposición le molesta [...], no consigue dar cuenta de ella”¹⁸.

13. *Ibid.*, 45.

14. *Ibid.*, 213.

15. *Ibid.*, 66-67.

16. *Ibid.*, 70.

17. *Ibid.*, 214.

18. *Ibid.*, 215.

Según explica Esquer a lo largo del capítulo, “la insuficiencia del Estagirita depende de su inadvertencia del carácter de límite de la objetividad”¹⁹, o dicho con otras palabras, “Aristóteles sólo logra una *dilación* de la suposición, algo así como evitar que sobrevenga demasiado pronto. Pero como diferir el límite del pensamiento no es abandonarlo, para no caer en la perplejidad es necesario que en algún momento la suposición asista al conocimiento. En ese momento, Aristóteles cede el paso a la identificación del acto con la actualidad”²⁰.

Esta identificación entre el acto y la actualidad se debe a que Aristóteles fija su atención preferentemente en *lo abstracto*, y “eso supone la imposibilidad de mantenerse en la consideración heurística de la actividad sustituyéndola por la actualidad, ya que «lo que hay» es actual [...]. La consideración aristotélica de la sustancia como supuesto, como separada, como realidad por sí o en sí o como consistencia, es el inevitable resultado de este equívoco”²¹.

Esto significa, en último extremo, que “Aristóteles confunde la preeminencia real con la anterioridad de lo-que-hay, cuando ya el límite se ha introducido”²². Es decir, “lo inmediatamente ante-los-ojos (descrito como lo-que-hay) es *lo abstracto* no el ser [...]. Lo inmediato, inevitable y patente es el abstracto como articulación temporal y referido inmediatamente a la sensibilidad. Si admitimos que el ente es lo primero que se aprehende, debe entonces concluirse que la noción de «ente» carece de valor extramental”²³.

En suma, el planteamiento aristotélico requiere, no sólo una continuación y una profundización, sino una ampliación —de carácter trascendental, dirá Polo— porque, en último extremo, “Aristóteles no se desprende suficientemente de Parménides. La noción de acto como actualidad es *teórica*, carece de alcance verdaderamente metafísico”²⁴.

Mostrada así la insuficiencia en que incurren Hegel y Aristóteles para abandonar el límite del pensamiento de modo satisfactorio, en el tercer capítulo se expone propiamente la propuesta metódica de Polo, que parte de lo que podríamos llamar una exacta caracterización del límite mental, o lo que es igual, se detecta justamente cual es la *razón de límite* de la suposición

19. H. ESQUER, *El límite del pensamiento*, 88.

20. *Ibid.*, 93.

21. *Ibid.*, 122.

22. *Ibid.*, 214.

23. *Ibid.*, 118.

24. *Ibid.*, 131.

—o pensamiento objetivo—. Porque no basta con detectar *cierta* limitación de nuestro pensamiento para abandonar drásticamente su limitación, pues si el límite no se detecta *exactamente*, no se abandona. En efecto, es preciso *detectar* la razón de límite del pensamiento humano para tomar como *método* su abandono: si la detectación no es completa, el límite se vuelve a introducir; por eso, Aristóteles y Hegel, al detectar sólo cierta limitación del pensamiento, no consiguieron establecer como método el abandono de la suposición. Por el contrario, el gran mérito de Polo es justamente ése: detectar el límite mental en condiciones tales que quepa abandonarlo, esto es, descubrir un nuevo método para hacer filosofía. A continuación, intentaré esbozar brevemente la limitación característica de la presencia mental tomando como punto de referencia algunos textos de Héctor Esquer.

Ante todo, la dificultad de detectar adecuadamente la limitación de nuestro pensamiento estriba en que, aunque *lo pensado* es verdaderamente pensado, “a la vez es una detención (límite), porque no se piensa más que lo que se piensa, y no cabe admitir *otro* que verdaderamente quede fuera del objeto. En particular, el ser no se puede determinar como otro que el objeto, porque en esas condiciones se incluiría en el horizonte mental («otro» es otro del-otro)”²⁵. Esto significa, en último extremo, que “en el orden presencial sólo caben dos posibilidades: o hay ser o no lo hay. Abandonar la presencia quiere decir notar la cortedad de esa alternativa, su reducción a presencia”²⁶.

