XXIX/2 · 1996 ISSN: 0066-5215

EL PENSAMIENTO DE LEONARDO POLO
Angel Luis González (Editor Asociado)

ESTUDIOS

Francisco Altarejos	Javier de Aranguren	Virginia Aspe
Miguel A. Balibrea	Leticia Bañares	José Luis del Barco
Blanca Castilla	Genara Castillo	Francisco Conesa
Rafael Corazón	Héctor Esquer	Ignacio Falgueras
Santiago F. Burillo	Socorro Fernández	Lourdes Flamarique
María José Franquet	Jesús de Garay	Juan García
M. G. Valdecasas	Marcos G. Viudez	Diana Gavito
Ana Marta González	Gustavo González	Luz González
Fernando Haya	José A. Lombo	Magdalena Merino
Ignacio Miralbell	Francisco Molina	Jorge Morán
Enrique Morós	Fernando Múgica	José Ignacio Murillo
Concepción Naval	Juan M. Otxotorena	Juan J. Padial
Jorge Peña	Fco. J. P. Guerrero	Salvador Piá
Patricia Pintado	Jorge Mario Posada	Carmen Riaza
Alfredo Rodríguez	Juan J. Sanguineti	Juan F. Sellés
María Jesús Soto	Julia Urabayen	Margarita Vega
Héctor Velázquez	*	Ricardo Yepes

BIBLIOGRAFÍA

UNIVERSIDAD DE NAVARRA

XXVI/2 · 1993 ISSN: 0066-5215

ANUARIO FILOSOFICO

VOLUMEN XXVIII/2 • 1995

JUAN CRUZ CRUZ
DIRECTOR

JAIME NUBIOLA
SECRETARIO

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

UNIVERSIDAD DE NAVARRA

XXVI/2 · 1993 ISSN: 0066-5215

CONSEJO EDITORIAL

Rafael Alvira, Jacinto Choza, Juan Cruz Cruz, José Luis Fernández,
Jesús García López, Angel Luis González, Alejandro Llano,
Antonio Millán-Puelles, Leonardo Polo

Anuario Filosófico es la revista de la Sección de Filosofía de la Universidad de Navarra. Publica tres números al año. El Consejo Editorial cuenta con una comisión permanente formada por los Directores de los Departamentos de la Sección. La revista no asume necesariamente las opiniones expresadas en los trabajos publicados. Los artículos son registrados en *Bulletin Signalétique, Indice Español de Humanidades, Linguistics and Language Behavior Abstracts, Répertoire Bibliographique de la Philosophie* y *The Philosopher's Index.*

Los resúmenes de los artículos desde 1996 y los índices anuales desde 1968 son accesibles en WWW en la dirección siguiente:
http://cti1.cti.unav.es/publicaciones/anuario_filosofico/anuario_filosofico.html

Redacción

Comité Editor: Juan Cruz Cruz,
Jaime Nubiola e Idoya Zorroza.

Secretaria de Redacción: Idoya Zorroza.
Novedades bibliográficas: Carlos Ortiz de Landázuri.
Colaboradoras: Mª Luz Santos y Uxúa Azpíroz.

Redacción, administración y suscripciones

Anuario Filosófico

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Edificio de Bibliotecas
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (España)
Teléfono: (948) 425600 (ext. 2490)
Fax: (948) 425636
E-mail: afiloso@mail1.cti.unav.es

Precio de la suscripción anual

España: 5.300 pesetas (Portes e IVA incluidos). Es preferible la domiciliación bancaria. Otros Países: 47 dólares (Portes incluidos).
Los mismos precios se aplican a volúmenes atrasados.

ISSN: 0066-5215
Depósito Legal: NA 363-1967

Edita: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A.
Eurograf S.L., Polígono Industrial, Calle 0, nave 31. Mutilva Baja (Navarra)

XXVI/2 · 1993 ISSN: 0066-5215

ÍNDICE

EL PENSAMIENTO DE LEONARDO POLO

Presentación	*Ángel Luis González*	297
Trayectoria intelectual de Leonardo Polo	*Mª José Franquet*	303
Relación de obras publicadas e inéditos de Leonardo Polo	*S. Pia / M. García-V.*	323

ESTUDIOS

Finalidad y libertad en educación	*Francisco Altarejos*	333
Caracterización de la voluntad nativa	*Javier de Aranguren*	347
Kinesis versus logos en la filosofía de Leonardo Polo	*Virginia Aspe*	359

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

La crítica de Polo al argumento anselmiano	*Miguel A. Balibrea*	373
El carácter sistémico del liderazgo	*Leticia Bañares*	381
La seriedad de la ética	*José L. del Barco*	387
En torno a la díada trascendental	*Blanca Castilla*	397
La unidad de la vida humana (Aristóteles y Leonardo Polo)	*Genara Castillo*	415
El conocimiento de fe en la filosofía de Leonardo Polo	*Francisco Conesa*	427
Descartes: un nuevo modo de hacer filosofía	*Rafael Corazón*	441
La precisividad del pensamiento	*Héctor Esquer*	463
Esbozo de una filosofía trascendental. Introducción	*Ignacio Falgueras*	481
Intellectus principiorum: De Tomás de Aquino a L. Polo ("y vuelta")	*Santiago Fdez. Burillo*	509
La necesidad como totalidad de la posibilidad en Leibniz	*Socorro Fernández*	527
Perennidad y prosecución de la filo-	*Lourdes Flamarique*	539

sofía en el pensamiento de L. Polo		
Sobre el hacer humano: la posibili-dad factiva	*Mª José Franquet*	553
El sentido de los trascendentales	*Jesús de Garay*	573
Sobre el ser y la creación	*Juan García*	587
La plenitud de identidad real	*Miguel A. García V.*	615
Aportaciones de L. Polo para una teoría antropológica del aprendizaje	*Marcos García Viudez*	627
El hombre como sistema libre, en el pensamiento de Leonardo Polo	*D. Gavito / H. Velázquez*	651
Persona y naturaleza en la ética de Leonardo Polo	*Ana Marta González*	665
Algunos aportes de D. Leonardo a un país hispanoamericano: Colombia	*Gustavo González*	681
Ayudar a crecer: notas sobre la edu-	*Luz González*	695

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

cación en el pensamiento de L. Polo		
Totalidad y causalidad en Polo	*Fernando Haya*	709
La persona y su naturaleza: Tomás de Aquino y Leonardo Polo	*José A. Lombo*	721
Cogito ergo sum como conculcación al axioma A	*Magdalena Merino*	741
La gnoseología escotista como transformación de la aristotélica. Un análisis desde la axiomática de Polo	*Ignacio Miralbell*	751
Sindéresis y conciencia moral	*Francisco Molina*	773
Los primeros principios; interpretación de Polo de Aristóteles	*Jorge Moran*	787
La demostración de la existencia de Dios a partir de la libertad	*Enrique Moros*	805
El habitar y la técnica: Polo en diálogo con Marx	*Fernando Múgica*	815
La teoría de la cultura de Leonardo Polo	*José I. Murillo*	851

XXVI/2 · 1993 ISSN: 0066-5215

En torno a la sociabilidad humana en el pensamiento de L. Polo	*Concepción Naval*	869
Dialéctica moderna y límite mental: el realismo como hallazgo en Leonardo Polo	*Juan M. Otxotorena*	885
Aspectos gnoseológicos de la noción de mundo	*Juan J. Padial*	901
Narración y libertad	*Jorge Peña*	911
"La criatura es hecha como comienzo o principio"	*Fco. Javier Pérez G.*	921
De la criatura a Dios	*Salvador Pia*	929
Sobre los sentidos objetivo y subjetivo del trabajo según Polo	*Patricia Pintado*	949
Sobre el sentido común y la percepción. Algunas sugerencias acerca de la facultad sensitiva central	*Jorge M. Posada*	961

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

«Crecimiento irrestricto» y libertad en el pensamiento de L. Polo	*Carmen Riaza*	985
El trabajo como división de funciones	*Alfredo Rodríguez*	993
Aporías sobre el universo y su temporalidad a la luz de la filosofía de Leonardo Polo	*Juan J. Sanguinetti*	1003
Los hábitos intelectuales según Polo	*Juan F. Sellés*	1017
Luz y opacidad. Una consideración de lo real desde el conocimiento humano	*Mª Jesús Soto*	1037
La esencia del hombre como disponer indisponible	*Julia Urabayen*	1051
El soporte cognoscitivo de la filosofía en la postmodernidad	*Margarita Vega*	1061
Persona: intimidad, don y libertad nativa. Hacia una antropología de los transcendentales personales	*Ricardo Yepes*	1077

XXVI/2 · 1993 ISSN: 0066-5215

BIBLIOGRAFÍA

RESEÑAS

Álvarez Munarriz, L.: *Fundamentos de inteligencia artificial*	Carlos O. Landázuri	1107
Dorschel, A./Kettner, M./Kuhlmann, W./ Niquet, M.: *Transzendentalpragmatik.*	Carlos O. Landázuri	1008
Forment, E. (ed.): *Dignidad personal, comunidad humana y orden jurídico*	José A. Gª Cuadrado	1009
Pattaro, E: *Temi e problemi di filosofia del diritto*	Luis Mª Cruz	1011
Rescher, N.: *Los límites de la ciencia*	Antonio Pardo	1012

NOVEDADES BIBLIOGRÁFICAS 1114

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

INSTRUCCIONES PARA LOS COLABORADORES 1119

XXVI/2 · 1993 ISSN: 0066-5215

PRESENTACIÓN

ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ

Antecedents and reasons of the International Congress on the Philosophy of Spanish thinker Leonardo Polo (Pamplona, November 25-27, 1996) are explained in this paper. The text also underlines some points on the way Polo exercises the philosophical task.

La revista *Anuario Filosófico* había dedicado ya uno de sus volúmenes, el XXV, 1 (1992) al pensamiento de Polo, con el título de *Leonardo Polo, filósofo*; tras la presentación del Prof. A. Llano, una semblanza bio-bibliográfica realizada por la Dra. Mª José Franquet y una extensa y sugestiva entrevista a cargo del Prof. Juan Cruz, director de la revista, distintos profesores que se consideran discípulos de D. Leonardo o han recibido la influencia de su magisterio oral o escrito redactaron diversos artículos sobre diferentes aspectos del pensamiento poliano. Con posterioridad, los días 5 y 6 de noviembre de 1993, se celebró un breve simposio sobre la filosofía de Polo, con tres conferencias, a cargo de los profs. Falgueras, García y Yepes, seguidas de un vivo y amplio debate; esas conferencias fueron publicadas en 1994 en nº 11 de los *Cuadernos de Anuario Filosófico*, *Serie Universitaria*. En ese simposio surgió la idea de celebrar un congreso de mayor entidad, al ponerse de manifiesto la variedad temática y el gran calado de los

problemas filosóficos abordados por Polo a lo largo de su dilatada dedicación a la filosofía y de su amplia producción escrita (si bien entonces -y todavía ahora, a pesar de que en estos tres últimos años ha publicado varios libros- es muy numerosa su obra inédita, fruto de los diversos cursos de doctorado, conferencias, etc., impartidos en la Universidad de Navarra y otros centros docentes universitarios como la Universidad de Piura (Perú), Panamericana (México), etc.

La idea de celebrar ese Congreso Internacional sobre el pensamiento de Polo desbordó desde su inicio todas las previsiones más halagüeñas; fueron efectivamente muchos los profesores de diversos países (la mayoría de ellos antiguos alumnos de licenciatura o doctorado, o que ha recibido la influencia de las publicaciones de Polo) que acogieron con entusiasmo colaborar, enviar ponencias o comunicaciones, o sencillamente asistir al diálogo filósofico que se produciría en el congreso a tenor de las profundas y sugerentes perspectivas que abre el estudio de la filosofía de Leonardo Polo. Ese congreso se ha celebrado finalmente en Pamplona los días 25, 26 y 27 de noviembre de 1996.

Este volumen de Anuario Filosófico es parte del resultado de ese congreso. A modo de Actas, se recogen aquí las ponencias y comunicaciones presentadas; lamentablemente no se han podido incluir las intervenciones, muy ricas de contenido y que precisaban y ampliaban considerablemente los textos leidos. El lector puede comprobar, con un simple vistazo al índice, la amplitud del horizonte filosófico, pues junto a los problemas de metafísica, teoría del conocimiento e historia de la filosofía (quizá los temas a los que D. Leonardo ha dedicado mayor atención en el conjunto de los años de su dedicación a la Universidad) hay muchos otros estudios de antropología, estética, ética, sociología, teoría de las organizaciones, filosofía de la educación, etc. El lector

tiene ante la vista la amplitud temática, aunque no completa, ya que de momento solamente hay algunos atisbos de lo que será la antropología trascendental poliana, que en en su mayor parte está todavía inédita, y otros muchos temas, como puede comprobarse en la relación de inéditos que precede a los estudios aquí presentados y en el esbozo de la trayectoria intelectual de Polo, que ha realizado la Dra. Mª José Franquet.

En sus *Notas sobre la filosofía de Leonardo Polo* (*pro manuscripto*) Jorge Mario Posada señala certeramente que la filosofía de Polo es decididamente teórica y en ella se encuentra un modo de proseguir, con talante moderno, la filosofía clásica y medieval, superando la perplejidad y la confusión escéptica dentro de la que con bastante frecuencia se ejerce actualmente la investigación filosófica, que por otra parte, también frecuentemente queda reducida a filosofía práctica, y ésta a hermenéutica o pragmática del lenguaje. Eso no lleva consigo que Polo haya descuidado temas y problemas de la filosofía práctica: es suficiente ver el índice de sus publicaciones y muchos de los estudios sobre su pensamiento aquí recogidos para comprobar su atenta dedicación a la filosofía práctica; pero esto no invalida la afirmación anterior de que su filosofía es, en primer lugar teórica, y desde ella se atiende siempre a la filosofía práctica.

En la filosofía poliana se destaca, y se fomenta, una actitud siempre abierta en la búsqueda incesante de la verdad. Filosofía siempre abierta, esperanzada y vertida hacia el futuro son tres características que constituyen el hilo

conductor de su pensamiento. "Encontrar la verdad, ha escrito Polo, no es terminal, sino que despierta una inspiración" (*La persona humana y su crecimiento*, Pamplona 1996, 204); por ello el verdadero error en filosofía es la última palabra, aquella que pretendiera abarcar y culminar la búsqueda de la verdad. Es cierto que en la verdad todo hombre retiembla (ibid.), pero ese proseguir la búsqueda de la verdad en el pensamiento poliano tiene como signo distintivo la inagotabilidad de la verdad, que no puede estancarse en el desencanto, o afincarse en el pensamiento débil o sólo en miradas retrospectivas a la historia del pensamiento (Cfr. Jorge Mario Posada, *La física de causas en Leonardo Polo*, Pamplona, 1995, 13). Y es que la búsqueda, incesante, y el encuentro de la verdad es para Polo un inicio: "El encuentro con la verdad se transforma en un punto de partida. La verdad encontrada dispara un proceso interior porque es una fuente de inspiración que antes la persona no tenía. El carácter subitáneo de su encuentro encierra novedad. Esa novedad toma cuerpo en tanto que es suficiente para que la conducta del sujeto no sólo esté integrada por el encuentro sino que arranque enteramente de él. A la sustitución de la motivación por la verdad encontrada puede llamarse enamoramiento. Enamorarse lleva consigo la aparición de actos de homenaje a la verdad, y sólo a ella, que antes no se podían ejercer o expresar de ninguna manera. Platón habla del amor como deseo de engendrar en la belleza; pero es algo más: la verdad es el contexto del enamoramiento" (Polo, *La persona humana*, 198). Desde esa perspectiva y actitud se comprenden las características, mencionadas antes, de filosofía esperanzada y lanzada siempre hacia el futuro. Son continuas las propuestas de Polo a no desertar de la filosofía, no empequeñecerse, no conformarse con un pensamiento

crepuscular, atreverse a filosofar rigurosamente en el horizonte siempre abierto e inagotable que es el ámbito de la filosofía. E inseparablemente unido a lo anterior, quien lea con atención los textos de Polo no dejará de descubrir una inspiración hondamente cristiana; siempre ha sido consciente de que un filósofo no es tan sólo el que ama el saber, sino el que "sirve a la Verdad". Esa ha sido la tarea incansable del Profesor Polo durante cincuenta años de ejercicio filosófico, en los que ha explorado los distintos métodos del pensamiento con la mira puesta en "dejar bien servida a la Verdad".

Característica relevante de la filosofía poliana es que desarrolla sus exposiciones en diálogo con los principales pensadores de la historia de la filosofía, sin academicismos ni pretensiones hermenéuticas, es decir, intentando pensar lo pensado por esos autores en su situación histórica y en la globalidad de su pensamiento filosófico, procurando a la vez una exégesis heurística, es decir, un desarrollo intrínseco del pensamiento expuesto por cada autor, a saber, llevarlo adelante, procurando encontrar lo que encontró o superando las aporías en las que se detuvo. Como es sabido, esa exégesis resulta particularmente fecunda respecto del pensamiento de Aristóteles, y de su continuación tomista, en la medida que Aristóteles es un pensador coherente, pero que no cierra sistemáticamente sus hallazgos, sino que los deja abiertos a ulteriores desarrollos.

Como ponen de manifiesto Posada (*Notas*, ibid.) y Franquet (*La trayectoria intelectual de L. Polo*, en este mismo volumen, *passim*), a pesar de haber sido formulada

nuclearmente en los primeros años cincuenta, la filosofía de Polo no ha sido suficientemente conocida ni reconocida, por diversas razones. De una parte, porque él sólo la ha expuesto lateralmente en cursos universitarios de historia de la filosofía, y directamente, sólo bastantes años después de la publicación de sus dos primeras obras centrales (1964-1966). De otra, porque esas obras, en las que sí aparece neta, la exposición es excesivamente drástica, lo que ha dificultado su lectura y comprensión en los círculos académicos. Unicamente desde 1975 aproximadamente, emprende una exposición de sus planteamientos en los que enlaza con la tradición aristotélica, ante todo en teoría del conocimiento, no en ontología. Por eso, aunque desde el comienzo Polo señaló que sus tesis debían tomarse como una profundización en la doctrina tomista de la distinción real de de acto de ser y esencia, las discrepancias con la doctrina escolástica respecto de la noción de sustancia y de forma entendidas como acto, dificultaron su recepción. También porque no ha expuesto su filosofía según la tradición académica al uso, sino de acuerdo con su fuerte caracter heurístico, lo que a menudo ha dejado la impresión de que se despega de las distintas tradiciones filosóficas o que no deja claro su entronque con la filosofía precedente. Pero, como ya se señaló antes, esa peculiar manera de exponer no debe interpretarse como desprecio a ningún camino verdaderamente filosófico, sino como una enérgica decisión de avanzar en la búsqueda de la verdad sin concesiones a la erudición o al lucimiento personal. Como señaló Falgueras (*Los planteamientos radicales de la filosofía de Leonardo Polo*, Anuario Filosófico, XXV/1, 24), el pensamiento de Polo no ha pretendido desbancar de suyo ninguno de los modos de hacer filosofía, y especialmente, en lo que se refiere a su método, el abandono del límite mental (en el que

no podemos entrar ahora) se trata de un ofrecimiento, sin pretensiones de exclusividad o de exhaustividad.

Los trabajos aquí recogidos muestran aquilatadamente la fuerza de ese pensamiento y que son cada vez más quienes se consideran deudores de su filosofía. Su lectura hará que esa filosofía y su modo de ejercerse sea cada vez más conocida. Así lo espero y deseo.

* * *

Una tarea como la que aquí se ha llevado a cabo no hubiera sido posible sin el concurso de muchas personas. Por eso el capítulo de gratitudes es en este caso muy amplio. En primer lugar, debo agradecer a Mª José Franquet, Ricardo Yepes, Jorge Mario Posada y Juan Fernando Sellés su entusiasmo y buen hacer para que este congreso se haya realizado. Salvador Piá, Miguel García-Valdecasas, Julia Urabayen, Ana Marta González, Pablo López, todos ellos Ayudantes del Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra, así como las alumnas Mª Luz Santos y Uxúa Azpíroz, se han hecho acreedores a un inestimable agradecimiento por su trabajo en la corrección de las pruebas de estas actas y su dedicación a los múltiples asuntos que un congreso lleva consigo. Particular reconocimiento se debe a la Prof. Idoya Zorroza, Secretaria de Anuario Filosófico, sin cuyo concurso en la dirección del trabajo de edición estas actas no hubieran llegado a estar publicadas en un tan corto espacio de tiempo. Agradezco al Prof. Juan Cruz Cruz, Director de Anuario Filosófico y al Prof. José Mª Ortiz,

Decano de la Facultad de Filosofía y Letras, su confianza y ayuda permanentes para el inicio, desarrollo y culminación de este volumen de Anuario Filosófico sobre la filosofía de Leonardo Polo.

Ángel Luis González
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona España

XXVI/2 · 1993 ISSN: 0066-5215

TRAYECTORIA INTELECTUAL DE LEONARDO POLO

Mª JOSÉ FRANQUET

The present study carries out an intelectual portrait of professor Leonardo Polo, including the most relevant biografical data in conection with his line of thought shown by his published and not yet published works.

Leonardo Polo nació en Madrid el 1 de febrero de 1926. Sus estudios de enseñanza primaria los realiza en el Liceo Francés. En el año 1936 cursa el ingreso en el bachillerato en Madrid. Por aquel entonces, en plena guerra civil, su padre ocupa el cargo de Teniente de Alcalde de la ciudad. A instancias del Gobierno de la República, que aconsejaba la salida de la población civil de la capital de España, la familia se traslada a Albacete, donde Leonardo Polo realiza los dos primeros cursos de bachillerato. Durante los años 1937-1939, su padre, abogado de profesión, ocupa el cargo de Fiscal Jefe de la Audiencia de Albacete. Terminada la guerra civil española, la familia regresa a Madrid, a excepción del padre, que se ve obligado a exiliarse, primero en Nicaragua y más tarde en Chile, donde muere en 1946.

De regreso a Madrid, Leonardo Polo prosigue sus estudios de bachillerato en el Instituto Cardenal Cisneros. Sin embargo, la sustitución del plan de estudios de 1934 por el de 1938, le obliga a repetir el segundo curso de bachillerato ya realizado en Albacete. De su época de

bachiller recuerda la lectura de la *Filosofía Fundamental* de Balmes. Contaba entonces 15 años. La idea básica que saca de esta obra es la importancia de los primeros principios, que éstos no pueden ser únicos, y también que la filosofía había que verla desde el punto de vista de la principiación (en 1995, en su curso de doctorado sobre *El Logos*, dirá: "la filosofía es el conocimiento de principios por principios"). La importancia concedida a los primeros principios hace que, en aquellos años, al leer la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, y en concreto la *quaestio* 45, que presenta la creación como una relación accidental, Leonardo Polo piense que Tomás de Aquino puede ser corregido o ampliado en este punto, pues si la creación tiene que ver con lo primero, si es *extra nihilum*, si el ser creado es el ser en cuanto ser, entonces la relación con el Creador no puede ser un accidente, sino una relación de principios. Es conocida por algunos su impetuosa reacción juvenil: "tiré la *Summa* a la papelera".

Sin embargo, Leonardo Polo es, como suele decir, "un tomista en cierto modo rebelde y en cierto modo continuador". Las referencias al Aquinate son numerosas en sus escritos. Y es tajante respecto a la relación entre su hallazgo del abandono del límite mental y la distinción real tomista de esencia y ser: "Si la distinción real fue advertida por Tomás de Aquino, tuvo que abandonar el límite, aunque de eso no haya hablado. Pero si Tomás de Aquino conoció el acto de ser sin abandonar el límite, si lo conoció intencional o nocionalmente, no lo entendió como lo entiendo yo"[1].

Otro autor al que leyó por aquella época es Ortega. Leonardo Polo cuenta que leyó una primera edición de sus

---

[1] J. Cruz, "Filosofar hoy. Entrevista con Leonardo Polo", *Anuario Filosófico*, 1992 (25, 1), 48 (cit. "Filosofar hoy").

obras en un tomo único de color butano, que sólo contenía algunas de ellas. En concreto le gustaba *El espectador*. Sin embargo, no reconoce una influencia temática clara de este autor sobre él, a pesar de haber leído 10 ó 12 veces aquel tomo de obras orteguiano. Según comenta, le atraía más su estilo literario y la brillantez de su prosa, aunque después se dió cuenta de que, a pesar de ser un gran escritor, su estilo no se correspondía con el género castellano. También lee a Zubiri, y en concreto *Naturaleza, Historia y Dios* en la primera edición del año 42, así como un gran número de novelas y poesía, sobre todo francesa y castellana. Años más tarde tendrá ocasión de asistir a un curso de Zubiri dado en la Cámara de Comercio de Madrid sobre el concepto, y a otro de Ortega sobre Toynbee.

Una vez concluido el bachillerato en 1945, a los 19 años, y tras obtener premio extraordinario en el examen de Estado, decide estudiar Derecho. En esta decisión influyen razones familiares. Al finalizar la guerra civil española, su tío Agustín Barrena se queda a cargo de los tres bufetes de abogado en los que ejercieran antes su padre y su otro tío Luis. La carrera de Derecho le abría la posibilidad de incorporarse al bufete de su tío y de proseguir la tradición familiar, a pesar de su inclinación hacia la teoría y, en concreto, hacia el estudio de las matemáticas. Las matemáticas, sin embargo, no tenían mucha proyección en un país que acababa de salir de una guerra civil. Por tanto, cursa la carrera de Derecho en cuatro años, recuperando así el año de retraso que le supuso volver a cursar segundo de bachillerato. Los años de universidad transcurrieron con normalidad: los estudios, lecturas de variado interés, visitas al museo del Prado,

alguna reunión en el café Gijón, sitio típico de reuniones literarias de Madrid, etc. Sin embargo, en aquellos años de estudiante de Derecho consideraba que éste tenía poca altura teórica y que era algo "rutinario", opinión que más tarde rectificará en escritos posteriores[1].

En 1949, recién licenciado, entra en contacto con la práctica jurídica y, según cuenta, tuvo que decidir entre ganar dinero ejerciendo la abogacía, cosa que le aburría, o seguir su inclinación hacia la teoría y la investigación. Con gran disgusto de su tío se decidió por lo segundo, y se matriculó en los cursos de doctorado en Derecho. De estos cursos recuerda el impartido por el profesor García Valdecasas, Catedrático de Derecho Civil, con el que mantuvo conversaciones sobre Hegel para intentar una interpretación distinta a la expuesta por él.

Terminados los cursos de doctorado, se plantea hacer una tesis doctoral, pero también cómo ganarse la vida durante esos años dedicados a la investigación. Una posibilidad era opositar; y de hecho preparó unas oposiciones a las que no llegó a concursar. En cuanto al tema de investigación le interesaba desarrollar una interpretación existencial del derecho natural. En estos años posteriores a la licenciatura, y ya con una clara opción por la investigación, sus lecturas se centran en la *Filosofía del Derecho* de Hegel, *Ser y Tiempo*

---

[1] Sobre este tema L. Polo, "Las organizaciones primarias y la empresa", en *El balance social de la empresa y las instituciones financieras*, Banco Bilbao, Bilbao, 1982, 91-153; *Quién es el hombre*, Rialp, Madrid, 1991, 178-179; "La Sollicitudo rei socialis: una encíclica sobre la situación actual de la humanidad", en *Estudios sobre la Encíclica Sollicitudo rei socialis*, Unión Editorial, Madrid, 1990, 93-95. Asimismo S. Rus, "La filosofía jurídica de Leonardo Polo", *Anuario Filosófico*, 1992 (25), 217-226, quien señala con acierto la profunda influencia que el derecho ha tenido en nuestro autor.

de Heidegger, *Crítica de la Razón Práctica* de Kant, algunos escritos de Aristóteles y de Leibniz, la *Ética* de Espinoza, etc. Por otra parte, empieza la carrera de filosofía, que por aquel entonces estaba estructurada en dos cursos de comunes y tres de especialidad.

En la primavera de 1950, Leonardo Polo cae en la cuenta del límite mental. La detectación del límite fue una intuición expresa. Según cuenta: "eso se me ocurrió de repente, y punto. Estaba pensando acerca del pensar y el ser, y cómo tenía que ver el ser con el pensar; entonces me di cuenta de que al ser no podíamos llegar mientras no se abandonara la suposición del objeto, porque la suposición hace que el objeto sea limitado y un conocimiento limitado no puede ser un conocimiento del ser si éste se toma en sentido trascendental". Dicho de otro modo, caer en la cuenta del límite mental y de la necesidad de su abandono es notar que "no se puede separar, repito, el ser del ser, no cabe apoderarse objetivamente de él porque en esa medida se "desrealiza", pero si el ser no es real, no es nada; la consideración intencional del ser es un *quid pro quo*; el ser coincide consigo, pero ser conocido *intentionaliter,* como decían los escolásticos, es una denominación extrínseca. Cuando conozco la idea no afecta para nada a lo que conozco, porque la idea de lo que conozco está en mi mente como inteligible en acto y en la realidad como inteligible en potencia. La distinción real entre esencia y ser extrema lo agudo de la cuestión, porque si el ser y la esencia fuesen lo

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

mismo, al conocer algo de la esencia conocería algo del ser"[1].

La averiguación no era pequeña. Que nuestro conocimiento es limitado es un tópico de toda la historia de la filosofía, "pero caer en la cuenta de que el límite mental es el objeto, y que hay que detectarlo en condiciones tales que quepa abandonarlo, eso es una novedad pura, sin antecedentes históricos, que acontece súbitamente"[2]. Cuando en su *Introducción a la Filosofía* Leonardo Polo habla de la admiración dice: "(la admiración) ante todo es súbita: de pronto me encuentro desconcertado ante la realidad que se me aparece, inabarcada, en toda su amplitud. Hay entonces como una incitación. La admiración tiene que ver con el asombro, con la apreciación de la novedad: el origen de la filosofía es algo así como un estreno. A ese estreno se añade el ponerse a investigar aquello que la admiración presenta como todavía no sabido"[3]. Ponerse a investigar era el camino que impulsaba la advertencia del límite mental expresada en un principio en estas dos fórmulas: "A es A, supone A" y "el ser pensado no piensa".

En 1952, terminados los dos años de cursos comunes en la Facultad de Filosofía y Letras, se presenta la oportunidad de encauzar las consideraciones sobre el carácter existencial del derecho natural con ocasión de una beca de investigación en Roma, concedida por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pues en dicha ciudad se acababa de abrir una Delegación (el Istituto Iuridico Spagnolo), cuyo director era entonces el Prof. Álvaro D'Ors.

---

[1] J. Cruz, "Filosofar hoy", 46-47.

[2] L. Polo, *Conversaciones*, pro manuscripto.

[3] L. Polo, *Introducción a la Filosofía*, Eunsa, Pamplona, 1995, 22.

En Roma tuvo contacto con algunos eminentes juristas, Del Vecchio y Capograssi, aunque las conversaciones no giraban en torno al gran descubrimiento y a cómo éste podía servir para llevar a cabo una interpretación existencial del derecho natural. Y así, durante los dos años romanos, desde finales de 1952 hasta septiembre de 1954, Leonardo Polo se dedica a desarrollar la idea que se le había ocurrido en la primavera de 1950, en una primera fase vinculada con el tema de su tesis doctoral "El carácter existencial del Derecho natural". Sin embargo, plantear el carácter existencial del derecho exigía resolver algunas cuestiones previas, en gran medida vinculadas a la intuición de 1950 y que se convirtieron en un largo prolegómeno, que llegó a adquirir entidad propia y a conducir la investigación hacia el campo de la filosofía, alejándose de los enfoques jurídicos.

Los años romanos son años de lectura, de pensar intensamente y, sobre todo, de escribir. La filosofía alemana, Kant y los románticos, así como Hegel y Heidegger, cuyo primer contacto pertenece a los años juveniles, están presentes en esta época. Y también autores como Marechal, Gilson, etc. Fruto de la actividad desarrollada en Roma es un gran volumen titulado *La distinción real*, que no llegó a publicarse como tal, aunque años después servirá de base para publicaciones posteriores. Las fórmulas en que Leonardo Polo había vertido su descubrimiento acerca del ser iban adquiriendo mayor consistencia en el diálogo intelectual con los filósofos idealistas y con el existencialismo de Heidegger. A este autor dedica varias páginas en *La distinción real,* concretamente un capítulo titulado "La existencia humana según *Sein und Zeit*". Ahí

señala: “su crítica al objetivismo no es una crítica a la verdad del objeto, no es eso, o si el conocimiento objetivo sirve para conocer, es que se da cuenta de que el objeto no existe. El objeto *qua* objeto no existe. Pero si lo primordial es ser o existir, no se puede decir que se conozca algo si al conocerlo en tanto que conocido no existe”. Por tanto, comenta Polo, a Heidegger se le ha pasado por alto una cosa muy importante, y en definitiva a cualquiera que quiera describir el yo en sus manifestaciones, en sus prolongaciones, y es que el yo es real. Para que fuese idéntico con el objeto no bastaría con que el objeto fuese el conocimiento completo del yo, sino que haría falta que el objeto fuese también un yo real[1].

Ciertamente con la difusión de la obra de Heidegger muchos tomistas pensaron que lo que éste llamaba la diferencia ontológica, la diferencia entre ser y ente, podía asimilarse a la distinción real tomista. En este punto Leonardo Polo nunca estuvo de acuerdo: “eso no se puede mantener exactamente porque Heidegger no conoce bien a Tomás de Aquino, sino a Escoto y la línea escotista es una modificación de la interpretación que hace Tomás de Aquino de Aristóteles; la postura de Tomás de Aquino es irreconocible en la línea de Escoto. Como estas dos líneas están bastante mezcladas en la filosofía escolástica, eso ha dado lugar a unas ambigüedades notables (...). No se puede decir, me parece, que Heidegger repita el descubrimiento de la distinción real (...). La objeción de Heidegger frente al idealismo es que es absolutamente imposible conseguir la identidad del sujeto con el objeto, de modo que habría incluso que decir que si el yo no se conoce existiendo, de manera que el conocer lo haga existir, no se conoce bien o de manera adecuada. No cabe un conocimiento intencional

[1] L. Polo, *La distinción real*, pro manuscripto.

del yo porque al yo le es tan característico el existir que si se le quita deja de ser yo. Dicho de otra manera: el yo no es una esencia, sino que es existencia, por lo tanto un conocimiento esencial del yo no es nada"[1].

De sus lecturas de Heidegger, de la preocupación de éste por el "existente", de su crítica al idealismo y de la propuesta heideggeriana, Leonardo Polo descubre el carácter de *además*. El existente, la persona, es *además,* y esto –subraya– no lo ha visto Heidegger. El adverbio *además* expresa que el hombre no se agota en pensar, ni siquiera en actuar. Ser *además* es "abrirse íntimamente a ser sobrando constantemente siempre"[2].

Quizá pueda decirse que Kant, Hegel y Heidegger son los filósofos que en los años 52-54 ponen de relieve la aporeticidad a que conduce la filosofía moderna y, quizá por contraste, el empeño de Polo por resolver, según el método del abandono del límite mental, sus propuestas erradas. Sin embargo, conviene insistir en que la detectación del límite y su abandono no están en relación directa con las lecturas de estos y otros autores, sino que, como ya se ha indicado, es un hallazgo súbito, una novedad sin antecedentes, pero, ciertamente, un descubrimiento que había que desarrollar.

En 1954 vuelve de Roma y se incorpora a la Universidad de Navarra para impartir, en un principio, *Derecho natural* y, posteriormente cuando comenzó la Facultad de Filosofía y Letras en 1956, *Fundamentos de Filosofía* e *Historia de los*

---

[1] L. Polo, *La distinción real.*

[2] L. Polo, *La libertad*, curso de doctorado, Pamplona, 1990, pro manuscripto (cit. *La Libertad*).

sistemas filosóficos. Al mismo tiempo prosigue sus estudios de filosofía en la Universidad Central de Madrid como alumno libre, pues su labor docente en Pamplona le impide la asistencia a clase. El hecho de que el profesor titular de la asignatura de Psicología tuviera como norma no aprobar a los alumnos que se presentaban por libre, obliga a Leonardo Polo a trasladar el expediente académico a la Universidad de Barcelona, en la que obtiene la licenciatura tras cursar Psicología y las asignaturas de quinto curso en 1959. Terminada la carrera de Filosofía, traslada nuevamente el expediente académico a Madrid para realizar los cursos de doctorado y comenzar la tesis doctoral en filosofía, dirigida por el Prof. Antonio Millán-Puelles.

En 1961 obtiene el grado de doctor con una investigación sobre Descartes. En ella lo presenta como un voluntarista frente a la tópica común de entonces, al menos en el ámbito académico español, de considerar a Descartes como un racionalista. Distinta perspectiva mantenían algunos filósofos franceses, entre ellos Ricoeur, que a su paso por Pamplona en 1967 preguntó por Leonardo Polo, pues le había sorprendido gratamente que un filósofo español hubiera dado esa interpretación de Descartes. La conversación con Ricoeur no tuvo lugar, pues en esas fechas Leonardo Polo ocupaba ya la cátedra de Fundamentos de Filosofía en Granada, que había obtenido por oposición en 1966.

Aunque en un principio Leonardo Polo no se había planteado la posibilidad de impartir docencia en Pamplona, sino proseguir desde Roma o desde algún otro país europeo su labor de investigador y en su momento opositar para obtener una plaza de profesor investigador del CSIC, que tenía el mismo rango que el de catedrático universitario, lo cierto es que tras la defensa de su tesis de doctorado sobre Descartes se plantea opositar a una cátedra de universidad;

empieza entonces un periodo de publicaciones basadas en los escritos de Roma. Del grueso volumen de *La distinción real,* Leonardo Polo reelaborará algunas partes, cuyo resultado serán dos obras, *El acceso al ser* y *El ser I*. Por otra parte, la tesis doctoral sobre Descartes, de publicación anterior a estas últimas mencionadas, se había editado en 1963 bajo el título *Evidencia y realidad en Descartes;* con ese libro obtuvo el premio Menéndez Pelayo del Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Evidencia y realidad en Descartes es un primer ensayo sobre la validez del método del abandono del límite mental. Descartes, filósofo con el que se inicia el planteamiento filosófico moderno, invita, en la misma medida en que en él se opera una modificación radical del sentido del primer principio, "no a dilucidar el sentido del ser y las formas de acceso al mismo que su autor estima válidas, *pero sí a ensayar su valor para una investigación de la obra cartesiana*"[1]. El voluntarismo cartesiano que Leonardo Polo había defendido en su tesis doctoral no era una mera ocurrencia ni una originalidad. La filosofía cartesiana había sido sometida a una investigación rigurosa en la que tanto el dominio del propio método intelectual como el del autor estudiado tenían una gran importancia. Este es un nuevo modo de afrontar la historia de la filosofía. Sólo un profundo y riguroso conocedor del pensamiento cartesiano es capaz de sintetizar los métodos intelectuales según los cuales Descartes piensa los temas centrales de su filosofía. Y por

[1] L. Polo, *Evidencia y realidad en Descartes*, Rialp, Madrid, 1963, 21 (cit. *Evidencia*).

ello, Leonardo Polo puede decir que la aceptación de la hegemonía de la voluntad, a la cual se somete la actividad intelectual, no es unitaria, sino que se fracciona en una pluralidad de actos con la siguiente correspondencia metódica:

"1) Para el tema de Dios, la reflexión completa; su incongruencia estriba en que la reflexión es un método que se agota (reflexionar es generalizar, es decir, separar negando, de modo que por tal vía no es posible evitar el proceso *in infinitum*) y, por lo tanto, no es completa nunca. Ello comporta que la identidad no se establece adecuadamente con la reflexión, sino mediante la intelección: es un primer principio. Una identidad reflexiva es una versión debilitada de la unificación (*logos*) de la reflexión e intelecto.

2) Para el objeto claro y distinto, una determinación de la abstracción a nivel sensible, su incongruencia fue ya entrevista por Kant en la estética trascendental. Más precisamente, la abstracción es, directamente, articulante; la extensión y el *cogito* cartesianos no lo son.

3) Para la *res*, la razón en su fase judicativa; su incongruencia está en que la razón es una vía metódica que prosigue explicitando. Aislar la afirmación del resto del método racional acarrea la pérdida de la noción de ente trascendental (fase conceptual de la razón explicitada en el juicio) y del fundamento (fase racional última que explicita al juicio). La afirmación aislada no puede unificarse con el intelecto; así se hace imposible la formulación intelectual del principio de no contradicción y precipita el problema de la comunicación de sustancias.

4) Para el *cogito* en cuanto ideado, lo que se indica en el apartado 2; en cuanto relativo al *sum* y segregado de todo *cogitatum*, un estatuto metódico regresivo: no es racional (no

es un concepto, ni un juicio, ni una fundamentación); tampoco es reflexivo: el *cogito* no es la generalidad de la conciencia kantiana (la acusación de paralogismo no es pertinente) ni el *sum* la determinación concreta de una generalidad. Sin embargo, en cuanto separado (función metódica negativa de la duda) habría de ser reflexivo; pero, al no ser propiamente una generalidad, hay que considerarlo como un conato de reflexión abortado por un regreso apresurado a la determinación directa de la abstracción, que, sin embargo, rehusa la articulación de esta última. En suma, ni una generalización ni tan siquiera una articulación abstracta. Ambos estatutos metódicos se estorban y deprimen porque *cogito-sum* sólo vale en el simple presente temporal. Ello lo aísla también de la memoria (no es la indagación agustiniana acerca de la interioridad). La pretensión cartesiana de que voluntad y pensamiento son *lo mismo* considerado como actividad y pasividad es, metódicamente, una paralización según la cual que yo sea ahora no significa ni que haya sido ni que siga siendo; y también que yo estoy seguro de que soy en tanto que pensante, pero que pensante es seguro en tanto que controlado *ahora* por un crispado acto voluntario. Por eso sólo la multiplicidad de actos voluntarios puede pluralizar la temática cartesiana"[1].

El abandono del límite mental comporta un modo de proceder para la historia de la filosofía en el que el dominio y el propio ejercicio de las dimensiones intelectuales, es

[1] L. Polo, "Prólogo" a I. Falgueras, *La res cogitans en Espinosa*, Eunsa, Pamplona, 1976, 21-22.

imprescindible para revitalizar en uno mismo el pensar ajeno y hacerse cargo de él. "No se descubre la entera significación de error si *no se va más allá de él* (...) para dialogar con un filósofo con el que no se está de acuerdo es preciso ocuparse de los temas, que son los que proporcionan la comunidad fundamental; pero el diálogo versa directamente sobre el modo de captar los temas. Si esto se olvida, el diálogo degenera en una gresca estéril, y mejor hubiera sido no haberla iniciado"[1].

Esta es la inspiración, o si se prefiere la actitud intelectual, con la que se investiga el pensamiento cartesiano y desarrollada en diálogo con otros autores, que aparece en *El acceso al ser*, obra que es un prolegómeno a *El ser I*. En *El acceso al ser* se analizan cuatro modos problemáticos de enfrentarse al límite mental, esto es, cuatro modos aporéticos de notar vivencialmente (noción de perplejidad) que nuestro pensamiento, en tanto que pensar objetivo, es limitado. El realismo filosófico, en la misma medida en que es una interpretación precisiva del conocimiento (lo pensado se dice del ser), no deja de estar amenazado por la perplejidad que comporta la detectación aporética del límite mental, cuya expresión, según Polo, cabe formular sintéticamente de la siguiente manera: "el preguntar acaba; el saber, no". Con todo, el realismo filosófico que sostiene la filosofía tradicional es válido como modalidad de saber, en tanto que no entiende la operación cognoscitiva como un poder antecedente del que el objeto depende constitutiva y fundamentalmente. Por el contrario, en la medida que el acto cognoscitivo aparece como dicho poder, el límite mental es el gran obstáculo del que la filosofía intenta dar razón. Esta

[1] L. Polo, "Prólogo" a I. Falgueras, 14.

es sin duda la clave de los distintos procedimientos que ensaya la filosofía moderna a partir de Descartes.

Como ya he indicado, en *El acceso al ser* se analizan cuatro de esos intentos, Espinosa, Kant, Heidegger y Hegel. Páginas arriba hemos hecho algunas referencias al intento heideggeriano. En cuanto al racionalismo dogmático y crítico, Polo señala: "a mi juicio la pregunta cuya consideración permite comprender el intento idealista es la siguiente: ¿por qué el concepto? Se responde en virtud de una facultad. Si hay concepto es porque existe el poder de concebir. Esta respuesta, cualquiera que sea el modo de entenderla, es imperfecta. De acuerdo con lo dicho, la imperfección de la respuesta estriba en su inevitable carácter reiterativo; pero quizá esto sea secundario (...). Primariamente, sin embargo, la respuesta es imperfecta porque da razón del concepto como algo *supuesto* en la pregunta, es decir, algo provisionalmente conocido sobre lo cual se inquiere ulteriormente. Pero el concepto no se supone sin dejar de ser concepto (...) y por ello deja al concepto en poder de la perplejidad (...). A la pregunta dirigida al concepto se le ha dado la forma de pregunta acerca del fundamento porque la filosofía moderna pretende, ante todo, una nueva interpretación fundamental del saber (...) El concepto sólo puede ser fundado por una *clave*, un centro que posee su sentido. Esto significa que el concepto es entendido como su mismo ser suscitado, sin que quepa hablar de concepto ya nacido, constituido ahí -supuesto- y sólo, luego, mirado; esto equivale a decir que el objeto no es el yacimiento primario de lo inteligible, sino que en él lo inteligible aparece en tanto que una clave antecedente (...).

Pero aquí se introduce una dificultad. Aunque el concepto no sea un dato de origen exterior y, por tanto, problemático, por lo menos es menester que sea dado en *presencia* (...). Esto establece una cierta dependencia del saber respecto del concepto, que se debe a que el saber actualizado en el concepto no alcanza a ser una reflexión pura, porque el saber *necesita presencia.*

En cuanto que el concepto requiere presencia, se destaca del fundamento, se separa de él. Tal separación lo hace problemático y requiere una nueva pregunta: la pregunta por la presencia como tal (...). El paso desde la fundamentalidad del concepto a la consideración de su posibilidad marca la inflexión crítica del racionalismo. En Kant (...) el valor de presencia del concepto hace retroceder el carácter cuestionable del saber desde el terreno del fundamento al ámbito de la posibilidad (...). La presencia como posibilidad escapa a la perplejidad en el escueto modo de lo que llamaré función de atenencia, la cual puede expresarse así: la negación de la posibilidad es *imposible*, por cuanto sólo puede intentarse como posible (el pensamiento sólo se niega con el pensamiento, se presupone a sí mismo en cuanto posible) (...). Yo pienso es para Kant la presencia asegurada como posibilidad pura en su propia antecedencia: en este sentido, *yo pienso* es la condición de posibilidad del concepto (...) pero el poder actualizante del sujeto trascendental está vacío de intelección: es seca suscitación de presencia de un modo oscuramente necesario"[1].

Reducir el planteamiento kantiano a la perplejidad no es difícil, pero Hegel es un contrincante de mayor peso. A este último le dedica un capítulo entero de *El acceso al ser*. El núcleo del análisis se centra en deshacer la confusión que

---

[1] L. Polo, *El acceso al ser*, Eunsa, Pamplona, 1964, 41-46.

implica establecer una equivalencia entre el abandono del límite mental y su negación, reduciendo la negación a uno de los métodos del pensar, la reflexión. La reflexión es consecutiva o prosecutiva de la presencia mental, pero en modo alguno su abandono como método. En este sentido Hegel representa la postura filosófica en la que dicha confusión alcanza su punto máximo, y de ahí también que el enfrentamiento con Hegel merezca mayor detención. La advertencia del límite muestra su potencia para hacer frente a Hegel. "A es A" supone "A". Esto quiere decir que "A" no es el ejercicio de la identidad. Cuando pienso que "A es A", "A" está supuesta. Esta observación vale para cualquier objeto; ningún objeto tiene valor real, pues no puede reducirse a sí realmente o activamente. Esta es quizá el primer modo de enfrentarse a la dialéctica hegeliana, porque si cuando se piensa objetivamente ya se ha pensado, cualquier avance en la línea de la objetividad no es un repensar lo anterior y esto, dirá Polo, es lo que significa suposición. "Excluida la pretensión (hegeliana) de construir la metafísica de modo extremosamente reflexivo, queda a la intemperie, privada de todo refugio, la pura irreflexividad de la presencia mental"[1].

Reducir la perplejidad o el modo aporético de enfrentarse al límite mental era el propósito de la primera parte de *El acceso al ser*. Reducida la perplejidad a la noción de presencia mental aparece "el límite en cuanto no se presenta como obstáculo para el conocimiento, sino que se oculta en él, comunicado, fundido con el pensamiento mismo,

[1] L. Polo, "Prólogo" a I. Falgueras, 18.

convertido en él". Sólo entonces cabe establecer el valor y sentido de la presencia mental así como su distinción y unificación con las restantes dimensiones del conocimiento[1].

Sólo en la irrelación consigo mismo se detecta el límite en condiciones tales que dabe abandonarlo. Así se presenta el capítulo tercero de esta obra en confrontación con el proceder clásico de abordar la metafísica, pues el abandono del límite se propone como un modo de proseguir la metafísica tradicional, en modo alguno su descalificación. En suma, "¿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"[2].

Tratado el límite mental, programáticamente correspondía abordar la primera línea del abandono, esto es, la existencia extramental. A este tema se refiere *El ser I*. En él se trata de modo axiomático el ser principial y se sienta que el tema de la metafísica no es otro que el de los tres primeros principios trascendentales, el de causalidad, el de no contradicción y el de identidad.

La exposición, un tanto abrupta, en que los temas van apareciendo, así como su novedad, desconcertaron a un

---

[1] A este fin se dedica una breve exposición de la teoría del conocimiento en el capítulo primero de *El acceso al ser*.

[2] L. Polo, *Evidencia y realidad,* 383.

público acostumbrado a un estilo más escolástico y a una temática más "convencional". Pocos aceptaron este nuevo método de afrontar las grandes cuestiones filosóficas y, al no comprender la nueva propuesta, muchos la tildaron de hegeliana o incluso de poco "ortodoxa". Los menos intuyeron que en el pensamiento de Leonardo Polo había algo de interés. Pero era una reacción esperada: "ninguna cosa que se dice por primera vez suele tener eco hasta bastantes años después si eso no entra dentro de la tópica general"[1]. La poca acogida en el ámbito filosófico de aquellos

[1] L. Polo, *Conversaciones*, pro manuscripto.

años, fue quizá uno de los motivos por los que Leonardo Polo no publicó, como tenía previsto, *El ser II* y *El ser III,* en los que se hubiera tratado de la esencia extramental y del ser y la esencia humana. Como él suele decir, "eso de que soy un filósofo hegeliano me ha perseguido hasta el 83"[1]. Sin embargo no por ello Leonardo Polo abandonó su proyecto filosófico. No se trataba de empecinarse en tener razón; como muchas veces ha dicho a sus alumnos: "la verdad siempre encomienda (...) si (uno) la ha descubierto, libremente ha de anunciarla. Los implícitos de la verdad son tantos como mi vida, de modo que existir es el procedimiento de sacarlos a la luz. Es la verdad la que encarga la tarea; y el *nous* se pone en marcha con el encargo de articular el vivir de acuerdo con la verdad"[2]. La exigencia de la verdad era grande y Leonardo Polo apostó por ella sabiendo que con ello corría un riesgo: "detectar el límite y abandonarlo se puede hacer o no. Si no se puede hacer, me parece muy difícil ser realista, no en el sentido de coincidir intencionalmente con la verdad, sino de acceder al ser extramental, que no forma parte de lo pensado. Lo vi así, y no como una cuestión de originalidad, sino de haber encontrado un asunto que había que desarrollar, y eso era una tarea muy larga, y como le había dado vueltas en Roma, me di cuenta que era la obra de toda una vida. ¿Voy a dedicar mi vida a esto? Si la dedico corro un riesgo; en ese momento no era capaz de calibrar lo que daba de sí"[3]. En otro lugar comenta: "un primer riesgo era que no me saliese, o si me salía, que no fuese aceptado por la comunidad de filósofos, con lo cual me condenaba a quedar inédito; o lo que es peor, a publicar y que no me entendiese nadie (esta segunda parte –comenta

---

1 L. Polo, *Conversaciones,* pro manuscripto.
2 L. Polo, *Quién es el hombre*, 250-251.
3 L. Polo, *Conversaciones*, pro manuscripto.

con humor– casi se ha cumplido enteramente). El segundo riesgo era equivocarme, es decir, afrontar un asunto de tal manera que después tuviera que recoger velas. No ya que me quedara más o menos inédito como autor leído, sino que tuviera que rectificar o coger lo escrito hasta el momento y quemarlo. Justamente al considerar que la libertad es un trascendental este riesgo se agudizaba mucho, porque es patente que esa noción de trascendental vinculada a la libertad, aparece en muchos pensadores modernos. De manera que podía caer en esos equívocos o ser mal interpretado. Un tercer riesgo era ser malentendido; no equivocarme yo, pero dar lugar a que otros se equivocaran. Este riesgo, afortunadamente no ha tenido mucho lugar"[1].

Las primeras obras publicadas, si bien poco entendidas, contribuyeron junto con otros méritos académicos a que se intentara optar a la cátedra de Fundamentos e Historia de los Sistemas Filosóficos de la Universidad de Granada. En 1966 obtiene dicha cátedra, aunque por diversas razones quedó como cátedra de Fundamentos de Filosofía. La lección magistral de esa oposición versó sobre el pensamiento de Meister Eckhart. A Leonardo Polo le interesaba este autor, quizá porque en él había un antecedente claro de Hegel. "Quien llevó adelante la observación de Tomás de Aquino y la aplicó a Dios, y de ahí procede -a través de Böhme- la dialéctica de Hegel, es un filósofo medieval, dominico, que muere en 1327, Meister Eckhart. Él lo aplica al Logos divino, al Verbo de Dios. El Verbo de Dios, dice, es diferencia sin diferencia; es la diferencia que asume todas las

[1] L. Polo, *La libertad*.

diferencias y, por tanto, es la diferencia sin diferencias. Es un planteamiento extensional, una generalización. Pero, aunque esto se pueda pensar, no es aplicable a la identidad como primer principio habitualmente manifiesto. No es lo mismo, insisto, identidad y totalidad objetivada"[1].

El tema de los primeros principios aparece ya en *El ser I*, donde se sostiene que mientras el límite mental no se abandone y los primeros principios se conozcan habitualmente, es inevitable la confusión, o "macla", entre ellos, con toda la problematicidad que tal confusión entraña para la metafísica, cuyo tema no es sino el ser como principio. El tema de los primeros principios y su conocimiento vuelve a aparecer en una publicación de 1990 con el título *El conocimiento habitual de los primeros principios,* en donde se siguen manteniendo las tesis básicas de *El ser I*, pero ahora con un lenguaje y un modo expositivo más accesible. "La criatura es no contradictoria, pero no por eso es idéntica en tanto que primera, en tanto que acto de ser. Insisto, si se dice que la criatura es primordialmente idéntica y no contradictoria, la noción de criatura es imposible, y permanecemos en la ontología griega. ¿Cómo es posible que la criatura sea una macla de identidad y no contradicción si la macla de identidad y no contradicción hace imposible que la causalidad sea trascendental, sea primera? Y si se dice que Dios es primordialmente idéntico y no contradictorio, es decir, que hay macla de identidad y no contradicción en Él, su diferencia radical con la criatura, su diferencia como primer principio vigente respecto de la criatura pierde sentido, es decir, retrocedemos otra vez a la

---

[1] L. Polo, *El conocimiento habitual de los primeros principios*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Nº 10, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1993, 37 (cit. *El conocimiento habitual*).

ontología griega (o bien hay que negar que la criatura sea). Eso es lo que lleva al panteísmo o a la famosa declaración de Eckhart de que la criatura propiamente es *nihilum*.

La coimplicación de identidad y causalidad se excluyen de Dios con la noción de libertad: la creación no es necesaria sino libre. Como la creación no es una decisión tomada en un momento y no en otro, la libertad creadora recae por entero en el ser creado, y la libertad creadora es la libertad eterna. Dios no es más o menos Dios por crear; la criatura es enteramente criatura por ser creada. La creación no es causa en Dios o como Dios, pues se excluye que la criatura sea primera según la macla de identidad y no contradicción (según esa macla no cabe criatura). Ahora bien, la expresión "no maclar en Dios la identidad con la causalidad", no significa una ausencia, como si el beneficiario de la creación fuese la criatura y no Dios en sentido adversativo. No se trata de que para que sea la criatura, Dios haya de quedar en suspenso, puesto que no por ser la criatura Dios deja de ser en algún sentido, y no por ser Dios, la criatura deja de ser. Pero "la criatura es Dios" o "Dios es la criatura" son expresiones incorrectas. Por tanto, si la criatura es primera, y lo es porque es *extra nihilum* (como *extra nihilum* es primera), es un ser que se estrena y un ser que se estrena es, evidentemente, primero. Ahora bien, si la criatura es distinta de Dios en tanto que primera, hay que romper la macla de identidad y no contradicción. Lo que es no contradictorio es el acto de ser de la criatura, el cual no por ello es idéntico. Así se ve como vigen entre sí dos primeros principios: la

criatura es criatura en cuanto que no contradictoria, Dios es Dios en tanto que idéntico"[1].

La actitud intelectual siempre es la misma, el diálogo, el método: "las discrepancias han de transformarse, para mantenerlas con todo rigor, en una discusión acerca de la suficiencia del método. Pero ello requiere hacerse cargo tanto del método ajeno como del propio (...). Aquí está la radical enseñanza que proporciona la filosofía en su historia y, a la vez, la manera de dar dignidad filosófica al cultivo de la historia de la filosofía"[2].

Leonardo Polo se ha resistido siempre, aunque se lo han pedido en varias ocasiones, a escribir una historia de la filosofía; quizá la razón esté aquí, en su enfoque, en su concepción de lo que es la historia de la filosofía: su cultivo, su ejercicio. Los filósofos entran siempre en diálogo y los temas son vinculados al método según el cual han sido pensados. "Frente a Parménides, Tomás de Aquino tiene razón: la expresión "el ente no es el no ente" supone el no ente. Pero entonces es claro que pensar es más amplio que ente. El ajuste que propone Parménides al declarar impensable el no ente no es válido, pues tal declaración es pensable. El ente no será el no ente, pero eso no quiere decir que el pensar sea exclusivamente el pensar el ente. Ahora bien, si el pensar es más amplio que el ente, el pensar es lo que cuenta. Siguiendo esta línea es posible Eckhart y desde Eckhart (o sus epígonos), Hegel. Pero ese trascender el ente apelando a una instancia distinta (el pensamiento) no corrige en términos de realidad la formulación del principio de contradicción tal como la propone Parménides, y por lo mismo, al avanzar en esa línea, la no contradicción deja de ser un primer principio.

---

[1] L. Polo, *El conocimiento habitual,* 67-68.

[2] L. Polo, "Prólogo" a I. Falgueras, 14-15.

Asimismo, la exclusión de la contradicción deja de regir la conexión de objetos.

Veamos ahora qué quiere decir no contradicción como *actus essendi*. No contradicción tiene que ser la exclusión completa del no ser. Nótese bien: si la noción de ente no puede impedir pensar lo que designamos como no ente, mientras esto acontezca el primer principio de no contradicción no es habitualmente conocido. Conocer habitualmente el principio de no contradicción se distingue de la formula "el ente no es el no ente", porque el principio de no contradicción no se distingue del no ente, sino de los otros primeros principios. Los otros primeros principios no son el no ente. De acuerdo con esto, el principio de no contradicción rige en cuanto que no aparece el no ente. Y como el ente en cuanto que objeto no es capaz de impedir dicha aparición, el principio de no contradicción no es el ente en tanto que objeto o lo pensado objetivamente (tampoco el principio de identidad es el juicio "el ente es"). No se trata, pues, de pensar que ser no es no ser, sino de inteligir ser en cuanto que excluye la aparición pensada del no ser. He aquí que formular habitualmente el principio de no contradicción se hace imposible si no se abandona la suposición, esto es, las fórmulas objetivas.

Si se abandona la suposición, el principio de no contradicción deja de estar obligado a excluir la oposición contradictoria, y esto significa *persistencia*: acto primero que persiste. Describo el persistir como el principiar primero que ni cesa ni es seguido. Nótese que si un primero, un acto de

ser, comenzara pero cesara sobrevendría la nada, el no acto, y ello es propiamente lo contradictorio"[1].

La cita ha sido larga, pero con ella se ha querido mostrar cómo, aunque la comunidad de temas aparece en obras distintas y distanciadas en el tiempo, la filosofía de Leonardo Polo en modo alguno constituye un sistema, sino que está en estricta línea de inspiración de la filosofía perenne, es decir, de la filosofía sintética, de una filosofía que conserva lo hallado e integra los nuevos temas.

Tras la obtención de la cátedra de Fundamentos de Filosofía, profundiza en otros aspectos de la historia de la filosofía. De los años de docencia en Granada se conservan dos estudios mecanografiados. Uno de ellos lleva por título *Estudio sobre la causalidad*; el otro *Estudio sobre la objetualidad,* en el que sale a relucir la presencia mental, pero no se dice que la presencia es el límite ni se habla de su abandono. Obviamente forman parte de un curso más amplio, pero son una muestra clara del modo de proceder de Leonardo Polo: utilizar las exposiciones orales para pensar; de ahí también que sus cursos, aun teniendo el mismo título, nunca sean repetitivos. Como comenta Ricardo Yepes: "desde hace muchos años resulta difícil separar en el magisterio de Leonardo Polo su obra escrita y sus clases, pues éstas constituyen el material básico de reflexión a partir del cual el texto escrito va tomando forma"[2].

En los años de Granada estrecha su relación con el Prof. Jesús Arellano, al que había conocido en los años 50, al coincidir en los cursos que se impartían en la Universidad de La Rábida hasta su cierre en el 73. El Profesor Arellano, al igual que Leonardo Polo, era profesor de la Facultad de

---

1 L. Polo, *El conocimiento habitual,* 67-68.

2 R. Yepes, "Introducción" a *Quién es el hombre*, 12.

Filosofía y Letras de la Universidad de Sevilla en los cursos comunes, pues entonces no existía una Sección de Filosofía como tal, en esas Universidades. Arellano, junto con algunos de los alumnos más sobresalientes, organizaba cursos fuera del ámbito académico y Leonardo Polo viajaba los fines de semana de Granada a Sevilla para participar en algunos de ellos.

Tras dos años de estancia en Granada, en 1968 vuelve a Pamplona, donde había enseñado desde los inicios de la Universidad. Allí toma a su cargo la enseñanza de distintas materias, historia de la filosofía, ética, fundamentos de filosofía, psicología, etc. Como él suele decir, en esta Facultad ha sido "el sobrero", refiriéndose con terminología taurina al toro que está de reserva por si falla alguno, es decir, al profesor que da la materia cuando excepcionalmente no se dispone de quien la imparta. En cierto sentido puede decirse que ha sido así. Sin embargo eso ha permitido que sus alumnos hayamos asistido a sus cursos sobre muy diversas materias. Sin duda la actividad docente de Leonardo Polo en la Universidad de Navarra ha sido intensa, pero él siempre ha seguido en la brecha con su planteamiento primero y juvenil sobre la detectación del límite mental y su abandono, como lo prueba la última revisión, del año 1972, de lo que en su momento iba a ser la publicación sobre la esencia de la persona. Sin embargo, lo cierto es que Leonardo Polo no hablaba de ello en los cursos de licenciatura, aunque cuando se conoce su pensamiento y se lee alguno de aquellos cursos transcritos, el abandono del límite está ahí, justamente en el modo de enfocar, de abordar y de acceder a los temas.

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Esta forma de repensar, a partir de lo dictado en los cursos y después transcrito, constituye el modo peculiar de trabajo de Leonardo Polo, practicado ante sus alumnos de Navarra y de otros países. Desde 1978 Leonardo Polo cruza todos los veranos el Atlántico e imparte su magisterio en tierras de Hispanoamérica. Los cursos de breve duración en esos meses estivales se extienden desde la Universidad Panamericana (México) a otras universidades latinoamericanas: Universidad de Piura (Perú), de La Sabana (Santafé de Bogotá), y de los Andes (Chile). Las horas de reflexión se recogen también en aquellas tierras, y los manuscritos circulan entre los alumnos de uno y otro lado. La filosofía encuentra su lugar propio, el diálogo, y ahí sólo puede hacerla florecer quien nunca se ha dejado llevar por prejuicios de escuela, ni entrampar por el "copyright", sino que ha buscado en los pensadores actuales y en quienes les precedieron un atisbo de verdad.

Su conocimiento del continente queda patente en un ensayo sobre *La teología de la liberación y el futuro de América* publicado por la asociación La Rábida (1988); de su amor a esas tierras son testigos quienes allí le conocen. Por eso, acepta con gusto ser Codirector de los programas de cooperación investigadora entre la Universidad Panamericana de México y la de Navarra desde 1979 y entre la Universidad de Piura (Perú) y la de Navarra desde 1982. En Leonardo Polo el magisterio se hace servicio.

Algo hemos dicho sobre la ausencia de publicaciones a partir del año 66, a excepción de numerosos artículos. Lo que sí es cierto es que Leonardo Polo dejó en parte de ser "el sobrero" cuando empezó a impartir *Teoría del conocimiento*. Al enfrentarse con esta materia descubrió una alternativa capaz de hacer avanzar el hallazgo y desarrollo del abandono del límite mental.

Cuando en 1985 publica *Hegel y el posthegelianismo*, obra en la que se recogen algunos cursos y exposiciones dictadas entre 1971 y 1985, Leonardo Polo llevaba varios años impartiendo *Teoría del conocimiento*. No parece casualidad que en la Introducción a dicha obra señale: "(...) cabe notar que la presencia mental del hombre es un límite. Si se procede a abandonar dicho límite, el episodio hegeliano queda cerrado y se logra un nuevo punto de partida. La continuación natural de la presente publicación es una investigación acerca de los factores de la interpretación clásica del conocimiento olvidados por el idealismo, y buscar en ellos una justificación complementaria de la citada propuesta".

En *El acceso al ser*, Leonardo Polo trata del abandono del límite. Más que el esbozo de una teoría del conocimiento, lo que aparece en el capítulo primero de esa obra es la consideración de casi todas las dimensiones cognoscitivas humanas con miras a reducir la noción de perplejidad a la de presencia mental. Para elaborar una teoría del conocimiento, Leonardo Polo entiende que hay que volver a Aristóteles, ver cómo se conoce objetivamente, pues eso es lo que hay que abandonar. Tres nociones claves se encuentran en la teoría del conocimiento aristotélico: la *práxis teleía*, la *noesis noeseos noesis* y el *háma tò autò*. Este es el pensar como operación. ¿Y cómo desarrollar la teoría del conocimiento? Axiomatizando, y en la medida en que esto se logre se presentará una teoría con el más alto grado de rigor. Ciertamente la *Teoría del conocimiento* está axiomatizada en todas sus nociones, excepto en la de facultad.

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Como ya hemos dicho, la *Teoría del conocimiento* no es una disciplina más en la trayectoria docente de Leonardo Polo, sino la que convierte una feliz circunstancia en una alternativa, en el descubrimiento de posibilidades en las que el ejercicio de la libertad interviene y entonces acontece la novedad. ¿Qué novedad, qué hallazgo permite la teoría del conocimiento en el proyecto del abandono del límite mental? En el Prólogo del primer tomo publicado en 1983 se dice lo siguiente: "sigo considerando válidos los motivos y la línea teórica ahí expuestos (se refiere a las primeras publicaciones). 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 (...). En definitiva falta la exposición explícita del siguiente extremo: *el abandono del límite mental es la continuación obvia del estudio del conocimiento en el punto en que Aristóteles lo dejó*"[1]. El abandono del límite mental va más allá del planteamiento aristotélico e incluso del tomista. El tema del intelecto agente, de los hábitos cognoscitivos, de la explicitación conceptual y judicativa, etc., van más allá de lo alcanzado por ellos. Las dimensiones señaladas son el ejercicio del abandono del límite mental en una de sus dimensiones no desarrolladas, al menos de modo exhaustivo y riguroso, en escritos anteriores: la esencia extramental. La esencia extramental se corresponde con la física de causas y según el método del abandono del límite su alcance y fecundidad supera con mucho cualquier otro intento de desarrollo de la física filosófica. Además posee la ventaja de tener en cuenta los actuales avances de la ciencia física.

---

[1] L. Polo, *Hegel y el posthegelianismo*, Asociación La Rábida-Universidad de Piura, Piura, 1985, 14.

La elaboración del *Curso de Teoría del conocimiento* comenzada en 1983 verá la publicación del segundo y último volumen del tomo IV en los próximos meses. Con ello se asienta definitivamente en la línea de la filosofía tradicional lo que fue un hallazgo de juventud y el acicate de un proyecto de investigación, que como Leonardo Polo entrevió, era tarea para toda una vida. Con la *Teoría del conocimiento* desaparece también la consideración del abandono del límite mental como algo irrealizable, más propio de ángeles que de hombres, y también la percepción de Leonardo Polo como un filósofo al que se le ocurren ideas geniales, pero que carece de un cuerpo coherente de doctrina al que merezca la pena prestar atención.