Dicho de otra manera: aunque la tradición filosófica ha considerado siempre que el objeto pensado *es* en alguna medida —o sea, es *algo* positivo—, “la interpretación de la objetividad como límite es la radical negación de su pretendida positividad, hasta el punto de que la mismidad no es sino límite. La mismidad, dice Polo, *no es* ni siguiera mismidad, porque no cabe auto-reflexión, no cabe volver a ella según ella misma”²⁷. Por tanto, “el límite lo es ante todo del acontecer. Del pensamiento se puede decir que «termina» sólo en su límite, que es la presencia. Se trata, pues, de un límite que no impide que haya conocimiento, sino que precisamente permite que lo haya; pero también, *sólo* permite que *haya*. De aquí que el pensamiento tenga carácter problemático: su terminalidad es su autolimitación como conocimiento”²⁸.

Según esto, y una vez detectada la limitación que introduce la presencia mental, el camino a seguir consistirá en ejercer actos cognoscitivos que no

25. H. ESQUER, *El límite del pensamiento*, 155.

26. *Ibid.*, 162.

27. *Ibid.*, 150.

28. *Ibid.*, 177.

introduzcan una detención temática, es decir, que permitan conocer la pluralidad de temas reales sin perder su actividad —o pasividad— y, por tanto, sin que el conocimiento se estanque en la actualidad —o posibilidad—. Estos actos, superiores a las operaciones cognoscitivas, son los hábitos intelectuales. A ellos les corresponde el ejercicio de las diversas dimensiones del abandono del límite mental.

Con esta última alusión queda simplemente indicado el amplio estudio que se abre de cada una de las cuatro dimensiones del método propuesto por Polo, que ya emprendió en 1965 con la publicación de *El ser*, y que está pendiente de finalizar con la publicación del Tomo II de la *Antropología trascendental*.

Por último, quisiera volver a agradecer a Héctor Esquer el valioso trabajo que aporta con su libro para una profunda y, a la vez, sencilla comprensión de la clave interpretativa de la entera filosofía de Leonardo Polo.

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

e-mail: spia@unav.es

BIBLIOGRAFÍA

- **Juan Fernando Sellés**

Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino (2ª ed)

- **Juan Fernando Sellés**

Razón teórica y Razón práctica según Tomás de Aquino

- **Juan Fernando Sellés**

Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y de la voluntad según Tomás de Aquino

- **Juan José Padial**

La antropología del tener según Leonardo Polo

- **Miguel Ángel Balibrea**

La realidad del máximo pensable. La crítica de Leonardo Polo al argumento de San Anselmo

- **Miguel Ángel Balibrea**

El argumento ontológico de Descartes. Análisis de la crítica de Leonardo Polo a la prueba cartesiana

BIBLIOGRAFÍA

Se recogen a continuación reseñas referentes 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.

Juan Fernando Sellés, *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*

2ª edición, Eunsa, Pamplona, 2000, 516 págs.

La segunda edición de *Conocer y amar* corrige, y aumenta sucintamente la 1ª, pero en ella, además de las explicitaciones a los pasajes más densos de la 1ª, las actualizaciones bibliográficas, etc., son de agradecer las siguientes novedades:

a) Un *Índice* más pormenorizado con apartados y subapartados por capítulos y epígrafes. De este modo se puede encontrar con más facilidad los temas que directamente se buscan, asuntos, por lo demás, muy controvertidos, y respecto de los cuales el autor ofrece su propia solución. De este estilo son, por ejemplo, la supuesta dimensión reflexiva de la verdad y la autointencionalidad cognoscitiva, la caracterización de las operaciones inmanentes al margen de las categorías que describen la realidad física, el supuesto conocimiento judicativo del ser y los distintos grados de abstracción, el problema de si es justificable el ateísmo si se tiene en cuenta la índole de la *voluntas ut natura*, etc.

BIBLIOGRAFÍA

b) Un *Índice de Autores* al final del libro, muy útil para buscar el lugar exacto en el que se cita a algún autor conocedor del legado tomista, y en especial, para encontrar aquellos autores que fueron las fuentes clave del pensamiento de Tomás de Aquino en estos temas, tales como Aristóteles, Agustín de Hipona, etc., así como los grandes comentadores del tomismo de todos los tiempos, pues, dado que el aparato crítico empleado es tan abundante, este índice facilita conocer el parecer de tomistas relevantes sobre los puntos tratados, en especial, de los más famosos, tales como Capreolo, Cayetano, Silvestre de Ferrara, Juan de Sto. Tomás, Báñez, Ramírez, etc., así como de otros autores, tales como Durando, Escoto, Eckhart, Ockham, Suárez, etc. Esta herramienta permite notar también, aunque sólo fuese por el número de referencias que aparecen a Polo, la influencia que el pensamiento poliano ha dejado en el autor.

En suma, este trabajo es un intento de aproximar, y en muchos puntos hacer confluir, el tomismo con la filosofía de Leonardo Polo, eso sí, sólo por lo que respecta al *objeto* conocido y a los *actos* del entendimiento y de la voluntad, pues los *hábitos* (tanto adquiridos como nativos) y las *virtudes* aquí no son investigados en directo, pues el autor promete un trabajo futuro dedicado exclusivamente a ellos, siguiendo asimismo el entero legado tomista.