Después de los cinco tomos de *Teoría del conocimiento* queda por publicar la antropología trascendental: el ser personal y la esencia de la persona. Desde el año 1990 en la mayoría de los cursos de doctorado, tanto en Navarra como en Hispanoamérica, Leonardo Polo ha ido desarrollando algunos aspectos de esa antropología trascendental. Los que seguimos de cerca su pensamiento esperamos que, por fin, se desarrollen la tercera y cuarta dimensión del abandono del límite.

Ciertamente, ya en 1972 quedó revisado un largo manuscrito donde esa tarea se lleva a cabo. Y en 1993 se publicó como último capítulo de *Presente y futuro del hombre* parte de uno de esos cursos de doctorado sobre antropología, después de que el autor lo revisara. En él se da una justificación inicial de la denominación *antropología trascendental*.

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Es muy digno de notarse, por otro lado, que al mismo tiempo que desarrollaba entre 1983 y 1996 la *Teoría del conocimiento*, iba dictando cursos y conferencias de los que han ido saliendo, a partir de 1991, una buena cantidad de libros sobre temas de antropología: *Quién es el hombre* (1991); *Ética. Hacia una versión moderna de los temas clásicos* (1993 y 1996), *Introducción a la Filosofía* (1995), el ya citado *Presente y futuro del hombre* (1993) y los ahora recién publicados *La persona humana y su crecimiento* (1996) y *Sobre la existencia cristiana* (1996). Todos ellos, y otros aún inéditos, forman un material ingente de reflexión acerca del hombre, a partir del cual la antropología trascendental surge de una manera transparente e inequívoca.

* * *

A lo largo de estas páginas se han dicho muchas cosas. Pero sobre todo se ha dejado hablar a Leonardo Polo en su respuesta a unos cuantos problemas filosóficos; podíamos haber elegido otros, porque su trayectoria intelectual no es, como tampoco la vida, una línea recta. La filosofía empieza con la admiración y la admiración como origen de la filosofía aparece en todos los grandes filósofos. "La filosofía es una actividad en la que el existente está enteramente comprometido, está convocado por ella, y de esta manera se va desvelando a sí mismo en la medida en que la filosofía le pide poner en marcha cada vez más capacidades, más recursos propios". ¿Pero cómo avanza la filosofía? Si el primer momento es la admiración y el segundo la puesta en marcha de energías que antes no se sospechaban, el tercero es el planteamiento de dificultades, de aporías y la búsqueda de soluciones. Esto ocurre en la vida intelectual de todo filósofo. Y como telón de fondo la verdad encontrada, el proyecto que impulsa. De todo lo dicho se podría pensar que

el gran proyecto filosófico de Leonardo Polo es el abandono del límite mental. Y es así, pero hay más, porque abandonar el límite es libre. En cuanto la libertad entra en escena, el hombre se sitúa respecto de la altura histórica de su tiempo: "nosotros no podemos estar a la altura de nuestro tiempo más que en la medida en que aceptemos un ejercicio de nuestra libertad muy intenso, en la medida en que aceptemos nuestra capacidad de verdad y la ejerzamos. Sin esto estamos, simplemente, fuera de nuestro tiempo y cualquier propuesta que no parta de esta tesis no puede hacerse cargo del futuro".

Para el hombre contemporáneo, para el hombre desencantado que ha renunciado, en muchos casos, a las cuestiones últimas, el pensamiento de Leonardo Polo es una apuesta por la reconquista, si cabe expresarlo así, de la filosofía perenne, de aquella manera de filosofar capaz de conservar la verdad alcanzada y continuarla como labor histórica integrando en ella los nuevos avances. De ahí que Ricardo Yepes haya calificado la filosofía de Leonardo Polo como una filosofía de la esperanza, una filosofía que abre el futuro. Los ingredientes de la esperanza aparecen ya en el agudo comentario al cuento de Caperucita Roja en *Quién es el hombre*[1]: un sujeto esperanzado, la recepción de un encargo que le moviliza, el llevar a cabo el encargo, enfrentándose a las dificultades y adversidades, el beneficiario, porque el encargo siempre se recibe en beneficio de otro, y la ayuda para llevar a cabo la tarea encomendada. Pues bien, en el quehacer filosófico de

[1] L. Polo, *Quién es el hombre*, 256-259.

Leonardo Polo ha habido muchos beneficiarios, muchas generaciones de alumnos en los que su influencia se ha dejado notar, incluso muchas veces sin saberlo. Hace unos meses la Profesora Mª Antonia Labrada comentaba: "en esta Facultad, a veces, no somos conscientes de hasta qué punto Don Leonardo ha puesto los cimientos". Distinciones que para todos nosotros son de uso habitual, que empleamos como si fuera algo que se aprende con facilidad, la *enérgeia*, la *entelécheia*, que el conocimiento es operación, la distinción entre *práxis* y *kínesis*, etc., todo eso es un elenco de distinciones que constituyen unos poderosos cimientos para una Facultad de Filosofía, para la formación de los alumnos. Es justo entonces mencionar la gratitud de una Facultad de Filosofía a la que Leonardo Polo ha dedicado su vida.

Los cinco ingredientes de la esperanza mencionados poco más arriba tienen también su razón de ser. En realidad en ellos se resume y se cifra la auténtica semblanza intelectual y personal de Leonardo Polo: el encuentro con la verdad que encomienda, la libre aceptación de la tarea, las dificultades y adversidades, los beneficiarios y la ayuda, el acicate profundo que nunca falta.

Mª José Franquet
C/ Vuelta del Castillo, 15, 4º A
31007 Pamplona

XXVI/2 · 1993 ISSN: 0066-5215

RELACIÓN DE OBRAS PUBLICADAS E INÉDITOS DE LEONARDO POLO

I. LIBROS.

Evidencia y realidad en Descartes, Rialp, Madrid, 1963, Eunsa, Pamplona, [2]1996.

El acceso al ser, Eunsa, Pamplona, 1964.

El ser I. La existecia extramental, Eunsa, Pamplona, 1965.

Curso de teoría del conocimiento I, Eunsa, Pamplona, 1984, [2]1987.

Hegel y el posthegelianismo, Asociación La Rábida-Universidad de Piura, Piura, 1985.

Curso de teoría del conocimiento II, Eunsa, Pamplona, 1985, [2]1988.

Curso de teoría del conocimiento III, Eunsa, Pamplona, 1988.

Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo, Rialp, Madrid, 1991, [2]1993. Edición italiana, *Chi é l´uomo*, Vita e Pensiero, Milán, 1992; edición peruana del mismo título, Universidad de Piura, Piura, 1993.

Presente y futuro del hombre, Rialp, Madrid, 1993.

Claves del nominalismo y del idealismo en la filosofía contemporánea, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 5,

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1993.

El conocimiento habitual de los primeros principios, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 10, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1993.

Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos, Universidad Panamericana, México, 1993; otra edición corregida: *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos,* Aedos, Madrid, 1995.

Curso de teoría del conocimiento IV. Primera parte, Eunsa, Pamplona, 1994.

Introducción a la filosofía, Eunsa, Pamplona, 1995.

Curso de teoría del conocimiento IV. Segunda parte, Eunsa, Pamplona, 1996.

Sobre la existencia cristiana, Eunsa, Pamplona, 1996.

La persona humana y su crecimiento, Eunsa, Pamplona, 1996.

II. COLABORACIONES EN LIBROS COLECTIVOS.

"Un punto de partida para el planteamiento de la existencia humana", en *Memorias del XII Congreso Internacional de Filosofía*, México, 1963 (3), pp. 307-315.

"Las organizaciones primarias y la empresa", en *II Jornadas de Estudios sobre Economía y Sociedad*, ed. Banco de Bilbao, Madrid, 1982, pp. 89-136.

"Ser y comunicación", en *Filosofía de la comunicación*, Eunsa, Pamplona, 1986, pp. 61-75.

"Tener y dar. Reflexiones en torno a la segunda parte de la encíclica *Laborem exercens*", en *Estudios sobre la 'Laborem exercens'*, BAC, Madrid, 1987, pp. 201-230.

"La teología de la liberación y el futuro de América", en *Estudios en homenaje al Dr. Vicente Rodríguez*

Casado, Asociación La Rábida, Madrid, 1988, pp. 235-282.

"*Sollicitudo rei socialis*", en *Estudios sobre la encíclica de Juan Pablo II 'Sollicitudo rei socialis'*, Colegio Mayor Miraflores, Zaragoza, 1990, pp. 33-39.

"Ricos y pobres. Igualdad y desigualdad", en *La vertiente humana del trabajo en la empresa*, Rialp, Madrid, 1990, pp. 75-143.

"La *Sollicitudo rei socialis:* una encíclica sobre la situación actual de la humanidad", en *Estudios sobre la encíclica 'Sollicitudo rei socialis'*, Aedos, Madrid, 1990, pp. 63-119.

"Indicaciones acerca de la distinción entre generalización y razón", en *Razón y libertad. Homenaje a Antonio Millán-Puelles*, Rialp, Madrid, 1990, pp. 87-91.

"La coexistencia del hombre", en *El hombre: inmanencia y trascendencia,* Actas de las XXV Reuniones Filosóficas, Facultad de Filosofía, Universidad de Navarra, 1991 (1), pp. 33-47.

"Doctrina social de la Iglesia. Una presentación sinóptica", en *Estudios sobre la encíclica 'Centesimus annus'*, Aedos, Madrid, 1992, pp. 97-121.

"Universidad y sociedad", en *Josemaría Escrivá de Balaguer y la universidad*, Eunsa, Pamplona, 1993, pp. 187-196.

"El concepto de vida en Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer", en *La personalidad del Beato Josemaría Escrivá de Balaguer*, Eunsa, Pamplona, 1994, pp. 165-195.

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

"El hombre como hijo", en *Metafísica de la familia*, ed. Juan Cruz, Eunsa, Pamplona, 1995, pp. 317-325.

III. OPÚSCULOS Y ARTICULOS.

"Notre situation culturelle et la philosophie", en *Table Ronde*, 1966 (226), pp. 27-40.
"La conciencia de crisis en la cultura contemporánea", en *Palabra*, 1967 (21), pp. 27-32.
"Acerca de la plenitud", en *Nuestro Tiempo*, 1967 (162), pp. 631-646.
"La originalidad de la concepción cristiana de la existencia", en *Palabra*, 1970 (54), pp. 18-24.
"La cuestión de la esencia extramental", en *Anuario Filosófico*, 1971 (4), pp. 275-308.
"La libertad posible", en *Nuestro Tiempo*, 1973 (234), pp. 54-70.
"Los límites del subjetivismo", en *Nuestro Tiempo*, 1977 (273), pp. 5-22.
"La filosofía en nuestra situación", en *Nuestro Tiempo*, 1978 (289-290), pp. 5-38.
"El hombre en nuestra situación", en *Nuestro Tiempo*, 1979 (295), pp. 21-50.
"¿Para qué la filosofía hoy?", en *Anuario Filosófico*, 1981 (14/2), pp. 189-195.
"Lo intelectual y lo inteligible", en *Anuario Filosófico*, 1982 (15), pp. 103-132.
"Pensare classico e pensare moderno", en *Il Nuovo Areopago*, 1982 (1), pp. 39-50.
Riqueza y pobreza: igualdad y desigualdad, Universidad de Piura, editado por Pablo Ferreiro, Lima, 1985, pp. 1-43 (documento de trabajo).

"El concepto de vida en Monseñor Escrivá de Balaguer", en *Anuario Filosófico*, 1985 (18/2), pp. 9-32.

"La inteligencia y el conocimiento de Dios", en *Ateneo Teológico,* CTF 4, pp. 14-23.

Antropología, Universidad de Piura, editado por Pablo Ferreiro, Lima, 1985, pp. 1-55 (documento de trabajo).

La empresa frente al socialismo y al liberalismo, Universidad de Piura, editado por Pablo Ferreiro, Lima, 1985, pp. 1-27 (documento de trabajo).

"La muerte de los imbéciles", en *Itsmo*, 1986 (165), pp. 18-19.

La interpretación socialista del trabajo y el futuro de la empresa, Cuadernos Empresa y Humanismo nº 2, Pamplona, 1987.

*"*Conocimiento y trabajo", en *Cuadernos Empresa y Humanismo,* Pamplona, 1988 (8), pp. 45-49.

"El hombre, un ser que resuelve problemas", en *Atlántida*, 1990 (2), pp. 37-45.

Ricos y pobres. Igualdad y desigualdad, Cuadernos Empresa y Humanismo nº 11, Pamplona, 1989.

Hacia un mundo más humano, Cuadernos Empresa y Humanismo nº 32, Pamplona, 1990.

"El hombre en la empresa: trabajo y retribución", en *Cuadernos Empresa y Humanismo*, Universidad de los Andes, 1990, pp. 27-35.

"El poder empresarial", en *Cuadernos Empresa y Humanismo*, Universidad de los Andes, 1990, pp. 45-50.

"La vida buena y la buena vida, una confusión posible", en *Atlántida*, 1991 (7), pp. 28-36.

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

El significado del pudor, Colección Algarrobo, Universidad de Piura, 1991, pp. 13-32.

Optimismo ante la vida, Departamento de publicaciones del Colegio Salcantay, Piura, 1991, pp. 1-13.

"Libertas trascendentalis", en *Anuario Filosófico*, 1993 (26/3), pp. 703-716.

"Fenomenología del despertar", en *Anuario Filosófico*, 1994 (27/2), pp. 677-682.

"Discurso del Dr. Leonardo Polo Barrena", en *Discursos pronunciados en la investidura del grado de doctor "Honoris Causa",* Universidad de Piura, Piura, 9-IX-1994, pp. 39-44.

"La radicalidad de la persona", en *Themata*, 1994 (12), pp. 209-224.

"Sobre el origen del hombre: hominización y humanización", en *Revista de Medicina de la Universidad de Navarra*, 1994 (39), pp. 41-47.

"Inactualidad y potencialidad de lo físico", en *Contrastes*, 1996 (1), pp. 241-263.

El profesor universitario, Colección Algarrobo, Universidad de Piura, Piura, 1996, pp. 13-48.

IV. PRÓLOGOS.

Anuario Filosófico, Eunsa, 1975 (8), pp. 7-9.

Falgueras, I., *La res cogitans en Espinosa*, Eunsa, Pamplona, 1976, pp. 11-43.

Garay, J., *Los sentidos de la forma en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 1987, pp. 11-16.

Segura, A., *Logos y Praxis*, Tat, Granada, 1988, pp. 7-13.

Pérez López, J.A., *Teoría de la acción humana*, Rialp, Madrid, 1991, pp. 13-15.

Yepes, R., *La doctrina del acto en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 1993, pp. 15-24.
Posada, J.M., *La física de causas en Leonardo Polo*, Eunsa, Pamplona, 1996, pp. XV-XVIII.

V. ENTREVISTAS PUBLICADAS.

"Filosofar hoy. Entrevista con Leonardo Polo", en *Anuario Filosófico*, 1992 (25/1), pp. 27-51.
"La ética y las virtudes del empresario. Entrevista a Leonardo Polo", en *Atlántida*, 1993 (14), pp. 80-92. Reproducida en *El Mercurio*, Santiago de Chile, 28 de agosto de 1993.
"Revolución es sustituir una clase dirigente por otra", en *Semana,* Universidad de Piura, 12-IX-93.

VI. INÉDITOS.

Se señalan a continuación algunos escritos inéditos de Leonardo Polo que se encuentran en su archivo. Muchos de ellos son el germen de obras posteriores; otros son reelaboraciones de escritos antiguos, y la mayor parte son seminarios, conferencias, y sobre todo, cursos de licenciatura o de doctorado impartidos a lo largo de muchos años.

La distinción real entre esencia y existencia, 2 vols., 1952.

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Derecho de propiedad y la cultura humana, Urio, 1964.
Estudio sobre la objetividad del mundo, Granada, 1966.
El tema de Dios en Eckhart, 1966.
Lecciones de psicología, Pamplona, 1966.
Teoría del conocimiento, 1968.
La dignidad humana ante el futuro I y II (libro-entrevista de Salvador Bernal), Madrid 1971.
Antropología trascendental, 1972.
La voluntad como tendencia espiritual, 1975.
Psicología general, Pamplona 1975-1976.
Cursos de ética, Pamplona, 1977-78.
Sobre la amistad, Pamplona, XIV Consejo de Amigos de la Universidad de Navarra, 11-X-81.
El escepticismo, Pamplona, 1981.
Vigencia de la física clásica, Universidad de Piura, 1983.
Curso de psicología, Pamplona, 1984.
Pensamiento político, 1984.
Liberalismo, marxismo y estatalismo, Pamplona, 1984.
Nominalismo e idealismo, Universidad de La Sabana, 1984.
Curso sobre las 'Investigaciones lógicas' de Husserl, México, 1984.
La sofística como filosofía en épocas de crisis, Universidad de La Sabana, 1984.
Ser y tiempo, Universidad de La Sabana, 1984.
Curso de filosofía contemporánea, Pamplona, 1984-85.
Unidad y altura del tiempo histórico, Pamplona, 1986.
Curso de antropología trascendental, México, 1987.
El orden predicamental, 1988.
Filosofía del arte, Universidad de Piura, 1988.
Nietzsche, Piura, 1988.
Tener práctico, Universidad de la Sabana, 1989.
La razón práctica, Universidad de La Sabana, 1989.

Teoría del conocimiento y ciencias de la información, Universidad de Piura, 1989.
Acto y actualidad en Aristóteles, Universidad de La Sabana, 1989.
Curso de antropología, Piura, 1989.
Sobre el orden predicamental, Pamplona, 1989.
El conocimiento racional de la realidad, 1989.
La razón, México, 1989.
La libertad, Pamplona, 1990.
La libertad, Roma, 1990.
Curso de antropología trascendental, Universidad de la Sabana, 1990.
Ética y educación, Aunsangate, 10-IX-1990
La iniciativa social ante el reto de nuestro tiempo, Pamplona, XXIII Consejo de Amigos de la Universidad de Navarra, 6-X-90.
La dignidad de la mujer, Piura, 1990.
Comentarios a la 'Mulieris dignitatem', Universidad de Piura, 1990.
Los radicales antropológicos de occidente, Universidad de La Sabana, 1990.
La institución universitaria, 1991.
El fin como orden, 1991.
El yo, Pamplona, 1991.
El conocimiento racional de la realidad, Pamplona, 1992.
Conocimiento de la esencia del hombre desde una epagogé sistémica, 1992.
La diferencia entre el hombre y el animal, Madrid, 1992.
La acción de gobierno, Jornadas Empresa y Humanismo, Pamplona, 1992.

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Homo habilis, homo sapiens, Jornadas Empresa y Humanismo, Pamplona, 1992.
Consideraciones en torno a lo ético y a lo religioso en 'Temor y temblor', Universidad Panamericana, Congreso Internacional sobre Kierkegaard, 1993.
La persona humana como ser cognoscente, Pamplona, 1993.
La trascendencia del espíritu del Opus Dei, 1993.
La voluntad y sus actos, Pamplona, 1993-94.
La voluntad y sus actos, México, 1994.
Curso sobre Nietzsche. Comentario al 'Ecce Homo', México, 1994.
Curso sobre el logos, Pamplona 1994.
Lecciones de teoría del conocimiento, 1994.
La libertad, Universidad Panamericana, 1994.
La antropología después de Hegel, 1994.
Ética socrática y moral cristiana, 1994.
Planteamiento de la antropología trascendental, Málaga, 1994.
La esencia del hombre, Málaga, 1994.
Sobre la esencia humana, Piura, 1995.
Dios en la historia: la providencia, Pamplona, 1995
La familia y la formación del hombre para el trabajo, Pamplona, 1995.
Nietzsche, 1995.
Antropología de la dirección, coautor: Carlos Llano, 1996

VII. ALGUNOS ESTUDIOS SOBRE LEONARDO POLO.

Anuario Filosófico, 1992 (25/1), número monográfico; (contiene estudios de: I. Falgueras, "Los planteamientos radicales de la filosofía de Leonardo Polo"; R. Yepes,

"Leonardo Polo y la historia de la filosofía"; J. García-González, "Un nuevo planteamiento del saber: la metafísica"; H. Esquer, "Actualidad y acto"; M. A. Labrada, "Crecimiento intelectual o clausura"; J.M. Posada, "Una física de causas"; M. Bastons, "La teoría del movimiento"; S. Rus, "La filosofía jurídica de Leonardo Polo").

Barrio Maestre, J.M., "Reseña de: Polo, L., *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*", en *Informaciones*, 1992 (192), pp. 382-385.

Echanove, J., *Abstracción y negación en Leonardo Polo*, tesis de licenciatura, Pamplona, 1989, pro manuscripto.

Echanove, J., *Estudio sobre la metafísica de Leonardo Polo*, tesis doctoral, Pamplona, 1990, pro manuscripto.

Falgueras, I., "Kant en la filosofía española de los años sesenta (1960-1970)", en *Themata*, 1985 (2), pp. 23-40.

Falgueras, I., García, J.A., Yepes, R., *El pensamiento de Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 11, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1993 (contiene estudios de: I. Falgueras, "Leonardo Polo ante la filosofía clásica y moderna"; J.A. García, "El abandono del límite y el conocimiento"; R. Yepes, "La antropología transcendental de Leonardo Polo").

Forment, E., "Reseña de: Polo, L., *Curso de teoría del conocimiento, vol. II*", en *Espíritu*, 1986 (94), pp. 158-159.

Frutos Cortés, E., "Un nuevo libro sobre Descartes", en *Universidad*, 1964 (41), pp. 337-346.

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

García González, J.A., "La intelección del principio de causalidad", en *Espíritu*, 1993 (42/108), pp. 171-175.
García González, J.A., "La voluntad y el voluntarismo en gnoseología según los escritos del profesor Polo", en *Studium*, 1985 (25), pp. 515-522.
García González, J.A., "Reseña de: Polo, L., *Curso de teoría del conocimiento IV. Primera parte",* en *Philosophica malacitana*, 1994 (7), pp. 186-189.
García González, J.A., "Sobre el realismo de Leonardo Polo", en *Philosophica*, 1992, pp. 255-263.
García-Valdecasas, M., "Reseña de: Polo, L., *Introducción a la filosofía*", en *Anuario Filosófico*, 1995 (28/3), pp. 801-802.
López Quintás, A., *Filosofía española contemporánea*, BAC, Madrid, 1970, pp. 461-468.
Posada, J.M., *Abstracción y realidad. Un estudio desde la teoría del conocimiento de Leonardo Polo*, Tesis Doctoral, Pamplona, 1996, pro manuscripto.
Posada, J.M., *La física de causas en Leonardo Polo*, Eunsa, Pamplona, 1996.
Sellés, J.F., "Reseña de: Polo, L., *Ética: una versión moderna de los temas clásicos*", en *Anuario Filosófico*, 1994 (27/3), pp. 1102-1104.
Skariça, M., "Reseña de: Polo, L., *Curso de teoría del conocimiento*, vols. I-II", en *Philosophica*, 1985 (8), pp. 253-254.
Vitasoro, A., "Reseña de: Polo, L., *El acceso al ser*", en *Documentación crítica iberoamericana*, 1964-65 (5), pp. 630-639.
Yepes Stork, R., "El realismo filosófico de Leonardo Polo", en *Nuestro tiempo*, 1988 (411), pp. 114-143.
Yepes Stork, R., "Quién es el hombre. La filosofía de Leonardo Polo", en *Atlántida*, 1993 (14), pp. 70-79.

XXVI/2 · 1993 ISSN: 0066-5215

Salvador Piá
Miguel García-Valdecasas
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona España

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

FINALIDAD Y LIBERTAD EN EDUCACIÓN

FRANCISCO ALTAREJOS

The division between theory and practice is one of the consequences of Rousseau's heritage. In Educational Knowledge, it falls into the notion of finality, which is conceived mentally from the perspective of the result's principle. Thus, the oposition is reduplicated, confronting finality and freedom. Dilemma can be surpassed with a Polo's freedom enlargement in his trascendental anthropology, setting up as well the posibility of human unrestricted improvement.

1. Teoría y práctica: la disyuntiva pedagógica.

La separación entre teoría y práctica educativas es más que un tema u objeto de estudio, todo lo importante que se quiera; es el nombre certero y apropiado para la posible fuente de todas las dificultades y problemas pedagógicos. W. Carr ha descrito las manifestaciones de tal desconexión radical y concluye en un balance que recuerda –en más de un sentido– el aforismo kantiano: "intuiciones sin conceptos, son ciegas; conceptos sin intuiciones son vacíos". Similarmente puede decirse respecto de la educación: práctica sin teoría, es ciega; y teoría sin práctica, es vacía.

Sin embargo, el desarrollo del saber educativo ha obviado esta dicotomía, al menos en los últimos siglos, siguiendo la senda abierta por Rousseau. Su *Emilio* es el mejor ejemplo de la teoría vacía, esto es, sin relación con una práctica educativa. Esta vacuidad no responde sólo ni principalmente a la ausencia de dedicación pedagógica en Rousseau. G. Kerschensteiner consideraba el abandono de sus hijos en la inclusa como motivo sobrado para prescindir de toda la doctrina pedagógica del *Emilio*. Posteriormente, Rousseau

va a arrepentirse de tal acción inhumana con sentidas palabras en las *Confesiones*; e incluso va a atreverse a reprochar a sus críticos que no le hayan reprochado tal abandono y sí otras cosas menos importantes... Pero no se arrepiente de haber escrito el *Emilio*.

Es lógico: este libro es la exposición de una teoría aislada conscientemente de cualquier práctica real. No podía ser de otra manera: Rousseau considera toda práctica educativa viciada por el estado corrupto de la sociedad humana, que no es el estado de naturaleza. Por eso, intencionalmente se describe una práctica impracticable, sólo como ejemplo o ilustración de la teoría. No puede pretenderse educar en las condiciones exigidas y descritas por él –un solo discípulo, sólo dependiendo de su influencia, etc.–; Emilio es la antítesis del educando. No puede extrañar entonces que, cuando un personaje de la nobleza le escribe, fervorosamente entusiasmado por la lectura del *Emilio*, contándole que ha dispuesto la educación de sus hijos según las pautas precisas y concretas de su obra, Rousseau le responda airadamente que no ha entendido nada de su libro.

Rousseau no se arredra ante la utopía; al contrario, más bien la busca decididamente. Parece pensar –y no le falta razón desde su propio sentir– que cuanto más se aleje de la realidad efectiva, más se aproximará a la realidad ideal que postula; que cuanto menos práctica sea su acción, más «practicable» debe ser. Y tal podría ser el lema de la realidad educativa en su posteridad y, curiosamente, tanto para los teóricos como para los prácticos. Pues en efecto, aquéllos piensan que cualquier teoría pedagógica será más verdadera en cuanto que se halle menos contaminada por la

contingencia de las acciones educativas; es el dictado de la epistemología neopositivista. Pero quienes practican la educación, quienes educan de hecho, parecen llegar a la misma conclusión: cuanto más se diferencien las posibles prácticas propuestas de las concretas prácticas tradicionales, mejores serán –tal es la herencia de la Escuela Nueva–. En este caso, es el fruto del desengaño respecto de las teorías pedagógicas, que prescinden de la práctica en su constitución. En unos y en otros se revela la consideración utópica que es el legado de Rousseau.

Cabría hablar de ruptura entre teoría y práctica si alguna vez hubieran ido unidas, pero cabe dudar de ello. En la modernidad pedagógica al menos, parecen haber discurrido por separado; y así se explica la constitutiva referencia utópica tanto en una como en otra: más que considerar la realidad educativa –conceptos y acciones– como son, se atiende a cómo deberían ser. Este punto de partida, insalvable principio lógico de la pedagogía actual, tanto teórica como práctica, incide especial e intensivamente en la consideración del fin, verdadero principio sapiencial de la educación.

2. La fragmentación de la finalidad educativa.

Todas las numerosas propuestas sobre la finalidad educativa se realizan dentro de un mismo esquema lógico indiscutido. Según éste, el fin de la educación es la síntesis de todas las finalidades parciales de la misma. Reconociendo que la educación tiene diversas dimensiones respecto de su sujeto –educación estética, moral, intelectual– y por otra parte tiene también diferentes momentos y tipos según el tiempo y la edad, se piensa entonces que la finalidad educativa debe desglosarse en distintos objetivos que

expresen la necesaria concreción operativa de la finalidad superior. Sin embargo, pese a la inmediata diversidad de los objetivos, también se reconoce que éstos deben concurrir en el fin de la educación, que debe ser único, puesto que uno es el hombre y una es cada persona. Así es como debe ser.

Pero de hecho es otra cosa. En primer lugar, la consideración del fin como divisible en partes susceptibles de recomponerse en una unidad posterior, es una idea confusa. No se ve ni se explica cómo pueda realizarse la integración final, máxime cuando ésta parece tener la forma de una suma o agregación de partes diversas, pues de ninguna de estas partes u objetivos parciales puede surgir el elemento unificador –que no sería entonces un objetivo más dentro de la diversidad–. El fin de la educación queda así prendido en el aire, y resulta inconsistente, tanto en su naturaleza como en su consecución. No obstante, tal esquema es de común aceptación, y –también una vez más– lo es tanto para los teóricos como para los prácticos. La finalidad, en efecto, es un asunto que tarde o temprano debe afrontar la teoría pedagógica; y también debe plantearse de inmediato en la práctica educativa, pues en uno y en otro caso es ineludible la respuesta a la pregunta de para qué hacemos lo que hacemos. Y en este marco conceptual no se llega a dar una respuesta válida. Pero de algún modo se sabe que tiene que existir una relación entre objetivos parciales y fin final de la educación. Se manifiesta así expresivamente la vivencia de la complejidad, definitoria para L. Polo de la situación actual, junto con el estupor y la perplejidad que suscita: "¿Cuál es la clave de la complejidad? ¿cómo acertar a gobernarla? Es una experiencia, una situación psicológica

sorprendente, la de nuestro presente: sabemos que todo tiene que ver con todo, y a la vez nos sentimos desbordados por ello, y, por lo mismo nos inclinamos a olvidarlo. Seccionamos nuestra conducta en trozos o tramos inconexos: la producción y el consumo, lo privado y lo público"[1]. El fin final y los objetivos de la educación, podría añadirse.

Y tal situación –como advierte L. Polo– tiende a agravarse en la misma medida en que se intenta solucionar, pues adolece de un defecto originario que es su planteamiento mediante el método analítico. Fragmentar la finalidad resulta atrayente en un primer momento, pues parece facilitar la operatividad, gracias a la consideración analítica. Pero "el tratamiento analítico de asuntos humanos es, por lo menos, arriesgado: provoca más problemas de los que resuelve. (...) El método analítico termina en la ceguera, incapacita para ver las cosas de un modo global. (...) Aunque con el método analítico se consiguen grandes éxitos, no todo puede considerarse analíticamente. Además, tampoco cabe recomponer en un todo un análisis pretendidamente exhaustivo"[2]. L. Polo señala un elemento que muestra la incapacidad del análisis para el estudio de lo humano, harto significativo en el contexto del saber pedagógico, y aún de la psicología: la memoria. "La memoria no tiene un valor analítico, sino sintético. La memoria permite, digámoslo así, engrosar el presente con el pasado, de manera que el pasado no se pierda y no estemos siempre empezando"[3]. Como la memoria se resiste a ser abarcada por el método analítico, se

---

[1] L. Polo, *Introducción a la filosofía*, Eunsa, Pamplona, 1995, 208 (cit. *Introducción*).

[2] L. Polo, *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, Rialp, Madrid, 1991, 45 (cit. *Quién es el hombre*).

[3] L. Polo, *Quién es el hombre*, 50.

prescinde de ella: por ejemplo, acusando a toda la pedagogía precedente de «memorismo».

Por otra parte, la finalidad así considerada, como suma de objetivos, tiene carácter terminal y no principial. Tanto el fin final como los objetivos de la educación son siempre algo que puede alcanzarse, algo a lo que se llega en un momento determinado del llamado «proceso» educativo. Pues, en efecto, como secuela de la antedicha consideración de la finalidad, la actuación educativa sólo puede entenderse con un carácter procesual: en una determinada fase se alcanzan tales objetivos parciales; posteriormente otros, y luego otros ... y en algún momento, tal vez, el fin final. Hay quien –consciente de la precariedad de tal esquema– pretende salvarlo arguyendo que el fin final, además de ser un posible resultado, está presente a lo largo de todo el proceso educativo, inspirando e iluminando los objetivos parciales. Pero, al cabo, es lo mismo, pues entonces el fin final tiene un carácter enteramente lógico-formal; es un mero componente intelectual del diseño de actuación pedagógica; pero no puede ser nunca un elemento intrínseco de la misma acción educativa. El fin, ciertamente, puede estar en la cabeza del educador, pero puede no operar en la acción formativa del educando. En todo caso, si el fin final puede guiar u orientar la elección de los objetivos parciales, es verdad que puede estar presente en todo el proceso educativo, incluído el inicio del mismo... pero el comienzo de la actividad, por bueno que sea, no es principio de acción.

3. Finalidad y libertad: la contradicción pedagógica.

La noción de finalidad ahorma todo saber práctico, y de tal modo ocurre en el saber educativo, en la pedagogía. La confusión a que aboca la consideración expuesta de la finalidad educativa parece anunciar algo más que incertidumbre en la práctica y en la teoría educativas; y así es, en efecto, pues genera una radical contradicción en el desarrollo de la pedagogía. I. Falgueras proporciona las claves para su comprensión, resumiendo un aspecto –dirimente para esta cuestión– del pensamiento de L. Polo[1].

"En la filosofía moderna el hombre es concebido como un dinamismo o eficiencia en busca de su forma"[2]. El optimismo del pensamiento griego, fruto del hallazgo del *nous* –primera formulación de la dignidad humana–, junto con la confianza en la firmeza de lo real, empieza a decaer en la filosofía tardomedieval –Ochkam, Escoto–, y se convierte en actitud reflexiva del conocimiento sobre sí mismo para delimitar sus posibilidades y no alargar el brazo teorético más que la manga cognoscitiva. "No todo es posible para el hombre, de ahí que haya de determinarse qué es en concreto posible para él, cuál es su poder, y de ahí también que el único modo de determinarlo –frente a interminables y bizantinas discusiones medievales– sea el ejercicio efectivo y exitoso de sus posibilidades"[3]. El hombre descubre sus posibilidades ejerciéndolas; en el dinamismo de su actuación encuentra su sentido; estrictamente dicho, encuentra su forma, esto es, se hace a sí mismo. Ésta es la razón de la libertad.

---

[1] I. Falgueras, "Leonardo Polo ante la filosofía clásica y moderna", en I. Falgueras / J.A. García / R. Yepes, *El pensamiento de Leonardo Polo*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1991.

[2] I. Falgueras, 16.

[3] I. Falgueras, 16.

Sin embargo, la libertad así entendida tiene un sentido insuficiente que, a la larga concluye contradiciendo a su mismo fundamento. Pues la filosofía moderna, con su originario talante reflexivo, "nace ya con una restricción de horizontes que le obliga a cuestionarse preliminarmente por las auténticas posibilidades del ser humano y a tomar como criterio para resolver esa cuestión el principio del resultado"[1]. El resultado de la acción determina en su más amplio sentido el valor de la acción: según sea el valor del producto, del resultado obtenido con la acción humana, se avalora ésta.

Tal es precisamente el estado de la pedagogía en la actualidad. Las acciones educativas determinan su valor por el resultado, o sea, por la evaluación; ésta no es sólo un indicio valioso para la constitución del saber pedagógico, sino que la misma actuación educativa está determinada en su valor por la evaluación de resultados. La calidad de la educación se resuelve en los resultados obtenidos; qué sea una educación de calidad, es una pregunta que queda sin verdadera respuesta, pues sólo puede contestarse deícticamente: señalando con el dedo la realidad factual. Una educación de calidad es ésta que se hace aquí y ahora, por la simple razón de que ha obtenido positivos resultados en la evaluación. Ésta –o sea el principio del resultado– domina la práctica y, por ende, la teoría educativas.

Pero tal postulación, tal petición de principio –nunca mejor dicho, del principio del resultado– contradice a otro principio indiscutible de la pedagogía moderna: el principio

[1] I. Falgueras, 16.

de la libertad. Puede argumentarse sobradamente recurriendo otra vez a Rousseau, pero no hace falta. Es evidente, especulativa y vivencialmente, que el resultado contradice prácticamente a la libertad como guía de la acción. Tal es la índole de la confrontación de principios que recorre la pedagogía moderna, aunque se la formule más frecuentemente de otra manera: libertad *versus* autoridad. Pero ésta es una expresión que responde a una consideración epigonal, pues la autoridad obviamente se determina por el resultado. Desde Rousseau hasta Illich, pasando por Freire, Rogers o Neill –e incluso por el freudianismo–, el denominador común es la opresión y la represión en pugna con la libertad del educando: el educador ordena y manda en función del resultado que quiere obtener. Y si se pretende la mejora del hombre, sólo cabe sacudirse la tiranía del resultado en bien de la libertad; sólo cabe una pedagogía de la liberación. Ante este dilema se abren dos alternativas: una, mostrar que la libertad no tiene carácter absoluto, remitiéndola a su fundamento, el bien, y remitiendo éste a su vez, a través de la doctrina de los trascendentales, al ser; es la respuesta del pensamiento clásico. La otra alternativa es proclamar la libertad humana como su propio fundamento, como autofundada; es la respuesta moderna.

Llegados a este punto, aparece precisamente el mayor peligro teorético de nuestra situación, según L. Polo: el riesgo de optar por una de las dos alternativas. Quedarse en el planteamiento moderno es admitir lo inadmisible: la absolutización en la noción de libertad. Pero reafirmar el pensamiento clásico es tanto como cambiar de lenguaje, e incluso de objeto. Que la filosofía moderna esté equivocada no significa que su intento de fondo sea erróneo; puede haberse apuntado en la dirección correcta y, no obstante, errar en la diana. Por eso, "a la filosofía moderna hay que

corregirla en sus propios términos, no con argumentos sacados de la filosofía clásica, porque la filosofía clásica es metafísica y la antropología moderna no es propiamente una metafísica"[1].

4. La insuficiencia de la libertad como absoluto.

"No se pueden forzar las cosas. "Como es cuestión de libertad, [la educación] puede salir mal; pero si se prescinde de la libertad, todo se acabó"[2]. El dilema resultado-libertad se zanja por el saber pedagógico actual remitiendo la libertad al mismo terreno formal de la finalidad: ambos son principios que inspiran e iluminan la acción educativa. Así, el fundamento antropológico queda salvado, pero la operatividad pedagógica queda seriamente comprometida. El caracter fundamentante de la libertad se aviene mal con la prosecución de resultados operativos.

Para superar esta contraposición hay que abrirse a un nuevo horizonte especulativo; tal es la invitación de L. Polo. Según él, la clave de este dilema es precisamente el carácter trascendental de la libertad, reemplazado en el pensamiento al uso –tanto clásico como moderno– por el carácter fundamental. "La libertad hay que ponerla en el plano trascendental, pero no puede ser entendida desde el ser principial. No puede ser entendida como fundada, porque

[1] L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993, 155 (cit. *Presente y futuro*).

[2] L. Polo, *Quién es el hombre*, 108

una libertad fundada es contradictoria. En una libertad dependiente y principiada no se conserva la noción de libertad: eso es la anulación de la propia noción de libertad. Para ser libre es menester, no digo independencia, pero sí no estar precedido por una instancia más profunda y más radical, y por tanto, no estar fundado"[1]. Tal sería la vía para la respuesta dentro del pensamiento clásico: la remisión de la libertad a su fundamento, que es el ser. Ésta posibilidad es válida, pero es una respuesta que inscribe la cuestión en el nivel metafísico; por lo tanto, es una crítica inadecuada –según se dijo antes– y, además, deja intacta la problemática en el orden práctico. Esto, sobre todo, es la causa del justificado rechazo de tal planteamiento en la antropología moderna. La libertad no puede entenderse como fundada, pues de esa manera se merma la operatividad humana.

"Sin embargo, la libertad tampoco debe confundirse con el fundamento. A la libertad no le corresponde ser fundamentada ni ser fundamento. Ninguna de las dos cosas son compatibles con la libertad"[2]. Al menos, si la libertad es el fundamento, no puede admitirse como conclusión el principio del resultado. Al concebir al ser humano como dinamismo o eficiencia en busca de su forma, de su configuración individual a través de la acción, "se imposiblita todo proyecto optimizador del hombre, ya que de entrada las operaciones humanas son entendidas como *kínesis*, no como *praxis*, es decir como faltas de forma o perfección (...). En otras palabras, las operaciones humanas no son capaces de una perfección superior, porque están afectadas previamente por el problema de su propia imperfección constitutiva. La libertad será exaltada por la

---

1 L. Polo, *Presente y futuro*, 151.

2 L. Polo, *Presente y futuro*, 151.

mayoría de los modernos, pero no será entendida como libertad para lo óptimo, sino como la mera tarea de la autorrealización"[1].

La autorrealización, en efecto, es la formulación de mayor éxito pedagógico respecto de la finalidad educativa. Su significado contiene referencias de intenso valor en la modernidad. Por una parte, implica la noción de dominio de sí, tan querida por el pensamiento antropológico; además, consolida la dimensión de fuerza, de energía espontánea. Pero inevitablemente se acaba recayendo en contradicción con el principio del resultado. Sólo hay un modo de salvar la dificultad: postulando un resultado final con carácter absoluto, un término que justificara todos los logros parciales. Poco a poco, trabajosamente, se irían obteniendo resultados concretos que, si bien se opondrían al principio de la libertad en cuanto tales, se obtendrían de modo que permitieran un uso restringido de la libertad humana: tal es la propuesta de las «pedagogías no-directivas», desde Rousseau hasta C. Rogers. La enseñanza queda reducida a su mínima –en ocasiones, nula– expresión; las acciones del educando deben proceder de sí mismo, a fin de ejercer y ejercitar su libertad, que cobra así carácter absoluto; de esta forma, el resultado parece subordinarse al principio de la libertad. Es sencillamente, la autorrealización como fin de la educación.

Sin embargo, es precisamente al revés: la libertad aparece entonces como resultado eminente del «proceso educativo». Y así se intensifica la problemática pedagógica, pues un fin

[1] I. Falgueras, 16.

como término, por excelso que sea, contradice una de las tesis intemporales del saber educativo: la duración permanente de la educación. Dicho de otro modo, se contradice la posibilidad real del crecimiento humano, pues, mientras se admita la posibilidad de un término, y precisamente por el carácter absoluto que reviste, se afirma implícitamente que la educación concluye; es decir, que en cierto momento el hombre deja de aprender. Se gana sentido para la acción educativa y se logra el *status* de preeminencia para la libertad; pero a costa de truncar el perfeccionamiento humano poniéndole un término: se ha perdido, según L. Polo, la noción de crecimiento, esencial a su vez para la noción de persona. Por eso, la noción de autorrealización es insuficiente y generadora de confusión en la teoría y en la práctica educativas. Pues "crecer es mucho más que autorrealizarse, porque autorrealizarse es poner el absoluto en el término. En cambio, crecer es precisamente estar más allá del término. ¿El absoluto es el resultado? Con eso se está pensando el absoluto al margen del crecimiento, porque el absoluto como resultado no es más que un balance, y además insuperable: ya no hay más. Pero el crecimiento es precisamente ser más capaz"[1].

5. El crecimiento: principio radical de la educación.

La afirmación de la libertad como absoluto conlleva la anulación de la posibilidad de crecimiento irrestricto. Esto significa que la educación tiene un posible término y supone la negación de la educación como apta para el hombre a lo largo de toda su vida. Cabe decir entonces, en algún momento: ya soy libre, o bien, ya estoy educado. No

[1] L. Polo, *Presente y futuro*, 200.

obstante, para L. Polo, decir esto supone decir también: no soy persona, pues el crecimiento es el rasgo definitorio de la esencia de la persona. "Todos los crecimientos de que el hombre es susceptible son finitos, salvo uno, que es precisamente su propio perfeccionamiento como hombre. (...) El hombre es un ser capaz de un crecimiento irrestricto, un ser que nunca acaba de crecer. Ciertos tipos de crecimiento dan de sí hasta cierto punto –el crecimiento orgánico se acaba, la formación de los circuitos neuronales también; tales crecimientos no son irrestrictos–, pero el hombre en cuanto tal es capaz de crecer sin coto. Por eso, para el hombre, vivir es radicalmente, principalmente, crecer"[1].

El crecimiento humano se tematiza en el pensamiento de L. Polo con el «además», que es el "primer trascendental antropológico"[2]. Aunque resulte una expresión forzada, Polo la mantiene por su carácter adverbial –ni nombre ni verbo–, en el intento de resaltar la nueva perspectiva de su antropología trascendental"[3]. "El carácter de *además* permite entender que el ser humano es inagotable como acto. Por tanto que no se consuma en un resultado, sino que redunda en la esencia como perfección de la naturaleza aunque ésta no es su réplica. De ninguna manera es *causa sui*. Con la noción de *causa sui* lo único que se consigue es satisfacer una necesidad; establecer un balance: es *causa sui*, y ya está.

---

[1] L. Polo, *Quién es el hombre*, 110.

[2] R. Yepes, "La antropología trascendental de L. Polo", *El pensamiento de Leonardo Polo*, 64.

[3] L. Polo, *Presente y futuro,* 202.

Pero del ser humano no puede decirse "ya es", porque el *ya* es un carácter del objeto"[1].

La noción de libertad debe ser, pues, superada; o más que superada, debe ser «ampliada». La libertad no es *causa sui*, como pretende la antropología moderna. Pero tampoco es *causa sibi,* como apunta el pensamiento clásico. "Es libre, dice [Aristóteles], quien es dueño de sus actos, y es dueño de sus actos el que verdaderamente es fin de ellos; ser libre, por tanto, es ser *causa sibi*. El que es dueño de sí es libre, pero ello se justifica por la tendencia racional a un fin propio"[2]. Más allá de esta justificación de la libertad, está la consideración de la esencia humana, la radicalidad personal del ser del hombre desde el «además», esto es, desde la constitutiva capacidad humana de crecer proyectada en el tiempo: el hombre no sólo es dueño de sus actos, sino que puede desbordarlos, trascenderlos. No sólo es dueño de sus actos, sino también dueño de su vida y, por lo tanto, dueño de su tiempo, sobre todo, dueño de su futuro. "El hombre es dueño de su vida, y hasta cierto punto, dueño de su futuro: su libertad es más que *causa sibi*. Dejando a un lado el pesimismo de los existencialistas, conviene señalar que el hombre es capaz de agregar algo nuevo a lo que existe y, por tanto, de dar, de aportar"[3].

El saber pedagógico actual, en sus múltiples manifestaciones, se olvida obstinadamente de esta realidad radical: que es consustancial a la educación la posibilidad de que educador y educando trasciendan los objetivos en pro de la finalidad, que es el perfeccionamiento humano entendido propiamente como crecimiento irrestricto. Se prefiere fundar la pedagogía desde la anticipación de las metas, lo cual

---

1 L. Polo, *Presente y futuro*, 201.
2 L. Polo, *Introducción*, 210.
3 L. Polo*, Introducción*, 224.

proporciona seguridad al quehacer educativo. Al cabo, el saber pedagógico es una réplica del esquema positivista de Comte: saber, prever, proveer. La previsión, sobre todo, es la férula que parece sostener hoy a la pedagogía. No cabe pensar en un diseño de actuación educativa que no se formalice desde la previsión de las acciones; dicho de otra manera: ¿a quién se le ocurre hoy educar desde la imprevisión? No obstante, "cada persona humana es el ser más improbable que existe"[1], y por eso precisamente, la actuación educativa se sustenta en la apertura a lo improbable, o al menos, a lo imprevisible. Esto no significa ni espontánea arbitrariedad ni caótica irracionalidad en la actuación pedagógica, sino atenta apertura al «además» antropológico, al verdadero sentido de una educación propiamente humana, esto es, teórica y prácticamente personal.

La consideración del «además» habría mostrado *ab initio* la insuficiencia radical del esquema estímulo–respuesta que ha troquelado efectivamente a la teoría pedagógica en las últimas décadas. Hace tiempo que se superó a Skinner, pero no ha ocurrido así con la inspiración conductista que empapa toda la metodología educativa actual. Pues se puede rechazar de plano todo planteamiento teórico de raigambre conductista y, sin embargo –y debido a la habitual disociación entre teoría y práctica–, enraizar las decisiones pedagógicas en el marco del esquema estímulo-respuesta. Se puede censurar teóricamente a Skinner y a su posteridad, al tiempo que se educa prefijando y previendo al máximo la

[1] L. Polo, *Introducción*, 210.

índole estimular de la acción del educador y –sobre todo– pensando que la respuesta del educando es función directa y unívoca de tal acción, prejuzgando las respuestas imprevistas del educando como disfuncionales, y cerrando por tanto toda posibilidad a su consideración de aportaciones formativas. En el momento presente, este talante –«progresivo» según la terminología al uso, no–personal o, sencillamente «impersonal» según la antropología trascendental– se designa con el epíteto definitorio y definitivo de «constructivismo». Desde esta perspectiva, en efecto, la educación aparece una vez más como laborioso proceso de construcción, de agregación y ensamblamiento de ladrillos que son los objetivos de la enseñanza. Este proceso, en su raíz, se cierra a toda aportación «efusiva» del que aprende; al menos, no la admite en el proceso educativo. Con esto se despersonaliza intrínsecamente la educación, pues de suyo, y según L. Polo, "si el bien es *difusivo*, la persona es *efusiva*"[1].

6. La esencial dimensión ética de la educación.

No puede extrañar entonces que la pedagogía soslaye el concepto primario de virtud, del hábito operativo conveniente al hombre. Polo insiste en la necesidad de contemplar el perfeccionamiento humano desde la noción de virtud, entendida como "crecimiento en el orden de la capacidad"[2], que es "garantía del carácter irrestricto del perfeccionamiento humano"[3]. Sólo la noción de virtud permite afirmar el perfeccionamiento ilimitado del ser

---

1 R. Yepes, 73.
2 L. Polo, *Presente y futuro,* 200.
3 L. Polo, *Quién es el hombre*, 125.

humano, pues si bien es cierto que las capacidades orgánicas se detienen en su crecimiento e incluso aminoran su potencia, las capacidades espirituales en cambio son susceptibles de crecimiento irrestricto: siempre se puede querer más o entender mejor.

Esta característica del crecimiento verdadera y plenamente humano, –es decir, del crecimiento radical de la persona– resulta inalcanzable para las conceptualizaciones al uso en el saber pedagógico. Debido a la insuficiencia de la noción de libertad como *causa sui* respecto del perfeccionamiento humano, junto con el tratamiento analítico de las cuestiones, la mejora del hombre por medio de la educación se considera como suma o agregación de mejoras parciales de las diversas potencialiades humanas. La perfección también se contempla como proceso iterativo, cuyos mojones indicativos son las diversas capacidades que arroja el método analítico en el estudio de la personalidad humana. Los aspectos a mejorar se desglosan en diferentes capacidades operativas e incluso –con un sentido más globalizador– en actitudes; tales son los contenidos conceptuales de los objetivos de la educación. En uno u otro caso, tanto se trate de capacidades de acción, como de actitudes ante la realidad circundante, tienen unas y otras un significado meramente funcional: se definen «en función» del resultado que se persigue. Y se impide así *a radice* la consideración de un perfeccionamiento intrínseco de dichas capacidades o actitudes; de un crecimiento que no se determina en función de la tarea a realizar, sino que se refiere directamente a sí mismo, en sí mismo. Tal es el sentido de la noción de virtud, que aparece así como el

engarce entre naturaleza y libertad: la naturaleza se perfecciona a sí misma, desde sí misma. Esto, y no otra cosa, son los hábitos: "la prolongación, la extensión, la refluencia, la redundancia de la libertad en la esencia humana"[1] .

A través de esta conexión entre esencia humana y libertad, que es la virtud, pueden establecerse regularidades en el comportamiento humano que se expresan en las normas éticas. Pero, congruentemente con el carácter trascendental de la libertad, dichas normas no son prescriptivas de acciones concretas, sino que tienen rango y expresión negativas; no imperan ninguna acción particular, sino que ésta debe quedar abierta al crecimiento personal, posibilitando la aportación, la ejecución efectiva del «además». Así, "si enfocamos la ética como la dimensión intrínseca del ser humano dinámicamente considerado, entonces se evita la superficialización o parcialización de lo ético: esa alternancia u oscilación entre lo que es ético y lo que no lo es"[2]. La elección no estriba entre lo ético y lo no ético, entre lo bueno y lo malo, sino entre lo mejor y lo peor; en rigor y de hecho, se rebasa la misma elección mediante la decisión por lo mejor. De esta manera, toda consideración de la educación como represión, se esfuma en su inconsistencia, pues en verdad "las virtudes aumentan la capacidad de ejercicio de la libertad"[3]. Más aún: las virtudes son susceptibles de expresar la finalidad educativa, de modo que se atienda a la diversidad a la vez que a la unidad del ser humano. Y, en definitiva, a través de la virtud se alcanza la intrínseca dimensión ética de la educación y la insoslayable vertiente pedagógica de la ética. La pérdida del componente ético

---

[1] R. Yepes, 73.

[2] L. Polo, *Ética*: *hacia una versión moderna de los temas clásicos,* Unión Editorial, Madrid, 1996, 17 (cit. *Ética*).

[3] L. Polo, *Ética,* 114.

constitutivo en la educación es otra manifestación de la divergencia entre teoría y práctica, expresada aquí como disociación entre ética y técnica.

El pensamiento de Leonardo Polo no pretende de suyo desbancar ninguna filosofía. Es sencillamente una invitación a ir más allá de la antropología moderna, en pos de la «libertad posible». "El ofrecimiento filosófico de L. Polo –pues se trata de un verdadero ofrecimiento, sin pretensión de exclusividad ni de exhaustividad– es por tanto el de una vía metódica nacida del nuevo aliento de una libertad que (...) se muestra capaz de superar en nuestra situación histórica el ocultamiento, también histórico, del ser"[1]. "¿Es imprescindible hacerlo? No. ¿Es oportuno? ¿conviene hacerlo? Sí. Más aún, esa oportunidad es justamente nuestra situación, nuestro presente histórico"[2]. El quehacer inmediato de la pedagogía no es criticar sin más el pensamiento educativo vigente; si acaso, podría decirse que partiendo desde su crítica interna, la misión del saber educativo, tanto teórico como práctico, es lograr "la ampliación de lo trascendental"[3]; esto es, la apertura a un nuevo horizonte para todo saber práctico –como, por ejemplo, la pedagogía– desde la afirmación y la perspectiva formal de la libertad verdaderamente radical, o sea, la libertad auténtica y propiamente personal.

La tarea merece la pena, no sólo por los logros teóricos y prácticos que puedan obtenerse; esta esperanza podría

---

1 I. Falgueras, 24.
2 L. Polo, *Presente y futuro,* 154.
3 L. Polo, *Presente y futuro,* 154.

resultar estéril por ser una reformulación del principio del resultado. La tarea merece la pena por el mismo intento de salir y rebasar la situación actual, certeramente expresada por Ortega y Gasset y que L. Polo acoge como diagnóstico válido: no sabemos lo que nos pasa, y eso es precisamente lo que nos pasa. Pero más que saber lo que nos pasa, se trata en el fondo de saber quiénes somos. El juicio situacional de Ortega y Gasset lo expresa L. Polo con otras palabras, no sólo inquietantes, sino incluso dolorosas, recogiendo el reto implícito que contienen: "nos hemos empequeñecido. No nos atrevemos, y entonces nos conformamos con un pensamiento crepuscular. Pero la cuestión de *quién soy* es central"[1]. Esta cuestión es aparentemente trivial; pero de su respuesta depende que la educación pueda cumplir plena y verdaderamente su esencia que, como muchos han afirmado, puede expresarse con rigor en la vetusta sentencia de Píndaro: "llega a ser el que eres".

Francisco Altarejos
Dpto. Psicopedagogía.
Facultad de Filosofía y Letras.
Universidad de Navarra
31080 Pamplona España

[1] L. Polo, *Introducción*, 203.

XXVI/2 · 1993 ISSN: 0066-5215

CARACTERIZACIÓN DE LA VOLUNTAD NATIVA

JAVIER DE ARANGUREN

This paper makes a phenomenological description about the *native will* (the name that Leonardo Polo uses for the thomistic *voluntas ut natura*). The author tries to show how this function of the will is the foundation of the greatness of the moral objective. Finally, the native will is a means of developing an optimistic consideration of ethics.

El interés de Leonardo Polo por la ética y por la teoría de los actos voluntarios es de sobra conocido. Es en sus obras de carácter más directamente antropológico donde se ha centrado en el estudio del ser humano como *ser moral*. Unas veces dedicado a temas eminentemente prácticos (es conocida su afición a la teoría de la empresa y su labor en el Seminario Permanente *Empresa y Humanismo*), otras mirando de modo directo los fundamentos del hacer práctico y de la acción moral.

Si bien en el conjunto de su obra la inspiración de su pensamiento es fundamentalmente aristotélica, en el tema acerca del cual voy a tratar su fuente es más marcadamente tomista. Y ello es lógico pues mi trabajo versa sobre el tratamiento poliano de la *voluntad nativa* (nombre que él da a la *voluntas ut natura* tomista)[1]. Ya se sabe que la voluntad

[1] El desarrollo de la doctrina poliana de la voluntad puede encontrarse en L. Polo, *Ética. Hacia una versión moderna de los*

en el planteamiento de Aristóteles no acaba de lograr un puesto relevante más allá del *hacer práctico del hombre*, pues viene caracterizada como una facultad *meramente oréctica* y por lo tanto más adscrita al campo de la *kínesis* que al de la *praxis*. Para el Estagirita la voluntad no es una facultad que pueda pertenecer al Primer Motor ya que, en cuanto *deseo*, es huella de imperfección. La caracterización de la voluntad como tendencia hace que se subordine de una manera drástica al intelecto: éste la posee. En cambio, si la voluntad posee, cesa, no descansa cuando desea, sino luego[1].

El planteamiento desde una filosofía que cuenta con el enriquecimiento que supone lo recibido en el mensaje cristiano necesariamente varía. La voluntad no puede ser una realidad tan limitada en la misma medida en que se debe incluir en la definición de Dios (la revelación del *misterio trinitario* es clave para esta afirmación): el Dios cristiano es fundamentalmente un Dios que es Amor, que es relación entre personas, y por lo tanto que tiene voluntad. En Dios hay voluntad precisamente porque hay entendimiento: cada ser se comporta en orden a su forma natural de modo que

---

temas clásicos, Unión editorial, Madrid 1996, 129-168 (cit. *Ética*). También en un escrito inédito, fruto de un curso de doctorado, titulado *La voluntad*, México, 1994. Algún matiz del tema ha sido apuntado en *Por qué una antropología trascendental*, capítulo 7 de *Presente y futuro del hombre,* Rialp, Madrid, 1993 (cit. *Presente y futuro*), que es una presentación de la coherencia unitaria de su filosofía. También *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo,* Rialp, Madrid, 1989 (cit. *Quién es el hombre*); *Introducción a la filosofía,* Eunsa, Pamplona, 1995 (cit. *Introducción*). En este trabajo glosaré especialmente los tres primeros textos señalados. Cuando utilizo expresiones literalmente polianas cito a pie de página el lugar donde las expresa.

[1] Este conjunto de ideas está expuesto en L. Polo, *La voluntad,* 2-4; *Ética*, 132.

cuando no la posee *tiende* (orexis) a ella, y cuando la tiene *descansa* (amor) en ella. Así ocurre en los seres irracionales, así ocurre en el hombre, así ocurre –en un sentido propio– en Dios: el conocimiento de Dios es su ser, luego es cierto que en Él no cabe tendencia (ni voluntad como orexis) pero en cambio sí que se debe afirmar su *descanso* en su perfecta posesión de sí mismo. Su ser es su entender y su querer[1]. Claro que cabe voluntad en Dios, pero no entendida como *kínesis*, sino como quietud que es riqueza de *coexistencia*[2] en el diálogo (trinidad de Personas[3]).

Aquí es donde entra, en el estudio del hombre, la *voluntad nativa*: nuestro estatuto volitivo ¿es más cercano al modelo oréctico o al modelo del amor divino?, ¿es más próximo al desarrollo de la vida práctica –y por lo tanto una facultad adscrita a la temporalidad como puede serlo el *ver*– o la voluntad tiene sentido como algo previo al *juego* de las elecciones entre diversos medios?

Es un asunto muy oscuro[4] y por ello acertar en las distinciones, andarse con tiento, es la condición para el acierto. ¿Qué es lo que hay que hacer para avanzar? Fijarse en la tradición clásica, pero también en la experiencia del hombre. ¿Cuál sería la experiencia básica de partida en el análisis de lo voluntario? No la elección, sino lo previo a ella. Eso previo viene caracterizado por una palabra:

---

1 Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I q.19 a.1 c. (cit. *S.Th.*)

2 L. Polo, *Presente y futuro*, 172.

3 La *fruitio* es gozar de lo que no pasa ni sacia; L. Polo, *La voluntad*, 117.

4 L. Polo, *La voluntad,* 1; *Ética,* 130.

anhelo[1]. El *anhelar* es un *desear radical de nuestro espíritu*[2], previo a toda elección, que no es puesto por el hombre sino que le viene al hombre dado. A esta *orexis* tan especial la llama Santo Tomás *voluntas ut natura* y Polo *voluntad nativa.*

La tendencia de la *voluntad nativa* está en el hombre determinada *ad unum*, no hay en ella espacio para la *libertad*[3], y por lo tanto ella no es perfectible por *hábitos*, pues en cuanto tendencia no es mejorable[4], ya que para que se puedan adquirir hábitos es necesario que *lo que está en potencia pueda ser determinado de muchas maneras*[5]. La *voluntad nativa* no puede crecer en libertad porque no es sujeto propio de libertad, sino que se encuentra determinada *ad unum*, a la necesidad de *anhelar la felicidad*. Ahí no cabe elección.

Con lo dicho hasta aquí creo que se patentiza la afirmación de Leonardo Polo de que justificar la existencia del *anhelo* conlleva caer en la cuenta de que la *voluntad nativa* es ante todo una *relación trascendental*, y que ello es así y no de otro modo porque *anhelar*, ese desear radical, no es una situación en un momento determinado de la voluntad, sino que constituye propiamente su *estructura ontológica.* La tesis de que la *voluntad nativa* consiste en desear radicalmente y de modo necesario la felicidad es una *tesis*

---

1 Ver el fino análisis de L. Polo, *Ética*, 132-136.

2 L, Polo*, Ética*, 134.

3 L. Polo, *Ética*, 135; también 142; *La voluntad*, 31. La *voluntad nativa* toma contacto con la *libertad* al relacionarse voluntad e intelecto. A este contacto se le llama, como veremos, *voluntad racional.* La libertad, por ello, no es una facultad de la voluntad, sino algo anterior, un *trascendental de la persona.* L. Polo, *La voluntad,* 151; *Presente y futuro*, 166 ss.

4 L. Polo, *Presente y futuro*, 138, nota 11.

5 Tomás de Aquino, *S.Th.*, I-II q.49 a. 4.

ontológica. Si no se afirma esto no se puede dar cuenta de una serie de estados antropológicos fundamentales[1]. Aclaremos estas dos afirmaciones.

¿Qué se quiere indicar con la expresión *relación trascendental*[2]? Justamente esa situación ontológica de la voluntad respecto del fin (felicidad): la *voluntad nativa*, en cuanto que no elige su anhelo de la felicidad sino que lo posee de partida antes de ninguna relación con la *inteligencia-hábitos-libertad*, en tanto que determinada *ad unum* al fin, *no sabe* qué es la felicidad. No sabe siquiera que consiste en ese tender pues no tiene conocimiento alguno, sino que es pura *potencia pasiva* que, por lo tanto, necesita de otro para iniciar su despliegue (ese otro es precisamente la relación con *inteligencia-hábitos-libertad* que da lugar a la *voluntas ut ratio,* voluntad racional, *boúlesis*, o como quiera llamársela). La tesis es que en tanto que potencia pasiva está ontológicamente determinada a la felicidad[3].

La voluntad natural nos recuerda así al *intelecto paciente*: una *tabula rasa,* que no causa eficiencia alguna, sino que necesita de *otro que él mismo* que lo ponga en marcha. La diferencia entre los dos radica en que mientras que al intelecto lo pone en marcha algo de su misma índole

[1] L. Polo, *Ética*, 135-136.

[2] Para una exposición de la noción de *relación* y su peso en la filosofía tomista C. Cardona, *Metafísica del bien y del mal*, Eunsa, Pamplona 1987, c. II.

[3] L. Polo, *Ética*, 132 ss.; para una caracterización de la noción de «potencia pasiva», *La voluntad,* 11 ss.

(*intellectus ut actus*), la voluntad comienza a saber de su *anhelo* a partir de algo de índole diversa (actúa por la concurrencia de la *razón práctica*, la razón en tanto que le presenta algo bajo razón de bien: así se entiende la primacía del intelecto sobre la voluntad)[1].

La *relación trascendental* constituye la *estructura ontológica* de la voluntad antes de iniciar su despliegue en la existencia temporal del sujeto (esto es lo propio de la *voluntas ut ratio*). Parece que desde este punto de vista se pierde la caracterización de la voluntad como *espontaneidad* que la modernidad había adscrito a esta potencia. Así nos encontramos con una facultad que en su carácter fundante no puede crecer, no es libre, no sabe lo que quiere, es un tender inerme e incapaz en su tender sin la concurrencia de otro. Aún así el profesor Polo insiste repetidas veces en el *carácter optimista* de esta tesis. Este optimismo surge de la caracterización como *relación trascendental* de la voluntad. ¿De qué modo?

Si la *voluntad nativa* es una *potencia pasiva* indica que aunque el soporte de la voluntad (es decir, el alma) sea *finito*, su potencialidad es *infinita en cierto sentido*. El paralelismo *intelecto-voluntad* se muestra también en esto: son dos capacidades que *no dependen de su soporte* (el alma, forma de un cuerpo, es finita), sino que parten del *actus essendi* del hombre, su última adscripción se encuentra en la *persona*. La inteligencia y la voluntad *no son facultades del alma* sino que son *continuación de la persona*[2]. Así como la apertura del intelecto paciente cabía caracterizarla como capacidad infinita en potencia (*en cierta manera todas las cosas*), la apertura trascendental de la

---

[1] L. Polo, *La voluntad.* 13-s.

[2] L. Polo, *La voluntad,* 20 ss.

voluntad obliga a afirmar que su objeto (el fin, la felicidad, el bien) no puede ser un bien finito y limitado, porque su capacidad es correlación ontológica con el bien infinito[1].

Evidentemente esto no es admisible desde la noción de voluntad de Aristóteles (la *orexis* es finita pues sólo tiene que ver con la práctica en el mundo), pero sí desde la de Santo Tomás: la voluntad es capaz de bien infinito porque no se asienta en la sustancia humana (que no es ontológicamente infinita) sino en el *esse*. La noción de *actus essendi* aparece en el estudio de la voluntad con toda su fuerza innovadora[2].

Ahora es claro el rango optimista de la presente tesis. La voluntad no se satura con los bienes conocidos. Al ser *relación trascendental* se corresponde con el *Bien Absoluto*[3]. Por revelación sabemos que éste no es «lo bueno», sino «el bueno»: un *Quién*. Esto es algo que no se presenta como un dato extraño a nuestra percepción de lo mundano, dado el carácter de *quién relativo* del mismo hombre[4], experimentable en toda relación de diálogo entre personas –amistad, amor, solidaridad, desinterés, etc.–.

La voluntad (y con ella la persona), es *capax Dei*[5] por su capacidad de infinitud de amor. El amor se caracteriza por no agotarse en ningún acto voluntario: lo propio de la

---

1 Tomás de Aquino, *S.Th.,* I q.105 a.4; I-II q.10 a.2.

2 L. Polo, *La voluntad*, 22-25.

3 L. Polo, *Ética*, 135.

4 Ver el desarrollo de R. Spaemann en *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid, 1989.

5 L. Polo, *La voluntad*, 25; *Presente y futuro*, 188.

persona no sería querer sino *querer querer*. Es decir, si quiero tengo que querer más, no cabe aceptarse en los términos de ningún querer. Por eso cabe entender el *amor* como aquel estar ocupado enteramente por la razón de otro –como diría Spaemann, "habiendo relativizado la propia relatividad", siendo *relativamente absoluto*– lo cual no es otra cosa que una *conversión trascendental*, que lleva a un *querer mejor* que implica *aspirar a un otro superior*[1].

Ser *capax Dei* lleva conlleva el ser *imago Dei*. El carácter de imagen de Dios en el hombre radica en su carácter de *persona*. Este se muestra en la irreductibilidad de su infinita capacidad de conocer y de querer[2] en cuanto que posibilitada para superar la concreción del *hic et nunc* de lo sensible[3] y, más aún, de *trascender lo operativo*[4].

¿«Sabe»[5] la voluntad nativa lo que es este *Bien Absoluto*? Como hemos dicho la voluntad es potencia pasiva que *no sabe nada* sin la concurrencia del intelecto. Éste es lo que, con la presentación del objeto bajo razón de bien, actualiza ese *anhelo* latente y constitutivo de la *voluntad nativa*. Es claro, por otro lado, que el conocimiento del bien que

---

[1] L. Polo, *La voluntad*, 134 ss.; 144 ss.; 151, donde caracteriza el amor como un superar la *costra* de las cualidades –la finitud de lo que se presenta *aquí y ahora*, de la apariencia– para descubrir el estricto carácter de *novum* de la persona: amar a alguien es descubrir ahí a su persona, su irrepetibilidad, su carácter absoluto.

[2] La exposición más detallada de esta idea se encuentra en el citado capítulo de L. Polo, *Presente y futuro.*

[3] Tomás de Aquino, *S. Th.,* I q.84.

[4] Desarrollar este tema trasciende los límites de este escrito. L. Polo, *Presente y futuro*, 151 ss.

[5] Evidentemente *conocer* es algo propio del sujeto, no de la voluntad. Polo personaliza la voluntad para facilitar la exposición, expresarse de otro modo no sería sencillo. El principio radical, el quién, no es la voluntad sino la *persona.*

proporciona el intelecto (ya que parte de la realidad sensible) es insuficiente para colmar la *apertura potencialmente infinita* de la voluntad, en cuanto que esos objetos presentados son siempre finitos y contingentes.

Pero no hay que perder la atención: estamos hablando de que lo volitivo no se ajusta con lo presentado por el intelecto y que por ello no se sacia. Téngase en cuenta que desde un planteamiento de la voluntad como el presente –pienso que ajustado a la experiencia básica del *deseo de felicidad* existente en todo hombre– nos topamos con el peligro de trasladar el modelo de lo *volitivo* a lo *intelectual.* Para Polo esto constituye el principal error de la teoría del conocimiento (y de la antropología) platónica. No puede extrañar que una antropología que conciba el conocimiento como algo fundamentalmente *oréctico*, acabe señalando la limitación de los seres de este mundo (son apariencia) y exigiendo un *orden* (cosmos) que sí satisfaga esa inclinación infinita. Si esa inclinación perteneciera al entendimiento, *sería ciega*, pues nunca *tendría ya-ahora* el objeto como *presencia*[1].

Lo propio del conocer es el *objeto intencional*, y no la cosa (*res*) real *–hay más realidad en una mosca que en la mente de todos los filósofos–.* Es sólo la voluntad la que *apunta a la realidad* en la misma medida en la que ama[2], ya que al amar verdaderamente *tiene* (*«y sólo en amar es mi ejercicio»* exclama Juan de la Cruz). Mientras que el

[1] L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento,* Eunsa, Pamplona, I, 1984, II, 1985 (cit. *CTC*); *CTC,* I, 60 ss. *CTC*, II, 50-150.

[2] L. Polo, *Ética,* 141; Tomás de Aquino, *S. Th.,* I q.19 a.1 ad 2.

conocimiento hace que lo que está fuera de él alcance a estar en él (lo conocido en el cognoscente, inmanencia), la voluntad se extiende a lo que está fuera de ella[1]. Por eso en la vida terrena es más perfecto *amar a Dios que conocerlo*, ya que la posesión que de Él se tiene es más real, aunque sea oscura.

¿Cómo evitar un dualismo –entendido como ruptura– entre facultades? Descubriendo su carácter complementario. Ambas potencias se funden en el *deseo de ver* a Dios: el amor de complacencia, el descanso, no cabe sin conocimiento[2]. Nos encontramos ante un modelo de voluntad que ya no es determinantemente *deseante*, sino capaz de cumplimiento en el mismo querer en cuanto que no se escinde del conocer. Así el mismo conocer será algo *vivo*, más allá de la abstracción y del objeto[3].

Nada de lo que presenta ahora el intelecto como bien sacia la tendencia de la voluntad (es la experiencia del *hastío*, del *aburrimiento* como categoría ontológica). Pero este mismo cansancio que provoca lo finito cuando es entendido como *fin final* es ya en sí una muestra pal-

---

[1] Tomás de Aquino, *S. Th.,* I q.59 a.2.

[2] L. Polo*, Ética,* 141.

[3] Recuérdese la insistencia poliana en la *superación del límite.* Sería interesante comparar esta noción en Polo con la idea de *superación del límite* en otros autores. Una noción similar, si bien de *filiación* escotista, se encuentra en la categoría poético-filosófica de *inscape,* utilizada y expuesta en el siglo pasado por Hopkins: G.M. Hopkins, *Poesía Completa, Edición de Manuel Linares Mejías,* Servicio de publicaciones de la Universidad de Deusto, Bilbao, 1987.

pable de la existencia de esa apertura ontológica de la voluntad al fin como apertura irrestricta: la voluntad tiende a *algo* en lo que se daría nuestro cumplimiento, *algo* que no es finito, y a lo que se aspira desde el principio de un modo *natural* (*ut natura*).

Pero justamente aquí es donde aparece, ya en un segundo momento, la posibilidad de una *quiebra*: *ut natura* la voluntad no puede aspirar a menos, pues tal es su constitución ontológica. Pero *ut ratio* (en cuanto que el intelecto abre la voluntad a la libertad, a la elección, al hábito, al crecimiento en la práctica), el mantenerse del sujeto humano a la *altura* del fin que *por naturaleza* le corresponde es algo que no está asegurado. Esta zozobra surge bien porque se tome como *fin final* algo que no sea tal (falla la *prudencia*[1]), bien por carecer de la *fortaleza* o la *esperanza* necesarias para mantener coherentemente la mirada en el fin que nos es debido, a pesar de las *apariencias* de dificultades infranqueables que nos puede brindar la existencia en el tiempo[2].

La grandeza del fin es correlativa a la apertura de la voluntad, pero ni el fin está dado, ni es siempre claro para el sujeto (el hombre concreto, con su cuerpo, su inteligencia, su voluntad). El fin es oscuro para el entendimiento (no acaba de tomar posesión de él: se escapa, se oculta), pero es la clave del *anhelo*: *yo no sé qué es ser enteramente feliz, pero sí sé que tiendo a ello*[3]. También sé que un error en el pro-

[1] L. Polo, *La voluntad,* 52.
[2] L. Polo, *La voluntad,* 147; *Ética,* 190 ss.
[3] L. Polo, *Ética*, 136, 156.

pósito de esta tendencia (tomar un medio como si fuera un fin) se experimenta como *quiebra* de la conducta.

Si en el hombre cabe el *fracaso* es porque el *triunfo* ya estaba inscrito en él de alguna manera. Precisamente como *tendencia natural* primera de su actividad volitiva se encuentra esta *llamada ontológica a la excelencia*. Es tarea de cada persona humana (por su libertad, su amor, su caer en la cuenta de la propia grandeza) el cumplir con esta tarea o no. La noción de *vocación* pertenece a toda persona. El hombre está en camino, y está en sus mismas manos (*Dios que te creó sin tí no te salvará sin tí*, decía San Agustín[1]). A Leonardo Polo le gusta recordar el pasaje de la Escritura donde se anuncia que cada hombre recibirá una piedrecita blanca con su verdadero nombre[2]: piedra que solamente recibirá aquel que venza, es decir, quien se encargue de sí como tarea (*voluntas ut ratio*)[3].

Por ello la *novedad,* lo *irrestricto,* el ser *además,* son categorías que se pueden también entender desde el *destinarse*. El ser humano no se concluye en lo finito. En esa misma medida vive abierto a un futuro que *siempre* es futuro mientras vive (*siempre se puede más*, la ética ante todo es un *crecer* que anula cualquier detenerse[4]: no se puede decir *basta*). Vivimos de cara al futuro, a un futuro que no acaba

---

[1] L. Polo, *La voluntad,* 149.

[2] "Al que venza le daré del maná escondido; y una piedrecita brillante, y escrito sobre ella un nombre nuevo que nadie conoce sino el que lo recibe", *Apocalipsis*, 2, 17.

[3] Evidentemente es un tema muy distinto si la consecución de esa meta se puede conseguir por las propias solas fuerzas. Afirmar algo así es olvidarse de la noción de *coexistencia.* No es más que una afirmación superficial.

[4] L. Polo, *Ética,* 152; *Presente y futuro*, 199 ss. Esta afirmación es una constante en la enseñanza ética de Polo; ver, *Quién es el hombre*; *Introducción*.

mientras vivimos, que no es *desfuturizable*. Que el hombre se encuentre en constante relación con el futuro implica que la vida entera es *destinable*, y que se *dispone* de ella, ya que nos relacionamos con el fin de manera potencial[1]. Desde aquí se empieza a vislumbrar la importancia de los hábitos en el desarrollo en *el tiempo* del hombre. En seguida volveremos sobre ello.

Afirmar la *voluntad nativa* conlleva el imperio del *futuro* en la misma medida en que nada alcanzado sacia. ¿Es esto una tesis optimista? Sí: la *voluntad nativa* es el ámbito en el que se contiene *cualquier esperanza.* Sin la esperanza nos paramos. Si se ambiciona poco nuestro horizonte se limita. Si elegimos quererlo *todo ahora*, aún siendo un todo finito, rechazando así las grandes metas –prisa vs. paciencia– hemos reducido *violentamente* (sería un auténtico caso de acto *contra-natura*) la apertura hacia el fin como futuro de nuestra voluntad originaria[2]. La *voluntad nativa* es una afirmación de la dignidad del hombre.

«Dijiste basta, ¡pereciste!», es otra frase de Agustín que repite Polo frecuentemente. La moral no es restricción. Destinarse, *ser además*, es un sobrante[3]. La moralidad es irrenunciable y si el hombre renuncia se abaja. Ser moral es *ser capaz de* (*sé tú quien eres*, que es un *atreverse* y un acto

---

[1] L. Polo, *Ética,* 145-146. La categoría *disponer* cobra toda su importancia en el desarrollo de la *Antroplogía trascendental:* L. Polo, *Presente y futuro*, 200.

[2] L. Polo, *Ética,* 153.

[3] La noción de *sobrante formal* la desarrolla Polo en *CTC,* I, 203 ss.

de *fidelidad*). Si se renuncia a la moralidad se deja de *crecer*. Crecer es más que *autorrealizarse:* mientras que la autorrealización *termina* (*peras, límite*) en el absoluto –el absoluto es el término (Hegel)–, el crecer está más allá del término, pues crecer es ser capaz de más (*praxis, hábito*)[1]. Crecer en el *hábito* es una conclusión necesaria de la caracterización de la voluntad nativa, «porque es necesario para el fin de la vida humana que la fuerza apetitiva se incline hacia algo determinado, algo hacia lo que no se inclina por la naturaleza de la potencia, ya que ésta se dirige a muchas y diversas cosas (*ad multa et diversa:* carácter irrestricto de su potencialidad pasiva); por tanto es necesario que en la voluntad existan ciertas cualidades inclinantes que se llaman *hábitos*»[2]. La ética de virtudes sólo tiene un desarrollo coherente en una concepción ajustada de la *voluntad nativa.*

La doctrina que acabo de exponer (*crecimiento irrestricto* como característica propia de la *voluntad nativa*) se coordina de una manera perfecta con la afirmación tomista de que la voluntad se extiende a *todo* el bien por ser el bien su objeto universal. Todo bien creado es bien particular: sólo *Dios* es bien universal. Por lo tanto sólo Dios llena (*implet*) la voluntad y la mueve suficientemente como objeto[3]. *Nos hiciste Señor para Ti* (voluntad nativa) *y nuestro corazón está inquieto* (voluntad racional) *hasta que no descanse en Ti* (fruición, bienaventuranza)[4]. La voluntad es una relación trascendental de apertura en cuanto que *nativa.* Aspirar a *menos* que a Dios no es acorde con la capacidad humana.

---

1 L. Polo, *Presente y futuro*, 199 ss.
2 Tomás de Aquino, *S. Th.,* I-II q.50 a.5.
3 Tomás de Aquino, *S. Th.,* I q. 105 a.4; I-II q.10 a.2.
4 S. Agustín, *Confesiones*, 1.1.

Negar la *voluntad nativa* conduce al ateísmo, pues es por ella por la que nos vinculamos al fin último[1].

La conducta humana se debilita cuando se piensa que deteniéndose en un medio se finaliza al sujeto; o lo que es lo mismo: anulando el futuro, desfuturizando la acción, afirmando *«ya me basta, estoy bien con lo que tengo»*. El fin es el objeto propio de la potencia (apertura trascendental[2] que no agota la capacidad de la potencia), en cuanto que es bueno y querido por sí. Y las cosas que son *para el fin* no son queridas por sí mismas sino *ex ordine ad finem*[3]. Es decir, al querer los medios *lo que en el fondo la voluntad quiere es el fin*.

Cabría mostrarse de acuerdo con la afirmación de que la relación con Dios (relación que en la existencia en el tiempo está en *camino*) es la única que sacia. Mas, ¿no llevará entonces esto a la consideración de los otros hombres –repitiendo lo que he dicho hace un momento– como medios, como seres no queridos por sí mismos sino en orden al fin? Esto es algo que parece contradecir la experiencia de un amor *dádiva*[4], la experiencia de la amistad o el amor como *regalo esencial*, como ocupación plena por la razón del otro[5]. Pero no es así: la relación entre personas (ya sea esta

---

1 L. Polo, *Ética*, 145.

2 L. Polo, *Ética,* 134; *La voluntad*, 15; Tomás de Aquino, *S. Th.,* I-II q.13 a.2.

3 Tomás de Aquino, *S. Th.,* I-II q.8 a.2 c.

4 Expresión de C.S. Lewis, *Los cuatro amores,* Rialp, Madrid, 1989.

5 Ver el texto ya citado de L. Polo,352
La voluntad, 134 ss.

Trinitaria, angélica, del hombre a Dios o entre los hombres) –si verdaderamente es de carácter *personal*– es una relación entre *fines*.

Spaemann recuerda un adhesivo del ministerio alemán de tráfico: «Piensa en tu mujer, conduce con cuidado»[1], afirmación neta de la capacidad del hombre de abandonar la propia centralidad y de considerar al otro como fin en sí mismo (la pegatina en el fondo dice: «es por ella, por no dañarla, por no entristecerla si yo falto, por quien merece la pena que conduzca cuidadosamente»). Debe esta afirmación servir de advertencia a la hora de clarificar la calidad de una relación: sólo si se toma a los demás hombres como fin y nunca como medio[2], se mantiene con ellos una relación adecuada a su dignidad. Y eso independientemente de los actos *racional–volitivos* que sea capaz de realizar ese sujeto: su dignidad no le viene como fruto del acierto o no, de la realización o no de sus elecciones (la elección es un segundo momento, *voluntad racional*), sino de esa apertura irrestricta que le capacita potencialmente a la relación entre fines en cuanto que fines (Dios, otras personas), y que por lo tanto nos permite asegurar que ese ser es un *quién*, *alguien querido por sí mismo*[3].

Pero ¿es idéntico el amor al otro que el amor a Dios? No. Dios *es el que es*[4], no pasa. El otro (amor, amigo, hermano) es temporal. Hay que conseguir descubrir y, en cierto sentido, *detener* el tiempo en la relación con el otro. El amor humano expresa esto claramente en la vida conyugal, que puede ser entendida en toda su profundidad de *destinación*

---

[1] R. Spaemann, 134.

[2] I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 2.

[3] Ver a este respecto la conexión entre *dignidad humana* y *voluntad nativa* esbozada en L. Polo, *Ética,* 144-150.

[4] *Éxodo*, 3, 14.

como un *envejecer juntos*. Esta es la única manera de *llegar a la persona* sin confundirla con su apariencia: quien no esté dispuesto a envejecer junto a su cónyuge no le ama (*en la salud y en la enfermedad,* afirma y hace afirmar la liturgia del matrimonio), ya que dado que el amor humano acontece en el tiempo, como no se puede amar plenamente (la vida está en el movimiento, no admite detención) hay que amar toda la vida[1].

Quiero destacar una última consecuencia deducible de la existencia de la *voluntad nativa*. De ella da cuenta la historia del pensamiento humano. Ya he señalado lo apropiado que resulta, en la metafísica platónica, entender el mundo como *recuerdo* de algo dejado: su categoría más destacable sería la *nostalgia*. Esta es expresable así: algo que era debido al hombre, por una falta, le ha sido quitado. La ascesis platónica, en la medida en que invite a un abandono de la apariencia sensible hacia la verdad inteligible, es marcadamente interior. *La profundidad del alma es insondable.* Lo más alto es el Bien y a él se llega *volviendo*: lo propio del hombre que siente la llamada de un *recuerdo* en forma de nostalgia es *volver*[2].

Desde la *voluntad nativa* la comprensión de esta conciencia de carecer de *lo debido* se puede enfocar desde

[1] L. Polo, *La voluntad,* 150 s. Propone también el ejemplo del amor de la Madre Teresa de Calcuta hacia los *parias* de la humanidad: tras ellos es capaz de descubrir a «alguien querido por sí mismo». Expresado teológicamente, «alguien cuya sola salvación vale la muerte de Dios».

[2] Rafael Alvira repite con frecuencia esta idea.

otro punto de vista. El *anhelo* no se retrae, sino que mira hacia adelante (su ámbito es, como hemos dicho, el *futuro no desfuturizable*). Lo propio del anhelo es *buscar*. Hemos destacado cómo el hombre es capaz de amar a Dios, aunque le conozca sólo oscuramente. Eso es posible porque la voluntad *engancha* con el fin antes de conocer. De otro modo no se entienden muchos actos humanos. Desde ahí es fácil responder a la siguiente pregunta: ¿por qué *buscar*? Porque *ya estamos aferrados a lo que queremos* (de otro modo no se entiende ni la búsqueda de Dios, ni de la verdad científica, ni del deseo de conocer en directo París: la decisión firme de la voluntad puede ser anterior a la claridad del conocimiento, y justamente así se entiende que se *busque* esa claridad)[1]. La voluntad cuando tiene el bien *reposa en él*; cuando no, *lo busca* (*quaerat ipsum*)[2], y por eso la voluntad *apetece* lo que no tiene[3].

De nuevo, ahora desde el *buscar*, se destaca el carácter vital, dinámico, de la ética. Y eso aunque se cuente con el dato revelado (o quizás por que se cuenta con él): nada más lejano a un *hierro de madera.* El primer principio de la sindéresis se debe replantear del siguiente modo: *«haz el bien, ¡actúa!».* La tradicional expresión *malum vitandum* puede conducir a un retraerse en la acción que no se corresponde con el punto de partida ontológico de la *voluntad nativa*, como apertura al bien, como expansión de la libertad[4]. Esto no es una norma moral en sentido estricto, sino la conexión de cualquier norma conmigo. Es la toma de conciencia de que mi conexión natural con el fin es el origen de mi responsabilidad en el *faciendum*: un actuar que no

---

1 L. Polo, *Ética*, 141.
2 Tomás de Aquino, *S. Th.,* I q.19 a.1.
3 Tomás de Aquino, *S. Th.,* I q.19 ad 2.
4 L. Polo, *Ética,* 161.

tiene por ello el éxito asegurado y que se desarrolla en un ámbito de libertad. Es difícil una afirmación más neta de la grandeza del ser humano y de su misión.

Buscar es buscarse[1]. El que busca *se* busca al tiempo que busca *lo otro*. La tarea de buscar es por ello doble: cumplir conmigo en un *amor rendido que por ello acata* lo encontrado. Se hace referencia aquí a la actitud de los santos, que son quienes se sienten capaces de afirmar «no te he amado nunca» porque siempre *quieren querer más*. El santo no ha encontrado su aceptación como amador de Dios, pues sabe que no le ama plenamente –en la tierra «todo *siempre* es un *todavía*»–, y por ello *busca*[2].

Si el objeto de la *voluntad nativa* es el bien absoluto, la apertura infinita al bien, entonces la *persona humana*, sujeto de esa voluntad, puede ser definida como *buscadora*, pues no se acaba de reconocer nunca en sus actos de voluntad y –si no comete el error de rendirse– busca amar mejor. Un buscador es un *inconformista*: no se aquieta, aunque vaya encontrando y al encontrar acepte (sino fuera *rendida* su búsqueda sería tan solo aparente, no saldría de su propia *órexis* al no aceptar el encuentro con la realidad). Por eso la búsqueda es lo más fuerte que hay en nosotros: tensión existencial propia de nuestro *status viatoris*[3], necesaria para llegar al fin. Quien no busca no encuentra, quien no funciona

---

1 L. Polo, *La voluntad,* 137.

2 L. Polo, *La voluntad,* 137. Se refiere a Santa Margarita María de Alacoque.

3 Ver el análisis de J. Pieper en "Esperanza", *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid, 1988.

de un modo adecuado al carácter ontológicamente abierto de su voluntad ha renunciado a ser quien es, ha quebrado su conducta.

Javier de Aranguren
Dpto. de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras.
Universidad de Navarra
31080 Pamplona España

XXVI/2 · 1993 ISSN: 0066-5215

KINESIS VERSUS LOGOS EN LA FILOSOFÍA DE LEONARDO POLO

VIRGINIA ASPE

Kinesis versus logos in Leonardo Polo´s philosophy. Kinesis and praxis are analogous concepts in Aristotle. Although Leonardo Polo's philosophy is right in pointing the differences between these concepts, the article demonstrates that beyond their opposition these terms refer to an analogous *pros en: energeia*. The author explains Leonardo Polo's necessity to point the difference and Aristotle's concern for pointing their similarity.

El presente artículo tiene por objeto analizar la interpretación que Leonardo Polo hace del concepto de *kinesis* en Aristóteles; señalar los problemas que encuentro en dicha interpretación y el alcance que le descubro a la luz de la problemática contemporánea.

Esta labor no es sencilla. Leonardo Polo no es un comentador de Aristóteles sino, más bien, un creador de nuevos sentidos de los principios que toma de él. Por esta razón Polo no cita directamente los textos del estagirita. Esto no demerita la solidez de la filosofía poliana puesto que, hacer filosofía, como él lo explica, es pensar en presente[1]. "El mundo es contemplable. Y es contemplable porque se

[1] La ciencia va al presente y al futuro, no al pasado. Se interesa no por lo que pasó sino por lo que está pasando ahora y pasará después. L. Polo, *Presente y futuro del hombre,* Rialp, Madrid, 1993, 33 (cit. *Presente y futuro*).

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

abre no a la rememoración, al recuerdo o a la narración, sino al *nous*"[1].

Para Don Leonardo, "no se entra en la historia de la metafísica si no se parte del abstracto, es decir, de la solidaridad intrínseca entre lo nominal y lo verbal"[2], porque "cuando la naturaleza de las cosas fundamenta lo verbal y nominal el mundo no se reduce ya a eventos fugitivos"[3]. Es el sentido más profundo de filosofía: desde la operación y desde el hábito, no desde el conocimiento objetivo.

El primer punto que quiero destacar respecto de la interpretación poliana a *kinesis* y *praxis* en Aristóteles es que la baso en *Metafísica* IX-6 pues tanto Polo como sus más cercanos discípulos coinciden en citar el texto de 1048 a 28-35.

"Así, pues, de estos procesos, unos pueden ser llamados movimientos y otros, actos. Pues todo movimiento es imperfecto: así el adelgazamiento, el aprender, el caminar, la edificación; éstos son, en efecto, movimientos, y por lo tanto imperfectos, pues uno no camina y al mismo tiempo llega, ni edifica y termina de edificar... En cambio, haber visto y ver al mismo tiempo es lo mismo, pensar y haber pensado. A esto último llamo acto; y a lo anterior, movimiento"[4].

Esta tesis se presenta desde el primer volumen del *Curso de teoría del conocimiento*[5] hasta *Presente y futuro del*

---

1 L. Polo, *Presente y futuro,* 33.

2 L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento,* Eunsa, Pamplona, I, 1984; II, ²1985, III, 1988, IV, 1994 (cit. *CTC)*; *CTC,* II, 291

3 L. Polo, *CTC,* II, 315-316.

4 Aristóteles, *Metafísica*, IX-6, 1049 a 28-35.

5 L. Polo, *CTC*, I, 35-37.

hombre[1] el cual considero el umbral de la antropología trascendental poliana.

Me parece que toda la filosofía de Leonardo Polo es una reflexión «con y desde» la modernidad por lo que considero no sólo pertinente sino absolutamente necesaria la distinción fundamental que él hace entre *kinesis* y *praxis*. Sin embargo, a mi modo de ver, creo que desde Aristóteles mismo no cabe una distinción tan irreductible entre dichas nociones.

Para Aristóteles, el movimiento es transcategorial, como bien lo señala Polo[2] por lo que éste no puede reducirse a ninguna de las categorías. En tanto que las categorías son los géneros supremos del ser, señalan lo último predicable y todo lo que escape a ellas será transobjetivo. Esto quiere decir que la reflexión del movimiento en Aristóteles es metafísica, no física[3] y que debe plantearse desde la analogía, por lo que no cabe reducir el movimiento a alguna de las categorías en específico o se habrá planteado de modo impropio.

Me parece que una excesiva oposición entre *kinesis* y *praxis* da lugar a una excesiva separación entre los accidentes[4] y la substancia, cuando en el orden categorial la *ousia* es la substancia sensible y no se da sin la cualidad ni la cantidad[5].

---

1 L. Polo, *Presente y futuro,* capítulo 5, 114-126.

2 L. Polo, *CTC*, I, 57.

3 Por eso la Física aristotélica es filosófica.

4 Como predicables.

5 Aristóteles, *Metafísica*, V, 4, 1015 a 10: Aristóteles establece una secuencia entre *physis, ousia, eidos*. En *Metafísica*, V, 8, 1017 b 25 establece analogía entre *ousia, morfe y eidos*. "Pues la physis es

A excepción del caso en que el movimiento se da de un ente a otro en cuanto que es otro, por ejemplo, alguien que mueve una piedra y esta otra en cuanto que es movida por él (en donde el movimiento es pura *kinesis*) creo que ningún tipo de relación entre el móvil y lo movido puede ser considerado como absolutamente kinético o transitivo pues la referencia del que mueve con la mano que es movida, por ejemplo, ya sería un movimiento distinto a la *kinesis*.

La jerarquía del movimiento, visto análogamente, es el punto que quiero destacar a partir de la *kinesis*. Esto es fundamental en la secuencia aristotélica para la noción de «vida» como actividad.

Los movimientos cualitativos y cuantitativos a la luz de *Metafísica* VIII[1] no son estrictamente kinéticos pues su fundamento o principio está en el nivel de la *ousia*, sin ella, no pueden darse; por precarios que sean, dicen una relación esencial con la forma como acto y determinación del compuesto. A pesar de que *Metafísica* VIII trata fundamentalmente de la materia, la forma y el compuesto como sentidos de la *ousia*, por lo que podría decirse que la consideración que dicho libro hace es de la *ousia* como composición de principios intrínsecos ajenos al movimiento[2], es indudable que VIII considera a la *ousia* como lo propiamente «vida» y por ello, la forma como determinación del compuesto es denominado allí por Aristóteles *energeia* y no

---

sólo un género determinado del Ente"; *Metafísica*, IV, 3, 1005 a 30.

[1] Aristóteles, *Metafísica*, VIII. Hasta el libro VIII Aristoteles trata sobre la *ousia* como materia, forma y compuesto. El libro VII versa sobre la *ousia* como esencia.

[2] Existe la tendencia a considerar sólo al ser vivo desde el tratado del alma pero la consideración tetracausal de *Metafísica* VIII es indiscutible.

entelechia[1]. Me parece que esto quiere decir en Aristóteles que cualquier movimiento de *physis*, por precario que sea, ha de entenderse transcategorialmente. En Aristóteles las partes no tienen sentido más que por el todo. Es decir, lo kinético es desde lo práxico y no cabe separar dicotómicamente ni desde la sustancia sensible ni desde el ser vivo lo transitivo de la automoción. La distinción de *Metafísica* IX, 6 citada al inicio, no es una distinción de *kinesis* y *praxis* sino de *kinesis* y *energeia*, en donde esta última es el género, y éste es el punto sobre el cual quiero centrarme ahora.

En Aristóteles todo movimiento se dice por el fin. No cabe hablar de ningún tipo de movimiento que no refiera a su término. El fin es la primera instancia del movimiento, pero éste no se da en plenitud en ninguna de las substancias compuestas, lo cual lleva a Aristóteles a establecer una articulación jerárquica entre *kinesis* y *energeia*. Este punto lleva a Aristóteles a establecer también una analogía entre *physis* y *ousia* y entre *ousia* y *logos*.

Ninguna operación del ser vivo es absolutamente kinética pero tampoco ninguna operación del ser vivo puede ser absolutamente práxica. En el *De Anima*[2] Aristóteles insiste en que aunque el intelecto agente es puro acto y absoluta

[1] Sólo en la introducción del libro VIII y la del IX se habla de *entelechia*. Los libros VII, VIII y IX, 6 hablan básicamente de los primeros principios de la *ousia* como *dinamis* y *energeia* (materia y forma) y del compuesto «Ti Esti».

[2] Aristóteles, *De Anima*, III. Respecto del intelecto agente distinto del posible, cap. 5, 430 a.

separación, no puede iluminar sin el concurso de una imagen.

Toda la filosofía de Leonardo Polo es una consideración de la operación mental del hombre[1]. Pero me parece que es, sobre todo, una filosofía de la diferencia. Diferencia entre *kinesis* y *praxis*. Diferencia entre lo intencional y lo operativo. Diferencia entre operación y hábito; por eso culmina con el ser como *diferencia*: el «además». El ser como adverbio que hace que la diferencia sea trascendencia. Sólo Dios es identidad. Lo otro se explica por la diferencia.

Así como acto y potencia son la piedra angular de la reflexión aristotélica, en el caso de la reflexión poliana la clave está en lo transitivo como distinto de lo operativo.

Si en Aristóteles la trascendencia sobre Platón se logró a partir de la consideración del movimiento como acto, en Leonardo Polo la trascendencia frente a Aristóteles se logra desde la *energeia* hacia lo habitual. El movimiento físico, me parece sin embargo, se desvanece al ser término «*peras*» y no logro encontrar el hilo conductor desde la *kinesis* hasta el *logos*.

Para Leonardo Polo "la kinesis es aquel movimiento que no es vital porque está compuesto de acción y pasión"[2]. La *praxis* es de un género distinto a lo *atelés* precisamente porque este último es *peras*. Ocurre así que lo que es *actio* en *passio* deviene en una actividad cuyo término es exterior a ella misma. La *kinesis* se disuelve en el hacerse de su efecto. Parecería que terminada la *kinesis* ésta ha dejado de ser para siempre, no queda registro alguno de ella.

---

[1] Así lo sostiene J. García-González,"El abandono del límite mental", *Anuario Filosófico,* 1992 (25, 1), 52. En el sentido de *Theorein*, no de *speculatio*.

[2] L. Polo, *Presente y futuro,* 118.

Me parece que la cuestión que quiero señalar estriba en no plantear *kinesis* y *praxis* unívocamente. Es muy revelador el sentido de *telos* y *peras* de *Metafísica* V, en donde *telos* es lo perfecto, lo que tiene fin. Pero como añade ahí Aristóteles, también lo perfecto es lo que se adapta al fin, y lo que se dice en orden al fin[1]. *Peras* es aquello a lo que se dirige el movimiento «*kinesis*» y la acción «*praxis*»[2]. Y también llama *peras* a la substancia de cada cosa, y a su esencia[3].

Estos pasajes me parecen reveladores de lo que quiero señalar. En Aristóteles no hay una dicotomía entre lo que es fin y lo que es término por lo que no cabe una oposición irreductible entre *kinesis* y *praxis*.

El capítulo 20 del Libro V refuerza lo hasta aquí expuesto. Ahí Aristóteles define el hábito como a la *energeia* "de lo que tiene y es tenido como a cierta *praxis* o cierta *kinesis*", y Aristóteles vuelve a señalar una flexibilidad gradual y jerárquica entre estos movimientos[4].

Acorde con esto, en *Metafísica* IX, 6, Aristóteles dice que otro sentido de *energeia* es el hábito: "Es sabio incluso el que no especula si es capaz de especular. Pero esto está en otro acto «*energeia*»[5].

En Aristóteles la actividad perfectiva «*praxis teleia*» está en el ejercicio mismo, sea para la *ousia* sea para la operación

---

1 Aristóteles, *Metafísica*, V, 16, 1022 a.
2 Aristóteles, *Metafísica,* V, 17, 1022 a 5-8.
3 Aristóteles, *Metafísica,* V, 17, 1022 a 9-10.
4 Aristóteles, *Metafísica,* V, 20, 1022 b, 1-4.
5 Aristóteles, *Metafísica,* IX, 6, 1048 a, 30-35.

intelectual. En la *ousia* puesto que ésta no sólo es acto sino fin de todas las operaciones. En la operación, porque al ser la *theoria* praxis perfecta todas las otras *energeias* quedan jerarquizadas a ella como principio rector. Es por esta razón por la que Tomás de Aquino establece analogía entre los actos de la razón y los actos de la naturaleza[1] aportando un hilo conductor entre *kinesis* y *praxis*.

Con esto no quiero decir que en Leonardo Polo el orden predicamental no queda justificado, sino que "las causas predicamentales van más allá de la compensación del esquema de las categorías explícito en el juicio"[2] lo cual implica que sí se hace cargo de él pero por una vía distinta a la aristotélica[3].

En Aristóteles no hay una oposición tan fuerte entre *kinesis* y *praxis* si se miran desde su sentido de *energeias*. *A* pesar de que el tema de la esencia extramental en la antropología poliana rescata el sentido del "mundo" parece que el mundo adquiere su significado porque existe el hombre en él y no por algo propio que el mundo signifique.

En la mentalidad griega permanece la convicción, «*endoxon»,* de que el cosmos, la *physis*, están abiertos al hombre «no sólo por el hombre» sino porque las cosas físicas mismas tienen su propio sentido e inteligibilidad. Este es el punto que me interesa destacar para rescatar la noción de *entelechia* que Polo no enfatiza. En *Metafísica* IX, 7 *entelechia* refiere al conocimiento, no a la *ousia*[4]. Hay otros

---

[1] Tomás de Aquino, "Proemio in Analitica Posteriora", *Tópicos* (México)*,* 1992 (2, 3), 121-125.

[2] L. Polo, *Presente y futuro*, 121.

[3] "A mi modo de ver la noción de substancia no expresa lo primordial de la realidad", L. Polo, *w*, IV, 135.

[4] "La definición de lo que por obra de la inteligencia llega a éstas en *entelechia*", Aristóteles, *Metafísica*, IX, 7, 1049 a.

pasajes en donde se ve que *entelechia* refiere a algo más allá de lo categorial como en *Metafísica* IX, 3, "el ente se dice no sólo categorialmente sino según la potencia, la *entelechia* y la obra"[1].

Me parece que en la interpretación moderna y contemporánea se reduce la noción de acto –*energeia*– en Aristóteles. La cuestión no radica en replantear la *entelechia* sobre la *energeia* lo cual ha sido un error de interpretación y no debe volverse a él, la clave está en recuperar el sentido análogo de acto como *energeia* y sus distintas especies.

En *Metafísica* IX, 6, Aristóteles dice que "el acto –*energeia*– es el existir de la cosa"[2]. Note el lector cómo aquí el término implica a la *ousia* a pesar de no denominarla *entelechia* sino *energeia*. En Aristóteles "estar en acto no se dice de todas las cosas en el mismo sentido"[3]. El sentido fuerte de acto en Aristóteles es, en el orden real el de fundamento, pero para esto conviene señalar la diferencia que otorga Aristóteles a la noción de sujeto como fundamento o principio. Por *hipokeimenon* puede entenderse

---

[1] Aristóteles, *Metafísica*, IX, 3, 1047 b 1-2. Cfr. también: IX, 3, 1047 b 1-2. En el libro VIII la ambivalencia entre *energeia* y *entelechia* es notoria. Cuando Aristóteles habla de *entelechia* es para reforzar la noción de «todo concreto» y del acto desde el «on», no desde la *ousia* como esencia sino como determinación.

[2] "ejvsti dh§ ejnevrgeia to; ujparceiv to; pravcma", Aristóteles, *Metafísica,* IX, 6, 1048 b 6.

[3] "legerai de; ejnergeiva ouj pavta ojmoivws ajll, h" twv analogon", Aristóteles, *Metafísica*, IX, 6, 1048 b 6. Hay otros textos donde se ve la *ousia* como *energeia*: VIII, 1, 1042 b 10-11; VIII, 2, 1043 a; VIII, 3, 1043 a.

la causa material exclusivamente. La tradición moderna interpreta casi siempre así el sentido de sujeto, como aquello que permanece en el cambio. Pero hay otro sentido de *hipokeimenon* que es el «*pros en*» de dicha noción: lo *joriston,* el fundamento en tanto que es autónomo[1]. No atender a esta noción hizo que los físicos pusieran el principio de la *physis* en la mera potencia disolviendo la explicación del *arjé* de lo físico, no pudiendo llegar a la substancia como «lo primero» en un sentido de *hipokeimenon* más radical.

En *Metafísica* IV, 4, Aristóteles concluye que el primer principio tiene su garantía en la *ousia*. Esta simultaneidad entre el principio lógico y el fundamento ontológico se debe al sentido de *ousia* como *hipokeimenon joriston*, pues por ella el principio de estabilidad de lo real se debe a que «la forma es separable por el enunciado» porque el compuesto es lo plenamente separable y cabe la definición. De este modo se establece una analogía desde el movimiento en cuanto que es acto, el compuesto, la forma y el conocimiento. Lo interesante a recalcar en Aristóteles es que la *physis* no sólo es fundamento sino causa también, esto se debe a la *ousia.*

El conocimiento científico, al ser judicativo no es proposicional (en el sentido de enunciado, por ejemplo: lluvia-llueve), sino que expresa siempre "algo de algo" en donde el verbo es la acción *praxis*[2] que en sí misma no vale sino por la relación que establece entre lo que se predica y el

---

[1] Aristóteles, *Metafísica*, V, 8, 1017 b 25; VII, 3, 1029 a 28: "El ser separable y algo determinado corresponde sobre todo a la *ousia*. VIII, 1, 1042 a, 26-30. Tres sentidos de *hipokeimenon:* 1. la materia; 2. el enunciado, la forma: lo separable por el enunciado; 3. el compuesto: lo plenamente separable.

[2] Aristóteles, *Analitic. Prim.,* cap. 4 y 5. 16 b 25-35.17a 1.23.

sujeto (este sujeto no necesariamente debe ser una substancia sino el *genos-hipokeimenon* de la ciencia en cuestión), y por ello Polo acierta al decir que sólo en la tercera operación del espíritu llegamos a contemplar, «*theorein»,* pero la diferencia con Aristóteles estriba en que para el estagirita, dicho conocimiento procede de un preconocimiento más digno y fundante que es lo que garantiza la validez material del *logos* como *ratio*[1]. El énfasis de Aristóteles en ese primer momento hace que el estatuto de dicho principio sea por el acto «*ousia»* de la *physis* y no, como en Leonardo Polo, en la operación como acto, lo que garantiza la principialidad del conocimiento.

La cuestión decisiva aquí es el *pros en* de la noción aristotélica de *vida* como actividad. Para Aristóteles la vida está en el movimiento en el sentido genérico de *energeia*, es decir, de *kinesis* o de *praxis*, pues ambas son actos, aunque porque la *kinesis* es un acto imperfecto[2] debe de establecerse un distinción jerárquica de los movimientos hasta la operación inmanente sin polarizarlos absolutamente. Así la *physis* es vida, el conocimiento es vida y Dios es la vida feliz. De este modo puede decirse que la *theoria* es la forma suprema de *praxis* y que la *theoria* es vida como *energeia* sin separar el mundo real del mundo mental, ni el acto del «*on»* del acto de la operación cognoscitiva por la distinción de *kinesis* y *praxis*.

---

[1] Aristóteles, *Analitic. Post.,* I 1, 17a 1-5.

[2] "Estos procesos no son una acción «*praxis*» o al menos no son una acción perfecta".

Leonardo Polo lo articula adecuadamente: "Cabe la composición de movimientos inertes y vivos. Por ejemplo, la aplicación de una actividad viva respecto de algo que no está vivo", sin embargo, añade, "pero esto es un derivado porque la vida en cuanto tal no es eso. La vida posee de antemano el fin"[1]. La cuestión en Aristóteles, a mi parecer, es que la vida no sólo es fin sino «articulación jerárquica de los procesos al fin».

La teleología de la forma me parece el criterio último para no separar excesivamente lo transitivo de lo posesivo en el concepto de vida. Leonardo Polo entiende perfectamente esta articulación, sin embargo, me preocupa que la tesis que distingue *kinesis* de *praxis* se herede con un planteamiento unívoco de ambas nociones, dando lugar a que sean equívocos los términos entre ellos.

A lo que voy con esto es a que, efectivamente el error de la modernidad, como señala Polo, es la pérdida de la noción de operación como acto, por lo que ésta no puede desocultar el nivel del hábito ni la trascendencia del hombre; pero sin embargo, esto no debe implicar la separación del concepto de *kinesis* radicalmente del de *praxis* pues entonces el movimiento transitivo no guarda, al menos, una precaria solidez ontológica como me parece fue el avance de Aristóteles frente a Platón. Se podría uno acercar a un cierto idealismo con la extrapolación de dichos conceptos.

Para quienes interpretan así los textos, ocurre que el empobrecimiento del concepto de *kinesis* implica análogamente el empobrecimiento de la noción aristotélica de *poiesis*.

En los escritos de Leonardo Polo hay un fuerte énfasis en la noción de *theoria* como *energeia* y *praxis perfecta* pero la

---

[1] L. Polo, *Presente y futuro*, 123.

poiesis podría interpretarse como mera transitividad. En *Metafísica* IX Aristóteles otorga a la *poiesis* estatuto de *energeia* por lo que análogamente al movimiento, ha de decirse también que la *poiesis* es cierta *praxis*, un modo que no han interpretado muchos seguidores de Aristóteles y de Leonardo Polo.

Si se hace excesivo énfasis entre *kinesis* y *praxis* el «*on*» se separa en *energeia* y *entelechia* lo cual no me parece fidedigno desde *Metafísica* VII, VIII y IX. Entonces lo trascendental y lo categorial aparecen como universos distintos.

Una interpretación así hace que la *poiesis* devenga en mera transitividad no entendiendo técnica y arte como actos y actividades cuya sede está en el espíritu, capaces de configurar al hombre desde la dimensión esencial[1]. Esto hay que señalarlo con mayor énfasis.

Lo espléndido de la filosofía poleana consiste en tomar la noción aristotélica de *energeia* y llevarla al plano trascendental. Esto implica que Polo toma a la modernidad desde su propio planteamiento «el de actividad» y la trasciende por la noción de fin «*telos*». Lo único que yo quiero subrayar aquí es que *kinesis* y *entelechia* son también sentidos análogos de *energeia* en Aristóteles.

Efectivamente *in se*, el fin, es superior a la sola actividad. Esta noción de *praxis* compete al ser visto desde el acto y la potencia y es más digna como lo desarrolla Leonardo Polo, pero hay que señalar que los sentidos del ser en Aristóteles

[1] Mejoran al hombre como sujeto (*hipokeimenon*) en el sentido de la *ousia* como compuesto y como forma, lo más radical de él.

son análogos[1], no son convertibles[2] y no ha de suprimirse uno por trascender a otro más digno. La analogía es la antípoda de la equivocidad[3].

En Aristóteles el acto más precario implica finalidad. De lo contrario nada ajeno al hombre podría disponerlo.

Asistimos en la década de los noventa a un Polo más interesado por el mito, los ritos y el arte, en donde la teoría no es la única actividad que es «vida» sino que se explora a la convocatoria, diálogo, manifestación y símbolo como configuraciones trascendentales del hombre. Ahí Leonardo Polo habla del «mito» como algo que, aunque refiera al pasado, es «modalidad sapiencial»[4]. Se puede ser amante de los mitos porque éstos son una forma de sabiduría, nos hacen accesibles aspectos verdaderamente reales del hombre, su valor es insustituible[5].

A través del «hábito», Leonardo Polo ha vuelto la cara al pasado y al tiempo; esto es, al mito. Inicia una flexibilidad en el concepto de *aletheia* y de operación en donde descubre que la *theoria* procede de la técnica, es decir, que hay movimientos kinéticos que configuran al hombre: "La técnica tiene una estructura que no es la de causa-efecto, no es intracósmica, porque consiste en la apertura a un futuro, en la medida en que el pasado se conserva"[6]. Se vislumbra

---

[1] Aristóteles, *Metafísica*, VI y VII. *Kinesis* y *praxis* son *energeias* en donde el acto es la *energeia* y las otras son movimientos.

[2] Aristóteles, *Metafísica*, VI. Establece la analogía de los sentidos del ser. *Metafísica,* X establece que los sentidos del «*on*» se dicen análogamente, el «*pros en*» del *on* establece un hilo conductor entre los géneros.

[3] *Kinesis* y *praxis* no son términos equívocos y no refieren de modo distinto a cosas distintas.

[4] L. Polo, *Presente y futuro,* 29.

[5] L. Polo, *Presente y futuro,* 30.

[6] L. Polo, *Presente y futuro,* 144.

una dimensión *praxica* de la *poiesis* y una analogía en la noción de movimiento.

Leonardo Polo, por un acceso distinto al de Aristóteles, acierta. La antropología muestra la articulación de los movimientos por el fin: "El acto de la conciencia pura se convierte en el hábito de la conciencia, y el acto de la articulación temporal (presencia) se convierte en lenguaje, e indirectamente, en hábito productivo"[1].

Esto prueba la última tesis que quiero exponer en este artículo.

Los caminos de acceso al ser pueden ser muy variados. La penetración del ser implica pluralidad metódica. "Con un único método no es posible pensarlo todo ni agotar el pensar"[2].

En tanto que Leonardo Polo hace filosofía desde la modernidad, su acceso al ser es distinto al de Aristóteles. En la búsqueda del principio no parte del fundamento, sino del conocimiento, para llegar al trascendental personal, «el hábito» y sólo desde ahí a la esencia extramental. Puede decirse que la filosofía poliana no es aristotélica aunque no se contrapone a ella sino que más bien la plenifica.

El acceso al ser en Leonardo Polo, aunque distinto, es justificado. Intenta corregir a la filosofía moderna desde su propia temática y argumentación. Polo considera que "la crisis de la *physis* se inicia en Grecia con la aparición de la

[1] I. Falgueras, "Los planteamientos radicales de la filosofía de Leonardo Polo", *Anuario Filosófico,* 1992 (25, 1), 83.

[2] R. Yepes, "Introducción" a *Presente y futuro,* 15.

Lógica, la cual manifiesta la insuficiencia de la abstracción"[1]. Entiende también que la crisis medieval ocurre cuando la filosofía se convierte con Escoto en pura «*speculatio*». Lo primero ocurre con Aristóteles cuando realiza que la abstracción se ordena al juicio y éste al raciocinio como actos supremos de la inteligencia y la razón. Lo segundo ocurre cuando Escoto hace de la lógica aristotélica mera deducción formal por lo que la *aletheia* pierde su contenido material.

La filosofía poliana arranca de este error moderno de interpretación para corregirlo. Considera que "pensar que el lenguaje es necesariamente proposicional es una equivocación"[2]. Pero descubre que "a los niveles superiores de la abstracción conviene llamarlos metalingüísticos"[3] en donde se trasciende el lenguaje que da lugar a los nombres y a los verbos (operación-actividad) para hablar desde una dimensión de trascendencia y disponibilidad. Es decir, la diferencia está en el fin, no en la actividad. *Theoria*, *praxis* y *poiesis* son actividades de la inteligencia como razón, es decir del *logos* como *ratio*, y no por ello son deductivas pues hacen referencia a la razón como acto, «*energeia»,* pero por el fin «*telos»,* estos actos se distinguen.

Es en este punto en donde Leonardo Polo rebasa a la filosofía aristotélica; en un desarrollo más radical de la noción de fin. Para Polo, el hombre es, en esencia, más que «actividad» en el sentido verbal. Al ser la libertad lo más profundo para él el hombre se entiende «*adverbialmente»*, es decir, como «*coexistente*»[4].

---

[1] L. Polo, *CTC*, II, 320.

[2] L. Polo, *CTC*, II, 287. Proposicional como enunciativo y no judicativo.

[3] L. Polo, *CTC*, II, 288.

[4] La clave en Polo es la adverbialización: ser libertad significa ser

Este artículo quiso hacer énfasis exclusivamente en una interpretación distinta respecto del enlace que Aristóteles otorga de lo fáctico a lo operativo. Pero la filosofía poliana arranca del "abandono del límite mental" es decir, de lo transobjetivo, así que mi refutación no es a Leonardo Polo sino al peligro de enfatizar excesivamente la oposición entre *kinesis* y *praxis* y que ha dado en Polo un demérito en la noción de *poiesis* que me parece deja floja a la *physis* en Aristóteles. Ciertamente, en los presocráticos, la *physis* era la génesis verbal del sustantivo y había que trascender ese nivel del conocimiento para avanzar. Pero en Aristóteles la *physis* ya no es concebida así. En un primer sentido, efectivamente, *physis* se entiende como «gerundio»: "Se llama naturaleza, en un sentido a la generación de las cosas que crecen; por ejemplo si uno pronuncia la «u» alargándola[1]. Pero la *physis* coincide en Aristóteles con el concepto de *ousia*: consideración nominal del estar siendo[2]. El hilo conductor en Aristóteles entre *kinesis* y *praxis* es la *ousia*, sustento de la *physis* y posesión del fin que la sola *energeia* no puede garantizar. *Physis* en Aristóteles es también "aquello primero e inmanente a partir de lo cual crece lo que crece. Además aquello de donde procede de cada uno de los entes naturales el primer movimiento"[3]. *Physis* es el elemento primero, y todavía en otro sentido, la

libremente. I. Falgueras, 49-93.

[1] "fujsiı legetaij men tropon hj tovn fuomenon gevnesiı", Aristóteles, *Metafísica*, V, 4, 1014 b 16.

[2] L. Polo, *CTC*, II, 291.

[3] Aristóteles, *Metafísica*, V, 4, 1014 b 18-20.

substancia de los entes naturales. *Physis* es también el *eidos* y la *ousia*[1].

Me parece que el concepto aristotélico de *physis* cuyo fundamento es la *ousia* engarza adecuadamente los conceptos de *kinesis* y *praxis*, así como los de *energeia* y *telos*. Pero sobre todo engarza la *kinesis* (*energeia*) con el *logos* como operación (*energeia*).

En todos los escritos de Leonardo Polo hay un énfasis justificado de la *theoria*, sin embargo, hay un empobrecimiento del concepto de *poiesis* por las razones expuestas, de tal modo que la *techne* aparece en ocasiones como titubeante respecto de lo práxico y pertenece casi al orden del mero tener. Creo que ésta es una razón por la que Leonardo Polo no ha desarrollo una estética y creo que, cuando la desarrolle, difícilmente será una concepción del arte que ponga el origen en la *mimesis* de la *physis*[2], como sostienen Aristóteles y Tomás de Aquino[3].

Sin embargo, el horizonte poliano promete otra vía de acceso al arte, el de una estética que parta de la operación cognoscitiva y que se plantee desde el espíritu. Una estética «con y desde» lo moderno, distinta a la aristotélica y que rebasará la *intentio* y objetivismos modernos.

---

[1] Aristóteles, *Metafísica,* V, 4, 1015 a, 5-12.

[2] Aristóteles, *Poética*, 4, 1449 a 23-24; 1460 a 2-5. *Mimesis* no sólo en sentido físico sino metafísico. No emprobrecer la noción. El arte es una generación análoga a la *physis* siendo distinta de ella por ser artificial. Cfr. V. Aspe, *El concepto de técnica, arte y producción en la filosofía de Aristóteles*, FCE, México, 1993.

[3] La interpretación de Tomás de Aquino de la *mimesis* es transcategorial. En el comentario a la *Física* el aquinate sostiene que por la *techne* el hombre no sólo copia a la *physis* sino que la perfecciona.

Leonardo Polo es un moderno que hace filosofía desde la modernidad y la trasciende. Leonardo Polo es posmoderno[1]. Personalmente creo que el interlocutor de Leonardo Polo es Heidegger, algo que no se ha señalado suficientemente de Don Leonardo, para quien "Heidegger es el más grande filósofo de la modernidad después de Hegel"[2] pero mientras que Hegel es el sistematizador de la modernidad, Heidegger es el esfuerzo por trascender los límites de la modernidad.

Heidegger intenta la vuelta al «on» y al fundamento y principio. Al igual que Leonardo Polo, busca el *legein* y sentido originario del ente. Coinciden en que esta búsqueda debe ser transcategorial, es decir, transobjetiva, previa al *logos apophanticos*[3]. Pero aunque Leonardo Polo sostiene que el conocimiento principial no es proposicional avanza frente a Heidegger al ubicar este conocimiento del fundamento y del principio en el hábito de la sabiduría, mientras que Heidegger, al desconocer la noción de fin como autoposesión, queda en un concepto de principio al modo presocrático: "la preocupación por el fundamento en los presocráticos queda encajada en la primera operación intelectual: la abstracción. Propiamente, el fundamento, es el

---

[1] Posmoderno en el sentido positivo: rescate de la modernidad como síntesis y superación. No posmoderno en el sentido negativo: lo que se define por el pasado porque no tiene un rostro; vuelta al mito como único saber sapiencial, pérdida del sentido por no poder desocultar el presente desde el acto.

[2] L. Polo, *Presente y futuro,* 74.

[3] *Logos* como *legein* previo al concepto. El acto de la *physis* activo de Heráclito. M. Heidegger, *Ser y tiempo,* FCE, México, [2]1983, 228-236.

tema de la última fase operativa de la razón"[1]. Ello conduce al ente como «oti» y a la carencia de solidez causal del «di oti».

Heidegger penetra, sin embargo, en un sentido del ente distinto al griego y similar a Leonardo Polo: el hombre al estar separado del mundo es quien le otorga sentido, aunque se configure con él. "Como dice Heidegger, sin desarrollarlo, el ser del hombre es *mit-sein*" "¿Porqué el ser del hombre no se reduce al ser del universo? Porque el hombre «coexiste» y el universo no"[2]. En cambio, la noción de «diferencia» –adverbio– en Polo es autoposeedora y perfectiva y mientras que en Heidegger se disuelve en el tiempo.

De ahí el posmodernismo de Leonardo Polo. Trasciende lo moderno desde su propio planteamiento. Esta contribución a lo contemporáneo desde lo moderno conviene señalarla pues rebasa la modernidad al superar la univocidad metodológica: "El hombre no tiene un solo modo de pensar sino varios. Emprender una labor de síntesis siguiendo un único modo de pensar, en el fondo es renunciar a una unificación de los distintos métodos"[3]. Como sintetizador Polo rescata la vigencia de lo griego y medieval asumiendo lo moderno. Amplía la Metafísica desde una perspectiva antropológica: "Y es que no hay un único sentido del ser. El

---

[1] L. Polo, *CTC*, II, 315.

[2] L. Polo, *Presente y futuro,* 158. Para Heidegger el *Dasein* es fundamentalmente adverbio al igual que para Polo. Pero en Heidegger, el ser es un puro darse en historicidad. Se da el ser, se da el tiempo: «Sein und Zeit». El hombre se da en la apertura, «manifestabilidad». M. Heidegger, 127-138.

[3] L. Polo, *Presente y futuro,* 82.

sentido del ser que estudia al hombre no es el sentido del ser que estudia la Metafísica"[1].

Si la modernidad fue dicotómica al señalar las diferencias, lo posmoderno «cuando se asiste positivamente a él» enfatiza en la unidad de lo plural. Este nuevo modo de abordar viejos problemas es una brisa fresca en el horizonte contemporáneo. Creo que Leonardo Polo, aunado a la filosofía de Karol Woytila y Edith Stein, se encuentra entre los pensadores que, distintos en cada caso, pero análogos en la actitud, más aportan a la filosofía y que han formado una nueva escuela de pensamiento en la cual, lo de menos, creo yo, es que sea de inspiración cristiana, pues al ser antropológico y trascendental se abre ecuménicamente a toda cultura.

Desde esta perspectiva se puede no ser poliano, y sin embargo, nadie que le haya escuchado puede evadir el ser tributario de su pensamiento.

Virginia Aspe Armella
Facultad de Filosofía
Universidad Panamericana
Augusto Rodin, 998
Plaza Mixcoac
03910 México D.F.

[1] Un tema poco aristotélico. Las primeras aporías de *Metafísica* III plantean el conflicto entre si es una sola ciencia la que estudia las causas (fundamento poliano) y el principio. En Aristóteles no cabe separación entre esto. *Metafísica,* III, 2, 996 b 30-32; 4, 999 b. Esta es una diferencia entre Leonardo Polo y Aristóteles.

LA CRÍTICA DE POLO AL ARGUMENTO ANSELMIANO

MIGUEL ÁNGEL BALIBREA

This work is an introduction on Polo's criticism of Saint Anselm's argument, showing that this argument is inefficient with respect to Polo's comprehesion of the intellect and Polo's study of the existence.

Que el argumento ontológico es uno de los grandes temas de la filosofía es una cuestión casi indiscutida para todos los grandes filósofos que han existido en la historia. Es por esto por lo que, obviamente, tal asunto no podía sustraerse al estudio de Leonardo Polo.

El tratamiento que Polo hace del argumento ontológico podíamos decir que es un tratamiento secundario, en el sentido de que aparece en su filosofía de un modo marginal, como consecuencia del estudio de otros temas. Es evidente que, por las implicaciones tanto metafísicas como gnoseológicas, tal argumento debe ser entendido como una conclusión última de toda una filosofía. El interés del argumento ontológico estriba, sin duda, en la gran cantidad de presupuestos que implica para cada autor que hable de él.

Para Polo el argumento anselmiano debe ser distinguido netamente de otros argumentos que también son llamados ontológicos. El argumento que da Descartes no es el de San Anselmo y, por tanto, la explicación de éste y su posterior crítica deben ser distintas; lo mismo cabe decir del argumento hegeliano, etc. Por la brevedad que debe tener este trabajo nos detendremos exclusivamente en un examen del argumento anselmiano, dejando aparte todos los demás.

Para Polo, tanto la metafísica como la teoría del conocimiento deben ser axiomatizadas. "La axiomática es el ideal de rigor científico"[1], ya que nos permite un conocimiento indubitable y máximamente verdadero. Los intentos de axiomatizar distintas ciencias han sido casi siempre de resultados negativos: es el caso de los diversos intentos de axiomatizar la matemática, por ejemplo. Para entender el alcance de un axioma es conveniente compararlo con un postulado. La diferencia entre un axioma y un postulado es neta: un axioma no puede ser negado en rigor, mientras que por el contrario, un postulado permite también su contrario. En el caso de la física matemática, el postulado newtoniano de un tiempo isocrónico y un espacio isotópico es negado por la física de la relatividad, obteniendo unos logros distintos[2]. Sin embargo, la axiomática no puede ser negada y esperar llegar a algún sitio digno. La conculcación de los axiomas siempre será rigurosamente falsa. Podría objetarse, no obstante, que esto es excesivamente dogmático, lo cual no deja de ser una acusación difícil de mantener; pero también podría objetarse que si esto fuera así habría que dar razón de porqué hemos tardado tanto en llegar a descubrirlo o, incluso, cómo es posible que tantos filósofos hayan errado a la hora de explicar el conocimiento humano. Para Polo, la posibilidad del error es un inmiscuirse del sujeto en el acto de conocer, posibilitado por la distancia existente entre la realidad y el conocer.

---

[1] L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento,* Eunsa, Pamplona, I, [2]1987; II, 1985; III, 1988 (cit. *CTC*); *CTC,* I, 10.

[2] L. Polo, *CTC,* I, 16.

Como consecuencia de la axiomática hemos de notar dos asuntos: en primer lugar, debe existir alguna contradicción dentro de un sistema filosófico que niegue o conculque algún o algunos axiomas; en segundo lugar, toda filosofía errónea lo es por la conculcación de estos axiomas, con lo cual, podemos decir que todo error es un error cognoscitivo y, por tanto, la filosofía verdadera debería poder dar razón de este equívoco. Conviene insistir en este último aserto: no sólo la teoría del conocimiento debe dar razón del funcionamiento de la inteligencia sino que, además, debe dar razón de porqué es posible que alguna filosofía haya sido errónea, o que algún filósofo se haya equivocado[1].

El axioma no admite contrario, porque el contrario es taxativamente falso, lo cual hace que podamos diferenciarlo del postulado[2].

Por tanto, es evidente que si el argumento ontológico es falso debemos no sólo criticarlo sino además dar razón de porqué ha sido posible llegar a tal equívoco. Además, si es falso podremos mostrar –si nuestra capacidad lo permite– que es contradictorio.

Esto tiene grandes ventajas para la filosofía. La crítica que podemos hacer a cualquier planteamiento filosófico puede ser interna al propio sistema criticado o externa. En último término una crítica interna es la mostración patente de una contradicción a la que se llega desde los propios planteamientos del sistema. ¿Es falso el argumento ontológico? Si respondemos afirmativamente debemos mostrar la contradicción interna de San Anselmo, el callejón sin salida al que él mismo llega. Criticarlo desde planteamientos externos es una simplicidad.

---

[1] L. Polo, *CTC,* I, 13.

[2] L. Polo, *CTC,* I, 21.

Además hay que dar razón de cómo es posible haber llegado a pensar lo que se ha pensado, siendo lo que se ha pensado erróneo. Es necesario aclarar este punto porque es parte de la capacidad de pensar del hombre, a la vez que nos da importantes datos para conocer el pensamiento humano.

A juicio de Polo, el argumento ontológico de San Anselmo es un intento de responder a la siguiente pregunta[1]: siendo A infinita ¿qué necesita para existir de suyo? Esta pregunta se formula desde el punto de vista de la generalización reflexiva.

"En el argumento anselmiano se pueden distinguir dos elementos: el primero, de índole reflexiva, es la misma cuestión de la idea de infinito; el segundo es el intento de llegar a la realidad a partir de esa Idea. Ninguno de los dos elementos tiene valor en orden a la demostración de la existencia de Dios"[2]. Este intento es insuficiente desde varios puntos de vista, que son los que queremos examinar en este trabajo. Por un lado, la hipótesis desde la que se parte es una hipótesis no comprobada y quizá absurda. Por otro lado, quizá no cabe ir a la existencia desde la idea, desde la esencia pensada. Quizá esto es un error de principio, una superficialidad, porque al pensamiento no le sea dada la existencia. Es posible que no quepa encontrar la existencia partiendo de la objetividad.

Examinemos en primer lugar la posibilidad del punto de partida del argumento anselmiano, la hipótesis de partida.

---

[1] L. Polo, *El ser I. La existencia extramental,* Eunsa, Pamplona, 1966, 292 (cit. *El ser*).

[2] L. Polo, *El ser*, 294.

¿Hay una objetividad infinita? La pregunta puede formularse de otro modo: ¿se puede detener el pensamiento en una objetividad suprema?

Para la axiomática de la teoría del conocimiento, esta posibilidad no cabe de ninguna manera. Postular una objetividad infinita atenta directamente contra el axioma D o axioma de la culminación. Este axioma se puede formular de la siguiente manera: "la inteligencia es operativamente infinita"[1]. Esta infinitud operativa de la inteligencia no quiere decir que cada una de sus operaciones sea infinita, sino, por el contrario, que la operatividad de la inteligencia, considerada globalmente, es infinita.

"La inteligencia no tiene un fondo de saco, un último objeto más allá del cual no se pueda objetivar"[2]. Si la inteligencia nota que no se puede conocer más, esa advertencia es que puede ir más allá. Nótese, por el contrario, que la sensibilidad no nota su propia limitación –lo cual es señal de que, efectivamente, la tiene–. El oído no oye que no oye: no puede ser captada por un sentido la propia limitación de ese sentido.

En el fondo de esta argumentación reside la idea de que para conocer un límite es preciso haberlo superado. Pero, evidentemente, esta superación de lo que es límite para una facultad u operación no puede ser conocido por la propia operación: eso sería algo imposible. En efecto, conozco el límite de la sensibilidad, conozco, por ejemplo, cuál es el umbral de la vista, pero, éste no lo conozco con la vista, sino de otro modo. Esto mismo es aplicable a las operaciones de la inteligencia: ellas mismas no conocen su propia limitación,

---

1 L. Polo, *CTC,* II, 205.
2 L. Polo, *CTC,* II, 206.

pero sí es la misma facultad la que conoce su limitación pero con otra operación.

¿Cómo puede una facultad óntica –y, por ello, finita– ser operativamente infinita? Esta pregunta nos abre a dos asuntos: el intelecto agente y la noción de hábito. No resolveremos aquí este asunto porque nos desviaría mucho del tema central que queremos tratar. Sí cabe decir, no obstante, que la noción de hábito supone la posibilidad de mejoramiento interno de la facultad en su propio actuar. La prosecución operativa es posible porque en el revertir del actuar sobre la propia facultad, ésta se perfecciona.

El punto de partida del argumento anselmiano, aquello cuyo mayor no puede ser pensado, atenta contra la infinitud de la inteligencia. La construcción positiva de una noción de infinito no es compatible con la infinitud de la inteligencia: no es posible que la inteligencia sea operativamente infinita y que se detenga en la formación de una noción de máximo. El máximo pensable es improcedente y declararía la imposeguibilidad de la inteligencia. Además, "si la inteligencia no fuera operativamente infinita, no se podría nocionalizar a Dios"[1].

En último término, Anselmo confunde máximo con noción máxima: es indudable que Dios –si existe– es el máximo, pero no la noción máxima. Confundir máximo con noción máxima es declarar un conocimiento objetivo y absoluto de Dios por parte de la inteligencia humana[2].

---

1 L. Polo, *CTC*, II, 211.

2 L. Polo, *CTC*, II, 211.

Evidentemente, esto es consecuencia del axioma de la culminación: formar una última noción es contradictorio con que la inteligencia pueda conocer tal límite impuesto a su operatividad. Notar que algo no puede objetivarse es haberlo objetivado ya en cierto modo. Al tematizar el límite, éste es trascendido[1].

En consecuencia de todo lo dicho, hay que hacer notar que una operatividad infinita de la inteligencia no puede acabar en un objeto llamado infinitud.

Entonces, ¿cómo es posible pensar en un máximo por encima del cual no quepa pensar otra cosa? Resolver este problema por completo alargaría en exceso este trabajo, por eso, dejemos sólo indicado el camino que habría que recorrer. La noción de máximo pensable es una noción general, obtenida en la operación de negar. Esta noción general no puede tener correlato extramental[2].

El segundo elemento del argumento de San Anselmo es el pretendido paso de la idea de aquello mayor que el cual nada puede pensarse a la realidad. En principio, puesto que hemos negado la posibilidad de tal idea podríamos concluir ya que el paso a la realidad es injustificado. Pero, merece la pena examinar con más detalle esta segunda parte del argumento para mostrar otras consecuencias filosóficas de Polo. Además, interesa también mostrar si es posible el paso a la existencia desde cualquier idea, sea ésta o no sea la de San Anselmo.

Para Leonardo Polo, el intento de llegar a Dios desde la objetividad es una pretensión sin sentido tanto desde el punto de vista de la idea como desde el punto de vista de la existencia[3]. La objetividad –el estatuto ontológico de la

---

1 L. Polo, *CTC,* II, 206.
2 L. Polo, *CTC,* III, 99.
3 L. Polo, *El ser*, 294.

idea– no es bien tratado cuando se pretende tal salto; pero, tampoco lo es la existencia. ¿Cabe llegar a algún tipo de existencia a través de la objetividad? La respuesta es sí, pero, a la existencia empírica, "y no hay tal existencia empírica de Dios"[1].

La situación de la esencia pensada no es idéntica a la esencia extramental, lo cual parece evidente si es que queremos distinguirlas. En el racionalismo se ha acudido a las nociones de posibilidad y existencia para patentizar esa diferencia, pero, a nuestro juicio, tales nociones son inapropiadas. En el idealismo, el remedio buscado para suplir la incapacidad de la esencia de darse de suyo no es añadir un nuevo elemento –como en el racionalismo– sino iniciando un mayor esfuerzo en la comprensión de la esencia[2].

Sin embargo, piensa Polo, el ser no se encuentra por ninguna de estas dos posibles vías, porque "el ser no es ser de esencia pensada"[3]. La esencia pensada no está causada por la cosa sino por el pensamiento, y la presencia mental suple el ser. Entonces surge una dificultad: ¿quién salva la distancia entre la esencia pensada y la esencia extramental? Aquí reaparece la noción de intelecto agente, cuya misión es preparar la esencia para que pueda ser objetivada.

Por tanto, podemos concluir que llegar a la existencia extramental, al ser, desde la objetividad es un falso intento:

---

[1] L. Polo, *El ser*, 295.

[2] L. Polo, *El acceso al ser*, Eunsa, Pamplona, 1964, 291-292 (cit. *El acceso)*.

[3] L. Polo, *El acceso*, 292.

el ser no está dado a la objetividad, no comparece en ella, y, por consiguiente, todo intento de encuentro por esta línea es completamente injustificado e inválido. Si se intenta llegar a la existencia es preciso reconocer que la existencia no es de la esencia pensada.

Al pensar en algo, pensamos sobre algo y también pensamos algo de él. Pero, es obvio que también hemos de pensar desde algo: desde el haber. El haber, para Polo, es aquello sobre lo que no pensamos y lo que no pensamos, es decir, el mismo carácter de algo que no podemos sumar a nuestra dinámica mental. Ni siquiera la negación recae sobre el haber, sino que lo supone[1]. El haber esencia, el darse ya de la esencia, muestra que la existencia no puede alcanzarse por la línea de la esencia, ni como aquello que le falta a la esencia ni profundizando en ella. Sólo si la idea por encima de la cual no cabe pensar nada contara originariamente con la existencia podría alcanzarse en la misma esencia, pero, tal consideración es imposible porque al pensar no le está dada la existencia sino solamente la esencia.