Ángel Luis González

Juan Fernando Sellés, *Razón teórica y Razón práctica según Tomás de Aquino*

Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 101, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000, 96 págs.

Este trabajo, centrado en un tema tradicional, pero que por su reciente actualidad en los debates académicos casi podría calificarse de perenne, estudia la naturaleza y distinción de dos usos de la razón, el *teórico* y el *práctico*, que si bien fueron puestos en el candelero por Aristóteles, y atendidos a lo largo de la Edad Media en autores tan relevantes como Agustín de Hipona, es seguramente, sin embargo, Tomás de Aquino quién más énfasis puso en ellos.

El primero de los 5 capítulos de que consta este estudio es más bien de corte introductorio, y está dedicado, por una parte, a las *fuentes* del pensa-

BIBLIOGRAFÍA

miento de Tomás de Aquino en este punto. Se pasa revista al legado del Estagirita, a las formulaciones de San Agustín y de otros pensadores medievales. Por otra, introduce las diversas *denominaciones* y el *origen* de los vocablos que Tomás de Aquino atribuye a cada uno de esos usos de la razón, y presenta, asimismo, los *lugares centrales* del *corpus* tomista en que es investigado este tema. Tanto para ello, como para desvelar la naturaleza y distinción de ambos usos racionales el autor se ha servido del *Index Thomisticus*.

El Capítulo II, por su parte, se centra en la *distinción* de ambas facetas del pensamiento humano, pese a la unicidad de potencia, la *inteligencia*. Como es sabido, lo propio de la *razón teórica* es la *contemplación*, mientras que lo distintivo de la *razón práctica* es *dirigir* en la acción humana. Pero como para ello, el uso práctico de la razón entra en contacto con una potencia con soporte orgánico de la sensibilidad intermedia, la *cogitativa*, el autor presenta el engarce entre ellas, así como una sugerente propuesta en torno a la concepción del *singular*.

El Capítulo III está dedicado al tema de la *verdad* o de la *verosimilitud*, tal como éstas se alcanzan según uno u otro modo de conocer. La verdad referida a la obra no es en sentido estricto una idea o modelo ejemplar previo a lo obrado, sino que es la verdad que se descubre al atravesar de sentido la acción. Poseen sentido aquellas acciones acordes con la naturaleza humana y con su fin, la felicidad; de modo que aquellas otras que no favorecen el crecimiento de la naturaleza humana en orden al fin último, en rigor, carecen de sentido. Por otra parte, no es la alusión a la *existencia* (como algunos autores han propuesto) lo que permite distinguir entre una y otra manera de pensar, teórica o práctica, porque la razón, en su doble modalidad, *supone el ser*, pero no lo conoce directamente. Se habla, además, del problema de la *adecuación* en cada caso, se intenta dar razón del problema del *error* en cada faceta del pensar y, consecuentemente, de la *rectitud* y *corrección* de ambos usos racionales.

El IV Capítulo está destinado a dilucidar el problema de la *jerarquía* entre ambas facetas de nuestro conocer racional. La respuesta tomista consagrada señala que es más noble, sin más, conocer por conocer que conocer para actuar. Para la fundamentación de esta tesis el autor de este trabajo recurre tanto al estudio de los *objetos* como al de los *actos*. En cuanto a la primero, muestra que la verdad es superior a la verosimilitud. En cuanto a lo segundo, sostiene que los actos de la razón teórica remiten más la potencialidad de la facultad de la inteligencia que los de la práctica, de modo que se puede sostener que son más actos. Concluye esta parte con la sugerente observación de que ambos usos son *manifestaciones* distintas, aunque una su-

BIBLIOGRAFÍA

perior a otra, de la libertad personal, es decir, aquella que caracteriza el *ser* nuclear de la persona humana.

Por último, el V y último Capítulo, el de mayor influjo poliano, investiga la conexión de ambos usos racionales con la *voluntad* y con un principio cognoscitivo y volitivo superior, a saber, la *sindéresis*. La razón práctica propone los medios a la voluntad para que ésta pueda alcanzar a través de ellos el fin último, la *felicidad*, norte que le marca la *sindéresis*. En suma, tenemos ante nuestra mirada un tema clásico, expuesto ahora en su base con luz y profundización nuevas.

Ángel Luis González

Juan Fernando Sellés, *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y de la voluntad según Tomás de Aquino*

Cuaderno de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 118, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000, 208 págs.