En consecuencia, "la identidad existencial debe investigarse en el abandono de la esencia pensada, y no suponiéndola"[2]. Quizá podría objetarse que la diferencia que hay entre el existir y el haber pudiera colmarse en el plano del contenido objetivo, pero esto, evidentemente, carece de sentido si se ha entendido en toda su extensión el asunto.

San Anselmo ha intentado encontrar la necesidad del existir divino como una consecuencia de la determinación de la esencia divina, pero, las consecuencias son funestas: no sólo resulta una débil comprensión de la esencia, sino también de la existencia[3].

---

1 L. Polo, *El acceso*, 329.
2 L. Polo, *El ser*, 293.
3 L. Polo, *El ser*, 295.

Al examinar estos dos elementos del argumento anselmiano, a saber, la noción de infinito y el paso de tal idea a la realidad, podemos concluir que tal argumentación carece de valor en orden a la demostración de la existencia de Dios. Para demostrar la existencia de Dios no hemos de seguir el camino de la objetividad, porque no encontraremos en ella la existencia.

Al hablar de la axiomática de Leonardo Polo, se aludía al hecho de que la negación de algún axioma no puede llevar a ningún sitio correcto. Conculcar un axioma supone invalidar nuestro filosofar, porque implica una contradicción, que aparecerá tarde o temprano.

¿Cuál es, por tanto, la contradicción en el argumento ontológico? El valor de esta crítica es muy alto, más teniendo en cuenta todo lo que se ha dicho sobre esta formulación desde que vio la luz en la abadía de Bec.

Para San Anselmo, la idea mayor que la cual no cabe pensar nada es la mayor de todas nuestras ideas, la noción más alta que podemos poseer. Si esta idea no fuera la última, entonces todo el argumento sería inválido. La respuesta de Anselmo a la objeción de Gaunilo muestra lo que estamos diciendo. Gaunilo objeta al argumento que se podría pensar en la Isla Perdida, siendo ésta la más perfecta de todas las islas y no por ello hemos de concluir que tal isla exista en algún lugar del mar. Sin embargo, Anselmo responde a Gaunilo con la interesante apreciación de que él no se refiere a la cosa más perfecta sino a la idea que ocupa el último lugar de nuestro pensamiento, de tal modo que el argumento sólo es válido al tratar de Dios y no al tratar de algo que sea lo más perfecto dentro de su género.

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Pues bien, teniendo esto en cuenta, hemos de decir con Leonardo Polo, que el argumento es contradictorio consigo mismo o, bien, no es un argumento.

"Otro argumento frente a la hipótesis de San Anselmo es que desde ella no se podría seguir pensando. La imposibilidad de seguir pensando tiene que ser consagrada con una declaración, a saber, la declaración de que el último pensable es realmente empírico o existente en sí fuera de la mente"[1]. Una vez que el pensamiento ha sido colmado con el máximo pensable, es evidente que no se puede proseguir en el conocimiento. Este es, efectivamente, el argumento de San Anselmo. El paso siguiente será, obviamente, empirificar tal noción. Puesto que no se puede seguir pensando, el paso siguiente será la declaración de extramentalmente real. ¿Por qué no se puede seguir pensando? Justamente porque el conocimiento ha alcanzado su máximo y, por ello, en orden a éste no se puede seguir pensando un mayor. Si este máximo pensable existe como objeto en la mente, entonces el paso sucesivo no puede ser un pensar acerca de este objeto. El paso que debe dar, y de hecho da, el argumento de Anselmo será que el máximo no puede estar sólo en la mente sino que ha de estar también en la realidad. Este paso, sin embargo, debe notarse que es, a las claras, incoherente porque atenta precisamente contra el propio argumento, ya que, o bien el argumento es pensable, o bien no es argumento[2].

Dicho de otro modo: la hipótesis de máximo pensable excluye la posibilidad de seguir pensando. De ahí, podemos sacar la consecuencia de que el máximo pensable no puede estar sólo en la inteligencia. Pero, como apunta Leonardo Polo, esta consecuencia sólo es posible porque se sigue

---

[1] L. Polo, *CTC,* II, 210.

[2] L. Polo, *CTC,* II, 211.

pensando[1]. Y, aquí reside la falacia del argumento, porque si el argumento quiere ser un argumento ha de ser pensable. Nótese, además, que si declaramos que este paso es pensable, estamos negando el propio punto de partida del argumento, porque entonces el máximo no es realmente el máximo.

En efecto, para San Anselmo, si partimos de la idea de aquello mayor que lo cual no cabe pensar nada y si le negamos la existencia real, entonces concluimos que existe realmente porque, al negarle la existencia, incurro en contradicción. Pero, esta conclusión es impensable desde el punto de partida que hemos tomado: el máximo pensable es el máximo en sentido estricto. Si después del máximo no cabe pensar nada, entonces la conclusión de la realidad extramental del máximo es impensable, porque si fuera pensable el punto de partida ya no sería el máximo. "Para no destruir la hipótesis del máximo, hay que decir que el no estar sólo en la inteligencia –la realidad del máximo– es impensable, esto es, empírica. He aquí la falacia del argumento. En tanto que argumento, muestra a las claras que invalida la hipótesis; con ello se invalida a sí mismo"[2].

Miguel Ángel Balibrea Cárceles
José María Salaberría, 31, 1ºA
San Sebastián Guipúzcoa España

[1] L. Polo, *CTC,* II, 212.
[2] L. Polo, *CTC,* II, 212.

EL CARÁCTER SISTÉMICO DEL LIDERAZGO

LETICIA BAÑARES

Man is a dynamic being, a free system. Free systems are interactive systems. Every organization is a cooperative system. In organizations the relation between manager and inferiors is an open system: management and obedience are alternative activities. Lidership is a cooperative system.

La consideración sistémica del liderazgo supone la aplicación de la teoría de sistemas a la comprensión del hombre. El hombre, para Leonardo Polo, no puede ser estudiado mediante el método analítico. Un organismo no es una máquina; en un organismo está todo conectado[1]: por ello es preciso atender a esas múltiples interconexiones que ponen de manifiesto su riqueza y complejidad. La insuficiencia del método analítico para la comprensión de un organismo no estriba sólo en la gran variedad de factores que concurren en él sino, fundamentalmente, en su carácter dinámico.

Además, en el caso del hombre el tema requiere una consideración mucho más atenta. El hombre es un ser en el que existen innumerables variables, y no cabe por tanto una consideración estática. El ser humano es un dinamismo impredecible; de ahí que intentar abarcarlo mediante el análisis desemboque siempre en un intento fallido, al menos por su parcialidad. La solución se encuentra en ir considerando los diversos factores que aparecen atendiendo

[1] L. Polo, *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo,* Rialp, Madrid, 1991, 44-45 (cit. *Quién es el hombre)*.

a sus interrelaciones. Tal estudio –por la gran cantidad de factores y, en consecuencia de interconexiones– nunca será completo, pero resulta el modo más adecuado de aproximarse a la complejidad humana. Este modo de proceder responde a un planteamiento sistémico del hombre.

Llegados a este punto Polo sigue el pensamiento de J.A. Pérez López y distingue entre tres tipos de sistemas: *sistemas cerrados,* que serían aquellos en los que sólo cabe una situación de equilibrio –es decir, aquellos en los que la reacción ante el estímulo recibido produce de modo necesario la recuperación del equilibrio: es lo que ocurre en el ámbito puramente físico de la naturaleza–; *sistemas abiertos,* que serían aquellos en los que puede darse más de una situación de equilibrio; por lo tanto en este tipo de sistema es posible el aprendizaje siempre que nos refiramos a un aprendizaje positivo, pues se recupera el equilibrio con todas las respuestas aunque unas sean mejores que otras –es el que se da en los organismos vivos: en el ámbito biológico–; y *sistemas libres,* que son los más complejos: en ellos la situación de equilibrio no es permanente, no está asegurada, y por tanto se puede dar tanto el aprendizaje positivo como el negativo. Este último tipo de sistema se da exclusivamente en los seres libres.

Esta distinción no es excluyente ya que en el ser humano se dan los tres tipos de sistemas. Sin embargo, "si nos limitáramos a considerar al hombre como un sistema cerrado o un sistema abierto, pero no como un sistema libre, habría muchas dimensiones del ser humano que no entenderíamos. Formularíamos una antropología reduccionista, que confundiría al hombre con el animal o con un ser simplemente

natural o físico. Para evitar reduccionismos, es menester justamente introducir la capacidad de aprender, de ejecutar acciones diferentes, y admitir la alternativa virtud-vicio"[1]. Queda manifiesto que el sistema libre, por su complejidad, es el más apropiado para la comprensión del hombre. Es más, no sería posible entender la libertad humana si aplicásemos al hombre la noción de sistema cerrado; el hombre tiende a más, es intrínsecamente perfectible, pero también cuenta con la posibilidad de empeorar: su equilibrio no es algo dado, previsto o determinado, sino un proyectarse hacia una situación mejor que nunca es alcanzada de modo definitivo y que puede ser errónea[2].

Toda acción humana mejora o empeora a quien la realiza, ya que el primer beneficiario de una acción es uno mismo. De ahí que nuestro actuar suponga siempre un aprendizaje positivo o negativo[3]. En este sentido se puede decir que el hombre es "un sistema dinámico dotado de un intrínseco feed-back"; que en él se da una continua modificación de las condiciones iniciales: "de todo cuanto el hombre hace, surge una posibilidad que sirve de punto de partida para posibilidades ulteriores. La libertad ha de tener en cuenta esas posibilidades prácticas, justamente en cuanto indeterminables a priori"[4]. Por ello, el equilibrio del hombre no es estático sino dinámico.

---

[1] L. Polo, *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos,* Unión Editorial, Madrid, 1996, 109 (cit. *Ética*).

[2] L. Polo, *Ética,* 110 ss.

[3] "aprender es una modificación propia en virtud de un acto ejercido".

[4] L. Polo, *La interpretación socialista del trabajo y el futuro de la Empresa,* Cuadernos Empresa y Humanismo, nº 2, 20 (cit. *La interpretación*).

Hasta el momento nos hemos referido al hombre como sistema libre, pero tal consideración conduce también al estudio sistémico de la sociedad en su conjunto y de toda organización humana: "las sociedades también son sistemas libres, susceptibles de mejorar o de empeorar, de decadencia o prosperidad"[1]. Supuesta la realidad del ser humano como sistema libre, no es concebible un grupo social que se constituyese como un sistema cerrado o simplemente abierto. La pluralidad de sujetos –que a su vez son sistemas libres–, sus innumerables interacciones y el ser intrínsecamente perfectible del hombre hacen posible la sociedad y exigen a la vez su consideración sistémica. De tal modo que "la sistematicidad social sólo es posible si el hombre se perfecciona es sociedad, y ello, a su vez, requiere que el hombre crezca, lo cual revierte en la consistencia social, que de otra manera es imposible"[2].

Por otra parte, la convivencia social se apoya en el diálogo. En efecto, la comunicación es el único medio para lograr la unidad que toda organización requiere para la consecución de su fin. La capacidad de interactuar requiere el lenguaje como conectivo. Ello implica que si en la comunicación entre los miembros de cualquier organización no hubiese veracidad no podríamos hablar con propiedad de diálogo, pues la mentira obstaculiza la función comunicativa del lenguaje, y hace que el diálogo pierda su condición de

[1] L. Polo, *Ética*, 109.

[2] L. Polo, *Quién es el hombre*, 115. La vinculación de la ética con la consistencia de la sociedad es un tema que trata extensamente el autor, pero su estudio excede el objetivo de este trabajo.

vínculo social: "El que no usa su lenguaje verazmente está destruyendo su lenguaje. Destruir el lenguaje es hacer imposible la cooperación humana, y por tanto estorbar el desarrollo y la organización del trabajo humano"[1].

Por el contrario, cuanto mayor es la comunicación –veraz– en una organización, más eficaz es el trabajo en común, y más sólidos los vínculos que unen a sus miembros. Por eso Polo puede referirse a la empresa afirmando de ella que es una «estructura comunicativa».

Del mismo modo que decíamos que el hombre es un sistema dinámico –y, en consecuencia, abierto–, las organizaciones humanas también lo son. La empresa no es algo constituido y acabado: es un proyecto en marcha, que se va haciendo realidad gracias a las aportaciones y correcciones que sus miembros van llevando a cabo. Se trata de correr un riesgo confiando en la capacidad creativa de todos sus componentes. De manera que la tarea del directivo es estimular constantemente a los miembros de la organización, teniendo el punto de mira siempre en la meta. Es una labor de convocación y de síntesis.

Dirigir no es sólo comunicar un contenido que es llevado a cabo de forma mecánica, a modo de *autómata*, es "lograr que alguien haga lo que quiero pero queriéndolo él". En consecuencia, lo que el directivo pretende –su mensaje– tiene que ser comunicable, es decir, se tiene que poder hacer partícipe al destinatario de tal modo que pueda ser también querido por él. Dirigir es admitir que los demás también son creativos, y no un conjunto de imperativos.

Sólo así, cuando lo propuesto por otro no es cumplido por un motivo extrínseco sino que es asumido por quien debe llevarlo a cabo, se está empleando correctamente el poder en

---

[1] L. Polo, *Ética,* 41.

la empresa. De este modo, el poder no es «un juego de suma cero»: en una empresa nada puede ser entendido como un juego de suma cero; el "ser humano pertenece a un grupo social si y en tanto que ese grupo social se beneficia de él, y al revés"[1]. Toda sociedad u organización es un sistema de cooperación; ciertamente en ocasiones no se logra, pero en estos casos se debe a un aprendizaje de tipo negativo, a un vicio contraído por algunos de sus componentes.

El reto del directivo es conseguir que todos los miembros de la organización se enriquezcan como sujetos en la realización de su trabajo de modo que también se enriquezca la propia empresa. "La acción de gobierno va dirigida a la mejora de los otros agentes, y es recíproca, pues el hombre puede mejorar mucho más que el metal cuando se le trabaja... La acción de gobierno no consiste en imprimir la propia impronta en los demás, sino en activar sus energías, y esto es profundamente ético: los sistemas libres son sistemas que interactúan; un sistema libre no existe aislado... El hombre es un sistema libre, y la acción de gobierno es posible por el carácter interactivo de los sistemas libres"[2].

Polo observa que existe una clara diferencia entre la actividad productiva y la directiva o de gobierno. Tal diferencia la desglosa en tres puntos. En primer lugar la acción directiva no es despótica porque no es inmediatamente transformante ya que es una actuación sobre

[1] Como es sabido, se entiende habitualmente por juego de suma cero aquel en el que la victoria de uno supone necesariamente la pérdida por parte de los demás. L. Polo, *Quién es el hombre,* 143 ss.

[2] L. Polo, *Ética*, 192.

seres libres; en segundo lugar, los fines y los motivos –en el quehacer directivo– se conectan de modo intrínseco; y, en tercer lugar, la acción de gobierno –por su dimensión comunicativa– guarda una relación más estrecha con el pensamiento y, por ello, es más intemporal[1].

Según esta concepción del gobierno en las organizaciones la relación entre el que manda y el que obedece se puede tratar también como un sistema abierto en el que el receptor de la orden se convierte en emisario de una nueva orden: "la diferencia entre lo esperado y lo alcanzado por la ejecución constituye una nueva información y, por tanto, una nueva orden, puesto que las órdenes consisten esencialmente en instrucciones"[2]. De este modo, las relaciones entre el que manda y el que obedece no son unilaterales: mandar y obedecer se convierten así en dos acciones alternativas[3]. Aprender a mandar es aprender a obedecer las órdenes de los que obedecen.

Desde esta comprensión de la acción directiva, se entiende que la tarea de un buen gobernante no es fácil, porque su verdadera misión es hacer a las personas capaces de lograr una eficacia común. Esto es realmente liderazgo: aprender a enseñar a los otros sabiendo que "el ser humano tiene mucho más de actualizable que lo que realmente actualiza". Por eso el trabajo en común y la actualización de las potencialidades de las personas es un quehacer educativo; y por eso se puede concluir que "un líder tiene que enseñar a aprender, porque aprender es actualizar potencialidades"[4].

---

[1] L. Polo, *Ética*, 190.

[2] L. Polo, *La interpretación*, 17. Esto se deduce de la índole cibernética de la razón práctica, tema en el que Polo desarrolla el pensamiento de Aristóteles.

[3] En esta cuestión Polo recoge el planteamiento aristotélico.

[4] L. Polo, *Antropología de la dirección*, apuntes inéditos.

En conclusión, se puede hablar del carácter sistémico del liderazgo desde una consideración sistémica de las organizaciones y de las tareas directivas. De tal manera, Polo plantea el liderazgo como un "sistema de colaboración" en el que deben cumplirse dos condiciones. La primera, que la acción de gobierno sea recíproca –de modo que la relación de mandar y obedecer sea alternativa–; y la segunda, que la comunicación en la organización –entre todos sus miembros– sea una realidad[1]. Este es el motivo por el que se refiere al *liderazgo* –y no al líder–: porque considera que con éste término se acentúa su dimensión social. De otro modo se podría desvirtuar este concepto[2].

Leticia Bañares Parera
Instituto Superior de Secretariado y Administración
Universidad de Navarra
Cuesta de Aldapeta, 49
20080 San Sebastián España

[1] L. Polo, *Hacia un mundo más humano*, Cuadernos Empresa y Humanismo, nº 32, 26-27.

[2] L. Polo, *Quién es el hombre,* 128.

LA SERIEDAD DE LA ÉTICA

JOSÉ LUIS DEL BARCO

Ethics is a serious matter as human actions are cybernetic. Actions are not lost nor do they leave the agent unaffected. Every single actions returns to the agent in the form of a fine chisel that carves him from inside. The interior quality brought about by our actions is called vice and virtue.

"Si Hegel hubiera vivido en Andalucía, habría escrito otra filosofía". Esta frase sorprendente escribió un buen día Polo en una bodega oscura de un pueblo blanco andaluz. Visitaba, encaramada en alcores en medio de la campiña, la cordobesa Montilla. Recorrió sus calles pinas, respiró sus aires limpios, olió sus fragancias suaves, vio atardecer lentamente y admiró cubas de roble colmadas de manzanilla. Y en uno de los toneles, ¿la habrá borrado ya el tiempo?, dejó escrita la sentencia. ¿Qué habría pensado el gran Hegel si sus ojos penetrantes se hubieran sentido heridos por latigazos de luz? ¿Habría enseñado a los hombres que tan sólo parpadean, como el último hombre de Nietzsche, a mirarse y a mirar? Y también ha escrito Polo, en sus libros no en toneles, que la moral es muy seria[1]. ¿Por qué es seria la moral? Si su gravedad solemne dependiera del paisaje, ¿cómo conservarla aquí, donde yo me hallo, frente a la mar complaciente de alegre sonrisa blanca, que restalla haces de luces y entona cantos de olas? ¿No habría que decirle a Polo, como Polo dice a Hegel, que de haber vivido aquí hubiera escrito otra

[1] L. Polo, *Ética. Hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Unión Editorial, Madrid, 1996, 83 (cit. *Ética*).

ética? No. No habría que habérselo dicho. Acierta Polo al decir que es cosa seria la ética. Trataré de demostrarlo.

Empezaré aquilatando la palabra "seriedad". Es una palabra ancha de muchos significados. Seria se dice que es la persona que no ríe. Serio es el poco propenso a alegría y regocijo. Los serios son los adustos y de semblante severo. Los que al hablar y al mirar muestran rabias atrasadas. Los que casi siempre tienen cara de pocos amigos. Si alguien pone cara seria es porque está disgustado. Y llamamos "cosas serias" a sucesos desgraciados: las enfermedades graves, la pérdida irreparable, los sustos y contratiempos. ¿Es así seria la ética? ¿Una moral circunspecta, grave, tétrica, ceñuda, hosca, taciturna, seca? ¿Es inapropiado hablar de deberes y de normas, de vicios y de virtudes, de maldades y de bienes, de crecimiento esforzado y de un ascenso perpetuo, de mejorar y subir en medio de "esta naturaleza amable que nos brinda sus cálidas delicias y esa luz enjambrada entre las olas"[1]? De ninguna manera. De eso se puede y se debe hablar en cualquier tiempo y lugar y contra viento y marea.

Hace falta descubrir otros sentidos de "serio" para entender hasta el fondo la seriedad de la ética. "Serio" señala también lo real y verdadero, sin doblez ni disimulo, sincero, sin burla, guasa o engaño. Se llama "personas serias", desde este punto de vista, a las personas formales. Serios son los responsables, de palabra, no sujetos al capricho. Serios son aquellos hombres que cumplen sus compromisos. El hombre

[1] J.A. Marina, *Ética para naúfragos*, Anagrama, Barcelona, 1995, 9.

serio no engaña. No tiene negocios sucios, ni manejos, ni chanchullos. Quien se toma en serio algo es aquel que no trampea. El que va en serio y de veras: con la mirada derecha. La seriedad valiosa, la que no tiene que ver con penas y abatimientos, es la formalidad sensata. Es dignidad y decoro. Asuntos y cosas serias son problemas importantes. Son las cuestiones de veras y sin trampa ni cartón. Decir que la moral es seria es decir que no es trivial. La ética no es informal ni ligera. Hablar de seriedad de la ética en estos tiempos que corren, divertidos y animados, donde todo es espectáculo y se toma a broma todo –*Entertaiment-gesellschaft*, sociedad del espectáculo, ha llamado Martin Doehlemann a nuestra festiva época[1]– es dar de lleno en el clavo. Es sustraer las acciones a la ola insustancial de frivolidad ligera. Para rescatar la ética del carnaval permanente de burla e ingeniosidad no importa nada el paisaje. La mar relampagueante, aunque parece dormida, trama y bulle sin parar. No está parada ni quieta. Su movimiento incesante invita a quien la contempla a obrar sin pausa ni tregua para que la vida crezca.

¿Y qué hace seria a la ética? La condición asombrosa de las acciones del hombre. La acción humana es tremenda. Es insólita y extraña: es una acción cibernética. Cuando obramos o actuamos labramos nuestro interior. A veces cambiamos el mundo. Pero siempre, y en esto no hay excepciones, "nos cambiamos" a nosotros. Si la acción es transitiva, el resultado palpable es un objeto exterior. Pero el efecto más "serio", aunque no tan ostensible, es el cambio de uno mismo. Al lanzar notas al viento, llenando el aire de arpegios armónicos y afinados, el violinista mejora su figura

---

[1] M. Doehlemann, *Langeweile*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991, 10.

musical. Se hace un músico virtuoso. Las acciones inmanentes, que pasan inadvertidas para el ámbito exterior, nos configuran por dentro. No dejan apenas rastro en el mundo de las cosas. Su huella se queda en mí. No hay manera de evitar que mis acciones me labren. Soy hecho por lo que hago. Mi morfología interior es hechura de mis actos. Cuando yo ejerzo una acción me estoy retroalimentando. La acción que yo realizo rebota y regresa a mí. Yo no puedo limitarme a hacer y hacer a lo loco como si me diera igual o me fuera indiferente hacer una cosa u otra. Ni me puede dejar frío hacer o dejar de hacer: me juego la vida en ello. La acción humana no es un inocuo pasatiempo. Mi complexión interior depende de lo que haga. Cuando ha salido de mí, regresa, forzosamente, convertida en un cincel. La acción no pasa por mí sin romperme ni mancharme. Como afilado escalpelo va tallándome por dentro. Ella misma es el modelo para esculpir mi carácter. El hombre escoge su estilo –su idiosincrasia moral– con las acciones que hace. Si gorronea se hace gorrón, si disimula ladino, si da desprendido, si ora devoto y si pinta y pinta aprende a ver. He aquí una conclusión: al actuar me la juego. Por eso es seria la ética.

Acierta el juicioso Sócrates al preferir padecer que cometer injusticia. Cuando soy yo el que la sufre, tan "sólo" lo paso mal. Pero si yo la perpetro me convierto en un injusto. Y eso no pasa tan pronto. Eso se queda conmigo. Tampoco va descarriado el arrebatado Nietzsche. "Para que yo me desprecie es menester que me acepte como despreciador". Si yo no me acepto así, no hay acciones de desprecio. Las acciones que se hacen forman al yo que las hace. Lo forman y determinan. La diferencia entre Nietzsche

y Sócrates está "en que la voluntad de poder es determinante del yo, mientras que en la ética clásica el yo es determinante de la voluntad". "Aquí", dice Polo, "es donde se halla el entronque moral de los actos. Si yo cometo un acto de asesinato me hago asesino. El acto de asesinar no es un acto que ejerzo sin que a mí me pase nada. Un acto voluntario es doble desde el punto de vista de su eficacia. Por un lado está el producirlo, lo externo. Por otro el acto es determinante del ser humano, lo que a mí me sucede".

La complexión interior, como el estilo, se consigue a fuerza de tachaduras y enmiendas. "Era un tiempo fúnebre, con un cielo turbio y bajo y un denso olor de aguas dormidas". ¿Cuántas cuartillas emborronaría García Márquez para redactar esa línea? ¿Cuántas correcciones haría Hölderlin para escribir *Brot und Wein*? ¿Cuántas raspaduras en el pentagrama haría Bach para componer el *Violinkonzert* en sol mayor? La vida es como el estilo: se hermosea rectificando. La acción recta es siempre acción corregida. La ética permite escribir la crónica de la vida con buen estilo. No en balde se habla de parentesco entre ética y estética. Platón designaba lo bueno con un término que significa también lo bello. Collingwood compara el espíritu estético con el crecimiento ético. Los dos siguen su marcha ascendente con esfuerzo. Los dos avanzan dando tumbos: cayendo y levantándose.

Contemplado desde aquí el hombre nos aparece como un ser muy singular. Un prodigio y un portento. El hombre domina el mundo. Así han sido siempre las cosas desde el origen del tiempo. Adán hubo de ocuparse, por expresa orden de Dios, de poner nombre a las cosas. Y Dios encargó a los hombres gobernar la realidad. El hombre empuña las riendas, lleva el timón de la nave, domina sobre las cosas. "El hombre es señor del mundo y controlador de su

conducta"[1]. Si una montaña interrumpe su marcha perseverante la traspasa o la rodea. O la escala con destreza para encumbrarse a la cima. No teme los temporales. Vence el frío y el calor con igual facilidad. Habita todos los medios. Su alimento es cualquier dieta. Y ahora piensa construirse ciudades intergalácticas para vivir en las nubes. Nadie resuelve problemas como los resuelve él. "Es mejor solucionador de problemas", dice Polo, "que el resto de los seres vivientes del planeta"[2]. Un personaje de Goethe, en su magnífico *Fausto*, se refiere a su grandeza, a su excelencia de hombre, con un verso insuperable: *Ich Ebenbild der Gottheit*[3]. Además de todo esto, sin duda muy importante, el hombre es un ser moral. Las leyes de su existencia son peculiares y únicas. Más que vivir simplemente, rige y gobierna su vida. Su existencia está a su cargo. Caminamos y avanzamos con "nuestro existir a cuestas". No podemos descansar, como el animal o el astro, "en nuestro acontecer temporal". "La existencia es *yo mismo en mi libertad*"[4]. Las leyes extraordinarias –insólitas, sin igual– con que dirijo mi vida no son leyes automáticas. Son leyes que no se cumplen por sí y autónomamente: "que no se cumplen de suyo"[5]. Son leyes de seres libres: "del ser libre para ser libre"[6]. ¿Para qué

---

1 L. Polo, *Ética*, 38.

2 L. Polo, *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo,* Rialp, Madrid, 1991, 20 (cit. *Quién es el hombre*).

3 J.W. Goethe, *Faust*, Beck, München, vers. 516, 614.

4 L. Polo, *Ética*, 62.

5 L. Polo, *Ética*, 57.

6 L. Polo, *Ética*, 59.

sirve la ética? "La ética es para la libertad"[1]. ¿Hay razones de más peso para decir que es muy seria?

Obrando con libertad labra el hombre su destino. Es causa para sí mismo. Es, dicen Polo y Aristóteles, *causa sibi*[2]. Por aquí asoma otra vez el cincel moldeador. Somos nuestros arquitectos. Moldeamos nuestro ser con el estilete fino de las acciones que hacemos. El hombre es el artesano, tallista de sus entrañas, que cincela su perfil a golpe de acciones libres. Labra y esculpe su vida. Es poeta de sí mismo. "Para Auguste Rodin", escribió el profundo Rilke, "crear una figura significaba buscar la eternidad en el rostro, el trozo de eternidad con que participa en la gran marcha de las cosas eternas". El artista hace en la piedra, en la madera o el mármol prodigios y maravillas. Y el hombre, un escultor de sí mismo que embellece lo que toca, hace cosas aún más grandes. Configura su silueta –su forma y su estampa ética– al realizar sus acciones.

Con una fórmula impar –genial, inspirada, única– ha expresado Polo la idea: "El hombre es el ser beneficiario de su propia actividad. O la víctima"[3]. Beneficiario es el hombre, dice el lenguaje corriente, que saca tajada de algo. Quien recibe donaciones o se lucra de un contrato es su beneficiario. En situaciones así se lleva la mejor parte. Pero a su "ser interior", su constitución profunda y su estilo personal no le afecta lo más mínimo. Ningún beneficio externo tiene tan grande poder. Ninguno me modifica ni me cambia hasta los tuétanos. Beneficios inherentes –taxativos, internos, intrínsecos– sólo los recibo obrando. El ser que conquisto obrando soy yo mismo: es mi ser. Eso sí es un

---

1 L. Polo, *Quién es el hombre,* 105.

2 L. Polo, *Ética*, 57.

3 L. Polo, "Tener y dar", en *Estudios sobre la Encíclica 'Laborem Exercens'*, BAC, Madrid, 1987, 219.

beneficio. De manera parecida puede una persona ser víctima de alguna cosa. La víctima es el "pagano". Aquel que sufre los daños o resulta lesionado por las acciones adversas. Es el cabeza de turco. Pero en todas esas cosas soy víctima transitoria. Los perjuicios que recibo pasan como pasa el tiempo: volando, deprisa, huyendo. No hay mal que cien años dure. Pero si me hago mezquino cometiendo mezquindades, adquiero un natural estable. Junto a mí irá de por vida como si fuera mi sombra. Sólo el perdón indulgente de Dios misericordioso puede anular mi pasado. ¡Ser víctima o beneficiario! En tan grave alternativa nos sitúan las acciones. Por eso es seria la ética.

¿Y cuál es el beneficio de las acciones que hago? ¿Qué enriquecimiento obtengo cuando obro intachablemente? ¿Saco partido al obrar? Lo saco. Y muy substancial. Cuando mis acciones son dignas, benignas, benéficas, justas, debidas, morales, honradas, grandes, honestas; cuando son, sencillamente, buenas, obtengo un premio impagable. El laurel que yo recibo al obrar como se debe se denomina "virtud". Es inmenso el contenido de esta noción capital. Virtudes son excelencias. El lenguaje coloquial, lleno de matices finos, atribuye a la virtud capacidades espléndidas. La virtud es eficacia para hacer lo extraordinario. Son las buenas cualidades de las personas sin tacha. Las virtudes se atesoran como se guarda una joya. Quien tiene virtud –y amigos– tiene una mina preciosa. No se gastan al usarlas. Les ocurre lo contrario: crecen, se agrandan y aumentan con ejercicio y con práctica. Pero, antes de todo eso, es un premio que recibo.

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Las virtudes son los hábitos. "La tenencia habitual", dice Polo, es "justamente la tenencia según las virtudes"[1]. La virtud es una disposición estable. Es aptitud, solvencia, capacidad. Tan arraigadas están las virtudes en el hombre que no es tan fácil perderlas. La posesión de virtudes es tenencia inamovible. El hábito no hace al monje. Pero la virtud estable, más sólida, durable y fija que el vestido de los frailes, sí hace al hombre que la tiene. Lo hace un ser de voluntad. Redobla el poder de amar. Le permite aproximarse a la felicidad. "Las virtudes morales fortalecen la voluntad: son hábitos perfectivos de la voluntad y, por serlo, fortalecen la capacidad de adhesión de la voluntad, es decir, la capacidad de amar; en cambio, los vicios empobrecen la voluntad, la estropean, y por tanto disminuyen la capacidad de amar"[2]. Caminando a orillas del mar siento el aire lelo del atardecer. En el *walk-man* oigo una copla andaluza. El estribillo repite esta estrofa: "Y después de mucho caminar cara a cara me encontré con la felicidad". La virtud no basta para llevarnos ante tan augusta señora. Pero, sin ella, no le veremos el rostro nunca. Por eso es seria la ética.

La ética proporciona el bien afable a la vida[3]. No se pierde en sutilezas ni exquisiteces ociosas. Ni cuadra con la moral el remilgo o la pamplina. En uno u otro momento, mejor antes que después, ha de llegar a la vida. Si la moral no llegara hasta el fondo de mi ser sería un entretenimiento. Pero si al hacer me hago, cambia el rostro de la ética. La ética debe conectar con la existencia del hombre. Su naturaleza entera ha de quedar afectada por las acciones que

---

[1] L. Polo, *Ética*, 92.

[2] L. Polo, *Ética*, 114.

[3] "La ética, pues, no puede perderse en una reflexión interminable que no alcance nunca a nuestra clase de vida"; N. Bilbeny, *Aproximación a la ética,* Ariel, Barcelona, 1992, 16.

hace. No seríamos seres éticos si nuestras acciones libres pasaran siempre de largo. Pero el destino del hombre es mejorar y crecer. O empeorar y encoger. Vamos a más y mejor o a menos y a lo peor. Si el hombre fuera inmutable, si no cambiara al obrar, si nada le fuera en ello, ¿para qué valdría la ética? Pero al obrar cambiamos nuestro recinto interior. Los estados interiores que se siguen de los actos son vicios y son virtudes. Con los vicios disminuye mi vitalidad humana. Y con las virtudes crece. Con las virtudes aumenta mi vida y todo mi ser. Por eso se desespera el espíritu antiético. El hombre ufano y saciado, la humanidad satisfecha que estudió el agudo Nietzsche, ha entrado ya en el ocaso. Tal vez haya sido Kierkegaard quien más fino ha analizado esa enfermedad mortal. Los personajes inicuos de Ibsen, Gide o Dostoievsky han de enfrentarse a la postre al destino inevitable de su insana libertad. Hasta arrancarse los ojos, como hizo el aciago Edipo, o arrojarse a un lago obscuro, como se arrojó Woyzeck, puede llevar la conciencia de actos bajos e inmorales. Cuando el hombre se estropea a causa de lo que hace es capaz de cualquier cosa. Por eso es seria la ética.

No hace falta exagerar, dramatizar o extremar para mostrar a las claras lo intrínseco de la ética. Lo intrínseco de la ética, lo más íntimo y más interior, es el vicio y la virtud. "Del actuar humano", dice Polo, "se sigue un resultado exterior, pero también un resultado interior, es decir, una modificación de su propia naturaleza, a la que llamamos virtud". La virtud es un estado interior. Una modificación interna. Un logro muy especial. Y eso no es ningún refugio. No busca albergue seguro frente al mundo desdichado. No

es una coraza dura que resista el fatalismo. No es un búnker la virtud para proteger la vida de la amenaza del cosmos. Ni es un objetivo suyo hacer al hombre impasible. En un tronco indiferente que ni siente ni padece. Esa es la meta miope del lánguido estoicismo. El estoico anhela y quiere la impavidez aplanada. No mira el templado estoico, que ve en la virtud asilo, a los actos ulteriores. El futuro le parece algo que no está en su mano. Por eso se desentiende de dar consistencia estable a las acciones del hombre, ordenar su biografía, estructurar su existencia, orquestar toda su vida. Pero cerrarse al futuro es un modo de evasión. Y eso es lo que hace el estoico: plantar cara y resistir, guarecido en la virtud, la acometida implacable de la ciega adversidad. Ningún asilo inviolable, por protegido que sea, cuadra con la vida humana. El hombre, ser que inaugura futuros, se abre y se abre al mañana. Su futuro es para siempre perspectiva y porvenir. Es ser capaz de esperanza. La vida del hombre es, con el fin en el futuro, una vida destinable. Para encarar el futuro, no para aguantar los tragos, nos prepara la virtud. Por eso es seria la ética.

Hegel confiesa a las claras, en un viejo manuscrito de su periodo de Jena, la vinculación estrecha de la filosofía con la vida. "La verdadera necesidad de la filosofía no se basa en otra cosa como no sea aprender de ella y a través de ella a vivir"[1]. A vivir, a mejorar y ascender, a crecer y a prosperar, a acrecentarse, agrandarse, formarse y agigantarse debe enseñarnos la ética.

¿Por qué debo ser moral? Esta pregunta simplona no tiene ningún intríngulis. Nielsen y Mitchel sostienen que la pregunta pregunta por los motivos profundos de las acciones

[1] M. Baum / K. Meist, "Durch Philosophie leben lernen. Hegels Konzeption der Philosophie nach den neuaufgefundenen Jenaer Mansukripten", *Hegel-Studien,* 1977(12); 32-81.

del hombre[1]. Por los resortes ocultos que impulsan hacia la ética. Singer, mucho más interesado, cree que al hacer la pregunta se busca la utilidad. El propio interés ordena, cuando se ve a largo plazo, realizar actos morales. Baier, simpatizante leal del credo utilitarista, cree que el mundo irá mejor si todos somos morales. He de proceder con ética, cree Baier como antes Hobbes, porque cumpliendo el deber las cosas marchan mejor. Si todos somos morales será una balsa de aceite la vida en la sociedad[2]. Henrich, kantiano de pata negra, cree que la pregunta escruta la importancia de las leyes. Ser morales significa reconocer la valía de los preceptos morales. La enjundia el toque y la esencia de mi condición moral es "reunir las implicaciones de mi orientación vital natural". El hombre vaga perdido, cree Henrich siguiendo a Kant, por dos mundos diferentes. El de las ideas palmarias de la razón infalible y el del sentimiento extraño de un deber que me espolea a seguir la ley moral. Yo debo ser moral porque, siguiendo la ley, me uno conmigo mismo[3]. He ahí la respuesta bienquista de la moral normativa. La moral racionalista, como la moral de Kant que tanto enaltece Henrich, manda atenerse a las leyes. Cree que

---

[1] K. Nielsen, "Why should I be moral?", en *Readings in Ethical Theory*, New York, 1970, 747-768. D. Mitchel, "Warum soll ich sittlich sein", *Ratio,* 1970 (12), 120-124.

[2] K. Baier, "Moral reasons and reasons to be moral", en *Values and morals*, Dordrecht, 1978, 231-256.

[3] D. Henrich, "Die Deduktion des Sittengesetzes. Über die Gründe der Dunkelheit des letzten Abschnittes von Kants 'Grundlegung zur Metaphysik der Sitten'", en *Denken im Schatten des Nihilismus. Festschrift für Wilhelm Weischedel,* Darmstadt, 1975, 55-112.

así nos liberamos de esa situación impúber que es la minoría de edad. Viviendo según las leyes somos personas mayores. Al ajustarme a la ley, a la ley de la razón que yo mismo descubro en mí, me convierto en ser autónomo. Ya no soy irracional, ni insensato, ni una bestia, ni un salvaje. ¿Y qué soy entonces ya? Soy sólo un moral burócrata que sigue la ley moral como un frío reglamento. Y es que la ley sin virtud es un engorro insufrible. Un fastidio, una molestia, una lata y un incordio. ¿Y a qué invitan los escollos? A saltarlos con astucia y a guardar las apariencias. Creo que Henrich se equivoca. "El normativismo ético es una petición de principio. Sin virtudes, el cumplimiento de normas es inhumano y éticamente insuficiente. Prescindir del crecimiento moral y regir la conducta por una razón fija degrada la norma convirtiéndola en un reglamento".

¿Por qué debo ser moral? Porque lo pide la vida. ¿Para qué hay que ser moral? Para que la vida crezca, para atesorar virtudes, para estructurar la vida, para encarar el futuro, para ser mejor persona, para vivir en el tiempo sin resignarse a las modas, para escribir con estilo nuestra humana biografía, para planear, proyectar, no cancelar el mañana, crecer y desarrollarse, avalorarse y hacerse. Por eso hay que ser moral. La bisagra conductora que articula la moral es, sin duda, la virtud. Ella es el gozne y el pernio sobre el que gira la ética. Sin virtudes acendradas podemos dar la espalda al bien. ¿Basta con que el bien sea amable para adherirnos a él? No basta que el bien sea amable. Además se necesita que nosotros no fallemos. Y sin virtud no es posible estar a la altura excelsa de la bondad y del bien. Para amar en serio al bien es preciso hacerse bueno. ¿Y qué decir de la norma cuando falla la virtud? Que es una gaita cargante que se salta a la torera cuando no nos mira nadie. Tanto la moral de normas como la moral de bienes no son nada sin virtud.

Bienes, normas y virtudes son las tres grandes secciones de la moral integral.

Una ética integral nos ayuda a ganar tiempo. La ética es el modo humano de aprovechar en beneficio propio su marcha veloz, de vencerlo y sobreponerse a su curso imperturbable. Hay quien cree que eso es imposible. El tiempo pasa deprisa dejando a su lado desolación y ruina. La "gran señora", como llamaba Hegel a la muerte, aguarda agazapada en los rincones de la existencia. Ella es la única vencedora. *Es kommt der Tod* –dice el sombrío Heine–, *der Sarg ist fertig* (*Se acerca la muerte, está preso el féretro*). Y Lessing, que empinaba el codo a menudo, sucumbe también al desaliento: *Adelante, siervo de Baco* –dice a un moribundo–, *se acabó para ti haber gozado*. Pero los poetas yerran mucho. A veces se les va el santo al cielo o se dejan cosas en el tintero. O echan en olvido, como en este caso, que el hombre es capaz de un reciclaje absoluto: de crecer sin parar, sin coto ni medida ni límite. Llegar a ser el que somos es una tarea infinita. "La medida del hombre es la desmesura" (J.A. Marina). Su alma es como una flecha lanzada al infinito. Nada humano lo sacia. Vuela tras la fuente de aguas caudalosas cuya "claridad nunca es oscurecida y toda luz de ella es venida". El gran Juan Ramón Jiménez llamó a su lírica obra "imposible norma bella", "una pintura en el aire" a la que a la postre aguarda "el gran silencio solar, la ignorancia de la luna". Ni silencio ni ignorancia son el cuitado destino de la vida virtuosa. Por eso es seria la ética.

A través de mi ventana veo espejear el mar nevado por el resplandor del amanecer. Los rayos del sol caen sobre el agua como una llovizna tierna. Los pescadores, devastados

por las horas de brega, recogen el aparejo. He ahí una espléndida metáfora de la ética: una vida buena traspasada por la belleza. Pero para la vida buena, la plena, entera, de veras, es deficiente la ética. La moral no da para tanto. "La mera *moralidad*", dice Lewis, "no es el fin de la vida. Hemos sido hechos para algo distinto de eso. La gente que sigue preguntándose si no puede llevar una 'vida decente' sin Cristo no sabe de qué va la vida. Si lo supiera, sabría que una 'vida decente' es mera tramoya comparada con aquello para lo que los hombres hemos sido realmente hechos. La moralidad es indispensable. Pero la Vida Divina, que se entrega a nosotros y nos invita a ser dioses, quiere para nosotros algo en lo que la moralidad pueda ser devorada. Tenemos que ser hechos de nuevo... La idea de lograr 'una vida buena' sin Cristo descansa en un doble error. El primero es que no podemos. El segundo consiste en que, al fijar la 'vida buena' como meta final, perdemos de vista lo verdaderamente importante de la existencia. La moralidad es una montaña que no podemos escalar con nuestro propio esfuerzo. Y si pudiéramos, pereceríamos en el hielo y en el aire irrespirable de la cumbre, pues nos faltarían las alas con las que completar el resto del viaje. Pues *a partir de ahí* comienza la verdadera ascensión". Por eso es seria la ética.

José Luis del Barco
Depto. Historia de la Filosofía
Universidad de Málaga
Avenida Estación s/n
29017 Málaga España

XXVI/2 · 1993 ISSN: 0066-5215

EN TORNO A LA DÍADA TRANSCENDENTAL

BLANCA CASTILLA Y CORTÁZAR

In the Anthropology, the person has a self-organizing communicative structure, so person cannot be unique, lonely. This has been called by Polo: «Coexistence». It shows that the «Díada» (Duality) is richness, plenitude (fullness). This makes possible to mark the difference between two complementary person's types: the male person and the female person. They could be called: «coexistence-from» and «coexistence-in».

Desde hace años el Profesor Polo viene anunciando una Antropología trancendental, que se diferencia de la Metafísica.

La Metafísica no se adecúa a las realidades humanas, porque el sentido del ser aplicado al hombre es diferente al sentido del ser cosmológico. Por ello aunque se hable de la noción de ser con diversos grados de intensidad, no es suficiente para captar la densidad del ser de la persona que como una de sus peculiaridades requiere en sí misma pluralidad constitutiva. Esto supone una superación del monismo y un planteamiento positivo de la díada.

Esta característica la han denominado diversos autores como *ser-con*[1]. Polo la denomina coexistencia[1], y también

[1] Como es sabido la expresión proviene de Heidegger. Efectivamente Heidegger titula el cap. IV de *Ser y tiempo*: "El 'ser en el mundo' como 'ser-con' y 'ser sí mismo'. El 'uno'" y en concreto el parágrafo 26: "El 'ser ahí con' de los otros y el cotidiano 'ser con'".

con otra palabra: el *además*[2]. La coexistencia rebasa la unidad, el *mónon,* asumiendo la pluralidad, al menos el dos. En este sentido Polo afirma: "Fabro habla de acto intensivo. Pero la intensidad es como cierta concentración o adensamiento. El además no es una mayor intensidad del acto. La intensidad va por la línea de la búsqueda de la unidad, del *mónon*. Pero un acto que se concentra en sí mismo ahí se queda. Y el ser del hombre no se queda: es coexistir, de tal manera que está en el coexistir. La intensidad es un intento de orden metafísico. Pensar la intensidad sería la unidad del acto de ser"[3].

Qué sea el coexistir habrá que verlo con más detenimiento. Pero en un primer acercamiento se ve que la persona está a otro nivel que las realidades propiamente estudiadas por la metafísica. Muchos pensadores del s. XX han sido conscientes de que el ser humano requiere un tratamiento diverso del resto de las cosas del cosmos.

El ser-con es característica del ser-ahí, que es el hombre. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Neomarius Verlag, Tübingen, 1949, (1ª ed. 1927), 114-129; trad. esp. por J. Gaos: *Ser y tiempo*, en FCE, Buenos Aires 1987, 6º reimp., 129-147. Después la han utilizado muchos, como Buber, Lévinas, Zubiri, etc. Así por ejemplo afirma Zubiri: "Existir es existir 'con' –con cosas, con otros, con nosotros mismos–. Este 'con' pertenece al ser mismo del hombre: no es un añadido suyo. En la existencia va envuelto todo lo demás en este peculiar forma del 'con'": X. Zubiri, "En torno al problema de Dios", en *Naturaleza, historia y Dios*, Alianza, Madrid, 1987 (1ª ed., 1944 en Editora Nacional), 429 (cit. "En torno al problema").

[1] L. Polo, "La coexistencia del hombre", en *El hombre: inmanencia y trascendencia,* Actas de las XXV Reuniones Filosóficas, Facultad de Filosofía, Universidad de Navarra, Pamplona, 1991 (1), 33-48 (cit. "La coexistencia").

[2] L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993, 197-203 (cit. *Presente y futuro*).

[3] L. Polo, *Presente y futuro*, 203.

Bastaría citar a Heidegger, a Scheler o a cualquiera de los pensadores dialógicos como Buber o Marcel. Aquí me voy a detener en una sutil precisión que observa Zubiri: la diferencia transcendental entre las cosas y las personas.

1. Las cosas y las personas.

Entre las cosas y las personas hay un cambio de nivel transcendental que los griegos no lo vieron, pues tenían un único «metro» para medir las realidades: a todas las calificaban como «cosas». Zubiri, refiriéndose a los «metros» con los que se ha venido mensurando lo real, se ha referido al concepto de «cuerpo»: "Ha hecho falta la conmoción de la física cuántica –afirma– para introducir muy dificultosamente, pero con éxito indiscutible, la idea de que lo real allende, no siempre es cuerpo. Las partículas elementales, en efecto no son corpúsculos sino que son otra clase de cosas materiales (...). La mensura de lo real se emprendió con un metro determinado: el metro era «cuerpo». Ahora bien, la marcha hacia la realidad nos ha abierto a otras cosas reales materiales que no son cuerpos"[1].

Pero, más arraigadamente aún que la noción de cuerpo, ha existido otro baremo que hacía pensar que todas las realidades eran «cosas». "Hizo falta –continúa Zubiri– una intelección mucho más difícil que la de la física cuántica para inteligir que lo real puede ser real y sin embargo no ser cosa.

[1] X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, Alianza, Madrid, 1983, 55-56 (cit. *IRA*).

Ser, por ejemplo, *persona*. Entonces no sólo se amplió el campo de las cosas reales, sino que se han ampliado eso que pudiéramos llamar *modos de realidad*. Ser cosa es tan sólo uno de esos modos; ser persona es otro. Así ha cambiado no sólo el elenco de las cosas reales, es decir no sólo se ha encontrado una realidad más allende lo campal, sino que *ha cambiado también el carácter de la realidad misma* como mensura, porque una persona es algo distinto de una piedra o de un árbol no solamente por sus propiedades, sino por su modo de realidad"[1].

A lo largo del pensamiento humano ha sido difícil encontrar la diferencia radical por la que la persona se distingue de las cosas. "Pensemos en el caso entero de la Filosofía griega. Cuando Aristóteles nos habla de la realidad en cuanto tal, (...) no se le ocurría nunca apelar a la realidad en cuanto tal en su dimensión personal. Un griego no habría tropezado jamás con la dimensión personal de la realidad humana. Hizo falta probablemente el cristianismo para pensar en la persona"[2].

2. Iter de la noción de persona.

La noción de persona, aunque nació al principio de nuestra era, sin embargo no ha sido convenientemente clarificada. Muestra de ello es el azaroso *iter* que ha tenido a lo largo de la historia de la filosofía.

En primer lugar no fue conocida en la la filosofía griega. "Entre otras limitaciones la metafísica griega –afirma Zubiri–

---

[1] X. Zubiri, *IRA*, 56-57.

[2] X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza, Madrid, 1992, 372.

tiene una fundamental y gravísima: la ausencia completa del concepto y del vocablo mismo de *persona*. Ha hecho falta el esfuerzo titánico de los capadocios para despojar al término de hipóstasis de su carácter de puro *hypokeímenon*, de su carácter de *subjectum* y de sustancia, para acercarlo a lo que el sentido jurídico de los romanos habían dado al término persona, a diferencia de la pura *res*, de la cosa"[1].

En efecto, fueron los capadocios los que distinguieron entre sustancia y subsistencia, entendiendo por subsistencia un nivel más profundo que el de la sustancialidad. Es decir, intuyeron que para captar a la persona no es suficiente la composición hilemórfica ni la distinción de las categorías. En su preocupación por cuestiones teológicas diferenciaron naturaleza y persona, indicando que la persona se halla a otro nivel, el de la subsistencia, que es transcendental. Como diría Polo, descubrieron que la persona no está a nivel metafísico, como la substancia. En efecto, "sujeto en sentido metafísico significa substancia o *hypokéimenon*. De ahí se llega entonces a la única substancia –Espinosa–. Pero sujeto en sentido antropológico no significa substancia, sino yo o persona. Cualquier confusión al respecto destruye el planteamiento de la antropología transcendental: introduce rasgos metafísicos en la antropología, y entonces ya no hay ampliación trancendental"[2].

Sin embargo la historia del concepto demuestra que ni siquiera se conservó el nivel de la trancendentalidad metafísica. Pronto se volvió a confundir substancia y

[1] X. Zubiri, *El hombre y Dios,* Alianza, Madrid, 1984, 323.
[2] L. Polo, *Presente y futuro*, nota, 162.

subsistencia. En efecto, la célebre definición boeciana recayó en una terminología sustancialista: persona es *individua substantia rationalis naturae*[1], fórmula que ha pervivido como paradigmática incluso hasta nuestros días.

Tomás de Aquino en el siglo XIII partiendo de Boecio vuelve a recuperar el plano de la subsistencia. Entiende la persona como "subsistente espiritual"[2]. La naturaleza racional, considerada como diferencia específica, no es la diferencia mayor que éste tiene con el resto de los seres del cosmos. No, en su opinión, la diferencia radical entre las cosas y las personas se halla en el orden del ser; el mismo *esse* humano es radicalmente diferente del *esse* de las cosas del cosmos. La diferencia no está sola ni principalmente en la esencia sino en el orden transcendental[3]. Él supo ver y expresar mejor que ninguno la radicación de la persona en el *esse*. Esa era la explicación metafísica que le llevaba a afirmar que "la persona es lo más noble y digno que existe en la naturaleza"[4].

Sin embargo la Escolástica posterior volvió a recaer en la sustancia, al caracterizar a la persona únicamente como modo sustancial, es decir, como una determinación última de la esencia que le hace apta para recibir la existencia[5].

La filosofía moderna, aunque rehizo en parte el camino perdido por la Escolástica, no llegó a la cuestión radical acerca de la persona. En palabras de Zubiri "La filosofía,

---

[1] Boecio, *De duabus naturis*, 3: PL 64, 1343 C.

[2] Tomás de Aquino, *De Pot.*, 9, a.4, c.

[3] E. Forment, *Ser y persona*, Publicaciones Universidad de Barcelona, Barcelona, [2]1983, 61-69.

[4] Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, q. 29, a. 3: "Persona significat *id quod est perfectissimum in tota natura*".

[5] E. Forment, *Persona y modo substancial*, PPU, Barcelona, 1983.

desde Descartes hasta Kant, rehízo –penosa y erróneamente–, el camino perdido. El hombre aparece, en Descartes, como una sustancia: *res* (sin entrar, por lo demás, en la cuestión clásica de la unidad, *puramente analógica*, de la categoría de sustancia); en la *Crítica de la razón pura* se distingue esta *res*, como sujeto, del *ego* puro, del yo; en la *Crítica de la razón práctica* se descubre, allende el yo, la persona; a la división cartesiana entre cosas pensantes y cosas extensas sustituyó Kant la disyunción entre personas y cosas. La historia de la Filosofía Moderna ha recorrido así, sucesivamente, estos tres estadios: sujeto, yo, persona. Mas qué sea persona es cosa que Kant dejó bastante oscura. Desde luego no es sólo conciencia de la identidad, como para Locke. Es algo más. Por lo pronto, ser *sui juris*, y este 'ser *sui juris*' es, para Kant, ser imperativo categórico"[1].

Después de Kant, en nuestro siglo se han dado muchos personalismos[2], en los que dan importancia a la apertura de la persona, es decir, a su carácter relacional. Sin embargo estos autores no han desarrollado un pensamiento sistemático que engarce sus valiosas intuiciones con los logros de la tradición.

Ante la situación actual, en opinión de Zubiri: "Hay que retroceder nuevamente a la dimensión estrictamente ontológica, en la que por última vez se movió la Escolástica,

---

[1] X. Zubiri, "En torno al problema", 425-426.

[2] Para una historia del concepto de persona A. Milano, *La Trinità dei teologi e dei filosofi. L'intelligenza della persona in Dio*, Dehoniane, Napoli, 1987.

en virtud de fecundas necesidades teológicas, desdichadamente esterilizadas en pura polémica"[1].

Lo que es claro es que la noción de persona, aún hoy, no está sufiencientemente estudiada, ni divulgado su enclave ontológico, ni se han sacado las consecuencias de la radicalidad de su estatuto. Parece necesario clarificar que la noción de persona transciende la composición hilemórfica y el plano predicamental, colocándose en el nivel transcendental[2], y en un plano diverso del de la Metafísica. A este objetivo se dirige la Antropología transcendental de Polo.

3. Qué es ser persona.

Es difícil explicar en qué consiste ser persona. Todos los humanos participamos de la misma naturaleza. Pero ésta está individualizada en cada uno, dando lugar a *un ser irrepetible, dueño de su propio destino, intrínsecamente comunicativo, con el poder de darse a los demás*.

Quizá las dos peculiaridades más decisivas de la persona son aparentemente incompatibles: 1) su irrepetibilidad, que los clásicos denominaban incomunicabilidad[3]. Por esta propiedad cada persona es un quién y no simplemente un qué. Y 2) su apertura a los demás, es decir, su máxima

---

[1] X. Zubiri, "En torno al problema", 426.

[2] Ver mi trabajo: "Transcendentalidad de la persona", en *Dignidad personal, Comunidad humana y orden jurídico*, Actas de las Jornadas de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino (SITA): vol. I, Balmes, Barcelona, 1994, 251-264 (cit. *Dignidad personal*).

[3] Este aspecto sigue siendo objeto de estudio. J.F., Crosby, "The incommunicability of human persons", *The Thomist,* 1993 (57), 403-442.

comunicabilidad. Esta apertura constitutiva se ha denominado como ser-con. Polo la denomina «coexistencia».

En nuestro tiempo son diversos los autores[1] que se ocupan sobre el tema de la persona. Aquí nos detendremos un momento, en una figura española: Xavier Zubiri, que articuló toda su obra filosófica en torno a la noción de persona[2] y tiene de ella una honda concepción[3]. En una de sus obras de juventud el tema del ser personal lo articulaba en tres dimensiones: "En la articulación entre *intimidad*, *originación* y *comunicación* estriba la estructura metafísica última del ser. El ser es el ser de *sí mismo*, el ser *recibido* y el ser *en común"*[4].

Para Zubiri era importante superar la característica de *hipokéimenon*, que tiene la sustancia aristotélica, para poder entender a la persona. Para él la persona es *hiperkéimenon*, es decir, superestante a sus propiedades, ya que es propio de las personas "determinar por decisión algunas, aunque no

---

[1] *Dignidad personal,* Actas del ya citado Congreso que recogen 106 aportaciones.

[2] En 1959 dictó un curso oral *Sobre la persona*. Los interrogantes que le abrió esta cuestión le condujo a escribir el libro *Sobre la esencia*, que nació como una nota a pie de página a un tratado de antropología; "Introducción" de I. Ellacuría a *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986, XX.

[3] Un amplio estudio sobre su concepción de la persona, sobre todo en sus aspectos relacionales, se puede encontrar en mi tesis doctoral de próxima publicación: *Noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género*, Univ. Complutense.

[4] X. Zubiri, "El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina", en *Naturaleza, historia y Dios*, 475 (cit. "El ser sobrenatural").

todas, de las propiedades que van a tener. Por tanto no están «por debajo de» esas propiedades, sino justamente al revés «por encima de» ellas. No son *hipokéimenon*, substantes, sino *hiperkéimenon*, superestantes, por así decir"[1].

En su obra de madurez describe la persona como «realidad en propiedad»[2] queriendo dar a entender que la persona, a diferencia de las cosas, tiene como suyas no sólo sus propiedades sino su propio carácter de realidad. La realidad humana es no sólo un simple sistema de notas que «de suyo» la constituyen, sino que es, ante todo y sobre todo, la realidad la que *le es propia en cuanto realidad*. A esta característica la denomina suidad. Así afirma en su última obra: "Todas las demás realidades tienen *de suyo* las propiedades que tienen, pero su realidad no es formal y explícitamente *suya*. En cambio el hombre es *formalmente* suyo, es *suidad*. La suidad no es un acto ni una nota o sistema de notas, sino que es la forma de la realidad humana en cuanto realidad"[3].

Respecto a la dimensión relacional de la persona Zubiri la engarza en la estructura misma del sí mismo personal. Así afirma: "Cada hombre tiene en sí mismo, en su propio «sí mismo», y por *razón de sí mismo*, algo que concierne a los demás hombres. Y este «algo» es un momento estructural de *mí mismo*. Aquí *los demás* no funcionan como algo con lo que hago mi vida, sino *como algo que en alguna medida soy yo mismo*. Y sólo porque esto es así *a radice*, sólo por esto puede el hombre después hacer su vida «con» los demás

---

[1] X. Zubiri, "El hombre, realidad personal", recogido en *Siete ensayos de Antropología Filosófica*, ed. Univ. de Santo Tomás, Bogotá 1982, 70.

[2] X. Zubiri, "La persona como forma de realidad: personeidad", en *Sobre el hombre*, 111.

[3] X. Zubiri, *El hombre y Dios,* 48.

hombres. El mí mismo «desde» el cual hago mi vida es estructural y formalmente un mí mismo respecto de los demás"[1].

A mi modo de ver, en el camino hacia la consideración radical de la persona, la filosofía de Zubiri da un paso más allá que los filósofos de la subsistencia. Desde luego el descubrimiento de la subsistencia es un gran hallazgo; colocar ahí el estatuto de la persona es otro avance. Pero no hay que olvidar que los seres no humanos también tienen subsistencia: cada uno es un *suppositum*. Pues bien, Zubiri se ocupa de precisar cuál es la diferencia en el orden transcendental entre el cosmos y las personas. Una es esencia cerrada, las otras esencias abiertas. Aquella actúa porque es real, pero las segundas actúan teniendo en cuenta su momento de realidad que les corresponde en propiedad. Es decir, no sólo coloca en el plano transcendental la diferencia más notable entre las realidades personales de la que no lo es (el cosmos) sino que precisa cuál es la diferencia. La persona tiene su realidad (transcendental) en propiedad.

Por otra parte introduce la dimensión relacional a nivel de estructura de la persona, por tanto a nivel constitutivo. Esto puede tener una enorme fecundidad a la hora de seguir avanzando en el conocimiento de la persona.

4. Ampliación del orden transcendental.

[1] X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza, Madrid, 1989, 251 (cit. *Estructura dinámica*).

Sin embargo, quizá los pasos dados hasta el momento no son suficientemente radicales. Presentamos ahora la propuesta del Prof. Polo, que clarifica de un modo más neto, la profundidad con la que hay que presentar el ser de la persona.

Vista desde la filosofía clásica la antropología es una ciencia segunda dependiente de la metafísica. Sin embargo, los conceptos cosmológicos se quedan cortos para explicar la persona hacen que la antropología apenas pueda avanzar.

Son diversos los autores que han intuido esta limitación. Por ejemplo Zubiri pone de manifiesto como la causalidad natural es inadecuada al aplicarla al hombre. "Si tratamos de aplicar la idea de las cuatro causas a un acto de complacencia con un amigo nos asaltan graves dudas sobre el tipo de posible causalidad de la complacencia. Esto nos advierte ya que la célebre teoría aristotélica de la causalidad está rigurosamente plasmada de las realidades «naturales». La teoría aristotélica de la causalidad es una teoría de la *causalidad natural*. A mi modo de ver junto a ella ha de introducirse temáticamente con todo rigor una teoría de la *causalidad personal*. (...) La causalidad personal es de tipo muy diferente a la causalidad natural"[1]. Zubiri intuye la necesidad de la ampliación transcendental. Esto se manifiesta en la clara conciencia que Zubiri tiene de que la mayor diferencia que existe entre las cosas y las personas pertenece al orden transcendental[2]. A su entender en el orden transcendental, que para él es el de la realidad, hay un

---

[1] X. Zubiri, *IRA*, 238.

[2] Así lo afirma netamente Ignacio Ellacuría al explicar la antropología zubiriana. I. Ellacuría, "Introducción crítica a la antropología de Zubiri", *Realitas*, II (1976) 49-137.

ascenso: no es lo mismo la realidad de las cosas que las de las personas. A eso lo denomina «tipicidad transcendental»[1].

Sin embargo, estos autores no han propuesto, al menos con tanta claridad como Polo, la conveniencia de una ampliación transcendental. Siendo consecuentes con el planteamiento habría que señalar diversos niveles transcendentales: no sólo el cosmológico y el humano[2], sino otro tercer nivel[3] constituido por la divinidad[4].

---

[1] X. Zubiri, *Sobre la esencia,* Alianza, Madrid, 1985 (1ª ed. 1962 en Moneda y Crédito), 499-500.

[2] Zubiri habla implícitamente de niveles del orden transcendental: "Suele decirse que en la línea del ser no cabe evolución. Pero esto es falso si «ser» significa «realidad». Tomada la talidad en función transcendental, y solamente tomándola así, puede y ha de decirse que cabe hablar de evolución en la realidad. La evolución de la realidad significa una evolución justamente del 'de suyo'. Y en este sentido hay *grados de realidad*. Naturalmente, no es que sea más real un hombre que un orangután, si por realidad se entiende que tenga existencia física; no se trata de esto. Se trata de tomar la cosa *in re*. Aquello que constituye el «de suyo» propio del orangután es mucho menos de suyo que aquello que constituye el «de suyo» propio de un hombre. Ni qué decir tiene del de un ángel. *A fortiori*, naturalmente, de Dios. Esto es una cosa completamente distinta": X. Zubiri, *Estructura dinámica*, 156.

[3] Sin hacer una diferencia de niveles transcendentales Garay enfoca directamente el orden de la divinidad analizando la diferencia transcendental del tres. J. de Garay, *Diferencia y libertad*, Rialp, Madrid, 1992.

[4] A esa conclusión llegué en mi trabajo "Consideraciones en torno a la diferencia en el orden transcendental", *Cuadernos de Metafísica,* Universidad Complutense, Número *in memoriam* del prof. Adolfo Arias, Madrid, 1995 (en prensa).

Polo esboza la ampliación transcendental desde diversas perspectivas, todas ellas encaminadas a diferenciar el hombre del cosmos. Así afirma: "En orden a la Metafísica, propongo una ampliación del orden transcendental, precisamente para superar definitivamente la tentación de «simetrizar» el hombre con el universo"[1].

Una perspectiva es la de proseguir adecuadamente el planteamiento de la filosofía de la modernidad que advirtió que el hombre no es una réplica del universo y presentó la libertad como transcendental[2]. Para que la libertad sea complatible con el ser, hay que distinguirlos, colocando al ser en el nivel cosmológico y a la libertad a nivel humano.

Al acometer esta tarea Polo toma una tesis de los clásicos: la prioridad del acto sobre la potencia, y otra de los modernos: considerar la potencia como infinita, aunque esté por así decir en un segundo lugar. Para Polo la libertad es acto: "Se trata así de ver en qué sentido la libertad es acto –y acto primero, radical, y por tanto transcendental–, y de qué manera se convierten con ella otros transcendetales que derivan de esa ampliación"[3].

La ampliación transcendental propuesta nos sitúa directamente en la Antropología transcendental[4]. Con ella la Antropología filosófica adquiere de entrada un estatuto ontológico propio, no dependiente de la metafísica, y una instrumentación que le permite un amplio desarrollo.

---

[1] L. Polo, "La coexistencia", 36.

[2] L. Polo, "Libertas transcendentalis", *Anuario filosófico*, 1993 (26, 3) 710-716.

[3] L. Polo, "Libertas transcendentalis", 710-711.

[4] Aunque de ahí podría derivarse también, pasando a la Teología natural, otro nivel de diferencia transcendental. Se trataría una Teología natural abordada no desde la Metafísica sino desde la Antropología.

5. Los transcendentales antropológicos.

Si se distingue un nivel transcendental específico para lo humano, éste puede tener sus transcendentales característicos[1].

En el caso del hombre los transcendentales antropológicos, según la propuesta de Polo podrían ser: el ser-con (la coexistencia), la persona, la libertad, la inteligencia o conocer, la donación o efusión o amor, la filiación.

Entre ellos tres son los más importantes, y en cierto modo son paralelos a los transcendentales metafísicos: ser, verdad y bien. Polo se expresa del siguiente modo: "A mi modo de ver, los transcendentales personales son: el ser personal, que no es un primer principio (no es el principio de identidad, ni el de no contradicción, ni el de causalidad, sino un acto de ser superior al que estudia la metafísica); el transcendental en correspondencia no simétrica con la verdad, que es el conocer, y el transcendental que se corresponde con el bien sin simetrizarlo, que es el amor"[2].

El transcendental «conocer» vendría a ser el intelecto agente del que hablaba Aristóteles, al que Polo desde hace

[1] L. Polo, "Libertas transcendentalis", 703-716.
[2] L. Polo, "Libertas transcendentalis", 711.

años lo viene llamando persona[1]. "El conocer como transcendental personal invita a comprender el intelecto agente como persona: el *intellectus ut actus* es un transcendental personal, no una substancia, ni tampoco un primer principio (en Aristóteles, el tratamiento del intelecto agente es metafísico y no se lleva a cabo en términos de antropología transcendental. Por eso se han dado muchas versiones del intelecto agente, cuya aclaración se ha empantanado en discusiones sin término)"[2].

Por otra parte está el amor, efusión o donación como lo llama indistintamente: "El amor como transcendental muestra de manera privilegiada el caracter donal de la persona. La correspondencia humana con el bien es el amor; pero el amor es convertible con la persona, lo cual quiere decir que no es ni exclusiva ni solamente acto de la voluntad"[3].

Ahora bien, todos estos transcendentales se convierten con el acto de ser personal que es la libertad, que se convierte así en el primero de los transcendentales antropológicos: "la libertad es, como acto de ser, el primer transcendental personal, según el cual vige la conversión de los transcendentales que acabo de enumerar. La persona no *es* si no es libre; el *intellectus ut actus*, la luz en su separación pura, otorgadora de inteligibilidad, es también libre; el amor sólo es donal si es libre"[4].

Sin embargo, los transcendentales antropológicos planteados, aunque hay algunos más importantes, pueden ser

---

[1] Una de las primeras veces que lo manifestó públicamente fue en unas Jornadas Filosóficas de la década de los ochenta, en la que pronunció una conferencia titulada: *La radicalidad de la persona*.

[2] L. Polo, "Libertas transcendentalis", 711.

[3] L. Polo, "Libertas transcendentalis", 711.