Esta nueva obra de Juan Fernando Sellés constituye una buena síntesis en 200 páginas de la índole de los hábitos adquiridos de la inteligencia y de la voluntad tal como se ofrecen en el entero *corpus* tomista. El autor rastrea la obra completa del Doctor Universal siguiendo para ello el *Index Thomisticus*. Pero es manifiesta —como él autor mismo confiesa— la influencia que en el tratamiento de este tema de primer orden ha recibido de su maestro Leonardo Polo, al que cita asimismo en su entera producción, tanto en las obras publicadas como en la multiplicidad de los escritos inéditos.

El trabajo está dividido en *dos partes* de similar extensión y profundidad. La primera se dedica a la naturaleza de los *hábitos de la inteligencia*, y la segunda, a la índole de las *virtudes de la voluntad*, siguiendo, en ambos, casos, el planteamiento tomista y buscando siempre el acercamiento de esos escritos con las tesis polianas al respecto. A la par, pasa revista en los puntos clave a la opinión de los comentaristas tomistas más relevantes de todos los tiempos y a algunos conocedores del planteamiento poliano.

En ambas secciones del trabajo hay averiguaciones de carácter común, a saber, el tratamiento de las *fuentes* tomistas respecto de estas perfecciones, los *lugares clave* del *corpus thomisticum* en los que Tomás de Aquino trata de estas perfecciones especiales del alma humana, el estudio de la *naturaleza*

BIBLIOGRAFÍA

de los hábitos y de la virtud, la exposición del significado de la denominación de “*cualidades*” por parte de Tomás de Aquino a dichas perfecciones, la cuestión de la diversa *adquisición* de éstas, la relación de los hábitos y las virtudes con la *libertad* personal, etc.

Pero en las dos secciones también se ofrecen a consideración temas específicos de cada una de ellas. Así, en el capítulo de los hábitos de la inteligencia se tratan asuntos tales como la *superioridad jerárquica de los hábitos* respecto de los actos u operaciones inmanentes, la descripción de los hábitos como la *memoria* de la inteligencia, el arduo problema del *conocimiento* de los hábitos, los diversos *tipos* de éstos, su relación con la *sindéresis*, etc.

Por su parte, en el capítulo de las virtudes de la voluntad, se estudia pormenorizadamente la dificultad en torno a los “*sujetos*” de la virtud, entendiendo por tal las potencias o facultades en las que éstos pueden inherir, asimismo aquello que Tomás de Aquino designaba como “*materia*” de la virtud, y la *ayuda que la voluntad recibe de la inteligencia* de cara a la adquisición de virtudes.

También se abordan en esta investigación dos temas clásicos que nos ha legado la tradición escolástica: la cuestión de la *jerarquía* entre hábitos y virtud, y el problema del *origen* de los hábitos y la *incoación* de las virtudes. El climax del estudio parece radicar en la averiguación de la vinculación tanto de los hábitos como de las virtudes con ese principio superior al que la tradición llama *sindéresis*, y al que Tomás de Aquino también denomina *razón natural*, realidad, por otra parte, bastante olvidada. Por lo demás, como es sabido, éste último es un tema investigado recientemente por Polo, que aunque sin conocer explícitamente la tradición tomista, sus descubrimientos suponen una continuación respecto de ella.

Al final del estudio se recoge un elenco de obras de inspiración aristotélico-tomista que conforman la *cuestión bibliográfica* acerca de los hábitos y de las virtudes. En suma, estamos ante un estudio riguroso sobre los hábitos y la virtud, del mismo sesgo que el que nos ofreció el autor en *Hábitos y virtud* (I-III) publicados en esta misma colección, aunque esta vez aborde esas perfecciones intrínsecas del alma humana desde el punto de vista tomista.

Salvador Piá Tarazona

Juan José Padial, *La antropología del tener según Leonardo Polo*

BIBLIOGRAFÍA

Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 100, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000, 146 págs.

Este estudio, basado en la obra de Leonardo Polo, presenta un esquema tripartito en cuanto a los capítulos; éstos van precedidos por una *Introducción* metódico-temática.

En el primer capítulo se aborda el *tener según el cuerpo*. En él se estudia, por una parte, la adscripción pragmática de las diversas realidades culturales al cuerpo humano a través del trabajo. Se atiende, pues, al carácter diferencial del cuerpo humano respecto de los demás seres vivos. Además, ello permite la comprensión de la acción humana, el habitar, la cultura, la historia y la sociedad como ámbitos manifestativos de la persona humana. Por otra parte, se ofrece una sutil y profunda investigación en torno a la correlación entre cuerpo humano, entendido como *hecho* que no comparece en el objeto conocido al pensar, y el pensar objetivo como límite que no puede atravesar de luz cognoscitiva el cuerpo al formar objetos pensados. Ello permite dar explicación del problema de la muerte.

El segundo capítulo atiende *al poseer propio de las operaciones inmanentes cognoscitivas y volitivas*. Aunque las dos partes del segundo capítulo lleven por título la *sindéresis*, en ellas se trata más de aquello que, según Polo, la *sindéresis* permite manifestar que de ella misma. La *sindéresis* da noticia de las dos vertientes de la esencia humana: la *inteligencia* y la *voluntad*. Este principio activa a ambas potencias según esa dual faceta suya que Polo llama, respectivamente, *ver-yo* y *querer-yo*. En este capítulo se da, pues, un repaso del modo de poseer propio del acto cognoscitivo entendido como *praxis téleia*, asunto ya expuesto extensamente por otros autores en extensos trabajos precedentes de inspiración aristotélico-tomista y poliana. Otro tanto cabe señalar respecto de los actos de la voluntad.

El tercer capítulo se centra en *el tener propio de los hábitos de la inteligencia y de las virtudes de la voluntad*. No se trata de un mero tener, sino de un disponer. Es la esencia humana como disponer indisponible. Es decir, no se tiene la esencia humana, sino que se dispone según ella. Aunque el tema también ha sido tratado con antelación en obras de algunos autores teniendo en cuenta la aportación poliana, aparecen en el escrito matices y precisiones relevantes, en especial cuando propone que el crecimiento de las virtudes de la voluntad mejoran al hombre como hombre, esto es, en su humanidad, tesis, por otro lado, netamente clásica, y bien glosada, por ejemplo, por Tomás de Aquino.

BIBLIOGRAFÍA

El estudio se corona con una parte *conclusiva*, tan sintética como penetrante, en la que se trata del engarce de los diversos “teneres” con el acto de ser de la persona humana o núcleo personal entendido como *dar*. Cierra el trabajo con una amplia bibliografía.

La inspiración es netamente poliana, pero en el texto se nota especialmente la positiva impronta de un discípulo de Polo de la primera hora: Falgueras, a la sazón, maestro del autor del trabajo. En cuanto a la exposición, puede que al lector algún pasaje le parezca reiterativo, pero ello es compensado por la precisividad con que se exponen otros textos que materializan agudas observaciones. En suma, se trata de una síntesis de la antropología poliana en sus diversos ámbitos: categorial, esencial y personal.

Juan Fernando Sellés

Miguel Ángel Balibrea, *La realidad del máximo pensable. La crítica de Leonardo Polo al argumento de San Anselmo*

Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 98, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000, 117 págs.

El argumento ontológico constituye una de las claves de la especulación filosófica desde tiempos de San Anselmo, que acertó a formularlo por primera vez. Hasta tal punto esto es así que puede resultar muy difícil encontrar algún filósofo de talla que no haya meditado profundamente sobre el mismo. Y el autor de esta obra vuelve a hacerlo, de la mano de Leonardo Polo, con profundidad y maestría. Ciertamente no es fácil moverse con soltura por las diferentes interpretaciones del argumento de Anselmo, pero en esta investigación comparecen las más importantes y reciben una valoración ajustada. Además esta incursión especulativa sobre el argumento ontológico se revela especialmente interesante tanto para aportar luz sobre el mismo como para valorar más cumplidamente la originalidad y el valor del pensamiento de D. Leonardo Polo, y especialmente la conexión entre teoría del conocimiento y metafísica.

El autor divide la investigación en tres capítulos. El primero se orienta a esclarecer el argumento ontológico en su formulación anselmiana, particularmente el punto de partida del mismo. El segundo está destinado a la exposición de los principales conceptos de la teoría de conocimiento de Polo,

BIBLIOGRAFÍA

especialmente el concepto de operación y de límite mental. Se trata de establecer las bases que permitan entender la crítica de Polo al argumento ontológico, que se desarrolla en el tercer capítulo. La investigación termina con unas conclusiones y una bibliografía sumamente completa.

El primer acierto de esta investigación es el título de la obra, *la realidad del máximo pensable*, pues acierta a exponer en una expresión las dos críticas fundamentales que Polo dirige al argumento *a simultaneo*. La primera consiste en que San Anselmo considera a Dios, en el contexto del argumento, como lo máximo pensable, lo cual es un error. Se trata de una equivocación, porque no hay ningún máximo pensable, no hay ningún objeto que sature la capacidad humana de pensar e impida seguir pensando, porque la inteligencia es operativamente infinita. Las conclusiones que se obtienen en este punto son decisivas para cualquier interpretación que se quiera hacer en adelante tanto del argumento como de la misma filosofía de San Anselmo. El máximo pensable no es ningún pensamiento: la no advertencia de esta verdad es el punto donde surge el argumento y en el que naufraga. En efecto, la infinitud operativa del pensamiento no permite ninguna detención en una noción, no hay por tanto una idea infinita, después de la cual no quepa pensar más. Dios no se puede conocer como objeto, no es una idea general. Pero, como es peculiar en el pensamiento de Polo, como no hay error sin acierto, porque no hay pensar sin que se piense algo, si Anselmo no piensa un máximo, porque es imposible, lo que ha captado verdaderamente es el límite mental. Por tanto, el argumento ontológico no es un argumento para demostrar la existencia de Dios.