[4] L. Polo, "Libertas transcendentalis", 711.

muchos. Todos ellos parecen convertirse con el ser, con el ser humano que es la libertad. Ahora bien, consideradas así las cosas, ¿no tendríamos una especie de monismo, aunque sea un monismo antropológico? Si los transcendentales antropológicos se convierten con el acto de ser humano parece que se ha perdido la diferencia.

Polo es consciente de ello cuando afirma que "la conversión de los transcendentales personales es distinta de la conversión de los transcendentales metafísicos"[1] pues en la antropología se capta con más claridad "lo que cabría llamar el otorgarse los transcendentales unos a otros"[2].

6. La díada transcendental.

Llegados a este punto es preciso insistir en una característica primordial de la antropología transcendental tal y como es presentada por Polo. Me refiero al desbancamiento del monismo y a la instauración de la díada en el centro de la antropología.

La díada es riqueza, no limitación. En palabras de Polo: "A diferencia de lo que pensaba Platón, la díada tiene valor transcendental, y como tal es una ganancia: es superior al *mónon*. El monismo es un lastre de la metafísica que en antropología es preciso controlar. Sólo entonces se puede empezar la antropología transcendental. Coexistencia implica dualidad. Si se admite el prestigio del ser único, desde el mo-

[1] L. Polo, "Libertas transcendentalis", 711.
[2] L. Polo, "Libertas transcendentalis", 712.

nismo, la dualidad es imperfección. Y hay que derivarla del *mónon*. Para Plotino la pluralidad es algo así como la descompresión, o disipación, del uno"[1].

Polo afirma en diversos lugares que "no tiene sentido una persona única. Las personas son irreductibles; pero la irreductibilidad no significa persona única. (...) La irreductibilidad de la persona no es aislante"[2]. Incluso afirma que "una persona única sería una desgracia absoluta"[3], o "un absurdo total"[4]. Una persona requiere pluralidad de personas, al menos otra[5]. Dicho con otras palabras, que "el *mónon* no puede ser un transcendental personal. *El transcendental personal es la diferencia*, el no ser una sola persona. ¿A quién me doy? ¿Me doy a una idea, me doy al universo?"[6]. Y de palabra ha afirmado que de un modo

---

[1] L. Polo, *Presente y futuro*, 161.

[2] L. Polo, *Presente y futuro*, 167.

[3] L. Polo, "La coexistencia", 33.

[4] L. Polo, "Libertas transcendentalis", 713: "Una persona única es un absurdo total, porque la persona alude intrínsecamente a la noción de réplica. Una persona sola equivale a persona y nada, o a persona y lo inferior a la persona, si admitiéramos la idea de degradación ontológica. ¿Por qué una persona alude intrínsecamente a otra? Basta con darse cuenta de lo que he dicho: que la persona apela a otra persona, y que sin otra persona se abre a la nada. Eso le pasa a Nietzsche, que sostiene un monismo de la culminación vital". También su estudio: "Tener y dar", en *Estudios sobre la Encíclica. 'Laborem exercens'*, BAC, Madrid, 1897, 228-229.

[5] Algo parecido ocurre en el planteamiento de Garay cuando habla de la diferencia de libertades. Una libertad dice «necesariamente» referencia a otra libertad. Esa referencia –que es diferencia– está en el plano transcendental y es, en cierto modo, constitutiva de cada libertad. J. de Garay, *Diferencia y libertad*, 301-347.

[6] L. Polo, "Libertas transcendentalis", 714.

similar a como en Dios el tres[1] es transcendental, en el ser humano el dos es transcendental.

En efecto, pensar la diferencia en el orden transcendental no es solamente advertir la diferencia de niveles transcendentales, marcados por los distintos sentidos del ser, sino distinguir la diferencia dentro de aquellos niveles en los que se da. Según el pensamiento de Leonardo Polo la diferencia es intrínseca al orden transcendental antropológico.

Si la díada tiene en antropología valor transcendental, es preciso hacer dos preguntas: ¿Cuál es la díada radical respecto a la persona humana? y ¿cómo se explica la diferencia que existe entre varón y mujer, inherente y necesaria para la existencia del género humano?

Empezando por la segunda habría que decir que la consideración de la diferencia varón y mujer es necesaria en la antropología. Y no sólo porque es una cuestión planteada por la cultura actual. Esta pregunta es pertinente si se quiere explicar la persona humana en su más radical singularidad. En efecto, no existen personas humanas en abstracto: cada

[1] Tomás de Aquino, *S. Th*., I, q. 30, a. 3: donde se pregunta "Si los términos numerales ponen algo en Dios". Después de explicar la diferencia entre el número como medida de la cantidad, y el número de las formas opuestas de la cual se deriva la multitud transcendental, responde: "Nosotros decimos que los términos numerales, según los atribuimos a Dios, no se derivan del número que es una especie de la cantidad (...) sino que se toman de la multitud transcendental. Ahora bien, la multitud transcendental tiene, con las múltiples cosas de las que se dice, la misma relación que el uno que se confunde con el ser".

una de ellas es varón o mujer. Por esto sin esa reflexión la antropología quedaría incompleta.

Y refiriéndonos a cuál será la díada transcendental radical de la persona humana se podrían plantear cinco cuestiones:

1) esa díada no puede ser la distinción *essentia-esse*, pues esa diferencia hace referencia a un solo individuo sin dar razón todavía de la co-existencia[1].

2) Esa interna dualidad no parece plantearse con respecto al Universo, pues aunque el hombre se dualiza con respecto a él, universo y persona están en dos planos ontológicos diferentes, y en este caso la dualidad no estaría presente en el plano antropológico mismo[2].

3) Podría plantearse que esa apertura fuera con respecto al Tú divino. El yo humano sería ontológicamente dual por hacer referencia a Dios. Esta parece en ocasiones la posición del Prof. Polo, cuando afirma, por ejemplo: "El don creado, que es la persona, apela a su aceptación radical, es decir, por su creador, y ésta es la estructura última de la coexistencia"[3], o cuando hace referencia a la elevación del hombre[4]. Pero en

---

[1] Al hablar de la dualidad radical Polo señala que es la distinción *essentia-esse* (L. Polo, "La coexistencia", 42-43), pero está hablando en un plano en el que aún no ha aparecido la persona. Aquí nos situamos habiendo dado un paso más, aquel en el que en primer lugar aparece ya la persona, o *esse* humano.

[2] En este sentido afirma Polo que "universo y hombre no son simétricos" aunque estén en dualidad, o que "el hombre no es la réplica del universo": L. Polo, "La coexistencia", 36 y 41.

[3] L. Polo, "La coexistencia", 45.

[4] "Si bien un yo humano es inferior a Dios, lo es de tal manera que en el mismo acto creador está el requerimiento de que el yo humano se levante hacia Él. Y como Él es omnipotente y misericordioso, otorga a nuestro amor una altura elevada a la de Él, sin la cual nuestro amor no sería nada, porque no valdría para Dios. (...) Dios no puede dejar que la persona se quede ahí como inferior. (...) Si la persona no cuenta

ese caso traspasamos quizá demasiado pronto el plano antropológico. En efecto, aunque la relación con Dios sea tan importante para el hombre, *mutatis mutandis,* habría que decir, como respecto al cosmos, que Dios y el hombre pertenencen a niveles ontológicos diversos. Por otra parte si Dios formara dualidad con la persona humana se podría preguntar por qué en el Paraíso –según la simbología bíblica–, el primer hombre estaba sólo, si estaba en relación con Dios. Parece que necesitaba otra persona a su mismo nivel, para poder ser imagen de comunión, como Dios mismo lo es en su intimidad.

4) La cuarta posibilidad podría ser respecto al tú humano. Pero ¿a cuál de ellos? En las relaciones humanas hay muchas relaciones importantes, por ejemplo, la paternidad, la filiación, la maternidad, la fraternidad, la relación varón-mujer. Si dijéramos que la persona está abierta constitutiva y transcendentalmente al otro sin concretar a cuál se podría decir que el transcendental humano no sería la díada, sino la multitud: pues el otro pueden ser muchos otros. Si nos refiriéramos sólo a las relaciones de origen humanas, ni siquiera ahí hay una relación de díada sino trinitaria, pues el hijo está constitutivamente relacionado no sólo con el padre sino también y simultáneamente con la madre.

5) Por tanto queda una única respuesta: que la díada transcendental de la persona humana sea la apertura varón-mujer.

---

para Dios, ser persona es una desgracia"; L. Polo, "Libertas transcendentalis", 715-716.

7. ¿Unos transcendentales antropológicos disyuntos?

Si la diferencia es transcendental en la persona humana, esa diferencia ha de estar marcada por la disyunción: o se es A o se es B. En este sentido se podría hablar de transcendentales disyuntos.

Sin embargo todos los transcendentales antropológicos de los que se ha hablado hasta ahora se pueden aplicar a toda persona humana: libertad, inteligencia, amor, que son los más importantes. Lo mismo ocurre con el ser-con, la filiación, el además. Esos transcendentales hablan solamente de la igualdad entre las personas humanas.

Para justificar con profundidad la transcendentalidad de la díada haría falta que el mismo ser personal estuviera internamente diferenciado en dos tipos de personas distintas de tal manera que cada persona fuera disyuntamente de un tipo o de otro. En este sentido se podría hablar de persona masculina y de persona femenina.

Al hablar de dos tipos de personas no me estoy refiriendo a lo que en Sociología es entiende por tipos humanos. La diferencia varón-mujer transciende la diferencia planteada por los tipos humanos. El tipo humano es una diferencia psicológica y cultural. Culturalmente hay muchos tipos de mujer y muchos tipos de varón[1].

Ya constatamos que las personas consideradas en su singularidad son siempre o varones o mujeres. Ahora proponemos la hipótesis de que la dualidad sexual diferencie a la persona, configurando una persona masculina diferente a

---

[1] Ver la conferencia dada por Polo: *Conocimiento del hombre desde la epagogé: los tipos humanos.*

una persona femenina. Esta es la posición defendida por Julián Marías desde que escribió su *Antropología filosófic*a.

Hablar de persona masculina y de persona femenina supone conceptualizar la diferencia transcendentalmente. Dando un paso más aún en el conocimiento del orden transcendental sería necesario hablar de transcendentales en un sentido diverso a los clásicos transcendentales de verdad, bondad, belleza, e incluso de los otros transcendentales antropológicos como podrían ser la inteligencia, la libertad y la donación, planteando la existencia de unos transcendentales disyuntos.

La existencia de transcendentales disyuntos no es la primera vez que se plantea en la historia de la filosofía. Escoto habló de otros transcendentales diferentes a los clásicos (que él caracterizaba como simples), a los que llamó disyuntos. Pensaba que esos transcendentales disyuntos estaban compuestos por parejas de contrarios y no eran atribuibles a un ser más que disyuntamente: necesario-posible, infinito-finito, son algunos ejemplos[1]. Estas disyunciones, en opinión de Escoto están jerarquizadas, es decir, hay un extremo que es superior o más perfecto que el otro. Desde lo imperfecto se puede deducir lo perfecto pero no al contrario[2].

---

[1] En opinión de Duns Escoto esas propiedades no son menos transcendentales que las clásicas, porque no son determinaciones genéricas. Todo lo que es finito, se expresa en un género cualquiera, pero la «finitud» no es ella misma un género del ser sino una modalidad. Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q.3, a.2, n. 19; t. I, 606.

[2] E. Gilson, *Jean Duns Scot*, Vrin, Paris, 1952, 97, 314 y 317.

También Zubiri se refiere a los transcendentales disyuntos en varios momentos y sentidos. En su opinión, cercana a la de Escoto, la existencia de estos transcendentales disyuntos se debería a la limitación de la realidad. Es decir, solamente acontecen en el ámbito de lo finito[1].

Sin embargo para poderlos aplicar a la antropología personal estos transcendentales disyuntos necesitarían ser transformados dotándoles de unas características diferentes de las que les atribuyeron Escoto y Zubiri. En nuestra hipótesis habría que trasladar la disyunción del plano de la limitación al plano de la perfección. Partiendo de la idea de Zubiri según la cual "una disyunción completa que concierne a lo real en cuanto tal es *eo ipso* una disyunción transcendental"[2], habría que plantear la posibilidad de situar la disyunción en el terreno de la perfección, porque permite explicar la diferencia y, por tanto, la pluralidad. En efecto, la disyunción no explica toda pluralidad, pero sí explica la de la dualidad (algo diverso del dualismo). En nuestra opinión explica la riqueza ontológica de la díada, que dejaría de ser manifestación de imperfección o de negatividad, como ocurre en Platón, para significar mayor diversidad y riqueza

---

[1] Mi tesis doctoral: *Noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género*, Univ. Complutense (en prensa), cap. V, 422-428. Zubiri, en un primer momento, considera el «mundo» como un transcendental disyunto para distinguirlo de Dios. Más tarde parece que esta fórmula pierde validez. Sin embargo sigue utilizando el concepto de transcendental disyunto, desde otro ángulo, para aplicarlo a los transcendentales que anteriormente había calificado como «conjuntos»: la verdad, el bien, la belleza. En su opinión existe lo verdadero y lo falso, lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo. Como ocurría en Escoto estos transcendentales están jerarquizados y hay una cierta preeminencia del bien sobre el mal, de lo bello sobre lo feo, de lo bueno sobre lo malo.

[2] X. Zubiri, *Sobre la esencia,* 431.

de la realidad. Esto se ha aplicado fundamentalmente al plano humano, donde todas las personas están teñidas por una diferencia que abarca todos sus ámbitos, es decir lo femenino y lo masculino. Y a su vez todo lo humano es disyuntamente o femenino o masculino.

8. Persona femenina, persona masculina.

Hablar de persona femenina y de persona masculina supone integrar la condición sexuada en la estructura de la persona. Esto requiere analizar en qué consiste la condición sexuada y ver en cuál de las dimensiones estructurantes de la persona puede insertarse.

¿Qué es exactamente la condición sexuada humana? Aquí no se puede tratar el tema en profundidad[1]. Resumiendo lo que se sabe sobre la sexualidad, es que a diferencia del reino animal, en la que cumple un papel reproductor y de intercambio genético, la sexualidad humana supone ante todo un modo de comunicación. La sexualidad permite establecer lazos estables entre las personas y organiza las relaciones humanas básicas.

[1] Este tema lo he tratado con cierta extensión en mi libro *Persona femenina, persona masculina*, en Documentos del Instituto de Ciencias para la Familia, Rialp, Madrid, 1996. También en esta misma colección mi otro trabajo *Complementariedad varón-mujer. Nuevas hipótesis*, Madrid, ^{2}1996.

Polo dice escuetamente que "el hombre es un ser radicalmente familiar" y afirma que la libertad "es filial"[1]. Creo que me adelanté a esa idea cuando desarrollé que la persona tiene una estructura familiar[2]. Pues bien, la estructura familiar de la persona tiene su raíz en la diferencia varón-mujer, y en la relación esponsal básica que subyace a esa diferencia. De ahí surge, al menos en los seres humanos, la relación de la filiación, que es también constitutiva y permanente en la persona humana.

Si la condición sexuada es fundamentalmente un modo de comunicación, ¿cómo engarzarla con la constitución personal? La persona humana, hemos dicho, tiene dos dimensiones fundamentales: su incomunicabilidad y su máxima comunicabilidad. A esta segunda característica Polo le llamaría la coexistencia. Pues bien, la condición sexuada, engarzará en la estructura personal de la comunicación, de la coexistencia.

Ser varón y ser mujer son dos modos de abrirse a los demás, dos modos de comunicarse que son relativos el uno al otro y, por ello, resultan complementarios.

Ahora bien, ¿en qué consiste esa relación? Se trata de dos modos de abrise a los demás y el uno al otro. Este tipo de apertura tiñe todas las dimensiones de la persona, pero se manifiesta con claridad en el modo de engendrar. Fenomenológicamente se advierte que el varón al darse *sale de sí mismo*. Saliendo *de él* se entrega a la mujer y se queda *en ella*. La mujer se da pero sin salir de ella. Es apertura pero acogiendo *en ella.* Su modo de darse es distinto al del

---

[1] L. Polo, "Libertas transcendentalis", 714.

[2] Ver mi estudio: "La persona y su «estructura» familiar. Dimensiones paterna y materna de la Doctrina Social", en F. Fernández (ed), *Estudios sobre la Encíclica'Centesimus Annus'*, Unión Editorial, Madrid, 1992, 199-226.

varón y a la vez complementario, pues acoge al varón y a su amor.

Partiendo de las descripciones fenomenológicas la apertura del varón que se manifiesta como salida se puede describir con la preposición «*desde*», y la de la mujer que se plasma como acogida en sí, con la preposición «*en*». La coexistencia humana tiene dos modos: la salida y el reposo.

Esos dos modos de abrirse a los demás son interdependientes, complementarios. Sin la mujer el varón no tendría a quien ir. Sin el varón la mujer no tendría a quien acoger. Si la persona humana tiene una dimensión constitutiva relacional de dos extremos, que son complementarios, cada uno de ellos dará razón del otro, pues uno no es sin el otro.

Aplicar la disyunción al nivel transcendental humano supondría que el transcendental humano radical sería un Ser internamente diferenciado por una relación constitutiva en la que solamente se tiene en cuenta el *esse-ad*. El *co-esse* humano, *o coexistencia* sería así disyuntamente o *coexistencia-desde* o *coexistencia-en*. La coexistencia humana se dilataría o ampliaría, por así decir, en una *coexistencia-desde* y en una *coexistencia-en*. La coexistencia humana estaría internamente diferenciada por la díada transcendental. En este sentido se podría decir que en el Hombre es transcendental el *dos*, de un modo analógico a como Tomás de Aquino afirmaba que el número *tres* en Dios era transcendental.

Por tanto, transcendentalmente la diferencia sexual implicaría una diferencia interna disyunta en el Ser mismo

del hombre. Esta sería la díada transcendental. Ahí radicaría la principal diferencia entre varón y mujer, en ser dos tipos de personas distintas, que se abren entre sí de un modo respectivo diferente y complementario. En este sentido el Ser humano sería también más rico que el Ser del cosmos, en el que el transcendental por antonomasia sería el *uno* (no el *dos*, como en el ser humano, ni el *tres* como en el ser divino) ni estaría internamente diferenciado.

La diferencia sexual humana consistiría, entonces, en una diferencia en el mismo interior del *ser* del hombre. Y teniendo en cuenta que *el ser humano es personal*, sería una diferencia en el seno mismo de la persona. En efecto, lo distinto a la persona –en su mismo nivel– tiene que tener el mismo rango, no puede ser, por tanto, sino otra persona. Polo afirma con nitidez: "una persona no puede tener como réplica más que otra persona"[1]. Este sería el fundamento para hablar de persona masculina como diferente de persona femenina. Vendrían a ser ambas personas complementarias[2], porque de la unión de ambas se derivaría una unidad de un rango superior: el familiar. Un rango, sin embargo, que hunde sus raíces en la persona misma, porque la persona tiene una estructura familiar.

La propuesta de estos dos transcendentales antropológicos disyuntos se presenta aquí como una

---

[1] L. Polo, "La coexistencia", 33.

[2] Es preciso, sin embargo, entender bien la complementariedad. Complementariedad no en el sentido de dos mitades, donde cada uno aporta lo que al otro le falta. Las personas por propia definición no son incompletas. Cada una tiene una naturaleza en cierto modo completa –aunque no la agote–, capaz de vivir todas las virtudes. La complementariedad de las personas es de otro orden. Se trataría de una complementariedad *relativa*, de dirección hacia el otro. El varón es dirección hacia (*desde*), la mujer reposo (*en*), acogida.

sugerencia al Profesor Polo para completar la Antropología transcendental.

Blanca Castilla y Cortázar
Escuela Europea de Educación
Universidad Complutense de Madrid
28040 Madrid España

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

LA UNIDAD DE LA VIDA HUMANA (ARISTÓTELES Y LEONARDO POLO)

GENARA CASTILLO

The unity of human life according to Aristotle is placed in the virtue, which makes possible the integrity of human life. The unity of human life in virtue is at the level of mere actuality, but it is better understood at the level of the personal *esse* (according to L. Polo).

La importancia de la unidad de la vida humana, se ha vuelto a poner de relieve últimamente. La complejidad de la vida humana en la actualidad es notoria, y además es el propio hombre el que experimenta mucha dificultad para armonizar las diferentes actividades de su vida. Dicha dificultad ha sido representada con la imagen del hombre dividido, roto por dentro, íntimamente infeliz, (su actividad intelectual discurre separada de su vida práctica, en ésta sus tendencias van desasistidas de la razón y de la voluntad, y la actividad técnica o productiva sigue también un cauce separado).

Actualmente, se está abordando este asunto de la unidad de la vida humana, desde diversos ámbitos del saber. A través de diversas perspectivas y metodologías, hay grupos de personas que están dedicando notables esfuerzos en la investigación de los desajustes, y de los modos de integrar la vida humana.

Un ámbito donde se está viviendo de modo peculiar este asunto de la unidad de la vida humana es, por ejemplo, la Pedagogía y las Ciencias de la Educación (que intentan integrar a otras instituciones, entre ellas la familia). Como se

sabe, la actividad educativa es esencialmente humanista y depende de una antropología que la sustente. Así, se está volviendo a poner el acento en los procesos de aprendizaje, y en la interrelación de las fases en el conocimiento y la influencia que en ellas ejercen otras facultades. Al mismo tiempo se hace mayor la exigencia de unidad entre objetivos de instrucción, que atienden a los conocimientos, y los llamados objetivos de formación que atienden a la voluntad, lo cual lleva a plantearse nuevamente los planes de estudio y los programas curriculares. Además, se está prestando particular atención al tema de la educación de la afectividad, tratando de ver lo que ésta es y cómo se relaciona con otras facultades; con lo cual aparece también el problema de la llamada educación moral que rechaza todo moralismo por el lado de la voluntad y todo intelectualismo por el lado del conocimiento. La unidad en los planes de estudio, en los objetivos, y en las metodologías reclama una concepción unitaria del ser humano.

En el ámbito de la psicología y de la psiquiatría también se están haciendo abundantes investigaciones especialmente en los procedimientos terapéuticos que van desde las terapias farmacológicas hasta las logoterapias, terapias cognitivas e integrativas, que tratan de recomponer al sujeto a través del recto uso de su racionalidad. Todos esos esfuerzos tienden a evitar la ruptura o desintegración de la vida humana que alcanza en los casos clínicos niveles muy altos de sufrimiento y dolor humanos. En esta última parte del presente siglo esas investigaciones se han multiplicado y se prevee que para comienzos del siglo venidero serán de una cuantía considerable.

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Incluso desde los mismos ambientes donde no hay una actividad filosófica potente, y donde está imperante todavía el *pensiero debole* se ha planteado nuevamente la unidad de la vida humana, aún cuando no haya un alta inspiración filosófica para poder hacerle frente. Así, están surgiendo una serie de publicaciones en que se trata de explicar la relación de lo sensible y lo espiritual en el hombre, y entonces se habla por ejemplo de inteligencia emocional, de temperamento espiritual, etc. Sin embargo, a menudo, los modelos explicativos que se usan llevan a plantear el asunto reductivamente, o por la línea biologicista neo-darwiniana, o por los planteamientos espiritualistas, con lo cual no se ve cómo es que el hombre no sea ni una bestia ni una divinidad. Sin que estemos asistiendo nuevamente a una época de romanticismo, se están volviendo a plantear estos temas dentro de nuestro momento cultural, y también se están poniendo de manifiesto en la literatura, el cine y diversas formas de arte.

Por otra parte, la unidad de la vida humana guarda cierto paralelismo con las instituciones que conforman la vida social; antes hemos hablado del hombre dividido y de la exigencia de lograr la unidad de su vida, algo semejante puede ocurrir en una institución social (existe una vitalidad propia de las instituciones), dentro de las cuales está la universidad, que debe tratar de evitar convertirse en una pluriversidad. Para quienes de alguna manera formamos parte de la universidad el reto es bastante arduo, especialmente si atendemos a su futuro. La importancia de lograr este cometido es muy grande no sólo en cuanto a evitar comprometer la propia vitalidad, la permanencia y el desarrollo *ad intra* de la universidad y de las ciencias que ahí se cultivan; sino también respecto a su aporte a la sociedad,

especialmente en lo que toca a la vitalidad de sus instituciones.

En esta línea se encuentra la integración de la tecnología, y de la ciencia de la cual deriva, en la vida cultural y social. En el siglo que se avecina, el avance de la tecnología pretenderá invadir muchos aspectos de la vida humana, tanto en lo personal como en lo social, de una manera mucho más abarcante que en la actualidad; por lo cual es preciso una adecuada comprensión e integración de la actividad técnica en la vida humana, de lo contrario, puede producir serios transtornos en su despliegue e impedir su desarrollo.

Tal es la situación, a grandes rasgos, y tales son las expectativas. Cabe entonces preguntarse, si es posible hacer el planteamiento filosófico de este asunto y ver en qué medida la filosofía es capaz de iluminarlo. Y esto no sólo por orientar las investigaciones y los planteamientos que al respecto se están realizando, sino también porque dentro de la propia filosofía el asunto de la unidad de la vida humana es un tema que aparece desde el propio arranque de la Filosofía del hombre, y sin embargo, no siempre se ha tratado adecuadamente.

Se hace pues necesario responder por nuestra propia vida humana, y especialmente sobre su unidad, que es donde están comprometidos el crecimiento y la vitalidad del ser humano en todos sus niveles. La vida requiere radicalmente la unidad, justamente lo contrario de la vida es la desintegración y la muerte. Es importante, entonces, volver a plantear este asunto, y hacerlo acertadamente, ya que como es sabido en el propio planteamiento del problema se compromete su solución. Evidentemente, ésta no es tarea

fácil. No es de extrañar la presencia de las distintas formas de dualismos, que son modos insuficientes de tratar la dualidad humana, ni los intentos de pensar la unidad entendida como totalidad o unicidad que a menudo han traído como consecuencia la desesperanza, el abandono y los tratamientos meramente aspectuales y reduccionistas. La complejidad de la vida humana no es obstáculo insuperable que impida tratar de ver su unidad.

Desde la Filosofía de Leonardo Polo es posible responder a estas exigencias de unidad en la vida humana personal, en todas sus dimensiones. Para ello podemos partir del planteamiento aristótelico y ver sus aportes, a la vez que advertir también sus limitaciones y su superación desde la luz que otorga la filosofía de Leonardo Polo.

En cierta manera se trata de asistir al diálogo entre Aristóteles y Leonardo Polo. Esta es una de las características del magisterio de Leonardo Polo, su modo de enseñar la filosofía en un fecundo y respetuoso diálogo con los grandes filósofos, y por otra parte, atiende a un consejo continuamente manifestado por él: volver a los filósofos clásicos, especialmente a Aristóteles, para asistir a sus valiosos descubrimientos y sacar de ellos inspiración para continuarlos.

Entre los filósofos clásicos, Aristóteles responde en cierto modo a la unidad de la vida humana. En primer lugar, a través de la unidad sustancial en el plano ontológico, y después, en la unidad de la actividad humana que tiene como gozne la virtud. Aristóteles se ocupa de tres actividades humanas muy importantes: la actividad teórica o *práxis teléia*, la actividad práctica o *práxis* ética y política, y la actividad productiva o *póiesis;* las cuales en mayor o en menor medida contribuyen a la vitalización del ser humano.

Dentro de la filosofía aristotélica, la unidad que proporciona la virtud es central en la vitalización del ser humano. Según Aristóteles, con la virtud se vive más. La virtud, que se fundamenta en la razón, es la que proporciona una cierta unidad ya que tensa el dinamismo de las diferentes facultades en torno al fin propiamente humano. A partir de la unidad en el plano ontológico, y una vez que el alma humana organiza al cuerpo humano, aquélla pondrá su propia impronta racional en todo el despliegue de su actividad, de manera que esa primera dotación dada constitutivamente en el nivel ontológico exigirá su pleno cumplimiento en el ejercicio de la virtud, gracias a la cual es posible una unidad de la vida humana que es requisito para todo crecimiento y vitalización.

Esta visión aristotélica del ser humano es de un gran optimismo. Lo cual es puesto de relieve por Leonardo 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"[1].

Volver a está concepción, es, como luego advertirá Leonardo Polo, muy necesario en los momentos actuales, en que es posible advertir un gran pesimismo que impide no

[1] L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993, 99-100 (cit. *Presente y futuro*).

sólo hacer frente a los problemas, ya desbordantes, de nuestra época actual, sino que restan fuerzas para que el hombre dé el salto hacia Dios. Si se cae en la tentación de concebirse a sí mismo, y a los demás, como seres absolutamente miserables, lo cual lleva a la implantación de la sospecha; entonces no se hace posible el establecer una relación con Él, se cae en la acidia, en la tristeza de no alcanzar a Dios y el individuo se rompe profundamente.

Sin embargo, el planteamiento aristotélico se queda en un nivel que es superado por L. Polo. La profundidad y riqueza de su filosofía permite proseguir el planteamiento aristotélico y superar sus limitaciones. Siguiendo a Aristóteles se puede ver que toda vida está destinada a crecer, sólo en esa medida es una y es propiamente vida. Cabe entonces tomarle la palabra a Aristóteles y hacer valedera esa exigencia de crecimiento prosiguiendo ese crecimiento de la esencia en el nivel del *esse* al cual Aristóteles no llegó. En este nivel está el aporte del profesor Polo, su teoría y su ejemplo, porque en él la teoría, el conocimiento se hace vida.

¿Cuáles son las limitaciones que se pueden advertir en Aristóteles? En primer lugar, tenemos que recordar que según el pensamiento aristotélico, para entender la vida humana es necesario ir hasta sus principios más radicales. En ese nivel, que es el ontológico, es posible encontrar la unidad del hombre entendido como compuesto sustancial. Según Aristóteles, la sustancia viva es diferente de las demás sustancias en cuanto que posee alma. En este principio vital se engarzan todas las operaciones que desarrolla el hombre como ser viviente. El alma es, según Aristóteles, una forma actual, una cierta *entelecheia*, que es considerada como causa en varios sentidos: formal, eficiente y final[1].

---

[1] Aristóteles, *De anima,* 415b 9-12.

No obstante, es posible advertir una cierta vacilación en el tratamiento aristotélico de la unidad sustancial del hombre. Por un lado tenemos que el alma es una cierta *entelécheia*, la plenitud de la *ousía*. Lo primario en Aristóteles es la sustancia. Y sin embargo, el despliegue vital se realiza a través de sus operaciones. Esto quizá constituya un cierto dualismo, constituído por el "estaticismo" sustancial, completado por la dinamicidad de las operaciones. En suma, tendríamos una *entelécheia* que es principio de operaciones, causa del dinamismo vital, pero que ella misma es fija. Este es un límite que Aristóteles no logrará superar ni aún con el dinamismo de la virtud, la cual con toda su riqueza se quedará sólo en el nivel de la actualidad en el que se instala Aristóteles quien no concibió niveles más altos de actividad.

La razón de aquel peculiar dualismo, sería, según L. Polo, que Aristóteles no abandona la actualidad de la *ousía*[1], sino que la supone, extrapolando la presencia del objeto en la mente a la realidad. Por eso Aristóteles entiende la sustancia, como determinada por una forma actual. De acuerdo con esto, 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.

Con todo, Aristóteles hace una aportación muy importante en su nivel, llegando a sostener que todo ser vivo es activo y por ello llamado a crecer. Al sentar la tesis que dice *vita in*

[1] "Aristóteles ha admitido el compuesto una vez y no puede después desembarazarse de él (...) la estabilización actualista del acto introduce la suposición"; L. Polo, *El ser I. La existencia extramental,* Eunsa, Pamplona, 1965, 103 (cit. *El ser*).

motu, da a entender que la vida es inseparable del movimiento, o que lo ha integrado en sí misma, en su unidad; de manera que todo vivir se cifra en conservar su vida y en acrecentarla: "La vida está en movimiento. En último término, esto significa que el movimiento vital se autorregula y que, por tanto, comporta la unidad de una causa formal. En el fondo, la unidad y la vida se convierten: cuanto más vivo, más uno se es. Y también al revés: el atentar contra la unidad lleva a la muerte, o a un nivel vital inferior. De acuerdo con esto, la principal entre las funciones del viviente es crecer, más que una operación especial, crecer es el rasgo primario de los distintos grados de vida. Si se impiden sus posibilidades de desarrollo, el viviente se frustra en el sentido profundo de la palabra. 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 crecer. El crecimiento tiene lugar en diversos ámbitos y de muchas maneras"[1].

Lo más propio de la vida, más que su conservación, es su crecimiento. En la vida vegetativa y sensitiva el crecimiento es limitado, en cambio, en el hombre, el crecimiento es irrestricto por la inmaterialidad de las operaciones más propiamente humanas, como son las intelectuales y las volitivas. De acuerdo con esto, "La conversión entre la vida y la unidad no comporta que exista un único viviente, o que la vida sea un fenómeno único; unidad no significa unicidad, sino integridad: existen grados de vida, una pluralidad de seres vivos y de modos de crecer. En suma, la vida no es siempre igual. Si la vida fuera siempre igual, un movimiento

---

[1] L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento,* IV/1, Eunsa, Pamplona, 1994, 248-249 (cit. *CTC*).

inercial, se aislaría del fin, carecería de sentido: la monotonía no es vital. La vida prosigue subiendo gradualmente hacia niveles de mayor perfección y alcanzando un crecimiento sin restricciones en el hombre; la vida humana es la vida menos monótona"[1].

Sin embargo, como hemos señalado, Aristóteles se queda sólo en el nivel de la actualidad. A veces, se ha considerado que Aristóteles ha estado muy cerca de advertir un gran nivel de actividad humana, superior a aquél, cuando afirma que somos por el acto, por la actividad. Según Aristóteles "el ser es para todos objeto de predilección y de amor, somos por nuestra *enérgeia* [es decir por vivir y actuar]. Y el *ergon* es, en cierto modo, su hacedor en acto y así él ama su *ergon* porque ama el ser. Esto está fundado en la naturaleza de las cosas, porque lo que es potencia lo manifiesta el acto, el *ergon*"[2]. Con todo, y como puede verse, aunque Aristóteles haya estado cerca del descubrimiento del acto de ser creado, no llegó a concebir tal actividad.

Esta limitación no lleva a descalificar a Aristóteles, sino que son los límites propios de su filosofía, que por ello mismo llega hasta donde da de sí ese planteamiento, ofreciendo los aportes que desde ahí se pueden dar y que hay que reconocerlos. Siguiendo entonces el planteamiento aristotélico, tenemos que la unidad de la vida humana se da en primer lugar en ese nivel radical, en el cual sus operaciones están como engarzadas en su alma o principio vital. Desde aquí es posible pasar a estudiar tal despliegue

---

[1] L. Polo, *CTC*, IV/1, 250.

[2] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1168a 5-9.

vital humano, principalmente en sus operaciones más importantes: *la práxis teléia, la práxis ética y la póiesis*.

En cuanto a la *práxis teléia*, se puede ver que la inmanencia de la operación cognoscitiva es tal, que hace posible la unidad intencional entre lo conocido en acto y la operación cognoscitiva. El conocimiento es, según Aristóteles, la actividad más perfecta debido a que posee su fin, que es su objeto, inmediatamente, con sólo la operación. Se conoce y se tiene lo conocido. Ahora bien, como el conocimiento intelectual va muy unido al sensible, para ejercer las operaciones de la inteligencia, es preciso que el intelecto agente haga inteligibles las formas sensibles, para que la inteligencia pueda conocer.

Sin negar este aporte de Aristóteles, al formular la índole peculiar de la operación cognoscitiva, es posible ir más allá de él. Según la propuesta de Leonardo Polo, cabe considerar al intelecto agente no sólo como iluminador de las formas sensibles, sino como iluminador de las operaciones intelectuales, para ello, como veremos luego, es preciso elevarlo al nivel de la persona, al que Aristóteles no llegó.

Es importante advertir que 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, L. Polo propone una distinción entre la realidad que estudia la física y la metafísica, pero la extrapolación del objeto impide sentar esa distinción.

En la vida práctica, a diferencia de la vida intelectual, se puede distinguir no sólo una dimensión inmanente sino también una transitiva. En virtud de la primera dimensión, la realización de los actos, va formando, lo que suele llamarse una segunda naturaleza, es decir, permite la adquisición de hábitos. En este sentido cabe decir que los actos humanos redundan en sus propios principios.

Según L. 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 cual 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 perfecciona al sujeto que es, en definitiva, el dueño de su actuación. Esto hace posible un crecimiento irrestricto. La alternativa es crecer o morir.

Por su parte, la dimensión transitiva de la acción práctica consiste en los resultados externos al sujeto. En el actuar humano no sólo se adquieren hábitos, sino que se busca resolver situaciones concretas a menudo carenciales. Para subvenir a esas necesidades se precisa la obtención de un resultado también práctico.

Según Aristóteles, en el hombre no sólo hay *práxis*, actividad inmanente que posee en sí misma su fin, sino que también es *órexis*, es decir desea alcanzar la felicidad. Este deseo u *órexis* no está determinado, en cada caso o situación concreta, y por ello el hombre tiene que recurrir a su inteligencia. De esta manera se unifica en la vida práctica la razón humana con la *órexis*. La razón práctica se aplica a los medios y la tendencia se extiende hasta un fin último en cuyo

logro reside la felicidad. El acierto en la vida práctica es muy difícil, dice Aristóteles, porque hay muchas maneras de equivocarse y sólo una de acertar. La adquisición de hábitos virtuosos es una condición para asegurar el acierto a lo largo de la vida.

Así pues, la vida práctica es susceptible de ser impregnada de la racionalidad humana, la virtud es garantía de coherencia, de unidad, ya que permite acertar con el justo medio en cada situación o circunstancia. La primera de las virtudes es la prudencia, por la cual se eligen los medios más adecuados en atención al mejor fin. La deliberación, *búlesis*, es una fase que antecede a la elección en la que entra en juego la libertad moral. A la decisión sigue la acción práctica, que los medievales llamaron uso activo de la voluntad.

Aristóteles sostiene la unidad entre las virtudes. Para ser fuerte y ser templado es necesario ser prudente, pero no se puede ser prudente sin ser fuerte y templado y sólo así se puede ser justo. Por tanto más que de virtudes aisladas se debe hablar de vida virtuosa. También, según Aristóteles, la inteligencia es capaz de hábitos adquiridos, y a diferencia de lo que ocurre en la voluntad se obtienen no por la repetición de actos, sino a través de la enseñanza. Los principales hábitos de la inteligencia son: la sabiduría, la ciencia y el intelecto. La sabiduría reúne a los otros dos hábitos.

En definitiva, para Aristóteles, la vida virtuosa hace posible la felicidad. 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 obstáculo, las diversas vicisitudes de la vida, que pueden amenazar con romperla, porque según Aristóteles, el hombre virtuoso sabe aprovecharlas para crecer en la virtud. La virtud garantiza la coherencia del

tiempo biográfico, la unidad en el tiempo, en la historia del ser humano.

La virtud hace posible una vida más intensa, ya que al perfeccionar al ser humano, mantiene la integridad de su vida, la hace más unitaria, y evita su desintegración, que se entiende así como una desvitalización. Sin virtud no es posible la integridad de la vida y entonces la vida humana se desintegra. El acto más propio del alma es la virtud, según Aristóteles, por eso, la unidad de la vida humana se da en dicho nivel.

Por ello, la concepción aristotélica del hombre lanza su vida hacia adelante. Dentro del planteamiento de la esencia humana la virtud es muy importante, y es necesario ponerla de relieve en la actualidad. De acuerdo con Aristóteles se puede ir más allá de la mera producción y considerarla subordinada a la virtud. Si sólo nos redujéramos a entender al hombre como un mero ser productivo, reduciríamos nuestra vida a un transcurrir pragmático, sólo tendríamos tiempo para sobrevivir, y renunciaríamos a nuestra optimización. Aristóteles nos previene contra ese reduccionismo.

La virtud es el gozne de la unidad de la vida humana. Aunque Aristóteles no otorga mucha atención a los premios o castigos ultraterrenos, sin embargo, estima que la virtud constituye ella misma la recompensa del ejercicio de una vida recta. El mensaje de Aristóteles es en definitiva optimista. La vida humana puede perfeccionarse hasta cotas muy altas. De acuerdo con su herencia socrática Aristóteles llega a temer más la vida mala que la muerte. Esta renuncia a la vida que propiamente no lo es, es uno de los mayores

hallazgos que los grandes socráticos han legado a la humanidad.

Así tenemos que, en definitiva, según el planteamiento aristotélico, en la virtud se consuma la unidad de la vida humana, la cual a su vez se ordena, en último término, a la consecución de la vida más alta: la contemplación intelectual. Sin embargo, debido a que Aristóteles no abandona el nivel de la actualidad, esta unidad de la virtud en orden a la consecución del Último Fin que es la contemplación intelectual, no deja de ser limitada, pues no tiene en cuenta la posibilidad de un incremento más allá de ese nivel.

La superación vendrá entonces a partir de un nivel superior, el de la persona humana. Según L. Polo, "en rigor, lo que llamo crecimiento en la esencia, en definitiva es crecimiento en el *esse*, al que corresponde el carácter de *además* y no se consuma en la actualidad"[1].

Dentro del planteamiento de la antropología trascendental, que parte de la distinción real *esentia*-*esse*, la virtud constituye un perfeccionamiento intrínseco del sujeto, está en el orden de la esencia. La libertad esencial es "ladera" de la libertad trascendental, que está en el nivel del *esse*, de la entrega o donación personal. Como es conocido, los trascendentales personales en la filosofía de Leonardo Polo son: libertad, co-existir, ser además, intimidad, dar, intelecto.

Se trata entonces de una superación en el nivel del orden transcendental, en el que está el ser personal. "Así pues, por más que el hábito sea la perfección natural culminante, no es en términos absolutos la perfección superior del hombre. Es cierto que la virtud es lo más elevado que se pueda tener en

---

[1] L. Polo, *La libertad,* Universidad de Navarra, 1990, pro manuscripto, 167.

el orden de la esencia. Pero en el hombre, tener es dual respecto del ser, que es personal [don creado]. Por eso en el hombre tener es un disponer que no se consuma en sí. La esencia del hombre es, en dualidad con su ser-libre-donal, disponer en orden de una destinación, a un otorgamiento"[1].

Es en este nivel trascendental donde se va a dar el crecimiento inagotable del ser personal. Y es aquí donde se da también el nivel más alto de unidad de la vida humana. Como hemos dicho anteriormente, la unidad no es vacía, no precisa absorber, sino que es unidad como integración de los diferentes grados o niveles de vida, que hace posible el disponer en orden a una donación.

En el nivel de la coexistencia humana, del *esse* personal, se dan varias dimensiones: la coexistencia con el universo y con los demás seres humanos, pero sobre todo es coexistencia con el Absoluto: "La vinculación de estas dimensiones de la coexistencia es neta: 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, en la cual la persona invoca su aceptación radical, más allá del tener y del hacer, y se da, se destina en su ser. La intimidad libre de la dación ha de ser más radical que la inmanencia del tener e incluso que la inmanencia de la virtud. La intimidad es lo que define estrictamente la persona: ser capaz de dar, de aportar, como la única manera de refrendar el tener y el ser"[2].

---

[1] L. Polo, *La libertad,* 44.

[2] L. Polo, *La libertad,* 47.

Podríamos ver que en cuanto se da esa donación personal, la dependencia del *esse* personal creado con el *Esse* personal divino es mayor y por tanto la unidad de la vida congrega a todas las dimensiones, actos, operaciones y virtudes del ser humano en un acto superior que es del orden de la caridad, porque a Dios se va con todo el ser. Tratar de ver cómo se da esta actividad tan exhuberante como es la caridad, nos llevaría a una teología que tendría que ser del orden trascendental y por tanto, aunque es extraordinariamente interesante, no podemos siquiera intentar desarrollarla en esta exposición, ya que por su riqueza merecería por lo menos otra ponencia, y además algunos participantes en este evento podrán esbozarla dentro de sus temas afines.

Sólo señalaremos que esta donación del ser creatural se entiende mediante un hábito superior que es el de la sabiduría y se ejerce como donación personal. Y es, por otra parte, una respuesta a una iniciativa donante por parte de Dios y tiende a dar cumplimiento a los requerimientos propios de la elevación del ser humano, lo cual se ha manifestado de muchas maneras, y que se puede considerar como una invitación que interpela: "Yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia" (Ioan, X, 10).

Si la unidad de la vida humana se engarza en ese nivel transcendental, es posible ir más allá de Aristóteles, también en lo que se refiere a la unidad del saber. Aquí también es posible una superación del aporte aristotélico, el cual no deja de ser reconocido. Las averiguaciones de Aristóteles en este asunto son dignas de tenerse en cuenta. De acuerdo con L. Polo, en lo que se refiere al proyecto universitario de unidad del saber, el espíritu universal (que es genuinamente universitario) lo puede proporcionar la filosofía aristotélica,

ya que está capacitada para lograrlo, en cuanto que es sumamente abierta a todos los tipos de saber[1].

Con todo, aunque desde Aristóteles se puede dar una cierta unidad del saber, evidentemente, no quedan incluidos en ésta saberes desarrollados en los dos últimos siglos de nuestra cultura como son por ejemplo, las ciencias de la Ingeniería, las ciencias económicas y empresariales y otras ciencias que tienen especial desarrollo en mi universidad. La importancia de la unidad del saber es reconocida en la Universidad de Piura y se manifiesta en el interés por la interdisciplinariedad. Debo decir que tras varios intentos de interdisciplinariedad entre los saberes que desarrollan mis colegas en la universidad, ha sido en la prosecución de la filosofía aristotélica que hace L. Polo donde he podido encontrar el marco conceptual para la integración de las disciplinas antes mencionadas.

Desde la filosofía de L. Polo es posible atisbar horizontes más amplios y ambiciosos en lo que respecta a la unidad del saber (también esto merecería un desarrollo aparte). Sólo señalaré que, por ejemplo, a través de la distinción que el profesor Polo propone entre la generalización y la explicitación racional, he podido darme cuenta, hasta cierto punto, de la naturaleza de las formulaciones y de las operaciones matemáticas y físico-matemáticas que mis colegas y yo hemos realizado. Así, podría añadir otros ejemplos más. Me parece que esto es una ganancia en muchos sentidos en la línea de evitar los reduccionismos también en la vida intelectual, y de hacer más viable la

[1] L. Polo, *Presente y futuro,* 27.

sabiduría, con la que se puede conocer la coexistencia del ser humano personal en todas sus dimensiones.

Además, su teoría del conocimiento, ampliamente desarrollada, es un gran aporte para el desarrollo de la misma ciencia, ya que al distinguir los diferentes modos de conocimiento es posible profundizar en los estatutos propios de cada ciencia. De esta manera, se puede, por ejemplo, entender los diferentes conocimientos intencionales: no es lo mismo lo percibido que lo imaginado, ni lo mismo lo imaginado que lo abstraído, ni lo mismo lo abstraído que lo intencional matemático. Al superar el conocimiento objetivo-intencional y conocer los principios es posible evitar quedarse en un conocimiento meramente aspectual de la realidad, lo cual da lugar a una interpretación fenomenista de la realidad[1].

Tenemos entonces que el aporte de la filosofía de Leonardo Polo abre el camino para que la vida personal tenga un crecimiento insospechado en todas sus dimensiones. Este mismo Congreso que nos reúne es una manifestación del más propio quehacer universitario, en que se reúnen no sólo filósofos de oficio sino personas dedicadas a la ciencias económicas y empresariales, a la pedagogía y ciencias de la educación, al derecho, a la biología, a la física, a la teología, etc., empeñados en poner en común lo que desde su propio ámbito científico han averiguado, sabia y donalmente. Todo esto no sería posible sin el fecundo magisterio del Profesor Leonardo Polo de quien somos siempre deudores y a quien damos el testimonio de nuestra más profunda gratitud.

Podemos ver entonces como dos filosofías pueden encontrarse, la de Aristóteles y la de L. Polo. El resultado de

---

[1] L. Polo, *CTC*, IV/2, en prensa.

este encuentro con ambos es sumamente enriquecedor. Es posible darse cuenta al estudiar el tema de la unidad de la vida humana que en más de una ocasión, Aristóteles se encuentra atrapado por la actualidad como límite. Desde la filosofía de L. Polo se advierte que en Aristóteles la unidad de la vida humana se subordina a la actualidad. No obstante, de acuerdo con L. Polo, los límites de Aristóteles son los de su propia filosofía. La superación de la comprensión del acto como actualidad no se logra sin admitir la noción de creación. En efecto, sin la creación es preciso estabilizar la realidad para que no se haga efímera[1].

Como decíamos al comienzo de esta exposición, en Leonardo Polo la filosofía se hace vida en todas sus dimensiones y con esa coherencia hace posible que la vida humana no sólo tenga cada vez más unidad en todos los niveles, sino que al hacerlo lanza la vida hacia adelante de una manera todavía más profunda que la que Aristóteles llegó a ver. En definitiva le lanza hacia Dios, haciéndole posible alcanzar el nivel trascendental en el que está la donación personal.

El ver esa dependencia de nuestro ser creado con Dios, no supuesto objetivamente, sino como acto, abre hacia el futuro, hacia la esperanza. Según Leonardo Polo "lo que no sigue siendo no es acto, pero si sigue siendo, sigue siendo en tanto que acto, pero no actualidad porque si la actualidad sigue siendo eso es una duración, es siempre lo mismo. La creación no puede ser siendo siempre lo mismo si es acto. Por eso digo: acto significa actividad, no actualidad. Eso lo

[1] L. Polo, *Presente y futuro,* 138 y ss.

puede pensar un pagano porque si no, le parece que el acto se le disuelve y aparece lo efímero y tal y cual. Pero para un pensador creacionista eso no es la diferencia radical. La diferencia radical implica dependencia y como implica dependencia el acto es acto hacia adelante, de ninguna manera hacia atrás. Por eso yo soy tan futurista. tan futurista, que eso del tradicionalismo me pone enfermo (el que quiera serlo está muy bien); pero por eso tampoco soy presencialista. En metafísica no puedo serlo y en antropología menos"[1].

Genara Castillo Córdova
Universidad de Piura
Apartado 353
Piura Perú

[1] L. Polo, *La libertad,* 59.

XXVI/2 · 1993 ISSN: 0066-5215

EL CONOCIMIENTO DE FE EN LA FILOSOFÍA DE LEONARDO POLO

FRANCISCO CONESA

This paper attempts to provide an exposition of the christian faith as habitual knowledge according to the theory of habits by L. Polo. After the explanation of human person *as a being for God,* the article describes our religious and philosophical knowledge of God. Finally it describes the knowledge achieved through the gift of faith.

Hace falta coraje y osadía para pensar en Dios, porque Dios es absolutamente trascendente y pensar en Él exige superarse a sí mismo[1]. Sin embargo, la filosofía no puede evitar plantearse el tema de Dios; es más, toda filosofía "desemboca en Dios a la fuerza"[2]. Ahora bien, ¿cómo podemos dar cuenta de nuestro conocimiento de Dios? En esta contribución intentaré perfilar el pensamiento de Leonardo Polo en torno a esta cuestión para detenerme en el modo en que conocemos a Dios por la fe. Para afrontar esta cuestión debemos comenzar repasando algunas líneas de la antropología de Polo, en la que aparece el hombre como un ser para Dios.

---

[1] L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993, 148 (cit. *Presente y futuro*).

[2] L. Polo, *Introducción a la filosofía*, Eunsa, Pamplona, 1995, 182 (cit. *Introducción*).

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

1. El hombre, un ser para Dios.

El ser humano es una realidad abierta a Dios, es *capax Dei*. Esta afirmación es el fundamento antropológico de cualquier conocimiento que el hombre tenga de Dios y, especialmente, del conocimiento de fe. En su ensayo sobre *Hegel y el posthegelianismo* Polo recuerda que "sólo la persona es capaz de fe"[1]. Es decir, si se presenta al hombre prescindiendo de su carácter personal, no se deja lugar para la fe. Este carácter personal del ser humano y su condición de ser para Dios ha sido expuesto por el profesor Polo en su antropología trascendental. Las afirmaciones básicas de esta antropología al respecto son que Dios es el origen de la persona, aquel con quien el hombre coexiste y su fin último.

En primer lugar, Dios aparece como el origen de la persona. De hecho, ser persona equivale a ser nacido de Dios. El hombre es, en efecto, criatura, es decir, "realidad otorgada"[2]. Puesto que la creación supone donación del ser, "la dependencia de la criatura respecto del Creador es completa; es dependencia del ser"[3]. La criatura es dependencia pura; por eso "no puede ser interpretada como desligada en absoluto de Dios, separada tajantemente de

---

[1] L. Polo, *Hegel y el posthegelianismo*, Universidad de Piura, Piura, 1985, 315 (cit. *Hegel*).

[2] L. Polo, "Tener y dar. Reflexiones en torno a la segunda parte de la encíclica Laborem exercens", en *Estudios sobre la encíclica Laborem exercens,* Bac, Madrid, 1987, 226.

[3] L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, Eunsa, Pamplona; II, [2]1989, III, 1988; IV/1, 1994 (cit. *CTC*), *CTC,* III, 375; L. Polo, *Presente y futuro*, 140.

Él"[1]. Sin embargo, el hombre no es una criatura más puesto que es extracósmico, es decir, no está incluido en el universo. Así se advierte si se tiene en cuenta que el hombre puede conocer, es decir, objetivar, poseer fuera de la realidad. El universo está abierto al hombre en situación de objetividad, lo que equivale a decir que el hombre está fuera del universo. Pero además, el hombre tiene libertad, la cual es irreductible a la noción de causa. El hombre es un ser libre y, en tanto que lo es, no pertenece al universo. Esta no pertenencia al mundo revela el carácter personal del hombre ya que, según aclara Polo, "persona significa subsistencia frente a todo"[2]. El hombre es un ser personal, es decir, es "quién". En cuanto ser personal es alguien enteramente irreductible, creado directamente por Dios, el cual, por ser Persona, es origen de la persona humana.

En segundo lugar, Dios es aquel con quien coexiste la persona. En efecto, la persona es apertura, realidad abierta. Por ello, ser persona significa coexistir, es decir, establecer comunidad. El hombre puede coexistir con el universo, con los otros y también con el Absoluto. La coexistencia del hombre con el Absoluto se muestra en la búsqueda por parte del hombre de una aceptación personal. "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 refrendar"[3]. Aquí

[1] L. Polo, *El ser I. La existencia extramental*, Eunsa, Pamplona, 1966, 221 (cit. *El ser*).

[2] L. Polo, *Presente y futuro*, 141.

[3] L. Polo, "La coexistencia del hombre", en *El hombre:*

se inscribe la vía antropológica hacia Dios, que será presentada más adelante.

Por último, Dios es el fin último de la persona. Esta realidad es estudiada por Polo recurriendo al concepto de «destinación». Tomás de Aquino había incidido en esta misma cuestión al caracterizar la existencia humana como un "movimiento abierto al futuro"[1]. El hombre –indica Polo– se propone metas superiores a las que permite la relación medio-fin o tendencia-objetivo. Hay un plus de finalidad en el hombre, una hiperteleología. Este plus, que la teología estudia con el concepto de sobrenatural, es descrito por Polo como «destinación». "La actividad del hombre –escribe– es destinable, se entrega y requiere un destinatario. La estructura del amor en cuanto acto perfecto implica una respuesta: alguien que esté a la altura de la donación, alguien para el que la donación sea no sólo recibida. La donación no es mera beneficiencia, sino que implica una intención dignificante que se encuentra en la idea de prójimo"[2].

La destinación a Dios se muestra tanto en la inteligencia como en la voluntad humana. La inteligencia humana es capaz de Dios pues es "capaz de conocimiento irrestricto, una capacidad de poseer sin límite"[3]. La misma infinitud de la inteligencia es una muestra también de la irrestricción terminal del ser personal; y con ello indicio singular de la

---

inmanencia y trascendencia, Actas de las XXV Reuniones Filosóficas, Facultad de Filosofía, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1991, vol. I, 46.

[1] Tomás de Aquino, *Quaestio Disputata de Spe*, 1, ad 6.

[2] L. Polo, *Antropología (Documento de trabajo del programa de alta dirección)*, ed. por Pablo Ferreiro, Universidad de Piura, Lima, 1985, 39 (cit. *Antropología*).

[3] L. Polo, *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Universidad Panamericana, México, 1993, 178 (cit. *Ética*).

referencia de la persona humana a su Creador[1]. La existencia cognoscente humana, en cuanto existencia en la verdad, se refiere destinalmente a Dios. Recurriendo a una hermosa metáfora dice Polo que "la brújula del pensamiento indica a Dios, y un pensamiento sin Dios es un pensamiento desnortado, que vaga o divaga"[2].

La apertura del espíritu aparece en la voluntad como tendencia a la felicidad. "Estamos hechos para la felicidad"[3]. Pero nuestra *voluntas ut natura* no se sacia si no es con el bien infinito: "Lo único que al hombre puede hacerlo feliz es el bien imperecedero, y por tanto inmaterial. El bien tiene que ser infinito, espiritual y eso es Dios: lo único que al hombre lo puede hacer enteramente feliz es la posesión de Dios, gozar de Él, porque Dios es un bien espiritual incorruptible, eterno, y además infinito, que colma todos los anhelos del corazón humano"[4]. Este bien no puede ser alcanzado, sin embargo, en un momento concreto de la vida. Por eso el hombre vive abierto al futuro o, lo que es lo mismo, "la vida humana es enteramente destinable"[5].

---

[1] J.A. García González, "El abandono del límite y el conocimiento", en I. Falgueras / J.A. García / R. Yepes, *El pensamiento de Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1991, 58.

[2] L. Polo, *Introducción,* 182.

[3] L. Polo, *Ética*, 173.

[4] L. Polo, *Ética*, 138. Por esto Polo considera que negar la *voluntas ut natura* es negar el fin último del hombre, lo que supone el ateísmo; L. Polo, *Ética*, 184, 198.

[5] L. Polo, *Ética*, 185.

2. El conocimiento religioso de Dios.

La apertura del hombre, y especialmente de su inteligencia, a Dios le otorgan la posibilidad de acercarse a Dios. La primera forma con la que el hombre intenta conocer a Dios es mediante la religión. Polo pone en relación este conocimiento con lo que suele ser denominada «revelación primitiva» o primordial de Dios. "La religiosidad humana –señala– trasparenta y deforma la revelación primera". Más aún, "si no se acepta la revelación primera, las religiones y su historia se interpretan desorbitadamente"[1].

Con el término «revelación primitiva» se designa la especial manifestación de Dios a nuestros primeros padres a los cuales, según el relato del Génesis, Dios se dirigió (cfr. Gen 2, 16; 3, 8-22). El Concilio Vaticano II ha recordado que Dios "queriendo abrir el camino de la salvación sobrenatural, se manifestó personalmente a nuestros primeros padres ya desde el principio"[2]. En el siglo XIX algunos autores, siguiendo a Lamennais, sostuvieron que el conocimiento de Dios presente en las religiones tenía su origen en dicha revelación primitiva. Esta idea ha sido sostenida por diversos teólogos hasta nuestros días y sigue siendo discutida, aunque cuenta con pocos defensores.

Polo sostiene con claridad esta postura y acude –como suelen realizar sus defensores– a las investigaciones de W. Schmidt y la Escuela etnológica de Viena en apoyo de su tesis. Estos estudiosos de la religión concluyeron, tras un

---

[1] L. Polo, *Quién es el hombre. Un espíritu en el mundo*, Rialp, Madrid, 1991, 226 (cit. *Quién es el hombre*).

[2] Concilio Vaticano II, Const. Dogm. *Dei Verbum*, 3.

estudio de los pueblos "sin escritura" que en ellos se daba una idea muy pura y elevada del Ser Supremo, al que conciben como creador, providente, legislador, etc. Como esta idea no es fruto de reflexiones especulativas de carácter filosófico, por otra parte ordinariamente ausentes en esta clase de pueblos, la atribuyen a la *Uroffenbarung* o revelación primitiva. En esta línea el profesor Polo cita las creencias de los pigmeos y de los patagones, que sostienen la existencia de un Dios único[1].

Este conocimiento, sin embargo, ha sido oscurecido por el pecado de origen de modo que, si bien es cierto que en determinados pueblos primitivos podemos encontrar una vivencia religiosa muy pura, la religiosidad ha ido degenerando a lo largo de la historia. El conocimiento religioso ya no es un saber acerca del absoluto sino "un saber acerca de un poder en relación con el cual el hombre interpreta su propio poder en el tiempo y el cuidar de sí"[2]. La magia y los diversos mitos que han surgido acompañando a la religión han supuesto un oscurecimiento de las creencias básicas. La expresión principal de la degeneración de esta religiosidad es el pesimismo acerca del futuro presente en muchos mitos[3].

---

[1] L. Polo, *Quién es el hombre*, 227-230. La hipótesis del monoteísmo primitivo fue sostenida por A. Lang, W. Schmidt, E. Pettazzoni y G. Widengren, entre otros. Polo hace referencia explícita a Schmidt en, *Presente y futuro*, 140. La obra principal de W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, 10 vol, Aschendorffsche, Münster, 1912 ss.

[2] L. Polo, *Quién es el hombre*, 226.

[3] L. Polo, *Quién es el hombre*, 230, 233.

3. El conocimiento filosófico de Dios.

Un segundo modo de conocer a Dios es mediante la inteligencia humana, la cual puede captar a Dios –advierte Polo– siempre y cuando nuestro pensamiento sea viviente. "Un pensamiento muerto, un pensamiento asténico, cristalizado, automatizado, difícilmente conoce a Dios. Y, si lo conoce, lo conoce mal"[1]. Este conocimiento tiene lugar, si bien de diversos modos, en todos los niveles de la inteligencia humana: tanto en sus operaciones como en sus hábitos[2]. En concreto, cabe distinguir entre conocimiento objetivo y conocimiento habitual de Dios.

Un primer modo de conocer a Dios tiene lugar a nivel objetivo. En este contexto, sin embargo, nuestro conocimiento de Dios es muy precario, "es simbólico o analógico, pero no es el conocimiento de Dios como Dios"[3]. En efecto, al conocimiento objetivo no sólo se le escapa la esencia de Dios sino su misma existencia. Es característico de la filosofía poliana la insistencia en que a nivel de conocimiento objetivo podemos, a lo sumo, encontrar argumentos a favor de que la proposición "Dios existe" es verdadera, pero no demostrar la existencia de Dios[4]. Es decir, se prueba la existencia de *algo*, de una proposición. Ahora bien, "en Dios no tiene sentido la noción de *algo*, porque toda determinación concreta es originariamente

---

1 L. Polo, *Presente y futuro*, 41.

2 L. Polo, *CTC,* II, 211: "La noción de Dios aparece en todos los niveles operativos de la inteligencia, y en sus hábitos".

3 L. Polo, *CTC*, IV/1, 42.

4 L. Polo, *El ser*, 239 nota 33; 316.

imposible. La identidad divina es originaria"[1]. Desde la objetividad "sólo se llega a la existencia empírica, y no hay tal existencia empírica de Dios"[2]. Por otra parte, es obvio que el conocimiento objetivo no puede alcanzar tampoco la esencia divina. Si conociéramos la esencia de Dios, nuestro conocimiento objetivo sería absoluto: tendríamos un conocimiento absoluto del Absoluto[3]. Una operación intelectual nunca podrá captar a Dios en toda su riqueza. Por ello Polo concluye que "Dios es objetivamente incognoscible, es decir, no objetivable"[4]. El intento de objetivar a Dios desemboca en el Dios deísta, el cual es una idea lejana al Dios cristiano, que es íntimo en su trascendencia misma[5]. Dios no puede ser reducido a objeto de una operación porque objeto significa lo inmediatamente abierto, lo presente. En este sentido no hay presencia de Dios, pues "lo absolutamente originario está más allá"[6].

El conocimiento humano se muestra limitado cuando intenta captar a Dios objetivamente: no debemos "confundir a Dios con la idea que de Él tenemos"[7]. Ahora bien, es posible detectar el límite y abandonarlo y superarlo. Esta es precisamente una de las claves del pensamiento poliano: la realidad no es pura objetividad. Se puede proseguir el conocimiento si abandonamos el límite mental, lo que

1 L. Polo, *El acceso al ser*, Eunsa, Pamplona, 1964, 357.
2 L. Polo, *El ser*, 295.
3 L. Polo, *CTC,* IV/1, 37.
4 L. Polo, *CTC*, IV/1, 41.
5 L. Polo, *Hegel*, 221.
6 L. Polo, *CTC*, IV/1, 41.
7 L. Polo, *El ser*, 317.

acontece en el conocimiento habitual. "La noción de Dios se ha proseguir con la profundización en Dios"[1]. Polo sostiene que es posible conocer habitualmente a Dios desde dos perspectivas[2].

Cabe, en efecto, un conocimiento de Dios desde una perspectiva metafísica. Es el que ofrecen las cinco vías tomistas. Este conocimiento termina en Dios como principio: como primer motor, como causa primera, como ser necesario, como primero en el orden de la participación de las perfecciones puras y Dios como inteligencia de la que depende el orden. Se alcanza así un conocimiento de Dios como principio de identidad u origen. Es un conocimiento que se desarrolla en el nivel del hábito de los primeros principios. Al abandonar el límite mental nos es posible acceder a un sentido del *es* que no es ideal[3]. Por eso aquí es posible demostrar la existencia de Dios (y no sólo que la proposición "Dios existe" es verdadera), es decir, que la existencia de Dios es la existencia extramental[4]. La noción de Dios como origen es la culminación de la primera dimensión del abandono del límite, es decir, de la metafísica.

Pero, como advierte L. Polo, Dios no se agota en ser principio. Es posible también un conocimiento de Dios desde una perspectiva distinta: la antropológica, un conocimiento que permite acceder a Dios en cuanto ser personal[5]. En efecto, la consideración de la persona humana y, en concreto

---

1 L. Polo, *CTC*, II, 211.

2 Ver la exposición de las perspectivas en L. Polo, *Presente y futuro*, 170; 186; *Quién es el hombre*, 224 s.; *CTC*, IV/1, 43.

3 L. Polo, *El ser*, 229.

4 L. Polo, *El ser*, 288.

5 No se trata –como advierte Polo– de una sexta vía metafísica. El conocimiento de que aquí se habla no es metafísico (de Dios como principio). L. Polo, *Presente y futuro*, 170.

de su libertad –auténtico meollo del ser personal– conducen de modo directo a Dios en cuanto persona y origen de la persona humana. "Si el hombre es radicalmente libre, Dios tiene que existir"[1]. Se trata de un conocimiento sapiencial, que se realiza mediante el hábito de la sabiduría, que es superior al de los primeros principios.

A pesar de que el conocimiento habitual supone un importante avance sobre el conocimiento objetivo, nunca llega a alcanzar la intimidad divina. "La intimidad del Origen –explica Polo– es inaccesible tanto si se abandona el límite mental como si no se abandona"[2]. Para alcanzar la intimidad de Dios será preciso que él mismo nos capacite para sobrepasar y salir del límite y esto es lo que acontece con la fe.

4. El conocimiento de fe.

Tras haber examinado el conocimiento religioso y el conocimiento filosófico de Dios podemos ya adentrarnos en la exposición del conocimiento de fe. En cuanto don sobrenatural, la fe no ha sido estudiada por el profesor Polo en el contexto de su teoría del conocimiento. Sin embargo, realiza algunas alusiones que nos permiten esbozar el modo en que se inserta el conocimiento sobrenatural en la epistemología desarrollada por este autor[3]. Como ha dicho

1 L. Polo, *Quién es el hombre*, 222.

2 L. Polo, *El ser*, 292.

3 Me ocupé brevemente de ello en F. Conesa, "Qué significa

Mª Antonia Labrada si bien el estudio de Polo se limita a considerar el conocimiento natural, su filosofía es "una filosofía abierta al plano de la elevación conocido por revelación"[1].

Uno de los rasgos más destacados de la comprensión de la fe en Polo es la acentuación de su carácter de don, tema que está en estrecha relación con la antropología del don que sostiene y con la comprensión de Dios como don. De hecho siempre que Polo se refiere al orden sobrenatural subraya su carácter donal. Así sucede con la fe, que es un don con el que el hombre responde a otro don, el don de la revelación. La fe es un favor divino inmerecido que supera cualquier esfuerzo humano y "no se adquiere por ejercicio"[2]. No debe olvidarse, sin embargo, que en la misma realidad, la fe, tiene lugar la iniciativa de Dios y la decisión personal del hombre. Ciertamente la voluntad es movida por la iluminación interior de la gracia –la cual hace posible que la fe sea absolutamente cierta– pero no es anulada la libertad del hombre.

Mediante la fe acogemos ese "magno acontecer vital"[3] que es la revelación. Dios, que es *donum sui*[4], nos da la oportunidad de establecer una relación familiar con Él manifestándose a sí mismo como persona. Esta automanifestación gratuita de Dios tiene lugar en la historia.

---

conocer a Dios por la fe", *Burgense*, 1994 (35, 1), 81-83, recogido posteriormente en F. Conesa, *Creer y conocer. El valor cognoscitivo de la fe en la filosofía analítica*, Eunsa, Pamplona, 1994, 285-287.

[1] M.A. Labrada, "Crecimiento intelectual o clausura: el reto de la libertad radical", *Anuario filosófico*, 1992 (25, 1), 173.

[2] L. Polo, *CTC,* II, 195; III, 4.

[3] L. Polo, "Acerca de la plenitud", *Nuestro Tiempo*, 1967 (162), 637.

[4] L. Polo, "La teología de la liberación y el futuro de América", en AA. VV., *Estudios en homenaje al Dr. Vicente Rodríguez Casado*, Asociación de La Rábida, Madrid, 1988, 281 (cit. "La teología").

"En la Historia –explica– aparece la iniciativa divina, que no ha dejado al hombre abandonado, y de manera especial, la iniciativa redentora, que se inserta en la Historia según la Encarnación del Hijo de Dios"[1]. Así Dios, por iniciativa suya, da a conocer el misterio que Él mismo es. "La revelación –dice– es la noticia que Dios da de sí mismo y de su plan respecto de lo creado"[2].

Esta revelación interpela al hombre para que la reciba precisamente porque el hombre es una realidad abierta a Dios. "La Palabra es interpelación que reclama"[3] al hombre porque éste no se limita a ser un oyente de la palabra, como pensó Rahner. "Lo propio de un ser personal –explica– es ser él mismo luz, una chispa de la inteligencia divina"[4]. En el hombre hay una *scintilla Dei*, una chispa de la inteligencia divina y por eso el hombre no es mero oyente. Polo subraya así, con gran parte de la teología católica de este siglo, que la apertura del hombre a Dios es una apertura dinámica, una tendencia real hacia Dios. El hombre está obiedencialmente a disposición de Dios, pero no de un modo meramente pasivo. Si negamos la capacidad humana de acoger la revelación, ésta se convertiría en algo extrínseco que no tendría nada que ver con el hombre. Así ha sucedido en el

---

[1] L. Polo, "La 'Sollicitudo Rei Socialis': Una encíclica sobre la situación actual de la humanidad", en F. Fernández Rodríguez (coord.), *Estudios sobre la encíclica "Sollicitudo Rei Socialis"*, Aedos, Madrid, 1990, 113.

[2] L. Polo, *CTC,* II, 68.

[3] L. Polo, "La radicalidad de la persona", *Themata*, 1994 (12), 222.

[4] L. Polo, "La teología", 277.

luteranismo, que piensa que el hombre es incapaz por su egoísmo de hacer nada. Ahora bien, "si el hombre no es capaz de un acto de generosidad, sólo le queda la fe fiducial, es decir, la fe que no admite nada humano, el acto absoluto que libera al hombre de su postración"[1]. Si la revelación y redención son algo extrínseco, sólo justifica la fe; pero entonces la fe no sería un acto humano.

El don de la fe eleva al hombre al orden sobrenatural y afecta a todo su ser. De acuerdo con la teología católica, Polo explica la fe como luz en el entendimiento y moción en la voluntad. "La fe –subraya–, como consistencia de lo que se espera, reúne la inteligencia y la voluntad de acuerdo con su significado donal"[2]. Para entender el conocimiento de fe nos interesa detenernos en el modo en cómo la fe afecta al entendimiento. Mediante el don de la fe, Dios refuerza la dotación cognoscitiva del hombre. Esta elevación es explicada por la teología clásica apelando al hábito de la fe[3]. Polo sigue esta sugerencia y sitúa este hábito en el contexto de su teoría del conocimiento habitual.

Una de las tesis centrales de la teoría del conocimiento de Polo es que la inteligencia es una facultad susceptible de crecimiento. El modo en que crece la capacidad cognoscitiva de la inteligencia son los hábitos, los cuales "son perfecciones de la potencia intelectual en cuanto tal"[4]. Pues

---

1 L. Polo, "La teología", 238.

2 L. Polo, *Antropología*, 40.

3 Para que haya fe –aclara Tomás de Aquino– ha de haber un hábito tanto en el entendimiento como en la voluntad; "ahora bien, creer es inmediatamente acto del entendimiento, porque su objeto es la verdad, que propiamente pertenece a éste; por tanto, es necesario que la fe, principio propio de este acto, esté en el entendimiento como en su sujeto"; Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 4, a. 2.

4 L. Polo, "Lo intelectual y lo inteligible", *Anuario Filosófico*, 1982 (15, 2), 129.

bien, la fe es un hábito que perfecciona la facultad intelectual con el fin de que pueda conocer a Dios mismo. Ahora bien, a diferencia de los hábitos naturales, que son precedidos por operaciones, la fe no es precedida por ninguna operación[1]. En ello estriba precisamente su carácter sobrenatural: es un hábito infundido por Dios al que no precede ninguna operación. No es, pues, logrado con el esfuerzo del hombre, sino infundido.

Este hábito es, ciertamente, de naturaleza distinta a cualquier hábito natural. La fe supera los hábitos más elevados que adquirimos mediante el conocimiento natural, a saber, el hábito de los primeros principios y el de sabiduría, y nos otorga así un conocimiento más pleno de Dios. Esto no supone, sin embargo, una anulación de nuestra capacidad cognoscitiva. Al contrario, la fe se inserta en el conocimiento natural y lo intensifica. Por ello la fe no exime de la tarea de razonar, sino que impulsa dicha tarea. La dimensión teologal –explica– "no se superpone meramente a la ontológica, sino que la penetra y apoya. Ahora bien, esta intensificación no exime del uso de la razón, porque no es automática y reclama formulaciones teóricas no estáticas. Para dejarse penetrar por la fe, la inteligencia humana debe activarse al máximo –*intellectus quaerens fidem*–, porque en modo alguno la fe supone la pasividad del intelecto, sino que se abre paso dotándole de su máxima capacidad de expansión

[1] L. Polo, *CTC,* II, 195; CTC, III, 4. Esta doctrina es apuntada en Tomás de Aquino al decir que los hábitos infusos no son precedidos por otros actos; Tomás de Aquino, *Q. Disp. De virtutibus in communi*, q. un., a. 9; a. 10.

(la gracia perfecciona la naturaleza)"[1]. Así, la fe, lejos de suponer una renuncia a la inteligencia, la asume y le abre posibilidades infinitas de conocimiento.

La superposición del conocimiento sobrenatural al natural se puede evitar si se entiende que la infusión de la fe supone una elevación del intelecto agente, que es la misma persona, con el fin de que éste ilumine y capacite a la inteligencia para el conocimiento de fe. El intelecto agente –explica Polo– no es una facultad, sino que está en el orden del ser del hombre. Ahora bien, este *esse hominis* –como hemos visto– es dependencia radical de Dios y, por ello, susceptible de ser elevado. Esta afirmación es muy importante porque –como subraya Polo– permite superar el averroísmo latino y la teoría de la doble verdad[2]. En efecto, al ser elevada toda la persona no cabe establecer ninguna oposición entre lo que ésta conoce naturalmente y lo que conoce sobrenaturalmente. El conocimiento de fe supera al conocimiento natural que tenemos de Dios pero no lo contradice hasta el punto de que llegue a anularlo.

Lo que conocemos mediante el hábito de la fe es a Dios mismo o, en expresión de Polo, la existencia de Dios. En efecto, si desde el conocimiento natural el sentido íntimo de la existencia de Dios sólo es «vislumbrado» y permanece en el misterio lo que significa existencia en Dios[3], por la fe se alcanza ese conocimiento. Por ello dice Polo que "la fe tiene por «objeto» la Existencia divina. Como asentimiento al depósito de la revelación, la fe constituye nuestra vía, en este mundo, de conocimiento del propio carácter originario del

---

[1] L. Polo, "Doctrina social de la Iglesia. Una presentación sinópica", en F. Fernández Rodríguez (coord.), *Estudios sobre la encíclica "Centessimus Annus"*, Aedos, Madrid, 1992, 97.

[2] L. Polo, *CTC,* III, 16, nota 2.

[3] L. Polo, *El ser*, 296.

ser, en cuya intimidad no penetramos naturalmente"[1]. No se trata obviamente de la existencia que es objeto de demostración sino de la existencia íntima de Dios, la cual es objeto de revelación. Por el hábito de la fe no creemos que *haya* Dios o que *haya* tres personas (pues el haber indica suposición, presencia) sino que Dios existe, que *es* tres Personas[2]. Aquí se pone de relieve la íntima vinculación entre la fe y la revelación; la fe es respuesta a la revelación de modo que "si faltase la revelación, la fe no tendría contenido posible"[3]. El objeto de la fe es, así, Dios mismo, el Dios vivo revelado en la persona de Jesucristo, "el Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo" (Ef 1, 3).

En cuanto habitual, el conocimiento de fe no tiene por objeto un conjunto de proposiciones o de contenidos mentales. El conocimiento habitual es trans-objetivo y trans-intencional. Sólo así se puede captar al Dios vivo y personal. Tomás de Aquino subrayó que el objeto de la fe era Dios mismo: *Actus credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem*[4]. Polo lo expresa diciendo que el objeto de la fe es la existencia de Dios: "la fe –explica– no separa lo creído de la

---

[1] L. Polo, *El ser*, 312 s.

[2] L. Polo, *El ser*, 314. De modo claro dice Polo más adelante que "Dios no lo *hay*" L. Polo, *El ser*, 333, es decir, en Dios no cabe ser objeto. Haber significa identidad de conocer y ser. Si *hay* Dios, entonces Dios se reduce a objeto pensado. Como se indicó, es preciso abandonar el límite para alcanzar el ser. Y es precisa la fe para acceder a la intimidad de Dios.

[3] L. Polo, *El ser*, 317.

[4] Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, II-II, q. 1, a. 2, ad 2.

existencia de Dios"[1]. La consideración del carácter inobjetivo del conocimiento habitual no debe hacernos olvidar que si bien el conocimiento de la realidad misma de Dios no es objetivo, se encuentra mediado por la aceptación de un contenido objetivo de verdades. El creyente es, ante todo, un oyente de la palabra de Dios: *Fides ex auditu* (Rom 10, 17). Por la fe nos adherimos a Dios y a su palabra. Y se da así una mutua imbricación de lo creído y de Dios mismo: «*Creer* –explica el Catecismo– entraña, pues, una doble referencia: a la persona y a la verdad; a la verdad por confianza en la persona que la atestigua»[2].

El conocimiento habitual puede entenderse por semejanza con el conocimiento que Tomás de Aquino llama por connaturalidad, el cual no es objetivo[3]. En efecto, el Aquinate se refiere en ocasiones a un modo de conocer distinto del discursivo o teórico al que denomina unas veces «conocimiento afectivo», otras «conocimiento por connaturalidad» y otras simplemente «conocimiento experimental»[4]. Se trata de un conocimiento simple, como el conocimiento que Dios tiene, ya que es una participación de tal conocimiento. El conocimiento habitual es superior al objetivo-intencional y, como tal, es un conocimiento libre.

---

[1] L. Polo, *El ser*, 314.

[2] Catecismo de la Iglesia Católica, § 177.

[3] La semejanza entre su propuesta de abandono del límite y el conocimiento por connaturalidad es señalada en L. Polo, *Presente y futuro*, 180.

[4] Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, II-II, q. 162, a. 3, ad 1; I-II, q. 23, a. 4; I-II, q. 112, a. 5, ad 1. J. E. Rivera Cruchaga, "El conocimiento por connaturalidad en Santo Tomás de Aquino", *Philosophica* (Valparaíso), 1979-1980 (2-3), 87-99; M. D'Avenia, *La conoscenza per connaturalità in S. Tommaso d'Aquino*, Studio Domenicano, Bologna, 1992.

En efecto, según Polo la libertad incide en la facultad intelectiva cuando ésta tiene hábitos.

Polo subraya la novedad que supone el conocimiento de fe. El misterio íntimo de Dios –el misterio trinitario– no se llega a vislumbrar a partir de la razón humana ni siquiera mediante el abandono del límite. La revelación no es como el catalizador de una idea que ya tenía el filósofo en su mente ni un mero método auxiliar que le conduzca a hallar un nuevo resultado mental[1]. No hay un hueco de conocimiento objetivo que sea rellenado por la fe. La existencia que se alcanza mediante la fe no es la existencia demostrada racionalmente (aunque el Dios que se alcanza sea el mismo). El contenido de la fe es, precisamente, "lo que no se sabe al demostrar"[2]. El contenido de la fe no es aceptado porque se adviertan los límites del pensamiento sino, en expresión del primer concilio Vaticano, "por la autoridad de Dios que revela"[3]. El último fundamento de la fe es la verdad patente del mismo Dios. Es la verdad de Dios la que ilumina al hombre en la fe y le persuade. Desde esta perspectiva cabe entender que Polo subraye que "el contenido revelado no tiene puntos de tangencia con la mente humana, sino que la supera en su raíz. Por ello, carece de sentido hablar de una revelación de la intimidad divina dirigida a la razón natural"[4].

---

1 L. Polo, *El ser*, 312 ss.

2 L. Polo, *El ser*, 315.

3 Concilio Vaticano I, *Dei Filius*, cap. 3; DS 3008. Polo subraya que demostrar la existencia íntima de Dios sería demostrar la Trinidad, lo que es contrario a la fe; L. Polo, *El ser*, 315.

4 L. Polo, *El ser*, 330.

La novedad del conocimiento de fe se advierte también si nos damos cuenta de que supone una salida del límite mental. La fe supone un paso ulterior a la culminación del abandono del límite, que es la advertencia del Origen, ya que es una salida del límite. El don de la fe, en cuanto que es –como subraya el Aquinate– "asimilación al conocimiento que Dios posee de sí mismo"[1], nos hace capaces no sólo de advertir el límite mental y, consiguientemente, abandonarlo, sino de ir más allá de las capacidades naturales de la razón. La fe actúa como guía del intelecto, lo cual le conduce a salir del límite mental. Esto no significa que someta a esclavitud al intelecto. Se trata, más bien, "de una particular liberación de su propio límite mental que el hombre disfruta. El misterio aparece, no como un límite de la mente –el límite lo posee ésta antes–, ni como una barrera alzada ante su capacidad racional o reflexiva, sino con una significación primariamente positiva: como salida del límite, más allá de la culminación del abandono del límite"[2].

El hábito de la fe no es estático, sino que posee un dinamismo intrínseco. Ahora bien, "el conocimiento sobrenatural posee su modo propio de crecimiento"[3]. Crece, en efecto, en la medida en que nos acercamos más a Dios. Para la teología clásica es el amor el que nos hace crecer en el conocimiento de Dios: *tantum cognoscitur Deus, quantum diligitur*[4]. En la medida en que somos fieles a los dones de Dios, crece nuestro conocimiento de Él. Y crece especialmente en aquel que se somete al Espíritu, en el santo.

---

1 Tomás de Aquino, *In Boethium de Trinitate*, q. 3, a. 1, ad 1.
2 L. Polo, *El ser*, 317.
3 L. Polo, *El ser*, 316.
4 Hugo de San Víctor, en M. D'Avenia, 45.

Ahora bien, el hábito de la fe no es el último hábito que nos capacita para conocer a Dios o, dicho de otro modo, existe un conocimiento superior a la fe. Es el conocimiento del que gozaremos en el cielo, cuando veamos a Dios "tal cual es" (1 Jn 3, 2). También este conocimiento es puro don y también aquí hace falta un nuevo hábito, que en el lenguaje de la tradición cristiana se ha llamado *lumen gloriae*. Polo explica que por encima de la fe "está el conocimiento en gloria, el *lumen gloriae* y más allá el *Ipsum Intelligere Subsistens*"[1]. Dios elevará por pura gracia al *intellectus ut actus*, es decir, a la persona, para que pueda gozar de la visión beatífica. Así el conocimiento de fe, que es un auténtico saber, se muestra sin embargo como imperfecto e incoado respecto del conocimiento de visión al que Dios llama a todos sus hijos.

Francisco Conesa
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
31080 Pamplona España

[1] L. Polo, *CTC,* II, 195.

DESCARTES: UN NUEVO MODO DE HACER FILOSOFÍA

RAFAEL CORAZÓN

The interpretation of Descartes' thinking wich is made by professor Polo in *Evidencia y realidad en Descartes* (and, in general, in all his work) is analysed in this article . The key to understanding Descartes is "the voluntary attitude", which lies in placing the attention before the arrival of facts and contents of consciousness. So they can be examined and controlled in order to decide if they are reliable or not. The result is an exaggerated dedication which limits the capacity of intelligence to act according to its nature.

I. EL PLANTEAMIENTO CRÍTICO CARTESIANO.

1. La actitud subjetiva.

"La Edad Moderna empezó con el intento de saber a qué atenerse, y siempre ha estado enredada en una tarea de aseguramiento, preocupada por el problema de estar ciertos de los medios de realización de que disponemos. ¿Cuáles son los recursos con que contamos, las tendencias, las fuerzas humanas o extrahumanas que efectivamente funcionan, de cuáles dependen los conocimientos y la conducta, cuáles, después de todo, prevalecen? Pues son unas cuantas, y nada más (cada vez menos). Con ellas, lo que los clásicos –¡ingenuos!– anhelaban es imposible. La Edad Moderna es,

pues, en su misma arrancada, la renuncia a lo que convendremos en llamar la *optimación humana"*[1].

Este es el juicio de Leonardo Polo sobre el comienzo y el desarrollo de la filosofía moderna. Después de la grave crisis del pensamiento ocurrida a finales de la Edad Media, los filósofos de la modernidad intentan levantar de nuevo el edificio del saber, pero con precaución, como escarmentados ante lo ocurrido con el pensamiento clásico. Por eso la filosofía moderna es, antes que nada, una filosofía crítica, desconfiada; el filósofo moderno ante todo quiere estar cierto: busca seguridad. No se trata, naturalmente, de una actitud conscientemente adoptada pues, como verdadero filósofo, Descartes deseaba "llegar al conocimiento de todas las cosas de que mi espíritu fuera capaz"[2]; Descartes no se contenta con un mínimo, pero, a la vez, él mismo reconoce expresamente que le preocupaba tanto o más la certeza pues "siempre sentía un deseo extremado de aprender a distinguir lo verdadero de lo falso, para ver claro en mis actos y andar seguro por esta vida"[3]. Como veremos a continuación, ésta última preocupación dominará sobre la primera y le llevará a adoptar un modo de filosofar muy distinto del clásico.

¿Es ésta una actitud verdaderamente filosófica? ¿Es posible hacer filosofía partiendo del miedo a equivocarse, de

---

1 L. Polo, *Presente y futuro del hombre,* Rialp, Madrid, 1993, 97. En las citas, la cursiva es siempre de Polo.

2 R. Descartes, *Discurso del método. Meditaciones metafísicas,* trad. M. García Morente, Espasa-Calpe, Madrid, ^{4}1981, 2ª parte, 48 (cit. *Discurso*).

3 R. Descartes, *Discurso*, 1ª parte, 42.

la timidez? La filosofía nace de la admiración, pero el que se admira, además de reconocer su ignorancia, busca salir de ella. La admiración la provoca la realidad, el espectáculo del mundo. No es ésta, sin embargo, la actitud de los modernos. Descartes, y después otros muchos pensadores, parten de lo que Polo llama "actitudes subjetivas". Polo las describe del siguiente modo: "el término (actitudes subjetivas) designa la asunción de una tarea de esclarecimiento que versa sobre datos no controlados (algo así como un material previo a la actitud), con los que el sujeto se encuentra, y ante los que reacciona para imponerles un proyecto de comprensión. Lo más peculiar de una actitud es este dualismo entre aquello con que se encuentra "en bruto" y el dinamismo aplicado para entenderlo. Como es obvio, el esclarecimiento que se busca consiste en la *presentación* estricta de lo dado "en bruto": un paso de lo dado, pero no presente (o presente pero no entendido), a la presencia. Aquí presencia significa: lo que el sujeto aporta para aclarar, o el dominio subjetivo sobre datos. Así pues, la actitud admite que la presencia mental es una aportación subjetiva separada *a priori* de lo dado y capaz de serle impuesta"[1].

El filósofo moderno desea seguridad por encima de todo. Por eso, antes de admirarse, antes de mirar a la realidad, se encierra en sí mismo y comienza por desconfiar de las ideas, de lo recibido, de los datos que llegan a su conciencia. Porque esos contenidos, en cuanto recibidos más o menos pasivamente, no han sido controlados: no sabemos cuál es su origen ni qué valor poseen. El hombre moderno sólo confía en sí y desconfía de la realidad.

---

[1] L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento,* Eunsa, Pamplona, I 1984; III, 1988 (cit. *CTC*); *CTC,* III, 155-156.

Descartes, el padre de la filosofía moderna, no es una excepción ; al contrario, es el modelo que seguirán los filósofos posteriores. Lo primordial, lo inicial, no es, en Descartes, el voluntarismo sino la actitud subjetiva. El voluntarismo es la consecuencia, la deriva lógica. Polo lo ha descrito perfectamente al escribir: "de este modo, queda delimitada la zona de convicciones de que hay que tratar de desembarazarse, a saber: lo recibido; o lo que es igual, todo objeto a cuya aparición en el área consciente no haya asistido el cognoscente de un modo formalmente vigilante. Tales objetos, al anticiparse a la atención del cognoscente, la defraudan, de tal manera que su conocimiento no puede, propiamente, establecerse, y sólo cabe prestarles una adhesión *constitutivamente posterior"*[1].

Aceptar lo recibido, asombrarse ante la realidad sería, para Descartes, un verdadero acto de fe en el conocimiento y en el valor representativo de las ideas. "Por lo tanto, no es cartesiano entender que la duda comporta la exigencia de que el objeto se presente desde sí, o responda por sí; o que el objeto debe dar razón de la actitud...; o que lo conocido debe ser algo tal que de ello me pueda *fiar,* de tal manera que el motivo de la confianza sea esgrimido por él"[2]. Por extraño que parezca, a Descartes no le importa el conocimiento sino la realidad. Lo que pretende es llegar a ella "a pesar" del conocimiento, a pesar de que éste quizás no sea fiable, pues no poseemos ningún medio para saber si

[1] L. Polo, *Evidencia y realidad en Descartes,* Rialp, Madrid, 1963, 26-27 (cit. *Evidencia*).

[2] L. Polo, *Evidencia,* 9.

el conocimiento manifiesta o no la realidad. De este modo el pensamiento pasa a ser un medio, un instrumento; pero ¿un medio para qué? "El asentimiento es una cuestión de la voluntad... La evidencia debe servirle al hombre para salir de la indiferencia, en la cual consiste la imperfección de la voluntad, y resolverse a la afirmación. De este modo es conducido el hombre por su razón, sin abdicar en ella el ejercicio de su actividad más radical; contando con ella, pero dando el paso él"[1].

Vale la pena perfilar bien la actitud cartesiana, no sólo porque de ella depende toda su filosofía, sino también porque servirá de paradigma durante varios siglos. Descartes duda de todo porque vigila, porque está escarmentado, porque no desea actuar como un ingenuo. La última, y quizás definitiva, razón para dudar contenida en el *Discurso* es precisamente ésta: "considerando que todos los pensamientos que nos vienen estando despiertos pueden también ocurrírsenos durante el sueño, sin que ninguno entonces sea verdadero, resolví fingir que todas las cosas que hasta entonces habían entrado en mi espíritu no eran más verdaderas que las ilusiones de mis sueños"[2]. Descartes no descansa, mantiene una vigilia continua que, si bien no le permite conocer nada, le ha conducido a un hallazgo impresionante ante el que se siente conmovido, porque al dudar "el núcleo dinámico de la actitud queda incólume, no es afectado por la suspensión de la aceptación del objeto, sino que, todo lo contrario, en tal suspensión es verdaderamente recabado y ejercido"[3]. La actitud subjetiva ha dado su primer fruto; pues aunque Descartes no ha salido de sí mismo, ya sabe qué es conocer: "el esplendor de lo objetivo

---

1 L. Polo, *Evidencia*, 35.
2 R. Descartes, *Discurso,* 4ª parte, 62.
3 L. Polo, *Evidencia,* 25.

no ofusca otra lucidez vigilante y atenta, la de la *mirada* del espíritu reclamado por el interés de la afirmación. En último término, conocer es tarea que corre a cargo de una actividad fundamental y nuclear. La actividad del conocimiento es la voluntad, conocer es obra de la voluntad: *estar despierto es querer"*[1].

"Adecuación del entendimiento y la cosa". Así se definía clásicamente la verdad, el verdadero conocimiento. Pero Descartes ha descubierto algo nuevo. En terminología del profesor Polo podemos decir que lo que Descartes ha logrado gracias a la duda ha sido "separar" lo conocido –el objeto– de la presencia mental; lo conocido, la idea, es recibido o, como dice Descartes, causado; la presencia, en cambio, pertenece al sujeto. Implícitamente este descubrimiento se hallaba en Aristóteles, para quien el intelecto agente era el acto de los inteligibles en acto. También para Aristóteles, pues, la inteligibilidad la aportaba el sujeto pues la realidad sensible es inteligible sólo en potencia. Pero Descartes ha ido más lejos: para él es posible, e incluso necesario, aislar la inteligibilidad del inteligible. Porque si la idea es inteligible, no lo es por sí misma, sino porque ha sido hecha inteligible por el sujeto. Este es el gran descubrimiento cartesiano[2].

2. El voluntarismo.

[1] L. Polo, *Evidencia*, 36.

[2] Nótese la diferencia: en Aristóteles es hecha inteligible la realidad; en Descartes, la idea.

De este modo, "Descartes ha venido a dar en la voluntad"[1]. El voluntarismo es una consecuencia inmediata de la actitud, hasta el punto que, en la práctica, ambos se identifican. El intelecto agente ha sido sustituido por la voluntad, y su acto, antes natural e inconsciente, ha pasado a ser voluntario, querido y plenamente consciente: entender no es ya la adecuación entre el intelecto y la realidad, sino una actividad, un trabajo lento y costoso que realiza el sujeto sobre un objeto que ha de ser examinado, porque debe cumplir unas condiciones impuestas por la voluntad. Conocer no es, según esto, un acto perfecto, sino un movimiento transitivo, un proceso que nunca culmina porque, como ya he dicho, es más bien un medio al servicio de la voluntad, que es quien, en definitiva, afirma la realidad: "la evidencia es objeto de un *uso;* más que una propiedad de la idea, es un medio de control que la voluntad suscita y pone al servicio de su propio interés"[2].

¿Qué pretende Descartes? En un primer momento "Descartes... no sabe lo que quiere"[3]. Porque el control ejercido sobre el objeto no tiene más fin que evitar el error. De entrada Descartes desea sólo sentirse dueño de sí, capaz de controlar el impulso "natural" que le inclina a aceptar como verdadero el dato de conciencia. "Lo primero es la constatación de nuestra independencia: ella misma es la liberación, y como tal el logro de la actitud. Todo antes que perderla –aunque hubiéramos de quedar reducidos a ella, sin alcanzar ninguna certeza objetiva"–[4].

---

1 L. Polo, *Evidencia,* 48.
2 L. Polo, *Evidencia,* 35-36.
3 L. Polo, *Evidencia,* 49.
4 L. Polo, *Evidencia,* 48.

Descartes no niega nunca la necesidad de usar de la inteligencia, más aún, sabe que la necesita si quiere realizar su programa. En este sentido su voluntarismo no es absoluto, pero quizás por ello mismo acabó por descubrir que "sólo la voluntad la experimento en mí tan grande que no concibo la idea de otra más amplia y extensa", y ello porque al controlar la inteligencia, es decir, al afirmar o negar, "actuamos de tal forma que no sentimos que ninguna fuerza externa nos obligue a ello"[1]. El poder de la voluntad sobre la razón, el autocontrol, es absoluto. Aquí no cabe, como en Ockham, que Dios haga que posea intuición de lo no existente, porque, intuya o no, el afirmar y el negar estará siempre en mi mano. Nada, en mí, escapa al control de la voluntad. En este sentido la voluntad es infinita, hasta el punto que la de Dios "no me parece mayor considerándola formal y precisamente en sí misma"[2]. Dicho de otro modo: cuando dudo, cuando controlo, ni siquiera Dios puede engañarme porque siempre está en mi mano abstenerme de juzgar. De modo que aunque "hay un momento, el fundamental, en el despliegue de la actitud cartesiana estrictamente no intelectual", aunque "no hay de momento ninguna certeza objetiva", sí hay "algo todavía más importante, más próximo también: un tener un poder en calidad de *mío;* un poder que no se despliega ante mi vista,

[1] R. Descartes, *Meditaciones metafísicas,* A-T, IX, 46 (cit. *Meditaciones*). Las *Meditaciones* se citan siempre por esta edición.

[2] R. Descartes, *Meditaciones,* IX, 46.

sino tal que según él yo mismo me ejerzo. La experiencia de la libertad es una misma cosa con ella"[1].

"Descartes ha venido a dar en la voluntad". Más aún. El hombre, propiamente, es voluntad. La razón ha quedado reducida a un instrumento comparable al cuerpo, tal y como lo entiende Descartes en *Las pasiones del alma.* Aunque la inteligencia sea inseparable del ser del hombre –y en esto se distinga del cuerpo–, no es menos controlable. Puede decirse, por eso, que para Descartes, el hombre no es una persona que actúa "según" su naturaleza –entendiendo aquí por persona la libertad y por naturaleza la razón–, porque ésta última puede y debe ser manipulada e incluso negada. Tan es así que, en Descartes, la razón, sin control, se extravía sin remedio. No es posible confiar en ella pero, por contra, al sujetarla descubro mi ser, o sea, mi poder.

En principio, pues, la voluntad es una fuerza ciega que necesita de la razón para guiarse pero que, constitutivamente, formalmente, es independiente de ella. Por eso dice Polo que "la voluntad es la realización de la actitud cartesiana: es la independencia de todo supuesto"[2]. Por eso también, "desde la voluntad cabe la determinación del espíritu como realidad –*sum*–"[3].

Descartes no ha salido de sí mismo y, sin embargo, ha ido muy lejos. Antes de conocer la realidad está fundando una nueva antropología. Tomás de Aquino, por ejemplo, afirmaba que "así como el entendimiento asiente por necesidad a los primeros principios, así también es necesario que la voluntad se adhiera al fin último"[4]. Ambas proposiciones han sido negadas por Descartes; porque si

---

1 L. Polo, *Evidencia,* 49 y 48.
2 L. Polo, *Evidencia*, 50.
3 L. Polo, *Evidencia*, 51.
4 Tomás de Aquino, *S. Th.,* I, q.82, a.1 c.

controlamos al entendimiento, éste no asiente a nada; la libertad es precisamente ese poder sobre nosotros que frena en seco "lo natural" y nos hace dueños de nosotros mismos. "La libertad humana en Descartes es, como dinamismo, un poder despegarse de la objetividad pasiva. La libertad separa a la mirada del objeto, la hace anterior a él y le permite recaer sobre él con una intención posesiva"[1].

Ser libre es, pues, estar atento, controlar, no dejarse arrastrar por nada ni por nadie. Por eso para Descartes no es cierto que "a todo movimiento de la voluntad es necesario que le preceda un conocimiento. Pero no al revés"[2]. La voluntad es lo previo: "el poder sobre el pensamiento es de la nuclearidad de la voluntad, y en este sentido, inmanente"[3]. La voluntad no necesita objeto para actuar porque está siempre despierta. Aunque apenas pueda nada sobre lo extramental, su poder sobre sí misma es absoluto. Por eso el hombre es, en cierto modo, como una isla, como una roca ante la que se estrella todo lo recibido; el hombre es un núcleo activo, una fuerza ínsita, un reducto inconmovible semejante a Dios por su autarquía y autodominio.

Polo afirma que Dios, que es omnipotente, puede dar el ser; el hombre, en cambio, confiere al objeto la presencia mental. Por eso conocer es acto y acto perfecto pues no cabe conocer sin conocido ni conocido sin conocer. Descartes, a su modo, ha descubierto este poder del hombre, pero lo ha atribuido a la voluntad. Puesto que conocemos cuando

---

1 L. Polo, *Evidencia,* 63.
2 Tomás de aquino, *S. Th.,* I, q.82, a.4 ad 3.
3 L. Polo, *Evidencia,* 62.

queremos y siempre es posible retirar la atención de un objeto concreto, Descartes concluye que conocer es un acto del querer, un acto de la voluntad libre. Esta confusión entre razón y voluntad paga, sin embargo, un alto precio. Pues lo único controlable son las ideas, no la realidad. Esto significa que la intencionalidad se pierde y por eso "Descartes no es nominalista por motivos primariamente intelectuales, sino por razón de su actitud misma"[1]: el nominalismo se hace inevitable. Pero es un nominalismo especial, distinto del de Ockham; porque, por decirlo así, Ockham era nominalista sólo respecto del conocimiento abstracto; Descartes, en cambio, también lo es respecto del intuitivo. Intuir no es ya ver la realidad sino ver ideas.

Descartes ha cerrado así el círculo que le aísla del exterior; ahora es plenamente autónomo, ya no depende más que de sí mismo. Por eso puede afirmar: "sólo la voluntad o libertad de arbitrio siento ser en mí tan grande, que no concibo la idea de ninguna otra que sea mayor: de manera que ella es la que, principalmente, me hace saber que guardo con Dios cierta relación de imagen y semejanza"[2].

II. EL DESARROLLO O DESPLIEGUE DE LA ACTITUD.

1. El *cogito* como primer principio.

Sin haber detectado los presupuestos del planteamiento cartesiano es imposible entrar, con garantías de éxito, en el

---

1 L. Polo, *Evidencia*, 42.

2 R. Descartes, *Meditaciones,* Medit., 4ª, 46.

cuerpo de su filosofía. Porque lo que sigue a continuación, es decir, la metafísica, no es sino una consecuencia de su actitud y, por tanto, de su voluntarismo y su nominalismo. En este punto hay que decir que la interpretación de Polo es por completo original. Porque es ya un tópico pacíficamente poseído que la filosofía de Descartes deriva de su postura voluntarista. Pero Polo va más allá. Se ha dicho, por ejemplo, que Descartes hizo metafísica porque descubrió la omnipotencia divina y de ahí dedujo que sólo apoyándose en la fidelidad de Dios era posible pensar evitando cualquier posibilidad de error[1]. Esta interpretación no es falsa pero no llega al fondo de la cuestión porque no se remonta suficientemente al origen.

Si Descartes hubiera partido de la omnipotencia divina, su filosofía, y concretamente su nominalismo, hubieran sido semejantes a los de Ockham. Pero Descartes es el fundador de la filosofía moderna; no es un medieval. La clave de su pensamiento hay que buscarla, pues, en su actitud, en la postura que adopta ante el conocimiento. Por eso es acertada la visión de Polo. Descartes no parte de Dios sino que, una vez descubierto el poder de su propia voluntad, concibe a Dios a imagen y semejanza suya. Tendremos ocasión de verlo cuando estudiemos su idea de Dios.

"La actitud cartesiana es, estrictamente, un nuevo comienzo de la filosofía"[2]. El *cogito,* en el fondo, no es un paso posterior a la actitud subjetiva sino que, como hemos

[1] F. Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes,* Puf, París, 1950.

[2] L. Polo, *Evidencia,* 85.

visto, es una constatación de hecho que coincide con ella. Una vez que Descartes ha despejado todo supuesto queda, inconmovible, el yo, el sujeto. Por eso Polo puede escribir: "el cogito es estrictamente cartesiano. Obra de un hombre como ninguna otra noción filosófica, significa el triunfo y primer fruto de una actitud íntimamente vivida e identificada con la propia persona del filósofo"[1]. Tiene razón Descartes cuando distingue entre su hallazgo y el *si fallor, sum* de San Agustín, pues "volver a efectuar el cogito exige una colaboración personal, seguir a Descartes en su interés característico"[2].

Aun señalando que el paso cartesiano es un paso en falso, Polo advierte qué es lo que cree haber descubierto Descartes, pues "el procedimiento utilizado –la duda– no conduce a un tema cualquiera, destacado ahí, sino que retrotrae, va al fondo, al principio mismo. La duda no es un procedimiento progresivo, sino un paso atrás, ya que en mí nada es anterior al *sum.* Ahora sí que conocer es una iniciativa mía"[3]. Aunque realmente "el *sum* es un cuantificador existencial"[4], Descartes piensa haber logrado otra cosa más radical y definitiva; para él "el cogito es la captación del hecho mental, es decir de la conciencia en su realidad –el *estar* de las ideas, la realidad correspondiente a la situación ideal controlada–"[5].

Pienso que la crítica más dura al descubrimiento cartesiano la expresa Polo en las siguientes palabras: "aunque de modo aberrante, la duda pretende la autoposesión". La razón es que si el conocimiento es

---

1 L. Polo, *Evidencia*, 87.
2 L. Polo, *Evidencia,* 87.
3 L. Polo, *CTC*, I, 88.
4 L. Polo, *CTC*, I, 94.
5 L. Polo, *Evidencia*, 88.

intencional, "la operación inmanente no es autoposesiva y por eso no es simétrica"[1].

En resumen, el *cogito* no es más que el contenido temático de la actitud cartesiana.

Otra indicación importante para entender la primera verdad cartesiana, no siempre interpretada correctamente, es que Descartes no identifica en ningún momento el sujeto y el pensamiento; *cogito, ergo sum* no indica que *cogito* y *sum* coincidan, al contrario. O, como dice Polo, el *sum* es "excéntrico" respecto del pensar, señalando de este modo que el pensamiento es la actividad desarrollada por el *sum*, un acto segundo, por decirlo así, pero no su ser. La razón es que, siendo nominalista, Descartes no puede nunca conocer la realidad sino sólo afirmarla. *Cogito-sum* no es, pues, una identidad porque el *sum* es anterior al pensamiento, porque el *sum* se avizora como lo que está detrás del pensar. El sujeto, en Descartes, no es una *causa sui,* hasta el punto que esta excentricidad será el punto de partida para la demostración cartesiana de la existencia de Dios.

La fecundidad del primer principio no se reduce a la constatación de la propia existencia y a la determinación de la naturaleza o esencia del sujeto pensante. Tan importante o más es la obtención de un nuevo criterio de certeza. Pero para ello es preciso, previamente, determinar qué es la realidad, qué se pretende alcanzar con el pensamiento y, más radicalmente, con la voluntad.

---

[1] L. Polo, *CTC*, I, 90.

2. La ontología cartesiana.

Puede parecer disparatado intentar obtener una concepción del ser en Descartes en este momento de la investigación, antes de que el sujeto haya entrado en el plano del conocimiento objetivo, antes de admitir ninguna idea; y, sin embargo, Polo cree que esto es precisamente lo que hace Descartes.

¿Cómo es posible conocer qué es ser real si aún no se ha conocido nada? El texto capital es aquí el siguiente: "la vía hacia la realidad extramental es... doble en Descartes. En virtud de las necesidades de la afirmación, Descartes establece su valor extramental antes de asegurarle ningún sentido eidético determinado, antes de encontrar un sentido cognoscible efectivamente, de manera intuitiva"[1].

Descartes ha dudado del pensamiento pero jamás ha dudado de la realidad; la razón es que el pensamiento depende de mí, puedo controlarlo, mientras que la realidad se escapa por completo a mi control. Además lo conocido son las ideas, no la realidad y, en cambio, lo afirmado debe ser la realidad, no el objeto. Por eso, aunque sin conocerla, Descartes puede establecer con certeza que "la realidad no obedece a condiciones lógicas. Ser real, por decirlo así, es un título de soberanía, de autarquía y suficiencia... Descartes interpreta la realidad como una reducción a la propia situación y así como lo no-en-la-mente...; «extramentem» significa «absquemente», no «antementem»"[2]. En dos palabras: lo real es lo en sí, facticidad.

Estas expresiones deben ser precisadas pues pueden llevar a confusión. Ser en sí, no ser nunca en la mente, tiene

---

[1] L. Polo, *Evidencia*, 100.

[2] L. Polo, *Evidencia*, 103.

un alcance ontológico profundo que hemos de desentrañar. Si el sujeto es lo que puede extenderse más allá de sí mismo mediante la afirmación, si el *sum* es un núcleo activo capaz de perfecto autocontrol y despliegue, lo extramental es justamente lo contrario: lo que no depende de sí sino de Dios; lo que no puede salir de sí porque no posee virtualidad alguna. "Es lo que existe de suyo, no en un sentido causal –causa sui–, sino en tanto que en sí; el bloque de la existencia, no surcado por influencia ajena. Tal bloque es *ya*, de una vez, reunido consigo sin síntesis, detenido en sí, sin extender a conquista alguna su ejercicio real"[1].

Facticidad significa, pues, que la *res* se agota en existir, hasta el punto que la distinción real esencia-existencia es inimaginable, que "en ella la existencia no se conserva un valor causal análogo al de su causa", es decir, que es pasiva, y que "existir no comporta para la sustancia despliegue ni permanencia en el tiempo"[2]. El ser extramental es así instantáneo, puntual, inactivo e idéntico consigo mismo porque no persiste: masa inerte, mera extensión impenetrable, como posteriormente añadirá el conocimiento objetivo.

3. El conocimiento objetivo.

La actitud cartesiana ha permitido entender –que no conocer– cómo es el sujeto y cómo debe ser la realidad si es

[1] L. Polo, *Evidencia*, 107.
[2] L. Polo, *Evidencia,* 107.

que ha de ser afirmada por la voluntad. Pero no debemos olvidar que Descartes aún sigue desconfiando del objeto, que todas las ideas siguen puestas en duda. No hay que perder de vista que "el *cogito* de Descartes sólo es indudable si no es un *cogitatum*, sino el *cogito* de todo *cogitatum* separado de todos los *cogitata*"[1]. Descartes está conociendo pero sin necesidad de fiarse de ninguna idea, salvo de las ideas innatas, de las que él mismo afirma que "no son algo diverso de la propia facultad de conocer"[2].

El siguiente problema que debe afrontar, por tanto, es el paso al terreno objetivo, es decir, el establecimiento de un criterio de certeza que le permita atender a las ideas.

Conocer una idea no es, desde luego, conocer la realidad. Por eso en este punto Descartes debe atender a dos cuestiones: primero, a las ideas mismas y segundo, al valor de las ideas en orden a la realidad. Ambos problemas están directamente relacionados, y pueden formularse así: "¿qué es conocer una idea?... Y si partimos de suponer conocida la idea, lo que ha de preguntarse es en qué condiciones o de qué modo este conocimiento lo es de la realidad"[3].

Conocer una idea, para Descartes, no es fácil. El motivo es que, según su modo de entender el conocimiento, el acto de pensar y el objeto pensado no se conmensuran; pensar debe ser siempre más que pensar "algo". Porque si el pensamiento se agotara en pensar el objeto, la actitud automáticamente se desvanecería. Ya he dicho antes que en Descartes pensar es vigilar, estar despierto, justo lo contrario de "perderse" en la idea pensada. Desde otro punto de vista: si es posible pensar sin objeto, esto quiere decir que "la

---

1 L. Polo, *CTC*, I, 90.
2 R. Descartes, *Notae in programma,* A-T., VIII-2º, 357.
3 L. Polo, *Evidencia*, 127.

evidencia, en términos absolutos, es separable de la idea"[1]. ¿Qué es entonces una idea evidente? No, desde luego, aquella en la que el pensar se sumerja íntegramente hasta perder la autoconciencia sino a la inversa, aquella en la que la evidencia se mantenga, es decir, aquella en la que no pierda en ningún momento la conciencia de que estoy pensando, aquella en la que la actitud se mantenga incólume.

Pero no hay que confundir a Descartes con Hegel. Descartes quiere permanecer despierto pero nunca identifica el *sum* con el pensar, ni la idea con la realidad. Descartes no pretende la identidad sujeto-objeto sino algo más simple: no caer en la inconsciencia. Por eso Polo advierte: "el problema de la extensión del cogito (a los objetos) es distinto de la ontología como programa. El cogito no incluye una ontología, sino que la presupone"[2].

Pero para que una idea sea clara no basta con que sea plenamente conocida; es preciso, además, que sea conocida por el sujeto. "Comparecer en el pensamiento es, ahora, no el mero encontrarse *en* él, sino el aparecer *ante* el pensamiento, de manera que, indisolublemente, comparezca *el* pensamiento mismo"[3]. Este es el motivo por el que Polo, al hablar de la evidencia objetiva, le llame "el problema de la extensión del *cogito*". Puesto que la evidencia la aporta el pensamiento, no la idea, idea evidente es aquella en la que el pensamiento se hace presente la idea de una manera clara y distinta. "Ser evidente es ser actualmente evidente, o puesto

[1] L. Polo, *Evidencia*, 133.
[2] L. Polo, *Evidencia*, 134.
[3] L. Polo, *Evidencia*, 137.

en la actualidad ejercida del cogito; no puede haber en nosotros ningún pensamiento del que no tengamos conocimiento actual en el mismo momento en que está en nosotros. Tal conocimiento es del *objeto*, como objeto *claro*, en extensión hasta él, no brotando de él"[1]. En otros términos: "la evidencia objetiva es la efectiva dependencia de la idea respecto de la evidencia subjetiva"[2], entendiendo por evidencia subjetiva la actitud de control que Descartes adoptó antes de ponerse a pensar.

Aunque el tema es complejo, pienso que estas observaciones son suficientes para entender cómo interpreta Polo el criterio cartesiano de certeza. Pero hay que contestar a la segunda pregunta: ¿conocer la idea es conocer la realidad? Adelantemos ya que la respuesta es, simplemente, no, pues la realidad no es alcanzada por el pensamiento sino por la afirmación, por la voluntad.

Como vimos, pensar es una acción más que un acto; el sujeto suscita y controla el pensamiento y puede dar razón de él siempre que no salga de sí mismo; lo conocido, en esta situación, es lo que Descartes llama innato, que, por lo mismo, no requiere de ideas objetivas. Pero cuando se trata de pensar un objeto, éste introduce un cierto descontrol de la atención que ha de ser subsanado. Este es un motivo importante para afirmar que "toda idea es causada"[3]. La relación entre la realidad y la idea es, pues, de causa-efecto y, por lo mismo, no tenemos ningún motivo para sospechar que la idea se parece a lo real o es una representación suya. La idea, en definitiva, es heterogénea respecto de su causa. Como además sólo conocemos ideas, es imposible tratar de

---

1 L. Polo, *Evidencia*, 139-140.
2 L. Polo, *Evidencia*, 138.
3 R. Descartes, *Meditaciones,* Medit., 3ª, 33.

compararlas con sus causas pues éstas nos son desconocidas.

Este hecho, sin embargo, no representa ningún problema grave "porque la cosa no se constituye como conocida fuera de la idea". Conocer la realidad no es, pues, conocerla a ella, sino conocer la idea que ha producido en nosotros. Por eso "*cosa en sí no significa número*, sino que la numenalidad es, unilateralmente, la correspondencia objeto-naturaleza. De esta manera, *el problema del conocimiento de la cosa se reduce al problema del conocimiento del objeto*"[1]. La idea no representa la cosa sino lo que de inteligible hay en ella; la idea, por tanto, no ha de ser atribuida a la realidad, o trasladada a lo extramental –recuérdese que las ideas no son intencionales– sino que, conocida, ya no queda nada por conocer.

Esta doctrina cartesiana facilita las cosas pues "si la idea se descifra se puede hacer la conversión desde la idea a la realidad: si aparece y se descifra idealmente el objeto, y admitido que todo objeto es causado, *eso* –lo que se constituye como descifrado– es lo causado. Y entonces puedo pasar a afirmar, sin comparación eidética, es decir, respetando la heterogeneidad, lo que está fuera"[2]. Para comprender cabalmente esta teoría del conocimiento es importante no olvidar que para Descartes la esencia no es real, que el ente no se compone de esencia y existencia ya que su ser se agota en existir: "por esencia entendemos la cosa en cuanto que está objetivamente en el intelecto; por

[1] L. Polo, *Evidencia,* 128.
[2] L. Polo, *Evidencia*, 75.

existencia la misma cosa en cuanto que está fuera del intelecto"[1]. Ni la esencia es real ni la existencia es pensable.

Lo importante, con todo, es notar que no sólo la ontología sino también su concepción del conocimiento deriva de la actitud subjetiva inicial. La actitud controla el pensamiento, pero no la realidad; por eso el conocimiento nunca conecta con lo real sino que sirve de medio para que la voluntad trascienda al sujeto y afirme o niegue, y así se autodetermine.

4. El Dios cartesiano.

La investigación cartesiana acerca de Dios es el punto central de su metafísica, no sólo por el tema, sino porque sólo con el descubrimiento de Dios la actitud alcanza estabilidad, reposo. La actitud es un estado de tensión continuada, un esfuerzo inaudito –quizás por antinatural–, que lleva a una situación de vigilia permanente. Es "la vía que permite remontarse hasta la detectación de un punto de partida cognoscitivo más originario que el objeto..." [2].

Pero en la actitud no es posible mantenerse indefinidamente porque es ella la que, aunque permite alcanzar la verdad, manifiesta la finitud y limitación del sujeto; mantenerse en la actitud es, desde esta perspectiva, condenarse a una situación precaria y subjetiva que, en definitiva, no nos asegura la posesión de la verdad. Aunque estemos seguros de la certeza, aunque hayamos salido de la duda, la nueva certeza es tan subjetiva como la actitud.

---

[1] R. Descartes, A X, enero 1646, A-T., IV, 350.

[2] L. Polo, *Evidencia,* 171.

¿Por qué la actitud no puede ser una postura definitiva? ¿Por qué lo conseguido con ella tiene un valor relativo? La respuesta es la siguiente: *cogito* y *sum* son excéntricos, el *cogito* no es el *sum* y el *sum* no es el *cogito*, es decir, la actitud manifiesta de modo evidente que el *sum* y la evidencia son finitos. De otro modo: sólo puedo llegar a la certeza dudando, es decir, manteniendo la actitud; si no dudo no puedo conocer nada. Pero dudar es reconocer que soy imperfecto, es admitir que no puedo conocer la verdad de modo natural; dudar es afirmar que la inteligencia está viciada de raíz. Además dudar implica la limitación y finitud de la evidencia porque impide la autoconciencia, la reflexión perfecta, la autoposesión. El *sum*, propiamente, nunca es conocido porque nunca llega a estar en la conciencia; más bien es el "umbral de la conciencia"[1].

Todo esto lleva a distinguir cuatro elementos que nunca se identifican, a saber: *sum*-pensamiento-objetividad-realidad en sí. El *sum* ni es identidad ni puede llegar a serlo. Esto quiere decir que existe "una fisura en la seguridad radical del *sum*"[2]. Polo lo describe así: "la duda es, de suyo, incompatible con el ser. El sentido de la duda está en la precisión del ser. Y por lo tanto la duda sólo subsiste mientras ese prescindir se lleva a cabo. En cambio, el ser como *sum* suspende la subsistencia de la duda"[3]. Que quiere decir lo siguiente: la duda coincide con la actitud pues es su expresión; ahora bien, mientras se duda no se puede afirmar

[1] L. Polo, *Evidencia*, 187.
[2] L. Polo, *Evidencia*, 189.
[3] L. Polo, *Evidencia*, 190.

el *sum* ni la realidad, y cuando se afirma, la duda desaparece; la actitud, curiosamente, es incompatible con la certeza. Pero esto es un contrasentido: ¿cómo estar cierto cuando dejo de estar atento?; ¿cómo afirmar la realidad si la atención se distrae? Por eso "*la duda amenaza con dejarnos en la sola finitud*"[1], primero porque nuestro conocimiento no logra afianzarse, porque la evidencia no es nunca absoluta, y luego porque –con o sin certeza absoluta– sólo podemos conocer lo finito, lo no absoluto, a saber, el yo y lo en sí.

Ordenemos las ideas: tal y como ha planteado Descartes la cuestión, sólo puedo conocer si dudo, y a la inversa, sólo conozco si no dudo; esto significa que lo indudable no es nunca la realidad sino las ideas, pues el control no se extiende más allá de la inteligencia. En definitiva: lo conocido no es la realidad. Por eso cabe decir que "sólo puede dudarse en cuanto que no se conoce absolutamente"; además, "la posibilidad de dudar es la posibilidad de no ser" porque implica que no me autoposeo; y por último, que "quien *puede dudar no puede no dudar*"[2], o sea, que la situación del sujeto es irremediable. Aunque tengo que existir para poder dudar, sólo puedo afirmarme después de dudar.

De aquí toma pie Descartes para demostrar la existencia de Dios porque ni soy la causa de la idea de perfección, ni puedo ser la causa de mi propio ser. Que mi ser es finito es la consecuencia de que mi conocimiento también lo es, pues si para afirmarme he de dudar, para ser he de depender de otro puesto que no soy, por decirlo así, mi propio ser. "No puedo dudar más que trasmutando el dudar, *ya que he du-*

---

[1] L. Polo, *Evidencia*, 193.
[2] L. Polo, *Evidencia*, 194.

dado. La duda se resuelve en un movimiento que la supone"[1].

Descartes descubre así un nuevo tipo de indubitabilidad que no puede ser propia del hombre: es la hipótesis del ser que no duda. Pero "de tal idea yo no soy causa, puesto que no puede presentarse más que en oposición y al margen de mí, justamente en cuanto que soy un ser al que ha acontecido dudar"[2].

Mantener la actitud es distinguir entre el *sum* y el pensamiento, pues la actitud es previa y nunca se identifica con el pensar, al que controla. Por eso dudar, haber dudado, lleva consigo la inidentidad, una "fisura" en el *sum* imposible de remediar. A la vez la actitud lleva a desconfiar de la objetividad y, por tanto, a distinguirla de la realidad. La consecuencia es que el pensamiento, al no identificarse con el *sum*, no es su realidad, y que el objeto, al distinguirse de lo en sí, tampoco es real.

Todo esto se concreta en lo siguiente: la idea de Dios no la he podido pensar yo, yo no soy su causa. En Descartes Dios no es un ser en sí pues, como vimos, todo en-sí es finito, toda *res* se agota en ser, sin virtualidad para poder hacer algo. Por eso la idea de Dios no es una idea objetiva, un objeto pensado. ¿Cómo es Dios entonces? "Dios es la consideración paradigmática del sum"[3]: Dios es el sujeto infinito, no el objeto infinito. Dios es un yo, pero no una *res cogitans*, Dios no piensa sino que es el pensar mismo. Sólo

1 L. Polo, *Evidencia*, 197.
2 L. Polo, *Evidencia*, 197-198.
3 L. Polo, *Evidencia*, 201.

así puede ser infinito, es decir, "*el ser pensante que no duda*"[1].

Hemos tomado como guía, para entender el pensamiento de Polo, el análisis de la "actitud subjetiva" cartesiana. Desde este punto de vista Dios es la sustancia infinita, el ser perfecto. La actitud era lo que hacía posible que el yo evitara el error pues ella se adelantaba al objeto e impedía que éste sobreviniera, ocupara el ámbito de la conciencia y me impidiera estar atento; la actitud es aquella fuerza que me lleva a no asentir ante lo sobrevenido, ante lo recibido pasivamente sin controlarlo y "comprenderlo" previamente. Pues bien, Dios no necesita de la actitud porque a Él nada le sobreviene, nada se le impone, nada le coge de improviso o desprevenido, porque en Dios conocer no es una operación, algo que realiza un sujeto, sino su ser mismo. Por eso la voluntad divina antecede a todo objeto y a toda realidad, por eso es imposible que Dios se equivoque y que tenga necesidad de dudar: "la gran diferencia entre la voluntad humana y la divina está en que esta última antecede radicalmente a toda sustancia, mientras que la humana debe, en extensión, llevar a ella su afirmación..."[2].

Brevemente: Dios no duda porque es creador, o sea, porque su voluntad se anticipa a todo y no puede ser sorprendida por nada. Tan es así que es *Causa sui* pues su pensamiento se identifica con su voluntad y no se distinguen *ne quidem ratione*.

Por eso la idea de Dios no es mía, no la he podido pensar yo: no es facticia ni adventicia. "Dios es la idea absoluta, es decir, aquella idea cuya evidencia no tiene su fundamento en el sum"[3]. Y por ser mi creador es, además, el último

---

1 L. Polo, *Evidencia*, 196.
2 L. Polo, *Evidencia*, 55.
3 L. Polo, *Evidencia*, 200.

fundamento de mi conocimiento, es decir, la razón suprema por la que puedo afirmar que mis ideas claras y distintas son todas verdaderas. No hay que olvidar que Descartes redujo la evidencia objetiva a la evidencia subjetiva: ninguna idea es evidente de suyo sino que ha de ser hecha evidente por el pensamiento. Pero, ¿quién me asegura que mi pensamiento, aun controlado, no se equivoca incluso en lo que me parece más evidente? Esta duda, la duda del ateo, sólo es solventable si Dios existe y es mi creador.

Descartes ha sido acusado en este punto de incurrir en un círculo vicioso pues parte de las ideas claras y distintas para demostrar que Dios existe, y se apoya en Dios para confirmar que las ideas claras y distintas son todas verdaderas. La opinión de Polo en este asunto es clara: no hay tal círculo, ni el *cogito-sum* es un paralogismo.

Que el *cogito* no es un paralogismo es claro si se tiene en cuenta lo ya dicho, a saber, que el *sum* no es un yo pensado sino el yo pensante. La razón por la que Descartes no incurre en círculo es similar a ésta: Dios en Descartes no es avistado a partir de una idea objetiva; Dios no es demostrado basándose en un "objeto" pensado porque, como se ha visto, "Dios es la consideración paradigmática del sum". Con otras palabras: Dios no es una realidad en-sí sino un sujeto infinito; Dios no es ideado por mí sino que "la idea de Ser perfecto... no tiene al *sum* como primer principio"[1]. La idea de Dios no ha aparecido ante el pensamiento porque la haya pensado yo, sino que es una idea innata puesta en mí por Dios mismo. Que yo la piense o la deje de pensar no la

[1] L. Polo, *Evidencia*, 199.

modifica en nada. Por eso, mientras que las ideas son claras y distintas porque las pienso, la idea de Dios es perfecta porque su causa es Dios: "la posesión de la idea de Dios no es meramente objetiva, intencional si se quiere. No lo es porque Dios no es causa de la idea de Dios simplemente como cualquiera otra realidad, sino que lo es porque es causa del sum"[1].

5. El argumento ontológico.

El hilo conductor de la exposición de la metafísica cartesiana es, en Polo, la actitud subjetiva. Gracias a ella se descubre el *cogito*, la naturaleza del *sum*, el criterio de certeza, la ontología y, por fin, se demuestra la existencia de Dios. Aunque hemos visto ya no poco de la esencia divina, este último punto se manifiesta más claramente en el argumento ontológico.

Podemos reducir el argumento cartesiano a lo siguiente: yo no soy mi propio pensamiento sino que mi pensamiento es mi esencia o naturaleza; un sujeto infinito necesariamente ha de ser su propio pensar, en él ha de coincidir el ser y el pensamiento o, de modo más radical: Dios es aquel ser en el que la actitud coincide con su pensamiento, el ser que no tiene que controlar ni controlarse porque se autoposee en plenitud. Bien, pues si esto es Dios, Dios existe porque no soy libre de pensar un Dios sin existencia[2].

En esta demostración hemos de destacar lo siguiente: primero, que la idea de Dios sigue siendo la de la subjetividad infinita y no la del objeto infinito: "la segunda

---

1 L. Polo, *Evidencia*, 205.

2 R. Descartes, *Meditaciones,* Medit., 5ª, 53.

prueba cartesiana de la existencia de Dios no puede ser entendida en el plano del objeto; en él carece de sentido en cuanto que argumento cartesiano"[1]. Segundo: Dios es entendido como el pensamiento absoluto, la evidencia infinita de la que depende toda otra evidencia: "a Dios corresponde la fundamentalidad del fundamento, lo originario del origen"[2]. Tercero: Dios es la evidencia de evidencia, la evidencia que comparece ante sí misma sin necesidad de objeto pensado: "hay un acto de conocer que incluye su existencia; lo que está siendo conocido no presupone el conocer –no es objeto por lo mismo–, sino que lo absorbe en una pura dilatación reflexiva según la cual *al* conocer es descifrado y logrado el conocer"[3]. Por último, la idea de Dios es la idea de cómo Dios se conoce, no de cómo conozco yo a Dios; o de otro modo: Descartes piensa a Dios como Dios se pensaría a sí mismo, pues Dios es la plenitud de la autoconciencia. Por eso la idea de Dios es innata ya que "mientras la idea de Dios sea pensada *por mí*, el argumento no puede establecerse"[4].

Porque todo esto es así, el argumento puede formularse, ya que "la existencia de Dios se identifica con la idea de Dios sólo porque esa existencia es la causa de que la idea sea concebida, es decir, causa de su evidencia"[5].

---

1 L. Polo, *Evidencia,* 217.
2 L. Polo, *Evidencia*, 220.
3 L. Polo, *Evidencia*, 228.
4 L. Polo, *Evidencia*, 233.
5 L. Polo, *Evidencia*, 235.

Páginas atrás vimos que, para Descartes, la voluntad es lo que nos hace semejantes a Dios; ahora podemos decir lo contrario: que es el análisis de la actitud subjetiva y la conciencia de su limitación lo que lleva a Descartes a concebir a Dios a imagen y semejanza del hombre. Dios es la consumación de la actitud, la actitud perfecta e infinita y por eso la voluntad cuyo poder es omnipotente. En este sentido ningún objeto se anticipa a la atención divina, pero tampoco se anticipa el sujeto, el *sum* divino, porque en Él querer es conocer y conocer es crear.

III. CONCLUSIÓN: DESCARTES Y LA FILOSOFÍA MODERNA.

Una vez repasada a grandes rasgos la interpretación que Polo hace de la filosofía de Descartes, es preciso que veamos también la valoración que le merece.

Para Polo, "lo más característico, lo que presta estilo a la filosofía cartesiana y, a la vez, lo más importante de su legado a la filosofía moderna, es esta manera de considerar la idea. La idea es lo pensado; pero en cuanto que tal cabe distinguir en ella dos dimensiones. La evidencia es la situación en que se encuentra lo pensado y la medida de su interna penetración. Lo pensado en tanto que situado y medido es el objeto"[1]. Descartes distingue, pues, entre la evidencia y lo evidente, entre la presencia mental y el objeto; la primera la aporta el sujeto, es la mirada atenta de la actitud a la que no escapa nada; el objeto, en cambio, es

[1] L. Polo, *Evidencia*, 237-238.

causado y debe ser controlado para que no se anticipe a la atención.

Como dije antes, la filosofía cartesiana no nace de la admiración sino del escarmiento, del deseo de no ser engañado nunca; esto es lo que desencadena la actitud subjetiva. Ahora bien, ¿es posible siquiera adoptar dicha actitud? Descartes desde luego lo hace, pero ¿a qué precio?

Hemos visto que para llevar a cabo su empeño Descartes reduce la evidencia objetiva a la evidencia subjetiva: no se fía del objeto sino que lo somete al control de la voluntad. Pero se dio cuenta inmediatamente que la nueva situación no suponía ninguna ganancia si no lograba remontarse a Dios, buscando en Él la garantía de su seguridad. Descartes descubrió lo que Polo llama "una fisura en la seguridad del sum". Es decir, que su primera verdad, el nuevo primer principio, no era más fiable que las certezas de las que se había desprendido gracias a la actitud. Por eso la cuestión crucial es la siguiente: ¿logra realmente Descartes salir de la mera certeza subjetiva?; o de otro modo: ¿es válida su demostración de la existencia de Dios?

Muchas críticas se le han hecho a Descartes en este punto, empezando por la de los empiristas, que negaron la existencia de ideas innatas y, por tanto, de la idea cartesiana de Dios. Pero pienso que la crítica de Polo es más radical porque incide directamente sobre lo que puede o no puede lograr la actitud. Un texto importante es el siguiente: "sólo así cabe sentar la evidencia, a saber, como término del ciclo que se inicia en la duda. Pero, a la vez, por ser término, la evidencia no se puede proseguir. La evidencia es terminal, situación de llegada. No es posible seguir indagando para

superarla o profundizar en ella. El único modo de volver a tomarla en consideración sería suponerla, lo cual es incompatible con la culminación en orden a la duda, indisolublemente con la cual se logra"[1].

Este texto es definitivo. Cuando Descartes logra la primera verdad –el *cogito*–, ha alcanzado el grado máximo de evidencia posible una vez adoptada la actitud subjetiva; y esa certeza, evidentemente, no tiene valor objetivo. La afirmación del *sum*, en cuanto que trasmuta la duda en evidencia, impide seguir dudando, prohíbe ir más allá de la propia existencia y, por tanto, hace inviable la demostración de la existencia de Dios, si por Dios se entiende la subjetividad infinita, lo que está "detrás" del *sum.*

Descartes advierte que incluso aunque todo lo que piense sea falso, es indudable que existe. La evidencia del *cogito*, a su nivel, es, pues, absoluta, porque es precisamente la duda, o sea, la actitud, la que queda plenamente satisfecha al haber logrado un control exhaustivo sobre el propio pensamiento. Como hemos leído, "el único modo de volver a tomarla en consideración sería suponerla", es decir, pasar del yo pensante a un yo pensado y estudiar entonces si este yo es suficientemente seguro, si este sujeto que vigila y controla el área mental tiene o no valor absoluto. Naturalmente al hacerlo Descartes descubre que su evidencia es finita, limitada, subjetiva, y entonces plantea la hipótesis de una evidencia infinita. Descartes da, pues, dos pasos en falso: primero, deja de vigilar, es decir, abandona la actitud; y segundo, pasa al plano objetivo, vuelve a fiarse de las ideas una vez que ha perdido el control sobre ellas. Por eso Polo advierte: "en cuanto que esta demostración (de la existencia de Dios) comporta el acceso a una evidencia *mayor* que

[1] L. Polo, *Evidencia*, 97.

aquella que el hombre controla, sólo puede construirse considerando a la duda como no enteramente resuelta con lo que hemos llamado su conversión o trasmutación. Por lo tanto, la seguridad del sum y la demostración de la existencia de Dios son difícilmente compatibles"[1].

A los ojos de Polo hay un grave fallo en la inferencia del *cogito* que vicia de raíz el intento cartesiano. Cuando Descartes afirma *cogito, ergo sum*, cree que ha aislado el pensamiento, que ha obtenido el pensar puro libre de todo objeto pensado; pero no es así porque la actitud es una actividad voluntaria, no intelectual; por eso "*cogito*, en definitiva, es *dubito* o cualquier otra actividad voluntaria"[2]. La inferencia cartesiana está mal hecha porque la conclusión a la que se llega no es el *sum* sino que "el *sum* es un cuantificador existencial, hay un caso de *cogito*"[3]. El *cogito* no concluye en el sujeto sino en el propio pensar: si pienso, el pensar es; más aún, como en realidad Descartes ni siquiera ha pensado sino que en su lugar ha dudado, la única inferencia válida sería: "*dubito ergo sum*... Lo primero y propiamente indudable es que dudo"[4]. Con el *cogito* no llegamos al pensamiento ni al *sum*.

A partir de aquí, o sea, del punto de partida, todo anda mal en Descartes. Cuando Descartes se da cuenta de que en el *sum* hay una "fisura" que hay que remediar acudiendo a

---

1 L. Polo, *Evidencia*, 98.
2 L. Polo, *CTC*, I, 92.
3 L. Polo, *CTC*, I, 94.
4 L. Polo, *CTC*, I, 91.

Dios, está reconociendo implícitamente que la actitud no se mantiene ni siquiera para lograr una sola verdad.

Por eso la importancia de Descartes no radica en su filosofía, en la metafísica que creyó construir, sino en el nuevo modo de hacer filosofía, en la actitud con la que se enfrenta a los temas. "Partir de Descartes no permite dar un solo paso adelante; pero aceptarlo es, a cambio, quedar obligado a la necesidad de inventarlo todo... Al ser aceptado, Descartes se esfuma y desvanece; y queda, sola, la energía espiritual del discípulo"[1].

Polo dice de Descartes que es "un filósofo disperso"[2] pues, en contra de lo que él mismo pretendía, los temas no están conectados entre sí sino que aparecen a su consideración a golpe de actos voluntarios. Por eso sus sucesores no encontrarán en su pensamiento un camino a seguir. Por contra, verán en él "el maestro del sentido moderno de la libertad del espíritu"[3], el pensador que no se atiene a la realidad porque erige la propia conciencia en criterio de evidencia. Hacer filosofía después de Descartes no puede ser otra cosa que buscar la evidencia infinita, o mejor, tratar de realizarla con el propio pensamiento a partir, exclusivamente, de la actitud subjetiva. De ahí que "el gran discípulo de Descartes es Hegel" ya que "la forma sistemática de la filosofía es la consecuencia de aquella situación del filosofar que trueca su incapacidad para la continuidad por un impulso cuasi creacionista, es decir, por la pretensión de objeto partiendo únicamente de la fuerza de la razón intrínsecamente asistida por la voluntad"[4].

---

1 L. Polo, *Evidencia*, 18.
2 L. Polo, *CTC*, I, 97.
3 L. Polo, *Evidencia*, 18.
4 L. Polo, *Evidencia,* 18.

Este esfuerzo titánico, que rendirá no pocos frutos en algunos temas, fracasará, sin embargo, en lo principal, pues "este planteamiento... no es sino un atentado contra la integridad de la razón. La razón no es objeto"[1], o como repite con frecuencia el profesor Polo, "el yo pensado no piensa". En definitiva, el deseo de saber, que es el fundamento del filosofar, ha sido sustituido, en Descartes, por el deseo de certeza, por la búsqueda de seguridad. Descartes los ha confundido; sin darse cuenta de las consecuencias –pues como verdadero filósofo deseaba alcanzar la sabiduría–, ha cambiado la verdad –objetiva– por la certeza –subjetiva–.

Rafael Corazón
Menéndez Pelayo, 9, 1º
26002 Logroño España

[1] L. Polo, *Evidencia*, 19.

LA PRECISIVIDAD DEL PENSAMIENTO

HÉCTOR ESQUER

This paper is an investigation into "abandonment of mental limit" in order to distinguish «being» and «thought». The philosophy of Leonardo Polo carries out that distinction with a study on «acts» and «habits» of knowledge. The difference between knowledge and being is exclusively the *mental presence*.