La segunda crítica del argumento anselmiano estriba en la advertencia del tipo de existencia con la que concluye el argumento. La existencia que alcanza el argumento es la existencia como hecho, la mera existencia empírica, que no tiene valor metafísico alguno y que en modo alguno corresponde a Dios, puesto que se caracteriza por no ser un principio activo y ser impensable, de tal manera que desemboca en una consideración sumamente limitada de la realidad. De tal modo, que aunque la demostración versara sobre Dios, no podría concluir su existencia real. El argumento anselmiano no es, pues, un argumento ontológico; ni es tampoco un argumento *a priori*, porque no son posibles en absoluto, aunque puede plantearse el tema ya que se trata de un argumento basado en nociones generales, cuya intencionalidad no es la realidad misma, sino el abstracto.

De este modo, se advierte la relevancia de la investigación que se ha llevado a cabo en estas páginas y del concreto punto de vista adoptado. En efecto, no sólo hemos alcanzado una comprensión neta del argumento ontológico, sino que también se nos han revelado los motivos de fondo de las

BIBLIOGRAFÍA

constantes disputas a las que se ha visto sometido a lo largo de la historia. La fecundidad del pensamiento de Leonardo Polo queda así puesta de manifiesto. Y el autor concluye, siguiendo el mismo espíritu que inspira la filosofía de Polo: “aunque a tenor de lo señalado el argumento que pretende demostrar la existencia de Dios a partir de su idea sea una prueba imposible, hay que reconocer, por una parte, la alta capacidad especulativa de quienes lo han formulado y, por otro, que de ninguna manera pierde su capacidad de fascinar, porque las cuestiones filosóficas que plantea exigen el continuo esfuerzo intelectual de aclarar los presupuestos de nuestra propia especulación” (p. 108).

Enrique R. Moros

Miguel Ángel Balibrea, *El argumento ontológico de Descartes. Análisis de la crítica de Leonardo Polo a la prueba cartesiana*

Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 106, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000, 102 págs.

Ciertamente el tema elegido para esta investigación es muy relevante, porque la cuestión de la demostración de la existencia de Dios es la clave para valorar en último término la metafísica y la teoría del conocimiento que se sostienen. Por esta razón, el argumento ontológico, desde que lo propusiera San Anselmo en el siglo XI, se ha convertido en una constante en la historia de la filosofía. Además la perspectiva elegida por el autor para profundizar en el argumento ontológico es muy oportuna, pues se centra en el pensamiento de un filósofo español contemporáneo, Leonardo Polo, extraordinariamente creativo y original. De este modo, la reflexión sobre un tema clásico desde un nuevo horizonte permite tanto destacar el valor intrínseco del tema como la profundidad y novedad de dicho pensamiento.

Además, el estudio del argumento ontológico cartesiano resulta profundamente iluminador porque a través del estudio de sus presupuestos asistimos a la formulación de los motivos centrales que alumbró la filosofía moderna, especialmente el idealismo. De ese modo, el argumento ontológico resulta un apasionante observatorio de experimentación metafísica y epistemológica.

BIBLIOGRAFÍA

Considero que esta investigación resuelve satisfactoriamente un buen número de cuestiones discutidas en torno al argumento ontológico. En primer lugar, la original comparación entre el argumento anselmiano y el *cogito ergo sum* cartesiano, que permite otra mirada al argumento ontológico de San Anselmo y, a la vez, abre las perspectivas de Descartes desde un punto de vista nuevo. En ambos casos se trata de una cierta detección del límite del pensamiento y también en ambos el sentido de la existencia es la existencia empírica. Además este estudio permite establecer la continuidad entre el *cogito* y el argumento ontológico y, de ese modo, se advierte claramente la diferencia entre los argumentos ontológicos de San Anselmo y Descartes: no tienen el mismo punto de partida ni los mismos presupuestos teóricos; aunque en ambos casos se detecta una fractura insalvable entre el ser y el pensar, que explica también el posterior rumbo del idealismo. De este modo se aprecia una vez más la importancia metafísica del argumento ontológico.