1. Planteamiento.

El tema *de* la precisividad del pensamiento abre las puertas a la investigación propiamente poliana. Desde él se hace accesible la cuestión del abandono del límite mental; más aún, a él equivale estrictamente[1]. Sin él, su propuesta resulta incomprensible y puede ser fuente de múltiples equívocos. Por tanto, quien quiera entablar un diálogo fecundo con su pensamiento, no puede pasar por alto la exigencia de detenerse en su consideración[2].

Antes que nada, conviene distinguir la consideración *de* la precisividad del pensamiento y la interpretación precisiva del pensamiento, y averiguar si tal distinción está justificada, pues en ella pretende cifrarse la aportación de Leonardo Polo a la historia de la filosofía.

---

[1] "Lo que llamo abandono del límite es la consideración *de* la precisividad del pensamiento"; L. Polo, *El acceso al ser*, Eunsa, Pamplona, 1964 (cit. *El acceso*).

[2] "Muchas razones aconsejan empezar la filosofía por la consideración del objeto pensado", L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento,* Eunsa, Pamplona, I, 1984; II, 1985; III, 1988 (cit. *CTC*); *CTC*, II, 87-88.

La interpretación precisiva del pensamiento ha sido llevada a cabo por pensadores clásicos, y se cifra en distinguir al ser del pensamiento echando mano del pensamiento mismo. Es el pensamiento quien asume la tarea de distinguirse del ser, y lo hace del único modo que se considera posible, es decir, acudiendo a su función reflexiva. Por el contrario, la consideración de la precisividad del pensamiento establece la aludida diferencia sin emplear para ello la reflexión.

El tratamiento que de esta cuestión hace Polo en *El acceso al ser* difiere en parte del que lleva a cabo en el *Curso de teoría del conocimiento.* Y aunque en este trabajo intentaré seguir especialmente a aquel, en el *Curso de teoría del conocimiento* aparecen nociones que también nos serán útiles para facilitar la aproximación que me propongo. En especial me refiero a la noción de hábito cognoscitivo, que en el *Curso de teoría del concimiento* constituye el gozne de la prosecución operativa de la inteligencia.

A primera vista puede llamar la atención que se diga que la distinción lograda mediante la consideración de la precisividad del pensamiento no es llevada a cabo de un modo reflexivo. Sin embargo, de esto depende el éxito de esta maniobra. De momento haré una aclaración que resulta innecesaria para un conocedor de la filosofía de Polo, pero que conviene hacer para responder a cuestionamientos de lectores primerizos. Llamamos pensamiento a la dimensión cognoscitiva humana que se corresponde con objetos pensados en cuanto que pensados. Siguiendo la terminología del *Curso de teoría del conocimiento*, esa dimensión son operaciones de la inteligencia las cuales se conmensuran con

objetos. Sin embargo, como es también sabido, no todo conocimiento es reductible a operaciones y objetos. El hábito cognoscitivo es otra dimensión activa del conocimiento humano. Y es a ella a quien le corresponde la consideración de la precisividad del pensamiento y el abandono del límite mental.

2. La precisividad del pensamiento y la función abstractiva.

En orden al propósito que nos ocupa, resulta muy conveniente pasar revista a las distintas operaciones del conocimiento. En cada una de ella van apareciendo las notas que constituyen su consideración, y en su integridad y mutua remitencia el propósito de Polo se cumple. Comencemos, pues, por la función u operación abstractiva.

La función abstractiva se suele entender en términos de *tomar* y *dejar*, *considerar* y *dejar de considerar*; distinguiendo entre *abstraer*, o sea obtener, y *hacer abstracción*, o dejar de lado. Así entendida, la abstracción es aislamiento y purificación. Sin embargo, a este enfoque debe reprochársele una decisiva falla: la suposición de un término *a quo* de la abstracción, que suele confundirse con la realidad, el término respecto del cual se dice que se toma y se deja, o que se ve sometido a la purificación y aislamiento. Resulta así que se cae en la ilusión de poder determinar lo que se toma y lo que se deja, lo que se considera y lo que se deja de considerar. Por ejemplo, la teoría de los tres grados de abstracción cae en esta ilusión. El resultado de este proceder no pasa de ser una construcción teórica, es decir, un versar el pensamiento sobre el pensamiento mismo.

Polo pretende no incurrir en el citado error, el cual consiste en mirar la abstracción *desde fuera*. Por eso señala

que de entrada la abstracción se cifra en la presencia mental. Abstraer es, antes que otra cosa, constituir la presencia, poner en presencia. No se entienda, sin embargo, que tal *constituir* o *poner* se lleve cabo de modo procesual. La noción de presencia mental prohíbe su asimilación a la noción de proceso. Conferir la presencia es, simplemente, presentar. O también, "hacer" presente no es un *hacer* de índole factivo. Muy por el contrario, hacer presente es precisamente un acto distinto de un hacer de índole productora. Por eso Polo suele decir que pensar es *pararse* a pensar, lo que significa que pensar es la detención de todo proceso. Hacer en sentido factivo queda en suspenso precisamente *al* pensar[1].

Así entendido, constituir la presencia, no se distingue de la presencia misma. No hay nada anterior a la presencia que desemboque en ella como en su término. Más bien, a la presencia le corresponde carácter de *antecedencia*. Antes que nada, presencia; por tanto, antes que nada, lo pensado está dado en presencia. Y con esto comenzamos a describir los caracteres de la presencia, que constituyen, repito, en su mutua equivalencia, la consideración de la precisividad del pensamiento.

A la abstracción le corresponde determinación directa, es decir, determinación no mediada. La antecedencia de la presencia mental se corresponde con objeto pensado (no hay conocer sin conocido, ni al revés). Pero el objeto es siempre

[1] "Al pensar sólo se piensa. Esto es así porque el pensar está en el fin"; L. Polo, *CTC,* II, 75.

reductible, directa o consecutivamente, a determinación[1]: lo pensado es siempre *algo* pensado. Incluso la mayor indeterminación (pensable) se corresponde con alguna determinación; y la indeterminación pura no es pensable[2]. Pues bien, a la abstracción le corresponde carácter de determinación directa. Determinación directa significa también determinación no antecedida por ninguna otra.

La abstracción, como asegura la teoría clásica, es el comienzo de la actividad intelectual. Y la inteligencia no puede comenzar a conocer sino determinación directa. Las teorías que suponen un término *a quo* de la abstracción incurren en confusión; por eso, en tales teorías, el término *a quo* es propiamente lo determinado (lo concreto, el singular), y el abstracto una cierta indeterminación (noción de universal como opuesta a particular). Pero el carácter no constructivo de la presencia mental descalifica la interpretación no directa de la determinación abstracta. Por consiguiente, la aceptación de un término *a quo* de la abstracción es injustificada.

En el nivel de la abstracción no son pertinentes las consideraciones de la realidad ni del sujeto cognoscente. En el comienzo del inteligir, por decirlo así, el conocimiento se encuentra en soledad, y precisamente no como una relación sujeto-objeto. Si para constituirse incoativamente el conocimiento fuera menester la entrada en danza del sujeto, el conocimiento no sería determinación directa: la correspondencia de objeto y sujeto obliga a entender al objeto como una determinación del sujeto; y entonces el abstracto no sería determinación directa, sino el término

---

[1] "La objetividad alude al tema de la determinación cognoscitiva"*;* L. Polo, *El acceso*, 60.

[2] Puede verse, a este propósito, el epígrafe 1 de la lección séptima de L. Polo, *CTC*, III, titulado *La cuestión de la generalidad máxima*.

determinante de un sujeto indeterminado. Por tanto, la interpretación del conocimiento como relación sujeto-objeto, impide la noción de presencia mental como pura antecedencia. Según ese enfoque, el sujeto es la antecedencia estricta y sustituye a la presencia.

Pero el rechazo de la interpretación del conocimiento como relación sujeto-objeto no significa, en modo alguno, que la abstracción pueda constituirse como un conocimiento de *nadie*. Significa simplemente que el yo no constituye las operaciones cognoscitivas, no forma parte de ellas (a diferencia de lo que ocurre con los actos voluntarios). La aparición prematura del cognoscente en el tema del conocimiento impide la consideración de la noción de presencia mental y por tanto de la precisividad del pensamiento; y lo que es aún peor, impide la consideración ajustada del cognoscente, es decir, su carácter trascendental. Si la noción de sujeto cognoscente se compone con la noción de objeto como la indeterminación con la determinación, entonces el sujeto se objetiva, y por lo tanto su pérdida. Pues es claro que un sujeto cognoscente indeterminado no es real: no es la persona, y, por ello mismo, no es capaz de pensar, lo que significa que no es ningún cognoscente. Asimismo, es claro que el estatuto de objeto no le corresponde al sujeto.

Tampoco es correcto meter en danza a la realidad extramental como término *a quo* de la abstracción. A la realidad en cuanto tal no le corresponde ser objeto de conocimiento[1]: como asegura Tomás de Aquino, para la

[1] Las observaciones de este párrafo no excluyen el conocimiento *intencional* de la realidad; excluyen, sí, que tal conocimiento

realidad, ser conocida no pasa de ser una denominación extrínseca. Su introducción en el nivel de la abstracción la supone, lo que significa, en definitiva, que se pierde su integridad. A la realidad extramental le corresponde un mantenimiento activo trascendental al que Polo llama *persistir*[1]. En cambio, lo supuesto es exclusivamente el estatuto de lo pensado. Con esto no se pretende negar que para conocer haga falta algo real; lo que se niega es que la realidad sea *algo*. *Algo*, si bien se mira, es una detención; como ya se indicó, para pensar basta detenerse a pensar. *Algo* no significa realidad, sino que *algo* significa *algo-pensado*.

La consideración estricta de la función abstractiva no se logra según ninguna reflexión. Considerar la abstracción exige detenerse en ella, no avanzar inadvertidamente hacia la reflexión o querer mirarla desde ésta. En efecto, la abstracción es completamente irreflexiva, y si no contáramos con otra dimensión del conocimiento no podríamos considerarla. Pero esa otra dimensión es un hábito. En cambio, si apelamos a la reflexión negativa, requeriríamos del uso de la presencia mental y, en el mejor de los casos, conseguiríamos meramente una consideración precisiva del pensamiento, recurso insuficiente en la tarea de detectar el límite mental. En cambio, el recurso al hábito no lleva consigo este inconveniente: respeta la abstracción porque el conocimiento habitual no es presencial.

En el nivel de la abstracción, la presencia articula el tiempo. Para entender esta observación ajustadamente es menester, repito, no hacer uso de la reflexión; más aún, mira precisamente a distinguirla de ella. La articulación del

---

constituya el estatuto propio de ella.

[1] La persistencia es el valor trascendental del ser principial. No es éste el lugar para desarrollar este tema.

tiempo es la articulación de pasado, presente y futuro. Sin embargo, la articulación del tiempo los aúna como tiempo *entero* sin totalización. No cabe hablar de conocimiento abstractivo sin alusión al tiempo. Incluso en la propuesta clásica se reconoce que la inteligencia abstrae a partir no sólo de la imaginación, sino también de la cogitativa y la memoria. Los antecedentes sensibles de la inteligencia connotan temporalidad. Pero también cabe apelar sin más al contenido abstracto. El sentido primero de la conciencia mental no es intemporal[1]. Ahora bien, la temporalidad de la conciencia abstractiva no es una reflexión, un transcurrir, sino el tiempo entero. Tiempo entero es la articulación de pasado, presente y futuro, sin división de fases de tiempo; vale decir, sin separación de trozos o tramos temporales. Las divisiones del tiempo corren a cargo de la reflexión lógica, que es una operación distinta de la abstracción. Sin embargo, tiempo entero no significa tiempo total. El tiempo total es tiempo cerrado, agotado. En cambio, la noción de tiempo entero comporta inacabamiento y apertura. Según Polo, "el tiempo entero es amplitud no dada en orden a sí misma. Esto es lo que significa lo vasto"[2].

---

[1] Sin embargo, Polo admite al menos un abstracto intemporal, que es la circunferencia: "la circunferencia es una abstracción estrictamente formal, o el abstracto más formal"; L. Polo, *CTC*, II, 255. Además, señala que la conciencia, como acto primero de la inteligencia, se conmensura estrictamente con ella. Sin embargo, la primariedad de la circunferencia no es psicológica (la inteligencia no tiene que comenzar con ella), y los demás abstractos comportan una conciencia imperfecta.

[2] L. Polo, *El acceso,* 65.

La atribución entera del tiempo de la abstracción, decía, contribuye a discernir la abstracción de la reflexión lógica. Si el tiempo es entero, entonces la presencia no se puede poner ni quitar. Poner y quitar implican fases, pues se pone o se quita *en* el tiempo. Pero si el tiempo es entero, y la presencia es su articulación, entonces no cabe poner ni quitar; es imposible que el tiempo funcione como *a priori* si la presencia incoativa es su articulación. En efecto, la presencia no es susceptible de ser removida, aunque, por lo mismo, tampoco es susceptible de ser puesta. Si la presencia tiene carácter de antecedencia no cabe, respecto de ella, ninguna actividad que la preceda en orden a su remoción o posición. La presencia es antes que nada articulando el tiempo. El tiempo no es anterior a ella, un *a priori* en donde quepa constituir la presencia o removerla. Si fuera posible quitar la presencia abstractiva, desaparecería el tiempo entero y no sólo la presencia.

Las anteriores consideraciones no conducen a decir que la presencia no es nada, sino a notar su irrelevancia ontológica. Que la presencia no se pueda poner ni quitar obedece, precisamente, a que no es propiamente nada positivo; vale decir, no es nada *en sí*. La presencia no es susceptible de ser eliminada porque propiamente tampoco es susceptible de ser afirmada. Repito, la presencia abstractiva es antes que nada de un modo preciso: como articulación temporal.

Si la presencia no se puede poner ni quitar, entonces es *exenta*. De momento, está exenta de ser puesta o eliminada. Que la presencia es exenta es enteramente coherente con su carácter de antecedencia: no cabe llegar *antes* que ella, pues llegar requiere tiempo, y la presencia, desde su radical anterioridad, se anticipa articulándolo. La imposibilidad de remover la presencia se ve también en orden a la negación, pues es claro que, si pienso, pienso; pero, igualmente, si

pienso que no pienso, también pienso. La radicalidad de la anterioridad presencial es tal que no se puede decir que sea algo anterior, sino que el mismo carácter de *algo* se debe a ella: la presencia confiere, desde su radical anterioridad, el carácter de *algo pensado*. De este modo, la presencia es exenta. Por eso, como ya se ha indicado, la interpretación productiva de la presencia de objeto es una equivocación, junto con la interpretación del conocimiento como relación sujeto-objeto. La alusión kantiana a los arcanos de la razón es la inadvertencia de la antecedencia exenta de la presencia mental.

Pero hay más. La presencia mental es *constante*, es decir, no progresa en sentido alguno. No sería correcto decir que la presencia es un mantenimiento en su propio carácter de tal, pues no tiene *en qué* mantenerse; pero, a la vez, y por la misma razón, tampoco cabe que progrese. En esto se cifra la constancia de la presencia, como nota característica suya. Se puede pensar A, se puede negar A, se puede pensar una teoría entera, se puede reducir una conclusión a sus premisas; se piense lo que se piense, los caracteres de antecedencia constante y exenta de la presencia, son caracteres inamovibles suyos. Respecto de la presencia no cabe avance, ni tampoco retroceso.

Pero todos estos caracteres significan también que la presencia no se pone nunca delante, no se ostenta, no se ofrece nunca como objeto: se oculta; es la pura irreflexividad del pensamiento. Sólo una nueva y distinta dimensión cognoscitiva (el hábito) es capaz de llevar a cabo la tarea de desocultarla. La guarida de la presencia en cuanto oculta es precisamente su carácter de anterioridad. Esto quiere decir

que el pensamiento no alcanza al pensamiento en su radicalidad; o lo que es lo mismo, no hay presencia de presencia, no hay evidencia de evidencia. Las pretensiones modernas de llevar a cabo una reflexión absoluta, de poner la presencia al nivel del objeto para apropiarse de ella y hacerla jugar con pretensiones de absoluto, son una equivocación. La irreflexividad de la presencia marca la finitud del pensamiento humano, tanto en el orden del cognoscente como en orden a la realidad. Con todo, dicha finitud se cifra estrictamente en la inidentidad con el ser del cognoscente. Como muchas veces ha insistido Leonardo Polo, el ser humano carece de identidad[1].

De acuerdo con las observaciones de este epígrafe, se puede sentar que abstracto significa: lo-que-hay. Lo-que-hay no significa, pues, realidad ni sujeto, sino lo-que-hay-en-presencia; lo-que-hay en la anterioridad de la presencia y según ella; lo que hay en exención. El haber (objeto) no es connotativo de existencia ni de subjetividad.

3. La precisividad del pensamiento y la función reflexiva.

En la función reflexiva (también llamada negación) del conocimiento aparece la primera *alusión* al cognoscente, en la forma de un *disponer*. Al cognoscente, en su dimensión natural, le corresponde hacer-suyas dispositivamente las distintas dimensiones cognoscitivas. Tal hacer-suyas no consiste en ninguna apropiación extrínseca, sino en la aportación de un valor de novedad. Hacer-suyas tiene, pues,

---

[1] "En la criatura racional, el don (que en Dios es Persona) tiene carácter de límite porque la criatura no puede darse a sí misma en identidad real"; L. Polo, *El acceso,* 109.

índole estrictamente cognoscitiva. A tal hacer-suyas llama Polo logos humano[1].

En el orden del logos humano, o del disponer humano, lo-que-hay adquiere un valor de novedad que queda expresado en la fórmula: todo-lo-demás. Todo-lo-demás es un ámbito abierto por la novedad del disponer. Con él se corresponde el incremento negativo.

Vamos a detenernos en la noción de todo-lo-demás. Se trata de una declaración de insuficiencia referida al abstracto[2]. En efecto, lo-que-hay es cognoscitivamente insuficiente por cuanto está en presencia. El logos declara esa insuficiencia con la noción de todo-lo-demás. Como el abstracto tiene carácter de *lo* (noción de *lo*-que-hay) –*lo* expresa la exención–, todo es *lo*, pero no como una totalidad cerrada, sino como todo-lo-*demás*. Todo es *lo*, pero como *demás*, por cuanto que la presencia queda fuera (mejor dicho, *antes*). Por tanto, todo-lo-demás es la generalización

---

[1] El logos humano es, ante todo, una novedad unificante; y, por lo tanto, no una mera reunión, sino un hacer-suyas las distintas dimensiones del conocimiento"; L. Polo, *El acceso,* 78. No hay cabida aquí para una exposición detenida de esta noción.

[2] En el *Curso de teoría del conocimiento* Polo afirma que la inteligencia prosigue a partir de la abstracción a base de declaraciones de insuficiencia. La insuficiencia del abstracto puede declararse de un doble modo: la primera de ellas declara que el abstracto no satura la capacidad intelectual: se puede pensar más que abstractos. La segunda declara que el abstracto no es un conocimiento suficiente de la realidad: al pensar abstractos no se agota el conocimiento de la realidad. A la primera le corresponde el nombre de reflexión; la segunda es la razón.

que implica todo-lo. Tal declaración es posible en virtud de la imposibilidad de incluir a la presencia (en lo *demás*).

La noción de todo-lo-demás tiene, paralelamente, un significado antropológico. Se trata de la declaración de que el logos es independiente de todo, salvo del cognoscente, al que Polo llama núcleo del saber (la persona). Por eso digo que en la reflexión es donde comienza a aparecer el tema del cognoscente. En efecto, el ser humano no depende del ser principial, es decir, del ser de que se ocupa la metafísica. El ser humano tiene que ver co-existencialmente con él (conociéndolo), pero en tal co-existencialización el ser humano ha de mantener su propia independencia. Y la manera como la mantiene es, vale decir, *a través* de la presencia mental. La referencia del logos a la presencia es precisamente la independencia del logos respecto de todo (todo-lo) salvo del núcleo personal (demás). La presencia mental exime al objeto pensado, y tal exención es su propia independencia. Para ello, por decirlo así, la presencia tiene que *mediar* como exención. Por tanto, la declaración de insuficiencia es, a su vez, declaración de independencia.

El logos, pues, aporta un valor de novedad a lo-que-hay, abriendo con ello un ámbito general (noción de *todo*-lo-demás) en que la negación *cabe*. Esto quiere decir que la negación comporta la generalidad; o que sin generalidad no cabe negar. Sin embargo, la reflexión no se añade a la presencia, en el sentido de que no va más allá de ella, que no la deja atrás. La negación es la *vuelta* a la presencia en el ámbito abierto por el logos. El logos es inseparable de la presencia; cuenta con ella en la unificación que lleva a cabo (es una de las dimensiones que unifica). Por eso, al echar mano de la presencia en su declaración de in-suficiencia, y precisamente por echar mano de ella, lo-que-hay se vacía como generalidad (indeterminación) y se

corresponde con una nueva o segunda determinación. En este sentido se puede hablar de reflexión, que no afecta al sujeto, que no es la relación sujeto-objeto. La negación es un intento de dirigir la atención a la presencia, sin lograr superar su carácter de antecedencia, o precisamente recurriendo a ella. Como el intento fracasa, da por resultado la dualidad indeterminación-determinación. En el intento de volver, la generalidad es el *despojo* (de determinación). Así surgen (y no en la abstracción) las nociones generales y las correlativas determinaciones particulares.

Al reflexionar, lo-que-hay no desaparece, sino que se desdobla en el par indeterminación-determinación: no-A (la idea general), incluye A (el abstracto), pues A está supuesta, es decir, exenta, y por eso su negación no la elimina. Lo que ocurre simplemente es que A queda puesta, particularizada en un ámbito general[1].

Pero no nos interesa propiamente desarrollar detenidamente la negación, sino hacer ver lo necesario para acercarnos a la consideración de la precisividad del pensamiento según esta función cognoscitiva. Y, en efecto, en la negación tenemos una clara indicación de ella, ya que sin la antecedencia exenta de la presencia no cabría la negación.

Negar es exclusivamente de orden mental, pues supone la antecedencia exenta de la presencia. En el orden real la

[1] La intensidad de la negación es gradual. "¿Pero qué se puede separar de una determinación? Lo más que se puede separar es una operación que declare la distinción de la inteligencia respecto de lo pensado"*;* L. Polo, *CTC*, III, 261.

negación no tiene vigencia. Negar la realidad (negar realmente) sería aniquilar, pero ello no tiene sentido si la realidad persiste, es decir, si su valor de no contradicción se cifra en persistir, como sostiene Polo. No-ser, para la realidad, sería, valga la expresión, la contradicción real de la realidad, lo que se opone a su misma índole real. En cambio, en el pensamiento, cabe negarlo *todo*, porque la inteligencia, por decirlo así, es más amplia que lo pensado, nunca se agota en él. Lo que se agota en lo pensado es la operación de pensar (lo que se piensa), pero como *todo* no excede nunca la noción de todo-lo-demás, siempre es posible, por el logos, el establecimiento de un ámbito objetivo mayor en el cual se pueda negar. Por eso, sin la presencia no sería posible la negación. La inteligencia quedaría bloqueada en el conocimiento abstractivo, no tendría margen para la maniobra negativa. Dicho margen es la antecedencia de la presencia mental, declarada como insuficiencia en el orden del logos, que abre paso al incremento negativo.

La oposición ser-nada es consecuencia del acto de negar. Esto revela que la negación carece de valor trascendental. Ser y nada, en el orden de la objetivación, no significan ninguna oposición real. La tesis poliana es que lo distinto del ser extramental no es la nada, sino la presencia mental, y precisamente como *diferencia pura*. La nada, entendida como no-ser, carece de sentido trascendental, y, por tanto, también la correlativa noción objetiva de ser. El conocimiento *propio* del ser no se consigue si se le entiende como opuesto a la noción de nada. En la intelección del ser, la inteligencia no puede ser más amplia que él, pues de lo contrario lo supondría, sería señal de que el ser estaría enfrente, delante, en presencia, y, por tanto, carente de su valor intrínseco: persistir. La presencia exime a lo pensado de ser real.

Decíamos, pues, que la negación tiene el sentido de una declaración de insuficiencia de la presencia mental que no alcanza, sin embargo, a *abandonarla* (no alcanza a ir más allá de ella). Por eso, la negación es una vuelta a la presencia según un valor general que *separa*, particularizando, distinguiendo. De este modo, la determinación de la indeterminación queda *puesta*, en presencia. No-A no es la eliminación de A, sino su posición particular en un ámbito general. Para ello, es necesario que el ámbito general *ya* esté abierto. Polo reprocha a Hegel postergar la generalidad[1]. En efecto, en la dialéctica, la función llamada síntesis corresponde en Hegel a la segunda negación. Pero si se tiene en cuenta la noción de presencia mental, no-A sólo es posible como generalidad *ya* inaugurada. Hegel no tiene en cuenta la antecedencia exenta de la presencia mental y por ello tiene que aportar un sentido segundo de la negación, completamente innecesario, porque lo primario de la negación es la generalización. De esta forma Hegel pretende que la negación tenga carácter propiamente *racional*, y por eso la erige como método fecundo y adecuado para el conocimiento del ser.

4. La precisividad del pensamiento y la razón.

[1] "Para cobrar el auténtico sentido de la negación, Hegel necesita una segunda negación. Hegel no acepta la significación primaria del negar"; L. Polo, *CTC*, III, 261.

Mediante la función racional del conocimiento alcanzamos aquel conocimiento de la realidad que es posible sin abandonar la presencia mental; más aún, requiriéndola. El abandono de la presencia es el estatuto propio del conocimiento de la realidad *qua* realidad. Sin embargo, la razón comporta un cierto abandono, en lo que tiene de explicitación de principios distintos de la presencia. Por tanto, la función operativa racional cumple, digámoslo así, una función propedéutica para el abandono del límite mental. Aquí sólo ahondaremos en la prosecución racional en la medida imprescindible para llegar a la noción de diferencia pura.

La función racional es el conocimiento humano que se corresponde con el principio trascendental. A tal principio le corresponde carácter de persistencia. ¿Qué puede significar una operación correspondiente al conocimiento de la persistencia trascendental?

Ante todo, debemos desechar la noción de operación entendida en el sentido de una acción ejecutada. Se entiende por lo común que una acción ha de ser ejecutada. Esto significa que se lleva a cabo en correspondencia con un principio del que depende (la facultad); además, la acción resulta así la determinación de ese principio; el principio es indeterminado y se determina en la ejecución (la facultad, se dice, se determina por sus actos, y los actos por sus objetos). Además, la acción necesita término, pues la ausencia de término compromete su ejecución y el principio correspondiente. Una acción sin término no es ninguna acción.

Los motivos para desechar la anterior interpretación, cuando se trata de operaciones cognoscitivas, son varios. En primer lugar, como ya hemos insistido, pensar es *pararse* a pensar. En segundo lugar, la correspondencia

determinación-indeterminación se debe a la negación, la cual también excluye que sea ejecutada. Esto quiere decir que la noción de naturaleza, entendida como principio de operaciones, tal y como se plantea habitualmente, no está exenta de adherencias lógicas, meramente reflexivas, y debe corregirse. En tercer lugar, la noción de antecedencia exenta de la presencia prohibe la noción de ejecución. Es por lo demás obvio que la presencia no es susceptible de ejecución: antes que nada, presencia. El apriorismo kantiano, aunque pretende moverse en el orden de la posibilidad, lleva a cabo la mencionada interpretación ejecutiva del conocimiento, pues pretende la constitución del objeto de experiencia a partir de condiciones previas objetivas, irreductibles a la presencia mental, la última de las cuales (el yo trascendental) ha de ser asegurada de modo autorreflexivo para evitar la volatización del saber. Pero esto es incorrecto, ya que la presencia no es ningún objeto y no necesita ninguna función de aseguramiento. Kant llega tarde y formula una de tantas construcciones teóricas.

En cuarto lugar, la noción de ejecución comporta la admisión de un *tramo* en el que la operación cognoscitiva se conduce de modo ciego: sólo hasta que la operación alcanza término, entonces se puede decir que se conoce. Así entendida la operación cognoscitiva, es reducida a un proceso más.

Contra lo anterior, no cabe apelar a la realidad del conocimiento. Basta decir que la peculiar dependencia que la operación tiene respecto del cognoscente no es de índole fundamental o ejecutiva. Esta consideración no representa, pues, la volatización del conocimiento, sino la incoación de

una advertencia: el ser del hombre, sin dejar de ser de índole trascendental, se distingue del fundamento (del ser de la metafísica). El ser del hombre no es reductible al ser del universo. Por decirlo así, al universo material le basta, para ser, persistir; en cambio, al ser humano no le basta. El ser humano no equivale a persistencia. Ser el hombre significa co-existencia, y la primera y más elemental forma de co-existencia es el pensamiento. Pensar no es producir, sino un modo de co-existencia. Por tanto, pensar, ejercer una operación mental, no significa *ejecutar* una acción, sino tener que ver el hombre con el universo en términos de co-existencia. El pensamiento es una actividad específicamente *personal*. No se trata simplemente de que el hombre lleve a cabo acciones que los demás seres materiales no realizan, y que pudieran realizar si les fuera dado. El pensamiento humano arranca de su propio ser y está en otro orden. La índole del pensamiento abre paso a la consideración de la índole del ser humano, y precisamente en cuanto irreductible al universo. La diferencia entre el ser humano y los demás seres materiales no es sólo de grado, ni reside sólo en las esencias respectivas, sino radical. El hombre no es simplemente un animal superior a los demás. El hombre es ante todo, y radicalmente, *persona*.

Descartado que el conocimiento del ser sea una acción ejecutada por la facultad intelectual, también hemos de descartar que lo sea por el principio con el que se corresponde: la persistencia. La persistencia es el valor trascendental del principio; por tanto, no podría ejecutar sin merma de su valor trascendental (persistencia). No debe entenderse por persistencia la continuación de una actividad que se deja atrás y respecto de la cual es posterior. En tal caso, nótese bien, no podría hablarse de persistencia. En el mejor de los casos, habría que aceptar que el ser se reitera en

su conocimiento, pero en este caso el ser se supondría por partida doble: se supondría en su propio comenzar y en su reiteración, en su conocimiento. Nada más lejano a la noción de persistencia, que no tolera la suposición.

En este contexto, no podemos diferir más una nueva caracterización de la presencia mental: la suposición. La presencia mental equivale a la suposición. No se crea que las caracterizaciones de la presencia vienen a ser como accidentes suyos. Las notas de la presencia equivalen entre sí y a la presencia. Son modos de enfocar el mismo asunto atendiendo a distintas líneas expositivas con relación al tema con el que se corresponde. Si la presencia es la suposición, el objeto es lo supuesto. Pero, bien entendido, supuesto significa *en* presencia.

Supuesto significa dado *ya*, de entrada, sin alusión a principialidad. La suposición equivale a la presencia mental, que es aquello a lo que ha de reducirse la dependencia del objeto. La peculiar dependencia respecto de la presencia suple la dependencia respecto del principio trascendental. La función de suplencia respecto del principio coloca al objeto en situación de supuesto. Así, el objeto es *lo dado*. *Dado* equivale a supuesto. Supuesto equivale a presencia, exención, etc. Si el ser trascendental se cifra en persistir, entonces hemos de afirmar taxativamente que el ser no tolera la suposición.

Como veíamos, el término es un requerimiento de la operación entendida como acción. A ello conviene añadir que el conocimiento del ser no puede ser su término, por cuanto que el ser persiste. La persistencia comporta la imposibilidad de ser un término. No cabe decir que el

persistir termina, pues si termina, el persistir se pierde. Persistir en un mantenimiento trascendental incesante. El final de la persistencia no es real, sino, justamente, el pensamiento, la objetivación, el *ya* de la operación. Si el conocimiento del ser ha de corresponderse con él, ha de respetar enteramente su propia índole persistencial. El inteligir no puede menos que ser *congruente* con aquello que intelige, si es que en verdad lo intelige. Por tanto, el inteligir, para inteligir la persistencia, ha de persistir como ella misma. Pero es obvio que objetivar, asistir con una condición antecedente de orden presencial, comporta la suspensión de la persistencia, su pérdida. Por eso cabe advertir la persistencia y perderla en el mismo momento en el que se alcanza, transmutando la advertencia en la pérdida del ser[1].

Tomo ocasión de lo anterior para afirmar que la filosofía de Polo es una filosofía de la *congruencia*. La congruencia es la correspondencia y compatibilidad entre lo inteligible y lo intelectual. Toda noción ha de ser pensada en congruencia, es decir, ha de corresponderse con su propio acto intelectual y con ningún otro. En la filosofía de Polo, la falsedad se reduce a incongruencia o, lo que es lo mismo, al intento de pensar un tema con un acto que no le corresponde. De entrada los actos intelectuales son congruentes, pero cabe considerar las nociones de modo precisivo, es decir,

---

[1] Esta transmutación es el reproche de Polo a Aristóteles: "¿En qué sentido cabe decir que Aristóteles no consigue mantener el hallazgo de la actividad? Actividad hallada significa actividad a la que se llega para permanecer en ella según el instante. La atención aristotélica sólo se detiene un instante en la realidad; la actividad hallada se hace luz en el instante tan sólo; y ello quiere decir que se pierde en el mismo instante en que se halla"; L. Polo, *El ser I. La existencia extramental*, Eunsa, Pamplona, 1965 (cit. *El ser*).

desligándolas del acto intelectual que les es propio[1]. A esto contribuye señaladamente el lenguaje humano[2]. Pero una noción desligada de su acto propio (operación o hábito) es sofística, produce confusión y conduce a equívocos.

Para ilustrar lo anterior, pongamos por ejemplo la noción de persistencia. La congruencia de esta noción se cifra en que, por decirlo así, la mente ha de ejercer lo que quiere pensar: persistir; que no es otra cosa que *mantenerse en la consideración* de la persistencia, sin alejarse de ella. ¿Cómo se aleja de ella? Suponiéndola, o sea, haciéndola culminar como terminalidad que le es del todo impropia. Si la persistencia culmina deja de persistir. Hacerla culminar es dar por sentado que *ya* persiste, sin notar que el *ya* suspende el persistir. En esta maniobra no se advierte que en cuanto se introduce el *ya* la persistencia se pierde de vista. Por decirlo así, persistir es persistir, no otra cosa (en especial, dejar de persistir). Por tanto, pensar la persistencia es mantenerse en su consideración. La mente se aleja de la persistencia en el

[1] Aunque referido exclusivamente a operaciones cognoscitivas, he aquí uno de tantos pasajes en los que Polo se lamenta de las incongruencias: "En el desconocimiento de operaciones que, sin embargo, se ejercen, los objetos campean por su cuenta, desasistidos de la conmensuración con su acto, proclives a asociaciones caprichosas –es el sincretismo– o gobernadas por instancias extrañas al pensamiento, lo que es deplorable en sumo grado"; L. Polo, *CTC,* III, 264.

[2] "La lucha con el lenguaje es propia del filósofo; tenemos una propensión (creada por el lenguaje) a sustantivar; nuestra mente es *cosista* por contaminación *lingüística*, y todo aquello que no es cosa nos parece evanescente"; L. Polo, *CTC,* II, 87.

mismo momento en que la supone, objetivándola, porque la presencia suple la *necesidad* que la persistencia tiene de persistir, dándola por sentada (ya). La persistencia no es inteligida sin el mantenimiento mental que comporta la noción de hábito. Es, como digo, una cuestión de congruencia: para pensar la persistencia hay que dejar de suponerla. Es manifiesto a todas luces que no hay congruencia si se piensa una persistencia no persistente, es decir, sin atender precisamente a su carácter persistencial. Otra cosa es la palabra, otra el objeto, pero no la persistencia en cuanto tal.

Para lograr la congruencia es menester la *concentración atencional*. Hasta cierto punto es fácil hacer pasear la mente de noción en noción, tomando una cosa por otra; pero mantenerse en la consideración de los temas es propio de mentes concentradas que saben evitar la dispersión. Es claro que la dispersión –la frivolidad, el pajareo– no es propia del filósofo.

La objetivación impide la concentración atencional, por cuanto da por sentado (supone). Al dar por sentado, la mente exime y no penetra en la noción alcanzada. En esta situación las nociones se prestan a ser manejadas como si de cosas se tratara, perdiendo de vista su intrínseca congruencia. El abandono del límite mental es solidario de lo que he llamado concentración atencional. Si estas páginas resultan reiterativas y engorrosas, pienso que estas deficiencias se ven compensadas si se nota el intento de concentración atencional. El tema que nos ocupa es la consideración de la precisividad del pensamiento. No se extrañe el lector de la recurrencia a la noción de presencia mental. No se trata de atribuir a la presencia cuanto a uno se le ocurre; de lo que se trata es de centrarnos en la presencia y caracterizarla de

todos los modos posibles. Al fin y al cabo estamos ante la clave que hace accesible el ser.

5. La precisividad del pensamiento como diferencia pura.

Pero hemos de enfocar finalmente la cuestión que, pienso, nos abrirá el paso necesario en orden a la consideración de la precisividad del pensamiento. Repito que el repaso de teoría del conocimiento que escuetamente hemos llevado a cabo no tiene en sí una finalidad propia, sino que se ha hecho al servicio de la temática metafísica que nos ocupa. Y ahora la cuestión se concreta en ver cómo se unifican la presencia mental y el conocimiento del ser.

A primera vista, sin embargo, y precisamente por lo que hemos dicho en los epígrafes anteriores, la citada unificación es un contrasentido: presencia mental y conocimiento del ser se excluyen mutuamente.

Para resolver lo que, *prima facie*, resulta contradictorio, hemos de indicar, primero, que en el orden de la razón la presencia es *requisito*. Añadamos que la función racional puede unificarse con la presencia en cuanto ésta es perfectamente distinta de la prosecución que la función racional comporta. Así pues, la unificación se ha de llevar a cabo en términos de distinción, y no en términos de adición de la presencia al conocimiento racional del ser. La presencia es todo lo contrario de una prosecución, pues la presencia es constante. Pero para proseguir hace falta notar "que la intolerancia del ser a la suposición se reduce a que

ambos no son *comparables* a partir de una situación común"[1]. Llama Polo *situación común* a la homogeneización de ser y presencia llevada a cabo por la función negativa del conocimiento, la cual puede ejercerse inoportunamente precisamente cuando se intenta proseguir racionalmente. En efecto, no es infrecuente en pensadores clásicos el salto de una línea prosecutiva a otra, y ello es un error, como ya hemos indicado, pues iría contra la conmensuración de la operación.

Homogeneizar es lo propio de la negación en cuanto que generaliza. En el orden de lo general, las diferencias son, de algún modo, igualadas, pues todas ellas quedan en presencia.

Ya hemos dicho que el ser no tolera la suposición; pero lo que esto significa es que la suposición y el ser no son *comparables*, o bien, que su diferencia no es alcanzada por vía negativa. A partir de una comparación no se descubre que uno está supuesto y el otro no, pues la condición de posibilidad de una comparación es la suposición de los objetos que se comparan. La comparación supone igualación, un cierto poner al mismo nivel (el nivel de objeto). Como es claro, hay que aceptar que la negación distingue, pero lo hace a partir de un poner en el mismo nivel; ese nivel es la objetivación, estar en presencia. Además, lo hace de tal manera que, por así decir, una de los términos comparados *recibe* al otro: decimos, por ejemplo, que perro no es gato, determinándose perro como distinto de gato, y viceversa. Por tanto, la intolerancia del ser a la suposición está en que no se debe aceptar la comparabilidad entre el ser y la suposición, y no en que, en cuanto comparados, se vea que el ser no está supuesto[2]. A partir de

---

[1] L. Polo, *El acceso*, 107.

[2] La comparación de la presencia con la realidad llega al conocimiento de lo que se suele llamar causas predicamentales, no del

la previa suposición del ser, es imposible advertir la intolerancia del ser a la suposición. Si la comparación se intenta, el ser precipita como *ignoto*. En cambio, cuando decimos que la suposición es la diferencia pura con el ser principial, afirmamos que no se distingue del ser como *otro*. Por eso es incorrecto decir que la presencia no es el ser. La tesis es que la presencia mental es la *diferencia pura con el ser*. La noción de diferencia pura mira a distinguirla del ser sin recurrir a la negación y atribuyéndole la suposición exclusivamente a la presencia –*únicamente*– y con ello el carácter de diferencia. La otra manera de distinguir (a saber, la negación) supone el ser, o sea que comporta la pérdida del ser *antes* de establecer la diferencia, o en cuanto que la distinción se lleva cabo de forma negativa.

Aunque la suposición no puede unificarse con el ser, sí puede unificarse, en el logos, con el tener racional. El logos lleva a cabo la distinción entre la presencia mental y la prosecución racional sin recurso a la negación.

El conocimiento racional es distinto de la presencia. Sin embargo, son susceptibles de unificación. La novedad del logos no tiene por rendimiento exclusivo la negación; alcanza a unificar a la presencia con el conocimiento del ser. Esta unificación se cifra en la advertencia de que la presencia mental es la diferencia pura con el ser, y precisamente en cuanto distinta de la prosecución. Más aún, la prosecución es llevada a cabo *en la medida* en que la

---

ser, según sostiene Polo en *Curso de teoría del conocimiento IV*.

presencia se discierne del conocimiento del ser. La medida de la prosecución es precisamente este discernimiento[1].

La presencia no puede ser suscitada ulteriormente; se suscita antes, y es así como, discernida del conocimiento del ser, éste no es ninguna acción ejecutada. El logos no puede abandonar la presencia; su novedad se matiza haciéndola suya. Esto quiere decir que no abandona a la presencia; la declaración que el logos hace de la presencia es sólo la declaración de su propia independencia. El logos se declara independiente según ella. La antecedencia es la independencia en cuanto tal. De este modo, se consigue que la prosecución no tenga necesidad de ejecución ni de término. La presencia suple. Suplir no significa hacer las veces de lo ulterior, sino suspender su necesidad: es la suspensión del proceso. Por eso, para el conocimiento del ser, la presencia es requisito supletorio, como se ha dicho. Sin embargo, la unificación entre prosecución y presencia lleva consigo el ocultamiento de lo más importante del límite mental. Veámoslo.

Ya hemos visto que el tener presencial es, en el logos, como función negativa, la noción de todo-lo-demás. Es en esta noción donde se lleva a cabo el ocultamiento de lo más importante del límite. Lo que hay que notar es que esta noción es una declaración llevada a cabo en términos presenciales, es decir, según la *unicidad*. La unicidad es otro carácter de la presencia según la cual ésta es *lo único*. Consecutivamente, la reflexión declara esta diferencia en separación. Todo-lo-demás pasa, en la negación, a constituir la generalidad vacía. Pero antes de la negación, la presencia

---

[1] Esta convicción es formulada por Polo en el *El acceso al ser*; mantenida y desarrollada en el *Curso de teoría del conocimiento,* IV.

ya ha sido ocultada según la antecedencia de la presencia misma, respecto de lo que conoce.

En el momento en el que lo-que-hay pasa, en el orden del logos, a ser todo-lo-demás, se da por supuesto el ser, y eso es la declaración negativa que separa, duplicando la presencia respecto del ser, declarando la pérdida del conocimiento en el ser, y declarando también la pérdida del ser en el conocimiento: todo ello según la unicidad de la presencia. Cuando se dispone según la presencia se puede declarar todo separadamente, *envolviendo incluso la ignorancia* (noción de ser ignoto). Mediante la separación, la presencia se deja sola y, correlativamente, se deja aparte el ser. Pero separar la presencia del ser sólo puede llevarse a cabo según la unicidad de aquella, y precisamente en cuanto que no es autorreflexiva. Si la presencia fuera autorreflexiva, alcanzaría a distinguirse correctamente del ser, pero no es este el caso. No se olvide que para separar hay que suplir.

Dando por supuesto el ser en separación de la presencia, surge la idea de *ignoto*, y precisamente referida al ser. Pero si admitimos que dar por supuesto requiere la unicidad, la noción de ignoto no pasa de ser una evasiva del límite mental, un nuevo y renovado modo como el límite se oculta según su antecedencia. Ante lo cual hay que afirmar que el límite no equivale a la ignorancia del ser, y asentar, paralelamente, que el límite no es sólo límite en orden al conocimiento del ser (la realidad no es única). La pérdida del ser no es su propio carácter de ignoto, sino su suposición. La separación negativa es el intento de dirigir la atención hacia la presencia sin alcanzar a pensarla, y ello permite la separación, un nuevo desdoblamiento entre presencia y objeto.

La presencia manifiesta su propia inidentidad en este desdoblamiento. Por eso digo que en la unicidad de la presencia se oculta lo más importante del límite mental. En la línea racional, en cambio, en tanto que distinta de la negativa, el desdoblamiento no da lugar a una dualidad (ser y presencia), sino que invita a reducir la unicidad al límite mental.

El límite mental se oculta supliendo el ser. Al suplir el ser, el límite se cifra consecutivamente en la ignorancia. La presencia separada del ser ignoto es obviamente la presencia en cuanto suposición, y por eso puede ser declarada no-conocimiento-de: aquello de que no-es conocimiento la presencia mental es aquello que suple. Al suponer se oculta, por un lado, que el ser no tolera la suposición, pero, sobre todo, se oculta que la ignorancia del ser no es del ser, sino el límite. El límite no consiste en que el conocimiento se limite en el modo de no ser conocimiento-de. El límite es conocimiento de todo-lo-demás, incluso de la declaración de ignoto.

Con respecto al ser, la presencia se declara como sólo presencia, y por tanto como ignorancia de él (del ser). Pero como la ignorancia requiere la suposición, hemos de admitir que el aislamiento de la presencia es simplemente su unicidad, y no una dualidad con el ser (ignoto). La soledad de la presencia no es más que ella misma. "Sólo presencia" significa unicidad de la presencia. La presencia no es el no ser, sino la unicidad según la que se declara ignoto. Por eso la unicidad es lo más importante del límite. Presencia no significa no ser, sino *ignorancia pura* del ser. No *hay* ser; el haber no es indicativo de él. La noción de ignoto, aunque difícil de soslayar, decae al abandonar el límite.

La presencia no es única en cuanto que comparada con el ser. *Antes* que nada, presencia significa unicidad. Hay que

reducir enteramente la presencia a la unicidad, para no intentar dualizarla con el ser. La presencia suple el ser y, por tanto, suplir equivale a unicidad. La proposición: el conocimiento *es* el ser, es incorrecta, porque la identificación que pretende se reduce a la mismidad de la presencia. Pero igualmente incorrecta es la afirmación, el conocimiento *no es* el ser, puesto que separada negativamente se reduce igualmente a mismidad. En resumen, cualquier comparación entre el conocimiento y el ser comporta el recurso a la presencia que suple. La interpretación negativa de la presencia no es válida, y conduce, a lo más, a la consideración precisiva del pensamiento. La unicidad se reduce a la diferencia pura con el ser. *La diferencia entre conocimiento y ser es exclusivamente la presencia mental*.

Héctor Esquer Gallardo
Universidad Panamericana
Av. Coyoacán 911
Col. del Valle
03100 México D.F.

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

ESBOZO DE UNA FILOSOFÍA TRASCENDENTAL: INTRODUCCIÓN

IGNACIO FALGUERAS

I mind by transcendental philosophy the pure inquiry of the ultimate realities also called transcendental realities . The whole inquiry is divided in two parts. The first one is dedicated to study the inconditional transcendentals, and the second one to study the conditional transcendentals. Both parts are preceded by one introduction, whose content constitutes the present paper.

I. PLANTEAMIENTO.

El nombre de «filosofía trascendental goza de conocidos precedentes históricos. Fue introducido y mantenido por Kant, desde la *Crítica de la razón pura* (*KrV)* hasta el *Opus postumum*, para designar su más importante contribución a la filosofía especulativa[1]. La filosofía trascendental, cuya tarea coincide, salvo en extensión, con la crítica de la razón pura, tiene por cometido específico, según él, examinar las condiciones de posibilidad del conocimiento *a priori*[2]. Se la denomina trascendental porque atiende más que a los objetos

---

[1] Con este nombre se designa en la *KrV*, una filosofía de la razón pura y meramente especulativa (A 15 B 29),

[2] I. Kant, *Über einer Entdeckung…,* 2.Abschn., Ak. 8, 244; *Vorlesungen über die Metaphysik*, 1) Ontologie, herausg. von Pölitz, Ehrfurt 1821, 77: "*Die transcendentale Philosophie ist die Philosophie der Principien, der Elemente der menschlichen Erkenntnisse a priori…".*

(de la experiencia) al modo de conocerlos[1], es decir, precisamente por su carácter *a priori*, en lo que va implícitamente dicho que es denominada trascendental en razón de la diferencia entre lo *a priori* y lo *a posteriori*, o sea, entre lo nouménico y lo fenoménico, entre lo inteligible y lo sensible. Es peculiaridad de tal filosofía el que ningún problema de la razón le sea insoluble[2], de manera que en ella se supera toda perplejidad. A ese fin le incumbe establecer el conjunto completo y apodícticamente cierto (o sea, el sistema) de los principios de la razón[3]. Dicho sistema es sólo formal, y concierne al sujeto en la medida en que es autor del método, alcanzándose en él, gracias a la filosofía trascendental, la autocracia de las ideas, las cuales dan lugar a una verdadera autoconstitución del sujeto o yo humano[4].

También Schelling, el primer Schelling, hizo uso de la expresión «filosofía trascendental». En su obra *System des trascendentalen Idealismus* entiende por filosofía trascendental una de las dos ramas fundamentales de la

---

1 I. Kant, *KrV,* A 11-12, B 25.

2 I. Kant, *KrV,* A 476-478 B 505-507.

3 La filosofía trascendental es definida como el sistema (conocimiento completo y cierto) de todos los principios de la razón pura (*KrV,* A 13, B 27).

4 En el *Opus Postumum* por filosofía trascendental se entiende el sistema formal de las Ideas por cuyo medio el sujeto se hace a sí mismo objeto, o también la autocracia de las Ideas en un sistema completo de los objetos de la razón pura (Ak. 21, 373), una especie de idealismo en el que el sujeto se constituye a sí mismo no en el modo de conocimiento de un objeto cualquiera de la filosofía, sino sólo en un preciso método o principio (formal) para filosofar (Ak. 21, 368).

filosofía, concretamente la *filosofía del espíritu*, o el sistema del *saber* entero, diferenciada sólo cuantitativamente de la otra rama, *la filosofía de la naturaleza*; y le atribuye como tarea partir de lo subjetivo como de lo primero y absoluto y derivar de él lo objetivo, es decir, la naturaleza[1]. Aquí el carácter propedéutico de la filosofía trascendental kantiana ha desaparecido, su verdadera tarea es, en cambio, la de expresar el universo entero desde el lado del sujeto, de la misma manera que la filosofía de la naturaleza lo expresa desde el lado del objeto. Pero conserva en parte la tarea de resolver el problema de la razón, entendido ahora como la diferencia sujeto-objeto, y mantiene la índole subjetiva de la filosofía trascendental, sólo que entendida como proceso equivalente al de la naturaleza.

Hegel, al menos en sus inicios, acepta la versión de la filosofía trascendental de Schelling[2]. Sin embargo, al final de su vida, en las *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, critica del proyecto schellinguiano de filosofía trascendental su carácter estético-imaginativo, y señala que la única vía para poder realizarlo es la vía lógica del concepto[3], que Schelling nunca supo alcanzar; por lo que se puede deducir que lo que corresponde en Hegel a la filosofía trascendental es su Lógica[4].

---

[1] Schelling, Einleitung, §1, *Münchener Jubiläumsdruck* (*MJ*), herausg. von M.Schröter, München, 1958, 2.Band, 342.

[2] Hegel, *Differenzschrift*, *Hegel Werke* (*HW*), Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1970, 2, 101.

[3] Hegel, *HW* 20, 426 ss.

[4] En este sentido, en Hegel la trascendentalidad ha sido substituída por el universal concreto, por el concepto, cuyo último desarrollo ya no es llamado como en Kant, idea trascendental, sino idea absoluta. De hecho, así lo sugiere en *Die Wissenschaft der Logik*, Allgemeine Einteilung der Logik, *HW* 5, 60-61, donde considera el desarrollo de las determinaciones *a priori* del pensamiento como una tarea no

Si en Kant el apelativo «trascendental» está justificado por la prioridad de lo intelectual sobre lo sensible, en Schelling se ha perdido toda referencia al sentido originario del término, y viene a ser equivalente a subjetivo, sentido con el que parece estar de acuerdo Hegel, pero entendiéndolo como la absoluta prioridad de lo lógico.

En nuestro siglo, y tras las elaboraciones hechas por el neokantismo, Husserl resucitó la denominación de filosofía trascendental en la línea iniciada por Kant[1]. Y tras él Heidegger[2] y Sartre, entre otros, utilizan el adjetivo

---

realizada por Kant y que, en cambio, realiza ella.

[1] En su obra *Die Krisis der europäischen Wissenschaften (KEW)*, Husserl denomina trascendentalismo a la doctrina que afirma que el sentido de ser del *Lebenswelt* ya dado es una formación subjetiva. Y tras oponer la filosofía objetivista con la filosofía trascendental, propone que la fenomenología es la forma última de filosofía trascendental que incluye también la forma última de la filosofía psicológica, llamada a erradicar el sentido naturalístico o fisicalista moderno (§14). Husserl se refiere expresamente a la filosofía trascendental kantiana y a su precedente humeano como la vía única para conseguir que la filosofía llegue a ser realmente una ciencia (§§56 y 57). En última instancia, para Husserl la filosofía trascendental es la filosofía del sujeto trascendental (no empírico). La esperanza del último Husserl consiste en reunir la psicología y la filosofía trascendentales, el sujeto en el mundo con el sujeto fundante, para obtener así una autoconciencia pura o ciencia absoluta.

[2] En el primer Heidegger la trascendencia es una cualidad del existente humano (o de la razón finita) por la que sobrepasa de antemano al ente, que no sólo no ha creado, sino al que está destinado para poder existir. La trascendencia es, en concreto, la comprensión previa que tenemos del ser, la posibilidad interna de la síntesis ontológica en la que se revela la subjetividad del sujeto humano. Heidegger

trascendental en diversos sentidos, más o menos vinculados al sentido de Kant y de Husserl.

Sin embargo, a ninguno de estos sentidos es al que quiero referirme con el uso de dicha expresión por mi parte. Por filosofía trascendental entiendo simplemente la *filosofía que investiga los trascendentales*. Llamo la atención sobre el género plural del término en tal descripción: no digo «o trascendental», sino «los trascendentales», y eso por una razón sencilla, a saber, porque el ámbito de lo trascendente, como veremos, no es único, sino plural. De este modo queda aún más patente la diferencia inicial con Kant[1] Schelling, Hegel, Husserl, Jaspers etc., para quienes el referente de «trascendental» es único.

Brevemente expresado: sin despreciar ni marginar los mencionados usos idealistas de la voz «trascendental», mi uso entronca con un pasado y una temática, histórica y nocionalmente, anteriores.

Parece que el término «trascendentales» se introdujo en el léxico filosófico a través de la discusión de un problema

---

funda la trascendencia en el esquematismo trascendental, que reúne la imaginación y el tiempo trascendentales, por lo que afirma que la antropología es el fundamento de la metafísica, la cual a su vez es una elucidación del *Da-sein* (*Kant und das Problem der Metaphysik*). Sólo tras el fracaso de este proyecto, traspasó la trascendencia al ser, en el sentido de la abismal diferencia ontológica ser-ente, quedando el hombre relegado a la condición de *medio* de la manifestación del ser, es decir, invirtiendo el orden del primer proyecto: no es el hombre el que ha de fundar la metafísica, ni la metafísica la que ha de revelar al hombre, sino que es el ser el que funda al hombre y se revela a sí mismo a través del hombre.

[1] Kant, aunque lo concibe también como único o sistemático, a veces se refiere a lo trascendental en plural, concretamente, por ejemplo, al hablar de las ideas o conceptos de la razón, haciendo un uso equívoco del término.

lógico-metafísico planteado en el seno de la escuela escotista, por lo menos a partir de Francisco de Mayrones, a saber: el problema de las relaciones trascendentes, bajo cuyo nombre se aludía a conceptos tales como el de identidad, diversidad y distinción que según este autor se predican incluso de los trascendentes mismos[1], y a los que, bastante tiempo después, nuestro sincrético Suárez empezó a llamar de modo muy coherente "relaciones trascendentales"[2]. Con el paso del tiempo este nuevo adjetivo pasó a substantivarse y a substituir al término «*transcendentia*» con que, al menos desde san Alberto Magno, se venían designando las realidades que se sitúan más allá de los géneros o categorías en que se encuadra todo lo *predicamental*, que es el término contradistinto.

El término «*transcendentalia*» es la substantivación plural de un adjetivo «*transcendentalis*» formado a partir de «*transcendens*», que es el participio de presente del verbo «*transcendo*». Como tal, en él se contienen cuatro importantes indicaciones: la primera es la alusión en su raíz a lo trascendente, es decir, a lo que está más allá de lo predicamental y objetivable; la segunda es su carácter adjetivo o relativo, implícito en el sufijo «-al»; la tercera es la referencia a la realidad, contenida en su substantivación; y por último, su número plural, que es indicio de que lo trascendente no es único.

---

[1] H. Knittermeyer, *Der Terminus Transzendental in seiner historischen Entwicklung bis zu Kant*, 1920 [Dissertatio] 70 ss.

[2] H. Knittermeyer, 89.

En general, la formación de un adjetivo a partir de otra palabra, por ejemplo, de un substantivo, conserva en su sentido la indicación semántica de dicha palabra, y así significa muchas veces «relativo o perteneciente a» lo indicado por ese substantivo: como «local» significa lo relativo o perteneciente al lugar, «focal» lo relativo o perteneciente al foco, «elemental» lo relativo o perteneciente al elemento, etc. Si se tiene en cuenta que el adjetivo cuya formación examino se hace a partir de un participio de presente, es natural que conserve el carácter activo del verbo en cuestión así como su indicación semántica. Pero puesto que, a su vez, cualquier participio de presente puede ser utilizado como una forma adjetiva del verbo, hemos de suponer que esta forma de adjetivación terminada en «-al» es una adjetivación del participio de presente, aunque entendido como substantivo. De ahí que el adjetivo «trascendental» signifique, a mi juicio, y en primera instancia: «relativo o perteneciente a lo trascendente». Ahora bien, en una segunda instancia, esta adjetivación es de nuevo substantivada, adquiriendo entonces el significado de «realidad que posee las características de lo trascendente». Precisamente, si se aplican estas últimas aclaraciones al término latino «*transcendentalia*» manifiestan su aportación novedosa respecto del primitivo «*transcendentia*». «Los trascendentes» es una substantivación plural del participio de presente entendido como adjetivo del verbo trascender, y significa: las realidades que trascienden. En cambio, «los trascendentales» es una substantivación segunda y plural de una adjetivación (*transcendentalis*) de un participio de presente verbal (*transcendens*) entendido como substantivo, cuya significación es, más bien, la de *realidades que poseen las características de lo trascendente*. Ambos términos coinciden en significar realidades plurales, pero mientras que

el primero sólo puede referirse a realidades que trascienden activamente algo por sí mismas, y por ello han de ser relativas a lo trascendido; el segundo, gracias a su doble substantivación, se puede referir a realidades que no trascienden activamente algo, sino que estén simplemente más allá de todo, por lo que la relatividad implícita en su adjetivación, intermedia entre las dos substantivaciones, puede hacer referencia a una relatividad intrínseca y vigente entre esas mismas realidades.

En definitiva, el contenido semántico que propongo para el término «los trascendentales» es el que sigue: como substantivación segunda y plural de una adjetivación (*transcendent-alis*) de un participio de presente verbal usado como nombre substantivo (*transcendens*), tiene por referente ciertas *realidades plurales*, *que poseen la calidad de lo trascendente*, es decir, están situadas más allá de todo, pero *que son activas y relativas o relacionales unas con otras*. De manera que, tal y como ha ocurrido otras veces en la historia de la filosofía, el uso un tanto anecdótico o, al menos en este caso, *colateral* de un término ha venido a convertirse, por su riqueza semántica, en una feliz aportación nocional respecto de las ultimidades de lo real.

Aunque el sentido que doy aquí al término «trascendentales» enlace, como he dicho, con el que tuvo en la filosofía medieval, sin embargo debo advertir, a quien me honre con su atención, que no se reduce él, sino que incorpora profundas novedades, tales que permiten conectar tanto con el sentido agustiniano como con el griego, sin excluir tampoco el uso moderno, como espero quedará claro en el conjunto de mi exposición.

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

A los efectos de una cierta caracterización previa del tema que quiero esbozar, y como orientación radical que sirva a quienes sigan esta investigación, conviene destacar, abundando en lo ya insinuado, que lo menos que ha de pensarse de los trascendentales, si es que merecen verdaderamente alguna atención filosófica, es, sin duda, que son *realidades*, no meros conceptos o ideas, y que asimismo, si se es congruente con su indicación nominal, ha de pensarse de ellos que son *las realidades últimas,* o más allá de las cuales no existen otras.

El tema, pues, de este esbozo son los trascendentes relacionales plurales. No se pretende aquí abordar meras nociones, sino las *realidades* trascendentes relacionales y plurales. En pocas palabras, filosofía trascendental significa, para mí, *búsqueda pura de las realidades últimas, plurales y relacionales*.

Sin duda, la primera cuestión que ha de plantearse respecto de tan alto cometido y tema es la de cómo se puede acceder a tales realidades, o sea, la cuestión del método. Un método lo es si conduce adonde se pretende llegar, lo que, expresado en términos más apropiados, quiere decir que la característica diferencial del método filosófico es, sin duda, su congruencia con el tema. Por tanto, si queremos llegar a las realidades trascendentes relacionales y plurales no podremos usar un único método, dado que su tema es plural ni tampoco podremos utilizar cualesquiera métodos, sino que los procedimientos requeridos serán siempre modos de *trascender* distintos, pero relacionados.

La primera vía para poder acceder a los trascendentales tiene como tarea trascender cognoscitiva y gradualmente el campo objetivo. Ese esfuerzo comenzó a llevarse a cabo en la filosofía griega desde muy pronto, pero sólo respecto del mundo físico-sensible. Ya con Anaximandro empezó una

búsqueda de la *arché* que iba más allá de lo sensible y que se fue elevando por obra de los pitagóricos y de los planteamientos heraclíteos y eleáticos hasta ciertas causas no sensibles de lo real. Con Sócrates, por un lado, se descubrió el universal, que trasciende lo singular declarando su esencia; por otro, se hace patente que el saber trasciende lo sabido; y, finalmente, se lleva a la vida práctica, e incluso hasta la muerte el reconocimiento del valor trascendente de la verdad. Platón quiso poner en lo suprasensible, en las ideas o universales, el trascender de la verdad-realidad; con ello introducía la confusión entre los universales y lo trascendente, pero rebasaba lo meramente mudable-sensible: lo trascendente es lo ideal o modélico. A su vez, los universales platónicos necesitaban ser explicados, si no en la línea del fundamento, por cuanto que eran inmutables o eternos, sí en su carácter modélico, de ahí que Platón propusiera la perfección de lo modélico en la idea de Bien, la cual reunía la eficacia atractiva de la belleza con la difusividad ideal de la iluminación, haciendo así posible el establecimiento de lo modélico, o ejemplar, junto con la tarea de la imitación. Sin embargo, aunque la idea de Bien señala ya un cierto sentido del trascender, no alcanza en modo alguno el estatuto real de lo trascendente y, menos aún, de los trascendentales[1]. Como en casi todo, fue

[1] El *Parménides* pone de manifiesto la precariedad del trascender platónico: las ideas no son activas ni se comunican ni pueden ser imitadas sin pérdida al mundo sensible. Igualmente, la actividad de la idea de Bien parece afectar sólo a las otras ideas, no al mundo visible. Por lo demás, incluso el mundo de las ideas aparece repartido entre

Aristóteles el primero que acertó a dar un salto desde los universales hacia la realidad de lo trascendente, y lo hizo cuando señaló que lo uno y el ente no son géneros o predicamentos[1]: la unidad y el ente no son substancias ni accidentes, sino las dimensiones últimas de lo real y, como tales, compartidas por todo lo real. Pero, con todo, tampoco desarrolló el estatuto real y las relaciones de los metagéneros señalados. Por último, siguiendo la estela de Platón y Aristóteles, aunque con decisivas influencias judías y budistas, los neoplatónicos se preocuparon por ordenar el estatuto especial de los metagéneros, poniendo por encima de todo al Uno-Bien –que más que trascendental era sólo trascendente–, y por debajo al entendimiento y al ente. En resumen, la vía griega hacia los trascendentales puede ser denominada vía físico-metafísica, en la medida en que se parte de la *physis* para alcanzar lo trascendente o meta-físico.

Pero existe otra vía hacia lo trascendental, la vía antropológica, que fue inaugurada originalmente por Agustín de Hipona. De todos es conocido el famoso: "no te vayas fuera, vuelve hacia ti mismo, en el hombre interior habita la verdad; y si hallares que tu naturaleza es mudable, trasciéndete también a ti mismo"[2]. En estas palabras se enuncia un programa que ha sido escasamente aprovechado después en filosofía[3]. Por lo general, se tiende a creer que

---

pares de opuestos, tales como las ideas de Uno-Otro, Igual-Diferente, Grande-Pequeño, etc. Es chocante que el posible influjo unificador de la idea de Bien no sea invocado por encima de la distribución genérica de las ideas. Posiblemente la razón de esta omisión concuerde con la indicación aristotélica según la cual las ideas platónicas son géneros.

1 Aritóteles, *Metaph*. III, 3, 998 b 22 ss.

2 S. Agustín, *De Vera Religione* 39,72.

3 No es que no se hayan hecho intentos de aprovechamiento de la

Agustín es un puro epígono del neoplatonismo, a cuya doctrina incorporaría diversas ideas de la filosofía greco-romana (fundamentalmente estoicas) y añadiría la confusión de la teología revelada con la filosofía. Pero no es así. Los neoplatónicos no llegaron a vislumbrar nunca el gran descubrimiento filosófico del Obispo de Hipona, a saber: el carácter trascendental de la verdad y la vinculación intrínseca del hombre con ella ("en el hombre interior habita la verdad"). Como he indicado antes, los neoplatónicos habían propuesto el trascender del Uno-Bien incluso por encima de los del ser y la verdad, por eso su objetivo no era alcanzar el conocimiento del Uno-Bien, sino disolverse en él. Al descubrir la altura también máxima del trascender de la verdad, Agustín rompió la unicidad sincrética de lo trascendente en el neoplatonismo y, al disociar el *Unum* del *Bonum* como trascendentales distintos junto a la *Veritas*, abrió propiamente el panorama de los trascendentales.

---

idea agustiniana. El argumento *a simultaneo* de Anselmo de Canterbury fue un conato de trascender el pensamiento; la docta ignorancia o el método conjetural de Nicolás de Cusa se proponía sin duda trascender cierto conocimiento objetivo; Pascal siguió expresamente a san Agustín en este punto, señalando el autotrascendimiento del hombre; entre los existencialistas, Jaspers y G. Marcel han intentado también el trascendimiento de la objetividad por la existencia. Ch. Mounier interpreta el trascender como la experiencia de un movimiento indefinido de la persona hacia un "ser más". Pero todos estos intentos, cuando no han desvariado el sentido agustiniano, se han quedado cortos respecto de él, ya que en Agustín el autotrascendimiento termina en la detección de los trascendentales.

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Fue, pues, Agustín de Hipona quien, desarrollando de modo original la inspiración cristiana, entrevió por primera vez en filosofía la doctrina de los trascendentales últimos y de los trascendentales humanos como una pluralidad real, iniciando el método del autotrascendimiento e indicando la condición de posibilidad del mismo, a saber: la inhabitación de la luz de la verdad en el interior del alma[1]. Además, si bien los neoplatónicos habían avanzado que el mal no es nada positivo, no por eso llegaron a comprender, como

[1] Como he señalado en varios escritos anteriores, la relación de inhabitación implica la superioridad del inhabitante sobre los inhabitado (Agustín, *Confess*. VII, 10, 16). Si la inhabitación de la verdad se entiende como mera inmanencia panteística o sin superioridad, carece de sentido autotrascenderse. El autotrascendimiento no consiste en ninguna ascética, purificación o autoanulación al estilo budista o molinista, sino en una ascensión cognoscitiva que nos es posible *gracias a* la trascendentalidad de la verdad. Subrayo el «*gracias a*» porque ése es el implícito de la inhabitación: que la verdad viva en nosotros implica que su superioridad nos abre el camino para el autotrascendimiento. Dicho en términos más llanos: sin la existencia de unos trascendentales supremos carecería de sentido la pretensión de autotrascenderse; más aún, sin el reclamo de aquéllos, al hombre ni se le ocurriría intentarlo; y aunque esa llamada la sienten todos los hombres, dado que en todos inhabita la luz de la verdad, sin la ayuda especial de su superioridad (en concreto, de la revelación) es imposible lograrlo. Por tanto, la filosofía es incitada y ayudada, no substituída ni violentada, a realizar esta tarea por la revelación y por la gracia de Cristo. Si la cultura y el trabajo humanos son una *continuatio naturae*, la revelación y la gracia son una *continuatio intelligentiae et vitae,* si bien en un modo absolutamente donal. Aunque L. Polo aclara que la fe no es propiamente una continuación de la inteligencia (*El ser*, 317), entiendo que se refiere a una continuación lineal de la inteligencia, a iniciativa y con las solas luces de la inteligencia, pero no excluye una continuación trascendedora de la misma con la ayuda de la revelación y de la gracia.