Para el autor la principal novedad metafísica de Descartes se cifra en el *cogito* como descubrimiento de la diferencia entre el ser del mundo y el ser personal. Pero esa novedad queda parcialmente arruinada por la consideración del *cogito* como *res cogitans*: es la simetrización del fundamento, es decir, la diferencia entre el ser del mundo y el hombre se interpreta en contraposición a la postura clásica que establece el fundamento del segundo en el primero, mientras que a partir de Descartes el pensar se convierte en el fundamento del ser del mundo.

A partir de ahí se desvela el punto de partida del argumento cartesiano: Dios como ser infinito que reúne todas las perfecciones. Éste es el punto de partida del argumento ontológico, pero no es Dios de quien se parte y, por tanto, tampoco es la existencia de Dios la que demuestra. La idea de Dios de Descartes es “una cierta consideración de la perfección del pensamiento, en cuanto que conocer y conocido se dan a la vez” (p. 95). Se trata, por tanto, de “una unificación incorrecta entre la reflexión y el intelecto” (pp. 95-96).

Esas páginas concluyen con otra afirmación novedosa: “el argumento ontológico cartesiano es un intento de alcanzar la existencia de Dios a partir de las implicaciones del descubrimiento del *sum*. Sin embargo, a mi juicio, el ámbito abierto tras el descubrimiento del *sum* no es precisamente el posible conocimiento de Dios, sino, más bien, el conocimiento del hombre mismo” (pp. 101-2). Y, de este modo, se ofrece una clave interpretativa del rumbo posterior de la filosofía moderna que ha llevado primero a la muerte de Dios y, después, a la muerte del hombre mismo: “nada ha sido más devaluado que el modo de entender al hombre en los últimos tiempos, como consecuencia de haber humanizado a Dios” (p. 101).

BIBLIOGRAFÍA

Nos encontramos, en consecuencia, con una investigación original sobre el argumento ontológico, que bebe de la fuente del pensamiento de Leonardo Polo y revela parte de la riqueza de su filosofía al mostrar cómo ilumina uno de los temas clásicos de la filosofía.

Enrique R. Moros

NOTICIA

III CONGRESO INTERNACIONAL SOBRE EL PENSAMIENTO DE LEONARDO POLO

Futurizar el presente

Anunciamos los preparativos de una *Reunión internacional de expertos en la filosofía de Leonardo Polo* que estamos organizando para celebrar aquí en Málaga los días 31 de enero, 1 y 2 de febrero del año 2002 (coincidiendo con el 76º cumpleaños del maestro).

Ese encuentro contará con ponencias y comunicaciones de filósofos interesados en el pensamiento de D. Leonardo, al tiempo que nos permitirá pasar unos días juntos en estas tierras malagueñas.

Sabedores de vuestro interés, esperamos contar con vuestra participación, y confiamos en que le deis la difusión que consideréis oportuna.

Ya podemos informar de las fechas establecidas por el Comité Organizador. Hemos fijado el 1 de octubre del próximo año 2001 como fecha tope para la inscripción. Y como queremos presentar la edición de las actas en los días de celebración del congreso, el texto definitivo de las comunicaciones (no superior a 10 páginas) tendrá que ser entregado antes de esa fecha.

Confiamos en que este proyecto sea de vuestro agrado y os animamos a participar en él.

Ignacio Falgueras Salinas
Presidente del Comité Organizador

Información:

Juan A. García González
Secretaría del Departamento de Filosofía
Universidad de Málaga
Campus de Teatinos s/n
29071 Málaga

teléfono: 95 213 18 20
e-mail: jagarciago@uma.es

TABLA DE ABREVIATURAS

A continuación se señala 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 la edición por la que 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; 2ª ed., 1999.
<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; 2ª ed. corregida, Eunsa, Pamplona, 1999.
<i>Quién es el hombre</i>	<i>Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo</i> , Rialp, Madrid, 1991; 2ª ed., 1993; 3ª ed., 1998.
<i>Presente y futuro</i>	<i>Presente y futuro del hombre</i> , Rialp, Madrid, 1993.
<i>Claves del nominalismo</i>	<i>Claves del nominalismo y del idealismo en la filosofía contemporánea</i> , Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 5, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1993.
<i>El conocimiento habitual</i>	<i>El conocimiento habitual de los primeros principios</i> , Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 10, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1993.

TABLA DE ABREVIATURAS

<i>Ética</i>	<i>Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos</i> , Aedos-Unión Editorial, Madrid, 1995; 2ª ed., 1997.
<i>Introducción</i>	<i>Introducción a la Filosofía</i> , Eunsa, Pamplona, 1995; 2ª ed., 1999.
<i>Sobre la existencia</i>	<i>Sobre la existencia cristiana</i> , Eunsa, Pamplona, 1996.
<i>La persona humana</i>	<i>La persona humana y su crecimiento</i> , Eunsa, Pamplona, 1996; 2ª ed., 1999.
<i>Nominalismo</i>	<i>Nominalismo, idealismo y realismo</i> , Eunsa, Pamplona, 1997.
<i>Antropología de la acción</i>	<i>Antropología de la acción directiva</i> , Aedos-Unión Editorial, Madrid, 1997. Coautor: Carlos Llano.
<i>La voluntad (I)</i>	<i>La voluntad y sus actos (I)</i> , Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 50, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.
<i>La voluntad (II)</i>	<i>La voluntad y sus actos (II)</i> , Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 60, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.
<i>Antropología, I</i>	<i>Antropología trascendental</i> . Tomo I: <i>La persona humana</i> , Eunsa, Pamplona, 1999.

INSTRUCCIONES PARA LOS COLABORADORES

1. Los trabajos que se publican en ***Studia Poliana*** tendrán que tomar algún aspecto del pensamiento de **Leonardo Polo** como punto de referencia, ya sea para exponerlo, para compararlo con otros autores o doctrinas filosóficas, criticarlo, ampliar su pensamiento, etc.

2. Las colaboraciones serán examinadas y valoradas por dos doctores asesores, españoles y extranjeros, de la Revista. En el plazo máximo de dos meses se comunicará al autor la aceptación o rechazo del trabajo, y en su caso las modificaciones sugeridas por los asesores.

3. Las colaboraciones deben ser enviadas al Director o al Secretario de la revista (Departamento de Filosofía. Universidad de Navarra. 31080 Pamplona. Spain).

4. Los trabajos serán **inéditos**. Se consideran ARTÍCULOS los trabajos que tengan entre 6.000 y 10.000 palabras, y NOTAS desde 3.000 hasta 6.000 palabras. Después de su publicación, los autores podrán utilizar sus textos con total libertad, citando ***Studia Poliana*** como lugar original de su publicación.

5. El original se enviará en **dos copias impresas a doble espacio** y en **soporte informático**: Apple Macintosh (Microsoft Word 98; o inferiores) o PC (Microsoft Word 97; o inferiores).

6. Tanto los ARTÍCULOS como las NOTAS han de ir encabezados por un **resumen en inglés** de cinco líneas como máximo, en el que se exprese con precisión el tema tratado. En la última página se hará constar, bajo el nombre del autor, la dirección postal de la institución en la que trabaja y su e-mail.

7. Las **referencias bibliográficas** se harán del siguiente modo:

- Los libros de Leonardo Polo serán citados como se indica en la *Tabla de Abreviaturas* (se encuentra al final de cada número de ***Studia Poliana***), indicando en su caso la edición de cada libro.

- **Libros**: JORGE MARIO POSADA, *La física de causas en Leonardo Polo. La congruencia de la física filosófica y su distinción y compatibilidad con la física matemática*, Eunsa, Pamplona, 1996, 134-135.

- **Artículos**: RICARDO YEPES, «Persona: intimidad, don y libertad nativa. Hacia una antropología de los trascendentales personales», en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 1086.

- **Colaboraciones**: LEONARDO POLO, «El hombre como hijo», en *Metafísica de la familia*, ed. JUAN CRUZ, Eunsa, Pamplona, 1995, 317-325.

- Después de la primera cita completa, en las sucesivas referencias del mismo trabajo es suficiente con poner la inicial del nombre, el apellido y el título abreviado de la obra; por ejemplo, J. M. POSADA, *La física de causas*; R. YEPES, «Persona: intimidad»; L. POLO, «EL hombre como hijo».

8. La revista se reserva el derecho de ajustar los originales a su estilo habitual.

ORDEN DE SUSCRIPCIÓN A ***Studia Poliana***

Apellidos.....
Nombre.....
En su caso, Institución.....
Domicilio.....
C.P. Localidad.....
Provincia.....
País.....
Teléfono.....
E-mail.....

Deseo suscribirme por años (2.000 pts. por año).

Firma

En, a de del 200...

FORMA DE PAGO

Una vez recibido el ejemplar de ***Studia Poliana***, el destinatario deberá enviar un Talón por valor de 2000 pts. atendiendo a las siguientes instrucciones:

SÓLO SE ACEPTARÁN talones a nombre de "STUDIA POLIANA"

Los talones se enviarán ÚNICAMENTE a esta DIRECCIÓN:

Prof. Salvador Piá Tarazona
Departamento de Filosofía
Ed. Biblioteca de Humanidades
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)