Agustín, que todo lo que es es *uno*[1] y *bueno,* y que todo lo uno y bueno es *verdadero*[2], que son los enunciados primeros en que se expresa la posteriormente denominada «conversión de los trascendentales».

Los medievales siguieron, primero, ingenuamente la línea agustiniana, y más tarde, tras conocerse la metafísica aristotélica, intentaron la síntesis de ambas vías. Los primeros en procurar dicha síntesis fueron Alberto Magno y Tomás de Aquino. Con ellos aparecieron ya los desarrollos doctrinales básicos acerca de los trascendentales metafísicos, más allá de los cuales se ha avanzado muy poco desde entonces, entre otras razones porque desde Duns Scoto hasta nuestros días la noción de los trascendentales ha quedado truncada para muchos. En efecto, con este autor el tratamiento de los trascendentales pasa a ser no ya preponderantemente, sino exclusivamente lógico: los trascendentales clásicos serán para él términos unívocos de alcance máximo[3], o sea, ideas generales, las cuales, en

[1] "*Nihil est esse quam unum esse*", *De moribus maniquaeorum* II, 6, 8. La diferencia con los neoplatónicos estriba en equiparar el ser con el uno, que era más bien para éstos un «hiperente».

[2] S. Agustín, *Confess.* VII, cc.12 y 15, nn.18 y 21.

[3] La univocidad es definida por Duns Scoto como aquella unidad del concepto que es suficiente para evitar la contradicción. Pero no contradecirse significa sólo excluir la oposición predicativa, es decir: no afirmar y negar a la vez lo mismo de lo mismo (*Opus Oxoniense* 1, 8,3 nº4 ss.). Según esto, la univocidad entraña siempre una referencia excluyente (negación) a algo opuesto (negación), por lo que es puramente lógica. Así, el concepto comunísimo de ente, el que cae primeramente bajo la concepción del intelecto, o el ente trascendental,

verdad, no trascienden, tan sólo homogeneizan o igualan. Si no hubiera caído en esta confusión de lo trascendental con lo general, no se le habría ocurrido introducir junto a los trascendentales clásicos, denominados por él "*passiones convertibiles*", unos trascendentales «disyuntos»[1], que son tales porque se reparten entre ellos el universo de discurso[2].

---

es aquel que excluye la nada y, en virtud de ello, incluye tanto al ente real como al ente de razón o irreal. El ente trascendental es, pues, un "concepto" que incluye dos opuestos (lo real y lo irreal) gracias a su exclusión del opuesto máximo: la nada (que es en estricta verdad aquello que incluye contradicción) (Duns Scoto, *Quaest. Quodlib*. III, art. 1). He ahí, justamente, una idea general: la unión, en virtud de una negación más abarcadora, de dos opuestos para componer una idea que por incluirlos es más amplia que ellos y los determina. Naturalmente, este concepto de ente comunísimo o trascendental no puede ser real, sino meramente lógico, dado que iguala lo real con lo irreal. Los trascendentales convertibles son también comunísimos por la misma razón, y la distinción entre ellos no es real, sino sólo formal.

[1] Aunque Duns Scoto defiende el carácter trascendental de opuestos como acto-potencia, necesario-contingente, infinito-finito, en razón de que ninguno de esos opuestos incluye a quienes se les aplica en alguno de los géneros o predicamentos concretos, el nombre de "*passiones disiunctae*", que les da, deja muy claro que no se trata de actos, y que, por disyuntos, se reparten el universo de discurso. De hecho, estos trascendentales disyuntos carecen de la característica más distintiva de los trascendentales: el ser común a todas las cosas. Sólo su disyunción lo abarca todo. Naturalmente, la distinción entre ellos pretenderá ser una distinción real, pero en verdad estará basada en la oposición o exclusión mutuas.

[2] Zubiri acepta esta clasificación de los trascendentales de Scoto, cayendo así en la triple confusión de lo trascendental con lo universal y con lo general. De esta catástrofe le libra sólo la trascendentalidad del "de suyo", que aunque tampoco es verdadera, por lo menos alude a alguna realidad (la causalidad) y no sólo al pensamiento.

Sin embargo, en nuestros días y en la línea del verdadero trascender metódico, L. Polo[1], ha propuesto el método del abandono del límite mental, es decir, del abandono de la objetividad, método que prosigue y mejora el sentido realista tanto de la vía metafísica como de la vía antropológica hacia los trascendentales. La objetivación es el obstáculo inmediato del trascender metódico y, por tanto, de la vía de acceso a los trascendentales. Sin embargo, podría parecer que este método con ser el primero e imprescindible no fuera suficiente para alcanzar los trascendentales últimos, porque, como Agustín propone, es preciso trascender también todo lo mudable, o sea, algunos trascendentales metafísicos e incluso los trascendentales humanos –en concreto, la luz iluminada que es nuestro entendimiento–, para alcanzar los trascendentales supremos. Tal dificultad desaparece, sin embargo, si se prosigue la detección del límite mental mediante el abandono metódico del propio entendimiento agente, que es justamente lo que intento.

Una vez indicados el tema y el método de lo que me propongo considerar, debo dejar claras, finalmente, las limitaciones de mi trabajo. La primera limitación, aunque sólo aparente, afecta al valor entero del mismo. Puesto que se trata de alcanzar lo último, aquello más allá de lo cual no hay nada, todo el trabajo no tiene otro valor que el

[1] Sin la inspiración de L. Polo yo nunca hubiera sabido entender y aprovechar el pensamiento de san Agustín tal como aquí se propone, pero con la ayuda de ciertas sugerencias agustinianas creo posible prolongar la inspiración de L. Polo al campo de los trascendentales, en la misma línea propuesta por él en *El ser*, c. 6, 311 y 324.

heurístico, que es, por otra parte, el propiamente filosófico: un trascender cognoscitivo, que ni puede ni pretende demostrar nada, tan sólo busca la congruencia del conocimiento con la realidad última.

Además, como sugiere su título, el presente trabajo pretende ofrecer sólo un *esbozo* de lo que debería ser una filosofía trascendental. Ahora bien, al tratar de ofrecer un esbozo, esto es, un panorama esquemático de la misma, ni el tema referido podrá ser elaborado con toda la amplitud que requiere ni el método expositivo del trabajo habrá de coincidir exactamente con el heurístico, si bien intentaré ser lo más respetuoso que pueda con ambas exigencias.

En este sentido, la exposición que sigue no va a proceder desde abajo hacia arriba, como correspondería a un método trascendedor, sino que más bien se ordenará de modo didáctico, como es congruente con una presentación esquemática del ámbito de los trascendentales, a saber: empezando por buscar las características preliminares de los trascendentales en referencia a los hallazgos ya obtenidos a lo largo de la historia de la filosofía, para luego pasar al estudio descriptivo de los trascendentales mismos.

Por último debo advertir que por razones de espacio y de tiempo he debido ceñir esta exposición sólo a su introducción, dejando el desarrollo de su contenido principal (el estudio descriptivo de los trascendentales incondicionales, y de los condicionales) para una futura ocasión.

II. CARACTERIZACIÓN PRELIMINAR DE LOS TRASCENDENTALES.

1. El problema de la noción de «trascendente».

Puesto que, como he hecho notar antes, el primer implícito del *término* «trascendentales» es su referencia a lo trascendente, resulta imprescindible aclarar de entrada la noción de trascendente, la cual lleva consigo una dificultad semántica que requiere solución.

Quien, a mi juicio, se hizo más claramente eco del problema anejo a la indicación semántica de *transcendere* fue Schelling, que escribía en su último periodo filosófico: "todo trascendente es propiamente relativo, existe sólo en relación a algo que es trascendido"[1]. En realidad, Schelling no hace otra cosa que declarar el implícito de la voz latina «*transcendo*», que está compuesta de «trans» y «scando», y connota ciertamente un *pasar subiendo*, un ir más allá de algo, generalmente superando un obstáculo o límite, sentido en el que aparece usado comúnmente, es decir, sin

[1] Schelling, *MJ* 6.Eb. 169-170. Igualmente, para él, ninguno de los conceptos que pudieran indicar separación o alejamiento de Dios es verdadero, como el de sobrenatural o el de supramundano. Tales conceptos son siempre relativos: sobrenatural es relativo a natural y supramundano a mundo (Schelling, *MJ,* 185-189). Nótese que, al hablar del problema de la libertad trascendental, ya en el *Vom Ich* la entendía Schelling como libertad respecto de límites y objetos, diferenciándola cuantitativamente de la libertad absoluta o no respectiva a nada (Schelling, *MJ* I, 159 ss.).

relevancia filosófica especial, incluso en Cicerón y Séneca. Parece, pues, inevitable –como dice Schelling– que todo trascendente necesite un referente obligado, un límite a franquear sin el cual el propio trascender carece de sentido. Y, en la medida en que, etimológicamente, «trascendente» es aquella actividad que sobrepasa hacia arriba un límite, habrá sin duda de ser un término relativo. Sin embargo, al ser introducido en el léxico propiamente filosófico por Agustín de Hipona ("*transcende et teipsum*"), es aplicado en concreto al hombre, y si bien recoge ese superar, lo entiende como un superarse *a sí mismo*: el hombre sería trascendente en la medida efectiva en que vaya más allá de todo lo mudable, no sólo de las cosas sensibles y del mundo, sino incluso más allá de sí mismo. Se trata evidentemente de un uso amplificador y traslaticio del término. Este uso aporta una clara novedad, ya que trascenderse a sí mismo, si se entendiera como superar algún límite, habría de tratarse de un límite *interno*, y, por ello, el ir más allá del mismo no sería simplemente dejarlo atrás (cosa imposible), sino neutralizar su carácter de límite, eliminar funcionalmente su vigencia como límite, convirtiéndolo en camino o indicación de lo que está más allá, o, como dice L. Polo, abandonar el límite. Aún más, un abandono del límite *de sí mismo* implica una apertura irrestricta, o sea, una apertura al ámbito de la máxima amplitud y de la verdadera libertad: pues si alguien es capaz de actuar superándose a sí mismo y abriéndose a lo que está más allá, no podrá quedar atrapado por nada, será un ser ilimitadamente abierto. El trascender agustiniano implica, pues, un abrirse a la máxima amplitud, a aquello inmutable, que no es ya inmutable por relación a algo mudable, es decir, porque haya dejado de ser mudable o rebasado la mutabilidad, sino porque no puede ser afectado por mudanza alguna. Apunta, pues, aquí el nuevo sentido de

lo trascendente aportado por la filosofía: trascenderse es abrirse a lo inmutable, al ámbito de la máxima e irreferente amplitud; el hombre se refiere intrínsecamente a ese ámbito, pero dicho ámbito no se refiere a nada[1].

Así pues, si bien el trascender humano se eleva por encima de límites, para lo cual ha de tenerlos realmente en cuenta, al elevarse sobre sí mismo consigue no convertirse en límite o medida del conocer propio. Se muda, por tanto, a sí mismo, de manera que deja de ser límite y de depender de límites y, convirtiéndose en indicio y camino para lo que está más allá de uno mismo, se introduce en el campo de lo inmutable, pasando a beneficiarse del carácter inmutable del campo en que se introduce.

En el mismo sentido que Agustín, utilizan el término «trascender» Boecio, Escoto Eriúgena, san Anselmo, Pedro Lombardo e incluso Raimundo Lulio, quien habla de un trascender con el entendimiento la naturaleza, las operaciones cognoscitivas inferiores y aun a sí mismo en la fe y en la opinión[2]. Muchos siglos después el sentido

[1] Aunque por lo general Agustín aplicó el trascender al hombre (*De Vera Religione*, 39, 72.; *Confess*. VII, 10, 16 ; X, 25, 36; *In Jh. Tract*. I, 5 y 8), este sentido absoluto de lo trascendente también mencionado por él (*De Ordine* II, 9, 27: "auctoritas divina… quae transcendit omnem humanam facultatem…"; *De Vera Religione*. 36, 67: "Deus enim… ipsi menti supereminet"; *Confess*. IX, 10, 25: "aeternam Sapientiam super omnia manentem"), ya que, por lo general, él aplicó el trascender al hombre.

[2] H. Knittermeyer, 9-11 ss.

agustiniano del trascender reapareció en Pascal[1] y, últimamente, en algunos existencialistas.

Sin embargo, el descubrimiento de la física y metafísica aristotélica ayudó a explicitar el sentido metafísico de lo trascendente, sentido que es distinto, aunque no incompatible, con los hallazgos hechos por la vía antropológica. En efecto, Aristóteles se había referido al Ente y al Uno como principio y causa, respectivamente, de las substancias, y como equivalentes entre sí[2], es decir, como realidades distintas y superiores a los géneros, y parece sugerir de ellos que son más bien predicados de las cosas, que no géneros[3]. Alberto Magno no dudó en denominar trascendentes a los *términos* que se refieren a esas realidades[4]. Conjuga así, junto al tratamiento lógico, un tratamiento metafísico de lo trascendente, que ya no será lo que activamente supere a otra cosa o se supere a sí mismo, sino lo que está allende lo predicamental. Estar más allá de lo predicamental no implica ser relativo a lo predicamental, sino tan sólo que es hallado por nosotros más allá de lo predicamental. Hablando con propiedad, lo último no trasciende activamente nada, sino que está situado sin referencia alguna a lo inferior, más allá de todo. Conviene notar que el modo griego de señalar lo trascendente se contiene en expresiones como "*epekeina tes ousias*"[5] y

---

1 Pascal, *Sur la conversion du pécheur*, *Oeuvres Complêtes* (*PG*), J. Chevalier, Gallimard, Paris, 1969, 550, donde dice "Cette élévation est si éminente et si transcendante, qu'elle ne s'arrête pas au ciel… Elle traverse toutes les créatures, et ne peut arrêter son coeur qu'elle ne se soit rendue jusqu'au trône de Dieu…". Y en sus *Pensées* afirma que el hombre sobrepasa infinitamente al hombre, *PG* 1207 (438).

2 Aristóteles, *Metaph*. IV, 2 1003 b 17-36.

3 Aristóteles, *Metaph*. III, 3, 999 a 1-16.

4 H. Knittermeyer, 17.

5 Platón, *República,* 509 b ss.

semejantes[1]. El interés de esta alusión terminológica estriba en que el adverbio *epekeina* («más allá de») es un adverbio de lugar que indica una *situación* que en cierto modo puede ser considerada como absoluta. El estar más allá de algo no define necesariamente a lo que está más allá, es tan sólo una indicación externa útil para quien se orienta y mueve hacia él, pero no intrínseca para lo situado más allá, especialmente cuando se usa, como hace la filosofía, en sentido traslaticio, esto es, haciendo referencia a lo que está más allá de todo. Sólo se puede estar más allá de todo, si no se es relativo a nada. Lo cual está en cierto modo implícito tanto en Platón como en Plotino, para quienes el Bien y el Uno-Bien, respectivamente, no son relativos a las ideas y a las cosas, sino las ideas y las cosas a ellos.

Hay, pues, dos sentidos del trascender: el trascender humano, activo (descubierto por Agustín), y el trascender irreferente y absoluto de los principios de la naturaleza (descubierto por los griegos). Los aristotélicos medievales se sirvieron de un derivado (*transcendens*) de la voz «*trascendere*» para designar el sentido griego y metafísico de lo último, relegando el sentido antropológico a un segundo plano del orden trascendental. En estricta consecuencia, los trascendentales últimos alcanzables por vía antropológica quedaron también postergados respecto del trascender absoluto propio del trascendental metafísico. Tal postergación supone un olvido de los hallazgos agustinianos y un error, ya que si no hubiera un trascender humano no

[1] Plotino, *Enéada* I, 8, 2, trad. esp., Jesús Igal, Gredos, Madrid, 1982, 310.

sería posible descubrir ningún trascendente metafísico. Es decir: aunque existan dos vías para alcanzan los trascendentales, ambas han de ser recorridas por el hombre. Por ello, ninguna de las dos es inferior a la otra, sino que sus hallazgos han de tener igual rango real. Mas todo esto no elimina, por otra parte, la exigencia de que, previa e independientemente del hombre, y a fin de que éste pueda trascender y trascenderse, haya de existir lo trascendente.

Lo trascendente ofrece, por lo tanto, dos caras distintas a la investigación humana: la faz metafísica y la antropológica. Ambas son verdaderas y reales, aunque distintas y compatibles entre sí. Por lo que se debe considerar a lo trascendente como plural. Resulta natural, en congruencia, que siendo lo trascendente un ámbito plural, quepa hablar de *trascendentales*.

Y también la investigación humana de lo trascendente muestra dos pasos distintos: uno por el que se eleva por encima de todo lo predicamental, sea físico o antropológico, y otro por el que se eleva por encima de sí misma. En cuanto que se eleva por encima de lo predicamental, la búsqueda humana de lo trascendente es ella misma trascendente. En cuanto que se eleva por encima de sí misma, no es ella ni el único ni el más alto trascendente. Si el trascender humano no fuera trascendente, no sería *capaz* de alcanzar lo trascendente. Pero entonces hay dos sentidos de lo trascendente: el trascender relativo y el absoluto.

Se adivina ahora una cierta complejidad en todo este proceso. Existen dos sentidos de lo trascendente (metafísico-antropológico) y dos alturas en el trascender: el trascender lo inferior, el trascenderse a sí mismo. Por tanto, deben hallarse dos alturas diferentes en los trascendentales metafísicos e igualmente dos alturas diferentes en los trascendentales antropológicos. A estas dos alturas han de corresponder dos

tipos de trascendentales: los que se alcanzar al trascender el hombre las realidades predicamentales, y los que se alcanzan al trascenderse el hombre a sí mismo. Sin embargo, todas las realidades halladas por el trascender humano en una de sus alturas han de tener el mismo rango entre sí, pero no con respecto a las que son halladas a una altura diferente de trascendimiento.

Habida cuenta de todo lo expuesto, distinguiré en adelante dos tipos de trascendentales: los trascendentales condicionales y los trascendentales incondicionales. Los primeros son condicionales porque requieren a los segundos; los segundos son incondicionales, porque no requieren a los primeros ni a nada. Por trascendentales condicionales entiendo aquellos que el trascender humano alcanza cuando se eleva activa y relativamente sobre las realidades inferiores, bien se trate de los propios actos y potencias inferiores del alma, bien se trate de los actos y potencias inferiores del mundo. Estos trascendentales son diferentes entre sí, ya que los trascendentales humanos son crecientes respecto de sus inferiores, mientras que los mundanos están simplemente situados más allá de los suyos, pero en ambos casos su trascendentalidad ha de ser entendida de modo intrínseco y relativo, en la medida en que dicen referencia a sus trascendidos. Los trascendentales incondicionales, en cambio, son aquellos que, habiendo sido alcanzados cuando el hombre trasciende su propio trascender y el trascender de lo extramental, están al margen de toda heterorreferencia, por lo que para ellos la propia denominación de trascendental es extrínseca*, no digo en modo alguno falsa*, sino sólo «denominación extrínseca», que ha de ser

entendida, además, de modo negativo, a saber, como irrelatividad a los trascendentales condicionales y a cualesquiera otras realidades que no sean las suyas. De este modo queda resuelta la dificultad planteada por Schelling: no todo lo trascendente es relativo, antes bien, para que puedan darse trascendentes relativos es preciso que existan trascendentes absolutos. La distinción que propongo entre dos órdenes de trascendentales, aunque estaba ya implícita en el pensamiento de Agustín de Hipona[1], no fue tenida en cuenta ni desarrollada por los medievales, precisamente porque consideraron el tema de modo lógico o general, no de modo real.

Antes de terminar conviene aclarar, sin embargo, que a partir del movimiento modernista y de su condenación por la Encíclica *Pascendi,* la terminología filosófica en lo que respecta al concepto de lo trascendente se ha complicado, a mi juicio de un modo erróneo e innecesario.

En efecto, este movimiento introdujo el llamado *principio de inmanencia*, cuyo sentido puede ser resumido en estas palabras: "no hay nunca para nosotros un dato puramente externo"[2]. Este principio, que adopta las posturas teóricas de

---

[1] Hay una trinidad metafísica en toda criatura, según Agustín, que son la medida, el número y el peso (*De Trin.* XI, 11, 18); esa trinidad es un vestigio divino, que en el alma humana se convierte en una imagen y semejanza de Dios (memoria, entendimiento y voluntad). El hombre es, conoce que es y ama el ser y el conocer, en esto no cabe engaño alguno (*De Civ*. XI, 26 ss.). Dicha imagen de la Trinidad nos permite acercarnos a ella y entender algo de ella, porque, aun siendo tres, las facultades se integran en la unidad del alma que es inmortal y, por tanto, trascendente. Sin embargo, esa trascendencia del alma es absolutamente incomparable a la Unidad y Trinidad divinas (S. Agustín, *De Trin*. XV, *passim* y especialmente el c.22).

[2] Le Roy, *Dogme et Critique*, Paris, 1907, 9-10.

Espinosa[1], Kant[2], Fichte[3], Schelling[1], Hegel[2] y también de Husserl[3], tiene un doble inconveniente: introduce, primero,

[1] Espinosa introdujo en la modernidad el adjetivo «inmanente», que había tomado de Heereboord, en compañía de la noción de causa, pero intensificando su sentido hasta significar «*causa sui*», es decir, suficiencia causal absoluta, que excluye la posibilidad de intervención de cualquier causa ajena. Para Espinosa todo es realmente inmanente: las cosas son sólo modos de la substancia o *causa sui*.

[2] Kant fue el primero que opuso inmanente y trascendente, cuando distinguió entre unos principios del conocimiento inmanentes y trascendentes (*KrV* A 296, B 352), así como cuando distinguió entre el uso trascendente e inmanente de esos principios (*KrV* A 296, B 352, y *Prolegomena*, §40). Estas distinciones tienen como base la necesidad de ponerse a sí mismo límites del conocimiento a fin de no caer en perplejidad. La autolimitación cognoscitiva consiste precisamente en no usar nunca de forma trascendental los principios inmanentes del conocimiento. El término trascendente tiene aquí sentido antropológico. Pero, aunque se reconoce que los principios *a priori* del conocimiento trascienden de la mera sensibilidad, éstos sólo deben ser usados en relación a lo trascendido, nunca para intentar trascender al objeto, ni para autotrascenderse, todo lo más para autoafirmarse. En consonancia con todo esto, Kant no puede admitir ninguna auténtica revelación.

[3] Según Fichte, nada puede ser conocido que no sea para el Yo por el Yo y en el Yo. En efecto, el núcleo central de la discusión Reinhold (Kant)-Schulze estriba, para Fichte, en la admisión, o no, de un *tránsito* de lo exterior a lo interior, o viceversa. La tarea de la filosofía crítica consiste en mostrar que no necesitamos ningún tránsito, que todo cuanto aparece a nuestro espíritu ha de explicarse y comprenderse totalmente a partir de él mismo. La filosofía crítica nos muestra el círculo del que no podemos salir, pero dentro del cual se alcanza la más profunda coherencia de nuestro conocimiento (J. G. Fichte, Recensión al *Aenesidemus*, *J.G. Fichtes sämmtliche Werke*

(SW), herausg. von I.H. Fichte, Berlín 1965, I, 15). El yo es lo que es y porque es para el Yo. Más allá de este principio no puede ir nuestro conocimiento. Precisamente la diferencia entre Hume y la Filosofía Crítica estriba en que aquél deja abierta la posibilidad de sobrepasar ese círculo, mientras que ésta demuestra la imposibilidad de hacerlo (Fichte, *SW*, I, 16-17). En congruencia con esto, tampoco para Fichte era posible una verdadera revelación, o sea, un conocimiento de lo trascendente que venga de lo trascendente (*Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, *SW* 5, 102 ss).

[1] Para el primer Schelling (*Über Offenbarung und Volksunterricht*, *MJ* I, 398 ss.) la esencia del espíritu radica en la actividad y, por ello, una revelación o una influencia de un ente más alto haría al hombre esencialmente pasivo, contradiciendo su naturaleza espiritual. De manera que un concepto semejante de revelación es completamente falso (*MJ* I, 401). Schelling admite sólo un concepto de revelación como medio útil para la enseñanza moral de la humanidad. Tal enseñanza no se funda en el conocimiento de los principios morales, sino que tiene un carácter puramente histórico y simbólico, es como un avance inconsciente de lo que la razón puede conocer en directo por sí misma (*MJ* I, 404). Para el último Schelling, la creación entera no es sino una autorrevelación de Dios, el cual es causa de su propia existencia o manifestación, en cuanto que trasforma libremente las determinaciones *inmanentes* y ocultas de su esencia en potencias *transitivas* o manifestativas de sí mismo (*MJ* 5, 332). Por ello, la revelación en sentido estricto no es más que relativa: el grado superior de la autorevelación de Dios, o de la historia universal.

[2] Para Hegel la realidad es toda ella la historia de la autoconstitución de Dios o del Sujeto Absoluto en la eternidad y en el tiempo, por lo que no hay nada que no sea un momento inmanente a la autoconstitución divina. Todo lo que es esencialmente real queda incorporado al último momento o resultado de aquel proceso, no lo particular, lo exterior, la cáscara, la existencia, que simplemente es anulada en el proceso. El trascender sólo es real como poder del negativo que elimina en el proceso toda indeterminación o particularidad y conserva lo universal del objeto. Pero ni al principio ni al final existen trascendentales, sino (comienzo y término) absolutos.

[3] Husserl considera la existencia como puro prejuicio a eliminar por la *epojé* trascendental; lo que él llama trascender es sólo abrirse al

en el plano de los principios un *substantivo abstracto* (inmanencia) allí donde la escolástica, refiriéndose a la vida había usado un *adjetivo activo* (*actio inmanens, motus inmanens*); e induce por oposición a él, en segundo lugar, la trasformación del término «trascendente» también en un substantivo abstracto, a saber, «*trascendencia*»[1], que significa lo exterior, lo que está fuera de la inmanencia. Aceptar la oposición trascendencia-inmanencia es incurrir, por un lado, en olvido del acto, substantivando abstractamente actividades reales, e incurrir, por otro, en olvido de lo realmente último, que es la indicación más propia de lo trascendente, substituyéndola por la indicación fuera-dentro[2], que no es la referencia originaria de esos términos, sino una indicación marginal y desorientadora para el hallazgo de los trascendentales[3].

---

objeto, darle sentido y constituirlo, pero el objeto no es superado ni superable. Incluso su intento final de apertura al mundo de la vida no es en modo alguno un trascenderse a sí mismo, tan sólo es un racionalismo entendido como un constante movimiento de autoaclaración de la razón (E. Husserl, *KEW*, §73).

[1] Este término ha sido introducido propiamente por algunos existencialistas.

[2] Sertillanges, *Dieu ou rien*?, París, 1933, trad. it. Nivoli, Torino, 1940, 54.

[3] Jaspers, por ejemplo, está plenamente inmerso en este equivocado planteamiento. Para él, la cisura sujeto-objeto es el lugar en el que aparece para nosotros todo lo real, hasta el punto de que lo que no aparece allí no existe para nosotros. Es un límite infranqueable y cerrado, cuya única apertura es temporal. Esa cisura como totalidad sujeto-objeto es la *inmanencia* (inacabable), y como fenomenización de todo lo real es la *conciencia o lo envolvente*. La trascendencia es

La introducción de esos términos con tales significados, salvo que se haga con fines de refutación, no añade ni aclara nada, sólo sirve para confundir nociones. Téngase en cuenta que lo trascendente –si es lo último– no debe tener opuesto, y, por tanto, oponerlo a lo inmanente es una incongruencia nocional. Y, de modo paralelo, oponer lo inmanente a lo trascendente implica malentender lo inmanente, que se diferencia más bien de lo transitivo[1]. La diferencia entre

---

exterior a la conciencia, y, en esa misma medida, su noticia sólo se nos puede hacer presente como cifra o enigma, en la ambigüedad de lo indirecto. Es normal que, en tales condiciones, sólo pueda admitir una concordia de fe filosófica y fe en la revelación mediante la reducción de esta última a cifra, con negación expresa de la divinidad de Cristo (K. Jaspers, *La fe filosófica ante la revelación*, trad. esp. C. Díaz, Madrid, 1968, 538 ss.). Lo asombroso es que, habiendo caracterizado a la trascendencia como el poder que envuelve al envolvente, o sea, como el poder que nos arroja al mundo o produce la conjunción sujeto-objeto (K. Jaspers, 117), y que es descubrible gracias a la existencia, sostenga que la trascendencia no puede ser conocida más que en forma de cifra. Pero, ¿la noción de poder es cifra? ¿La noción de lo omnienvolvente es cifra? ¿La noción de cisura sujeto-objeto es un conocimiento indirecto y ambiguo? ¿Cae la cisura dentro de la cisura? Es obvio que no. Luego se tiene algún conocimiento no cifrado de lo trascendente y de lo trascendido. Para lo cual hace falta que no todo lo real esté incluído en la cisura sujeto-objeto: la conciencia no debiera ser, pues, el único modo de conocimiento para nosotros, ni tampoco la cifra el único modo de darse a conocer lo trascendente. Una cosa es que no podamos agotar el conocimiento de lo trascendente, otra que nuestro conocimiento verdadero sea ambiguo o perplejo.

[1] Como ya he indicado, el primer filósofo moderno en hablar de la inmanencia como único modo verdadero del ser fue Espinosa, al proponer como única causa verdadera a la causa inmanente (Espinosa, *Tratado breve*, I Dialogo 1º (12); II, 26 (7) 5). Pues bien, Espinosa contrapone inmanente a transitivo (*Eth*. I, 18), no a los trascendentales, que son meros conceptos vacíos o generalísimos para él (*Eth*. II, 40, Sch. I; *Cogitata Metaphysica* I,6). Igualmente, ya he

transitivo y trascendente es notoria: *lo trascendente no necesita transitar*. Poniéndonos en el caso del hombre, que es el que pudiera crear algún equívoco, cuando Agustín dice "trasciéndete también a ti mismo", el "también" indica que antes debe haber trascendido las cosas mudables exteriores, y después a sí mismo, pero todo ello ha de suceder en el *interior* del hombre, no es ninguna transición de fuera adentro, ni de dentro afuera: "no te vayas fuera, vuelve hacia ti mismo… en el hombre interior habita la verdad". En ningún trascender filosófico hay un salir ni un entrar transitantes, por lo que, en sus sentidos originarios, ni «trascendente» se opone a «inmanente», ni significa lo exterior respecto de lo interior[1]. La denominación apropiada del mal llamado principio de inmanencia debería ser más bien la de *principio de clausura*, el cual sí sería opuesto al principio de apertura ("el ente se dice de muchas maneras"[2])

---

indicado más arriba que también para Fichte y para el último Schelling lo inmanente se opone a lo transitivo, y el trascender no es más que la gradación relativa de las potencias.

[1] Por tanto, mi afirmación de que el autotrascendimiento nos introduce en el ámbito de la máxima amplitud requiere una difícil y esmerada aclaración, que sólo más adelante podrá obtenerse con mejor conocimiento de causa. Por el momento baste con recordar que el autotrascendimiento es inescindible de la inhabitación de la verdad en el interior del hombre. Por lo mismo, autotrascenderse no es salir de sí y entrar en un ámbito nuevo y distinto, sino empezar a descubrir algo que es más íntimo a mí que yo mismo y superior a lo más alto de mí mismo (S. Agustín, *Confess.* III, 6, 11), o sea, una realidad en la que estamos incluídos como condición previa para autotrascendernos y con la que entramos en relación activa *por nuestra parte* al trascendernos.

[2] Aristóteles, *Metaph*. IV, 1 1003a 33; 1003b 5; V, 10, 1018 a 35-

que rige en el ser para los grandes clásicos de la filosofía y que, en cambio, no es opuesto a la inmanencia en su sentido originario.

El recurso a la historia del pensamiento como ayuda para entender adecuadamente las indicaciones nocionales, en nuestro caso la de lo trascendente, es siempre clarificador. Según los datos aportados, el término que primero se usó, históricamente, fue el verbo «*trascendere*» (Agustín) y con posterioridad en el medievo el término «*transcendentia*», plural neutro de «*transcendens*», con la misma significación que después ha venido a tener «*transcendentalia*», o sea, los trascendentales. De «*transcendentalia*» derivó, después, a partir de Kant, el adjetivo «trascendental» que vino a significar: condición *a priori* y subjetiva del conocimiento humano, situada más allá de los datos empíricos. Asimismo, Kant introdujo el adjetivo «trascendente», para calificar a los principios que sobrepasan los límites de la experiencia e incitan (incorrectamente) a sobrepasarlos en nuestro uso del entendimiento, en oposición al adjetivo «inmanente» que califica a los principios que regulan el uso (correcto) del entendimiento dentro de los límites de la experiencia posible. Con el movimiento modernista ha aparecido el substantivo abstracto «inmanencia» como aquel principio según el cual todo lo real es interior a todo, quedando así abolido cualquier trascender. Y finalmente, los existencialistas han utilizado el término «trascendencia» como el substantivo abstracto correspondiente a trascender y opuesto a la inmanencia del conocimiento humano. Todos estos sentidos modernos del trascender y de lo trascendente, cuando no han sido abiertamente negativos, han sido por lo menos sentidos *restrictivos*, que no corresponden a la *realidad última*

aludida, desde sus inicios, por la noción de los trascendentales.

Por mi parte, y ateniéndome a la guía histórica del pensamiento, he comenzado por el trascender humano, he pasado del trascender a lo trascendente, no intentando iluminar la noción de lo trascendente desde la noción abstracta de trascendencia ni desde la noción de trascendente como opuesto a inmanente, sino desde la noción de trascendente como último, en que coinciden las vías metafísica y antropológica. Y, de ahí he llegado, finalmente, a la noción de los trascendentales. Por lo que, en definitiva y en congruencia con todo lo dicho, propongo entender con el término «trascendentales» aquellos hallazgos hechos por el trascender humano que son últimos, abiertos e intransitivos, y que si no fueren por sí mismos absolutamente irreferentes o incondicionales, lo son de modo relativo o condicional por estar abiertos a los absolutamente irreferentes.

2. Características distintivas de los trascendentales.

Más arriba he indicado que los primeros en estudiar con detenida atención los trascendentales fueron los filósofos del medievo, si bien la vía de la interioridad abierta por Agustín de Hipona no fuera desarrollada por ellos con todo el esmero que requiere. Tomando sus averiguaciones como punto de partida, señalaré algunas de sus deficiencias, y, por tanto, algunas mejoras imprescindibles en la doctrina medieval sobre los trascendentales.

Los medievales, que tienen el mérito de haber desarrollado tan decisiva doctrina, mezclaron, no obstante, la cuestión de los universales con la de los trascendentales. En efecto, para una inmensa mayoría de los escolásticos los trascendentales son en sí mismos *términos o conceptos*, de ahí el tratamiento prevalentemente *lógico* que suelen darle y que perdura incluso entre los modernos neoescolásticos. Ya en un trabajo anterior mostré mi radical desacuerdo con este enfoque[1]. Si presto toda mi atención y un notable esfuerzo a la investigación de los trascendentales, es porque, en vez de considerarlos como meros conceptos fabricados por el entendimiento humano, con mayor o menor fundamento en la realidad, entiendo que son *realidades* que sobrepasan nuestra comprensión, aunque no nuestro conocimiento ni nuestra capacidad de búsqueda. Téngase en cuenta que Aristóteles trató de ellos al hablar de los *principios*, pero los principios que investiga la filosofía han de ser, ante todo, los principios *reales*.

Empezaré por considerar la aludida confusión entre los trascendentales y los universales[2], en la que se evidencia el

---

[1] "Los principios radicales de la filosofía de Leonardo Polo", en *Anuario Filosófico,* 1992 (25), 59 ss.

[2] Confusión en la que incurre el propio Tomás de Aquiono. Aparte de una clara ambigüedad en el uso de las voces «esse» y «ens», y a pesar de que distingue dos sentidos de la voz «*ens*», de los que el primero significa la *esencia* y coincide con la cosa, y el segundo significa la *verdad de la proposición* (*ST* I, 48, 2 ad 2; *ST* I, q.3, 4, ad 2), sostiene, sin embargo, que el ente común (que se predica de todas las cosas) es aquello que primeramente cae bajo la concepción del entendimiento y en lo que se resuelven todas sus concepciones (*De Ver*. 1,1), o sea, el objeto propio del entendimiento (*ST* I, 5, 2 c; 55, 1c). La confusión se percibe cuando propone que el entendimiento, sea *divino* (¡!) o humano, ejerce su operación respecto del ente en universal (*ST* I, 79,2 c y ad 2) u objeto comunísimo (*ST* I, 78, 1c). No

enfoque prevalentemente lógico que hasta ahora se les ha dado. Es verdad que existe alguna afinidad entre los universales y los trascendentales, pero no es verdad que los trascendentales sean los universales, ni siquiera los universales por antonomasia. Desde luego, si los universales son entendidos como meros predicables, nos seguimos moviendo en el terreno del pensar y no en el de la realidad, es decir, seguimos considerando a los trascendentales como pensamientos nuestros y no como realidades. Pero, aun si consiguiéramos entender al universal en su dimensión real, es decir, como "uno en muchos"[1], haciendo expresa declaración de su fundamento real –que son la causa formal en concurrencia con la causa material–, y aunque a esas formas reales concausales con la materia les competa cierto sentido de la prioridad, se puede descubrir que su prioridad no es prístina, sino derivada. Los trascendentales no pueden ser sólo "uno en muchos", ni siquiera "uno en todos", porque ellos están muy por encima de las causas, aunque las causas tengan una cierta prioridad real. Desde luego, los trascendentales son prioridades, pero no meras prioridades causales. Más exactamente: las prioridades causales son

existe, pues, diferencia entre el entendimiento divino y el humano por el lado del objeto (ente universal), sino por el modo de entenderlo (como acto y potencia, respectivamente). Si el intelecto divino tiene como objeto al *ens in universali*, entonces el *ens in universali* es el ente real (confusión de universalidad y trascendentalidad). La consecuente necesidad de distinguir entre este ente real y Dios le obliga a sutilezas lógicas perfectamente evitables (*ST* I, 3, 4 ad 1).

[1] L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento IV,* Pamplona, 1994, 109 ss.

modos de la *potencialidad* del ser mundano, mientras que los trascendentales a que aludo han de ser *actos*.

He ahí, por consiguiente, la primera caracterización distintiva de los trascendentales: los trascendentales son *actos*[1]. Pero nada más averiguar esto se ha de añadir que no pueden ser cualesquiera actos, sino los actos trascendentes, *radicales*, como diría Ortega, es decir, últimos o primeros, pero más allá de los cuales no existe nada en su línea: serán, pues, realidades *insuperadas* en su propio plano. Esos actos han de ser, en coherencia con lo dicho, actos *prístinos, irreductibles y perfectos* en su línea, puesto que si no lo fueren, no serían realmente insuperados ni últimos, y tendrían algún acto más allá de ellos.

En cuanto que actos prístinos, irreductibles y perfectos, los trascendentales no pueden ser ni substantivos ni elementales ni quietos, ni tampoco pueden estar supuestos. No pueden ser substantivos, porque la substancia es un

---

[1] El "de suyo" de Zubiri es real, pero no verdaderamente trascendental, sino meramente físico. Lo mismo que Duns Scoto había sostenido que hay una presencia del objeto anterior al acto de entender (I. Miralbell, *El dinamicismo voluntarista de Duns Scoto*, Eunsa, Pamplona, 1994, 258), así Zubiri sostiene que hay una actualidad o presencia del "de suyo" anterior al acto (tanto de conocer como real), al que él confunde con la existencia o respectividad mundanal de la esencia. Por ser una formalidad anterior al acto y común a todas las esencias, Zubiri lo considera el trascendental por antonomasia, anteponiéndolo a los trascendentales clásicos, que incluye en el plano del acto. Pero en realidad el "de suyo", que es característico de la naturaleza, es posterior a la actividad (sentido correcto del acto), pues un "de suyo" sin actividad es como un móvil sin movimiento o un mecanismo sin energía. Además, no es común a todas las cosas: existen realidades, como la libertad que no son de suyo, sino que carecen de toda estructura previa. Y, desde luego, no es un principio último, puesto que pretende tener el principio en sí mismo, en vez de ser un principio sin principio.

predicamento o género, por cierto el básico o más bajo, pero los actos trascendentales han de estar más allá de todos los predicamentos, según dijo Aristóteles y según es fácil entender, pues la substancia no es acto perfecto, sino concausalidad hilemórfica capaz de servir ulteriormente de apoyo para los accidentes, que la perfeccionan. Los trascendentales no pueden ser *elementos* de ninguna otra cosa, dado que lo elemental es perfeccionado en su línea por la composición. En realidad, los elementos son substancias capaces de componer otras substancias, que por ello se denominan mixtas. La elementalidad, como la substantividad, es un sentido de la prioridad inferior a la concausalidad total, es una concausalidad parcial, por tanto ni siquiera última en el orden de la causalidad. Tampoco pueden ser quietos o inertes, puesto que «acto» connota actividad: nada real puede ser inerte, mucho menos las realidades últimas. Esto implica que su actividad ha de ser perfecta, es decir, en algún sentido, *vital*. Pero aún menos pueden estar supuestos, dado que «suponer» lleva consigo la anterioridad del pensamiento a lo supuesto, ahora bien los trascendentales son aquellos actos que no admiten en su línea ningún tipo de prioridad respecto de ellos, y en ese sentido dije que son prístinos.

A algunos, tales características podrían parecerles, a su vez, simples declaraciones de implícitos de la noción de «trascendentales», por lo que se me podría objetar que aún no he abandonado del todo el plano de consideraciones lógicas que yo mismo critico por insuficiente. Ruego a éstos que no confundan *búsqueda* con lógica, y que tengan en cuenta que cuanto vengo haciendo es intentar, a partir de los

hallazgos clásicos, caracterizar con mayor precisión las *realidades* que busco.

Ciertamente, con las características que acabo de esbozar no se establece la existencia real de aquello que se busca, es decir, de los trascendentales, pero sin ellas tampoco podríamos reconocerlos, si los encontráramos. Sigamos, pues, buscando y esperemos lo inesperado, como aconsejaba Heráclito: esperar lo inesperado no es eliminar de antemano toda sorpresa, sino disponerse activamente a ser sorprendido: estar abierto y atento a los distintivos de los trascendentales.

Pues bien, siguiendo el espíritu de las investigaciones medievales, lo más destacado y característico de los trascendentales es que son *comunes a todas las cosas*, por lo que no deberían ser ninguna cosa en particular. Ya he indicado reiteradamente que los medievales no trataron de modo adecuado nuestro tema, al definirlos como *conceptos* (ente) o como los *modos generales* que acompañan a todo ente[1], y al incluirlo dentro del ámbito de los *predicables*[2]. En la natural, aunque inaceptable, tendencia humana a facilitarse la comprensión de los hallazgos grandes y difíciles, tentación de la que nadie está libre, muchos medievales redujeron esta característica a una mera propiedad lógica: los trascendentales serían unos predicables que lo abarcan todo, es decir, unos *términos* omniabarcantes. De este modo ni siquiera eran entendidos por algunos como conceptos universales, sino más bien como ideas generales, las ideas más generales de todas, dando pie a la posterior crítica medieval y moderna respecto de los trascendentales, a saber: que tales conceptos cuanto más abarcan menos informan y,

---

[1] Tomás de Aquino, *De Veritate* 1,1.

[2] Alberto Magno, *De Praedicabilibus*, 41 A, Opera I, citado por Knittermeyer, 25.

por lo tanto, son términos irrelevantes para el conocimiento real, puros comodines para la pereza intelectual[1]. Justamente esta confusión elimina los trascendentales, pues los convierte en géneros, que debieran ser lo superado por ellos.

Pero, insisto, si se quiere proseguir el espíritu, que no la letra, de las averiguaciones medievales, en especial si se quiere proseguir el *realismo*, o prioridad del ser sobre el pensar, que es la doctrina y orientación de sus talentos más destacados[2], cabe traducir la característica de validez común de los trascendentales del siguiente modo: hay actos cuya actividad lo abarca todo sin restricción alguna, que por ello no excluyen ningún otro acto; más aún, que son compatibles *sin merma ni partición* con todo otro acto. Esta característica constituye un gran paso adelante para entender el distintivo real de los trascendentales.

Algo semejante presintieron vagamente ya los grandes filósofos antiguos, pues, como dice Hegel[3], a la antigua representación de Dios como Némesis, en la que lo divino y

---

[1] Ver textos de Ockham, Clauberg, F. Bacon, Espinosa, Berkeley, etc. en I. Falgueras, "Los orígenes medievales de la crisis de la metafísica", *Thémata*, 1992 (9), 137-138.

[2] Así Alberto Magno dice que los trascendentales se predican con predicación de principios, no de género, y que cuando se aplica el término «ente» a Dios no se lo ha de entender como género (H. Knittermeyer, 25 y 32). La noción tomista de esse, entendida como prioridad última, según el principio "*ipsum esse rei (non veritas eius) causat veritatem… intellectus*" (Tomás de Aquino, *In I Sent*. 19, 5, 1 c) es el más alto logro del realismo medieval.

[3] Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* III, §564, *HW* 10, 373.

su efectividad era interpretada como una fuerza homogeneizante que destruía lo alto y lo grande, contrapusieron Platón[1] y Aristóteles la concepción de un Dios que no es envidioso. También Agustín de Hipona había barruntado algo semejante en el campo antropológico, cuando dijo que el bien verdadero es aquel que ni lo recibes ni lo pierdes contra tu voluntad[2], es decir: aquel acto que ni excluye ni restringe la libertad del que lo recibe. Y Tomás de Aquino supo darse cuenta de esta decisiva característica de lo último, y la expresó con mayor claridad que los anteriores, cuando dijo que hay bienes que al ser compartidos no se dividen ni se pierden, y esos son los bienes superiores[3].

Explicando con ejemplos concretos de la vida humana la profunda verdad que propongo, cabe observar la existencia de perfecciones que cuando se dan se pierden. En las perfecciones materiales esto es evidente: quien da su capa, su comida o su dinero a otro deja de tenerlos él, y si se reparten entre muchos, ninguno de ellos los recibe enteros, sino sólo una parte, por lo que su comunicación entraña pérdida, tanto por el cabo del que da como por el cabo de lo dado. Sin embargo, cuando se da el ser, no sólo no se pierde ni se mengua el propio, sino que se enriquece el que lo da (paternidad) y se beneficia el que lo recibe. Asimismo, cuando se explican las propias ideas, las ideas mismas no se trocean, ni el que las propone ni el que las entiende pierden nada, antes bien ambos ganan: el que las explica gana en claridad y penetración al hacerlo, y el que las entiende, pudiendo estar de acuerdo o en desacuerdo con ellas, gana al entenderlas, pues le sirven como adquisición de

---

1 Platón, *Timeo* 30a

2 S. Agustín, *Sermo 72*, 5, 6.

3 Tomás de Aquino, *ST* III, 23, 1 ad 3.

conocimientos y de orientación. Lo mismo se diga del amor[1]: en el amor no hay pérdida, porque el amor no se tiene antes de amar, y, por supuesto, no disminuye en nada la perfección de los amantes ni se divide en partes, sino que cada uno de los que se aman crean y gozan íntegramente su amor.

Eso mismo ha de ser dicho de las perfecciones trascendentales, pero advirtiendo que, en este caso, más que de bienes, ha de hablarse de actos: existen actos cuya actividad abarca a todo otro acto sin que se divida ni se pierda, y sin que mengüen en nada ni ellos ni los actos a los que afectan. Precisamente porque en nada interfieren, menguan ni perturban a ningún otro acto, ni tampoco sufren interferencia, mengua o perturbación en sí mismos, carecen de opuesto, y en esa misma medida esos actos son *irrestrictos y comunicables*. Los actos que buscamos son, pues, actos prístinos, irreductibles, perfectos, irrestrictos y comunicables.

Pero de lo recién destacado se deduce aún algo más: ser, entender y amar son actos que no se excluyen, sino que positivamente se interrelacionan. Amar implica entender y ser; entender implica ser, pero también una relación con el amar; y ser implica relación con el conocer y amar. Ser, entender y amar no sólo no se oponen ni estorban en ningún

[1] Cabe decir algo parecido de las virtudes morales, que son requeridas todas para ser virtuoso (Agustín, *Ep. 167*), es decir, no sólo no se excluyen, sino que se exigen para ser virtuoso. Y quizá quepa también decirlo de otras perfecciones humanas. Pero adviértase que tales perfecciones suponen un paso de la potencia al acto, y por lo mismo no pueden aplicarse a los trascendentales.

caso, antes bien se relacionan activa y mutuamente, de modo especial cuando se trata del ser, entender y amar *supremos*. Los actos trascendentales han de ser, pues, actos inamisibles, compatibles y *mutuamente relativos*.

Con esta tercera característica enlaza otra que, como adelanté, fue descubierta y enunciada en términos reales ya por Agustín de Hipona, y que recibió una elaboración más depurada en la Edad Media bajo la doctrina de la *conversión* de los trascendentales: el ente, la cosa, lo algo, lo verdadero y lo bueno se convierten entre sí. El término «conversión» es tomado aquí de la conversión lógica, que es un procedimiento ya indicado por Aristóteles[1], en virtud del cual a partir de una proposición o silogismo, mediante el cambio de la disposición y de la cualidad (afirmativa o negativa) de sus términos, se obtiene otro equivalente (es decir con la misma extensión) o semejante (con menor extensión), según sea la conversión simple o *per accidens*. La conversión de los trascendentales sería una conversión extraordinaria, en la que sin cambiar la cualidad (afirmativa), sino sólo la disposición de los términos, se conserva en todos los casos la misma extensión (universal): *todo lo que es* es algo, cosa, uno, verdadero y bueno; *todo lo que es algo* es ente, cosa, uno, verdadero y bueno; *todo lo que es cosa* es ente, algo, uno, verdadero y bueno; *todo lo que es uno* es ente, algo, cosa, verdadero y bueno; *todo lo que es verdadero* es ente, algo, cosa, uno, y bueno; todo lo que *es bueno* es ente, cosa, algo, uno y verdadero[2]. Se trata de una conversión directa sin mediación de lo negativo ni de lo particular, que hace total y

---

[1] Aristóteles, *I Analyt*. I, 2 24b 31 ss. y II, 8 59b 1, respectivamente.

[2] Para la doctrina neoescolástica aquí aludida, A. González Álvarez*, Tratado de metafísica. Ontología*, Gredos, Madrid, 1967, 113 ss. y en especial para la conversión de los trascendentales, 121.

completamente intercambiables a tales términos y proposiciones.

De nuevo, nos encontramos en esta doctrina con un enfoque lógico, ahora lógico-proposicional, para describir algo que debiera ser considerado no *como pensado*, sino *como prístinamente real*. En efecto, si algo debiera deducirse en sentido real de la conversión de los trascendentales, sin duda sería que *los trascendentales tienen todos el mismo rango real*. Pero no ha acontecido así, sino que los más realistas entre los estudiosos de los trascendentales consideraron a unos como meras *versiones* del ente, al que sólo añadirían consideraciones de razón, y a otros como *propiedades relacionales* del ente. De donde se deduce que, para ellos, sólo el ente es *realmente* trascendental, los otros trascendentales tienen un rango inferior.

Existe al respecto un problema de congruencia en la filosofía clásica. En efecto, ¿cómo es posible que el ente tenga *propiedades relacionales*? ¿Cómo, con qué y para qué podría tenerlas, si nada hay fuera de él? Relación supone distinción, pero fuera del ente no hay nada. ¿Serán, pues, relaciones del ente consigo mismo? En ese caso, o tales relaciones no son reales, o el ente se desdobla realmente, pues –como digo– toda relación supone distinción. Admitamos el primer supuesto, que es el que corresponde a la consideración de los trascendentales como «*versiones*» del ente: ¿qué acontecería si las relaciones del ente no fueran reales? Pues que serían meramente *pensadas*. Pero, en este caso, el pensamiento mismo no podría ser irreal, pues si lo fuera, esas relaciones ni siquiera serían *pensadas*, esto es, ni siquiera podrían ser irreales. Por tanto, para que tales

relaciones irreales tuvieran algún lugar posible, habría al menos de existir una relación real, la del ente con el pensamiento.

Consideremos ahora la otra posibilidad, que es la que corresponde a la interpretación de los trascendentales como «*propiedades relacionales*», a saber: la posibilidad de que el ente se relacione consigo, desdoblándose. Si se desdobla, es que adquiere alguna distinción real, ya que si su desdoblamiento es puramente irreal, el ente se relacionaría o con la nada, o de nuevo con el pensamiento, en vez de consigo mismo. Ahora bien, si adquiere una distinción real, entonces lo distinto ya no se reduce realmente al ente, sino que le añade algo realmente nuevo, y eso nuevo debería ser anterior a la relación misma, dado que la relación es posible gracias a la novedad aportada por el desdoblamiento real del ente. Antes, pues, que la relación habría de desarrollar el ser sus propiedades como distintas de él, y luego relacionarse con ellas. Dicho de modo más directo, antes que la relación misma, habrían de ser producidos en el ente un entendimiento y una voluntad con los cuales pudiera entablar relación. Por eso, resulta sorprendente la ingenuidad con que se afirma que, sin distinguirse realmente de él, lo verdadero y lo bueno son las relaciones del ente con la inteligencia y con la voluntad: ¿cómo podría relacionarse el ente con ellas, si al menos la inteligencia y la voluntad no fueran realidades *distintas* del ente y *tan previas* a la relación como el ente mismo?

De lo recién expuesto se deduce que, tanto si los trascendentales son entes de razón, como si son entes reales, el entendimiento y la voluntad han de ser tan originarios como el ente mismo. Insisto. No modifica para nada a este problema la consideración de que el *verum* y el *bonum* sean propiedades del ente, porque lo que afirmo es que para que

pudieran serlo es preciso que el entendimiento y la voluntad sean a la vez que el ente y tan reales como él. Las diferencias de rango con el ente no afectarían al entendimiento y a la voluntad, sino todo lo más a las relaciones, bien de razón o bien reales, que surgen gracias a ellos. Carecería, también, de sentido sostener que entendimiento y voluntad sólo se distinguen conceptualmente del ente, porque la distinción conceptual vuelve a exigir la realidad del entendimiento que distingue. Todas las consideraciones, pues, que suelen hacer los escolásticos acerca del *aliquid*, del *unum*, de la *res,* del *verum*, *del bonum*, etc. se basan en el acto del entendimiento y, en su caso, en el de la voluntad.

De donde se concluye que los trascendentales reales *últimos* son los actos del ente, del entendimiento y de la voluntad. Ahora bien, el acto del ente es el ser, el del entendimiento es el entender, y el acto último o trascendental de la voluntad es el amar. Esos son los trascendentales por antonomasia o reales.

Tras esta importante aclaración, podré precisar ahora mejor la convertibilidad real de los trascendentales. Como he adelantado más arriba, el distintivo real de estos tres actos es su inamisibilidad, su compatibilidad y su mutua relatividad. El acto de ser no se pierde al trasmitirlo, ni tampoco el de entender ni el de amar; más aún, tales actos no excluyen nada ni merman en nada la actividad de los otros, por lo que pueden ser compartidos sin mengua, disminución ni desaparición: son actos sin oposición posible. Lo opuesto al acto de ser es la nada. Lo opuesto al acto de entender es también la nada, lo opuesto al acto de amar es, de nuevo, la

nada. En cuanto que no tienen opuestos son, pues, actos equivalentes por su amplitud y enteramente compatibles entre sí.

En consecuencia, los actos trascendentales, en la medida en que carecen de opuesto, son *equivalentes* en la *irrestricción* de su amplitud. Tal equivalencia es sólo el aspecto negativo de una equivalencia más profunda: la identidad de rango real de los mismos. Pero la carencia de toda oposición afecta realmente y de modo positivo a la compatibilidad de sus actividades: *siendo distintos*[1], estos actos irrestrictos no se estorban ni ponen obstáculos entre sí. Y esa compatibilidad no se puede reducir a una mera no exclusión mutua o ausencia de oposición entre ellos –en cuanto que carecen de todo opuesto–, sino que, si ha de ser entendida en términos reales, debe indicar positivamente que cada uno de ellos *coexiste* de modo activo con los otros. Por lo tanto, los actos trascendentales son actos realmente equivalentes, realmente compatibles, y realmente relativos o *remitentes* los unos a los otros.

Con estas señas tan absolutamente únicas y sorprendentes, sí que es posible establecer ya la identidad *real* de los trascendentales. En primer lugar, los trascendentales han de ser *actos*. Dicho requisito no es

---

[1] Quiero hacer notar la intencionada elección del término «distinto» para calificar a la pluralidad de los trascendentales últimos en este esbozo. No digo ni «diversos» ni «diferentes». Distinto viene de *dis-stinguo*, que significa «no extinguirse o desaparecer»: lo distinto es lo que no desaparece en otro, no se resuelve en otro, o en otras palabras, lo que no se confunde con otro. En cambio, «diverso» es lo que se orienta de otra manera (por ello se opone a «conversión»); «diferente» es lo que lleva en direcciones dispares; y «dispar» es lo no equivalente. Por ello ninguno de estos últimos es término apropiado a la «conversión» de los trascendentales, sino sólo el primero («distinto») que afirma la no confusión de los actos últimos.

cumplido por los conceptos o predicables trascendentales. El ente será el primer concepto en el que se resuelvan los demás, pero, así considerado, no es acto real. El trascendental «ente» ha de ser entendido más bien como «ser», pues *ser* indica acto o actividad real. Tampoco el *aliquid* ni la *res* ni el *unum* (si se lo toma como indivisión) indican en manera alguna *actos*, y menos aún actos real e íntegramente comunicativos, sino conceptos que expresan negación u oposición (pensadas) respecto de la nada, de la apariencia y de la división[1], es decir, que connotan más bien cierta exclusión e incompatibilidad, por lo que no pueden ser considerados en modo alguno como trascendentales reales. En cuanto a lo verdadero y a lo bueno, cabe distinguirlos de la verdad y del bien o bondad, como hace Agustín[2], o

[1] A. González Álvarez, 123 ss.

[2] Si se distingue con san Agustín la *veritas* del *verum* (S. Agustín, "veritas est ea qua vera sunt omnia", Soliloquia II, 11, 21), se ha de entender con él que la verdad trascendental incondicional ("quae in seipsa et per se ipsam vera est", Soliloquia II, 11, 21) es el *lumen illuminans* que "a seipso lumen est et sibi lumen est" (S. Agustín, *In Jh. Tract.* XIV, 1; *Ep 140*, 3,7-8). Así entendidos, lo verdadero es lo que mi luz intelectual, o acto de entender, ilumina (verdades determinadas), y la verdad es aquel acto de entender que me ilumina a mí. En este sentido, aunque uno consiga, trascendiéndose a sí mismo, alcanzar el conocimiento de la verdad trascendental o entendimiento divino, no lo alcanza como a un verdadero cualquiera, es decir, porque nuestro entendimiento la ilumine, sino porque ella nos ilumina a nosotros, o sea, es hallada como una actividad superior que nos ilumina. Algo semejante cabe decir de lo bueno: lo bueno no es el bien o la bondad. Lo bueno es, primero, la amabilidad de todo lo real, y más propiamente son los actos que realiza el hombre en concordia con su

tratarlos como equivalentes a ellos[1], que es lo que comúnmente se hace; pero en cualquier caso, si se consideran como relaciones o propiedades del *ente* tampoco indican directamente acto alguno[2]; sólo si, en cambio, se las considera como el entender y el amar, es decir, como actos relacionales, entonces sí que corresponden a actos reales prístinos y son real y plenamente convertibles, es decir, trascendentales.

En resumen, mi intento es el de proseguir en la investigación clásica de los trascendentales, pero haciendo

---

recta conciencia. La bondad es el acto de la voluntad divina que hace buenas todas las cosas y a nuestra voluntad.

[1] El peligro de esta segunda posibilidad es el reduccionismo de lo trascendente a lo objetivo. Así cuando dice Kant que sólo es buena una buena voluntad, por una parte se equivoca, pues sólo es absolutamente bueno amar, y por otra cae en reduccionismo. En efecto, la santidad para Kant es una *ley*, la ley moral que corresponde al ente absolutamente perfecto (I. Kant, *KpV*, Ak. V, 82) cuya voluntad es incapaz de ninguna máxima que contradiga a la ley moral, pero que en realidad no pasa de ser una *idea práctica*, útil como arquetipo al que nos hemos de acercar indefinidamente los humanos (*KpV*, Ak. V, 32). Aunque no por completo desdeñable, este sentido antropológico y meramente regulativo de la bondad es insuficiente para lo trascendente.

[2] Lo verdadero y lo bueno pueden servir en el uso corriente como denominaciones para las realidades trascendentes, pero –una vez admitida la distinción agustiniana entre la verdad y de lo verdadero y entre la bondad y lo bueno– en cuanto que resultados del entender y del querer humano, yo los reservaría como máximo para trascendentes en potencia, tales como el ser y la esencia del mundo, que son inteligibles y amables, pero no son inteligentes ni amantes. Por su parte, la verdad y la bondad pueden ser utilizadas bien como sinónimos del *verum* y del *bonum*, bien como denominaciones menos propias –por no indicar el acto– de los trascendentales, como hace Agustín, pero hablando con más propiedad son denominaciones extrínsecas de lo trascendente.

valer su imperioso alcance real. A ese fin, y tras resolver problemas nocionales mediante la distinción entre trascendentales incondicionales y condicionales, sostengo –primero– el carácter de acto de los tres trascendentales; añado –después– una característica real de los mismos no tenida en cuenta hasta ahora, a saber: la comunicabilidad sin pérdida de sus actividades; y cambio –por último– la interpretación predominantemente lógica de la conversión de los trascendentales por una realista: si la conversión de los trascendentales ha de ser real, no puramente pensada, entonces será una *coexistencia activa*.

Ignacio Falgueras Salinas
Departamento de Filosofía
Campus de Teatinos s/n.
Universidad de Málaga
29071 Málaga España

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

INTELLECTUS PRINCIPIORUM: DE TOMÁS DE AQUINO A LEONARDO POLO (Y "VUELTA")

SANTIAGO FERNÁNDEZ-BURILLO

If a thomist philosopher wonders how we get the idea of the infinite being, or why the act of being implies no limit, he will understand immediately what Polo intends by saying "mental limit" and its abandonment. The principles of such ab andonment are habitual and active thinking. That Theory of knowledge justifies the fact that we really know that the act (esse) is the fundamental of being (ens) and the judgements and discourses spreading out from the transcendental notion of being.

1. Planteamiento de la cuestión.

Leonardo Polo dice que su pensamiento no es tomista en el método, pero sí en los resultados.

¿Qué tiene que ver la filosofía de Polo con la de Tomás de Aquino? La prolonga. Una forma de errar esa relación sería la siguiente: que el tomismo siga su camino histórico; no coincidirá con el metafísico que piensa allende el límite mental el ser en su principialidad. Pero a la hora de mostrar resultados, las verdades serán las mismas.

Si se acepta eso, debería aceptarse que el tomismo es una escuela "para siempre"; una Academia con el fin de bruñir los viejos bronces. Por el contrario, si el tomismo es continuable, eso interesa a los tomistas.

No es exacto que el tomismo sea *una* escuela histórica; ha habido sucesivas pretensiones de seguir al Doctor Común. Y tal continuidad, si no esclerotiza, lleva por sí misma a la

especulación poliana, como la única solución al problema de nuestro conocimiento trascendental.

Lo primero puede pasar sin más explicación. Lo segundo, parece excesivo. Pero creo que se llega a ello buscando la verdad con Tomás de Aquino. Como seguidor de Santo Tomás, creo que se descubren con Polo temas que enriquecen nuestra herencia. Por otra parte, Don Leonardo ha repetido muchas veces que su intención es proseguir los hallazgos del realismo clásico: en el conocimiento, en metafísica y mediante una antropología trascendental que rescate el intento fallido de la modernidad. En esta comunicación quiero mostrar cómo, tras haber oído (de 1973 a 1976) las lecciones, cursos monográficos y seminarios dictados por D. Leonardo, el estudio preferente de los escolásticos y de Santo Tomás me ha hecho comprender los planteamientos de D. Leonardo y la necesidad de retomar sus enseñanzas.

La historia de la escuela tomista no es sólo la de sus contaminaciones formalistas; es también la de un legado vivo, que pasa las generaciones polemizando con escuelas coetáneas. Y en el siglo XX se vuelve sobre sí mismo: ¿cuál es la *esencia del tomismo?* De N. del Prado a Fabro, se ha centrado la atención sobre el ser como acto y la distinción real de esencia y acto de ser. Y ha sido inevitable la discusión del problema del *primum:* lo primero conocido se corresponde con lo primero real. Así, pues, ¿cuál es el primer principio? Paralelamente al «olvido del ser» ha escrito Bogliolo[1] corre el olvido del *intellectus,* esto es, del primado

[1] L. Bogliolo, *Essere e conoscere,* "Studi Tomistici" 21, Libreria

del *intellectus* (como hábito de los principios) sobre la *ratio*. Así como el ser por esencia es origen de los entes, el principio de identidad sería anterior al de no-contradicción; y la causalidad, según se trate del orden trascendental o del predicamental, sería participación (causa análoga o causa predicamental).

Este es el estado de la cuestión, sumariamente. Pero este *status quaestionis* no aquieta la mente. Se pueden formular todavía preguntas inquietantes. Polo suele mostrar su continuidad con Tomás de Aquino, pero también puntos de disconformidad: lo que debe ser llevado más allá o, incluso, refutado al ir más allá.

Sólo pretendo mostrar cómo se llega a Polo, desde el tomismo (con las reservas de una indagación inacabada). No pretendo más: sería prematuro entrar a discutir los aciertos o desaciertos del Maestro Común. Quede eso aparte. Fijémonos en el tomismo, como tradición viva que se interpreta a sí misma del modo aludido; y notemos simplemente que, desde dentro de ella, se formulan preguntas que tienen carácter de aporía. Tales aporías llevan a la lectura de Polo[2] y, a su vez, entender a Polo resulta más fácil por causa de esas aporías. Entonces cabe volver a Tomás de Aquino y apreciar aspectos doctrinales que ya estaban allí pero merecen más atención.

Status quaestionis tomista: actualidad (no olvido) del ser, primado absoluto del ser como acto; y caída en la cuenta del paralelo primado del *intellectus* sobre la *ratio,* aún más: del

---

Editrice Vaticana, 1983, 272. Seguramente, el autor tomista que más se aproxima a la especulación poliana

[2] L. Polo, *El conocimiento habitual de los primeros principios,* Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 10, Pamplona, 1993 (cit. *El concimiento habitual*).

intellectus principiorum sobre los juicios y raciocinios. Se llega así a postular que el *primum* ontológico es conocido como principio de identidad, o mediante una intuición (abstractiva). Lo primero conocido es el ser, y el ser es acto, luego el acto de ser es objeto de una intuición intelectual (conceptualmente confusa) de la que todo el saber toma su inicio y regula como fin la marcha entera del *intellectus discurrens*.

Si este es el estado de la cuestión, surgen preguntas. Por ejemplo: el conocimiento del ser es analógico, pero ¿en qué se funda la analogía? Y ¿cómo el conocimiento primero puede ser fundado? Es decir: ¿cómo conocemos que el ser es acto y que acto, por sí mismo, dice lo primero en absoluto? Mejor aún: ¿de dónde tenemos noticia que el ser como acto es, de suyo propio, *Ipsum esse?* ¿De dónde tenemos la idea de Ser infinito?

Ese conocimiento existe, pero debe ser elucidado, advierte L. Polo, porque a una claudicación del primado del intelecto sigue el postulado voluntarista y el realismo decae hacia formas fisicistas.

Es decir, superado el llamado *olvido del ser,* o el correlativo *olvido del intellectus,* viene en seguida esta pregunta: ¿de dónde y cómo tenemos la noción de Ser infinito? Es un hecho que la tenemos, que es primaria (no una mera negación) y que entra como principio en el discurso de la *metafísica ascendente.* Ninguna percepción, ningún concepto nos la puede dar; tampoco hay ideas innatas. No hay otro *a priori* que el intelecto y su luz natural. ¿Cómo conocemos que el ser remite a la Identidad, si todo nuestro conocimiento proviene de lo sensible?

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

"Se llama ente a aquello que participa finitamente del ser y eso es lo proporcionado a nuestro intelecto"[3]. Lo que participa finitamente del ser es adecuado a nuestro intelecto; luego el Ser infinito no es objeto, ni adecuado a las operaciones cuyo término es «quod quid est». El Ser infinito no es un «quid»; mas, por excedente que sea, tampoco es ajeno a la intelección.

Y ¿cómo describir el ente participando finitamente del ser, sin una apelación al Ser infinito? "Finito" significa, así, lo que es, pero no es todo el ser. Por eso participa del ser. La participación o la «similitudo» que hallamos en todo ente es el punto de partida del conocimiento *a posteriori* de la existencia y naturaleza de Dios. Participación o, mejor, similitud son algo obvio, primero como las perfecciones trascendentales («ens, unum et huiusmodi», suele decir Tomás de Aquino); y el punto de apoyo de la analogía.

Atendido todo esto, la pregunta es cómo conocemos la *semejanza* con el Ser infinito, si éste no es punto de partida del conocer humano. Parece necesario tener algún conocimiento del Ser infinito, para hallar finitos los entes. ¿Cómo encontramos limitados los seres y los bienes, sino por una comparación con el Ser sin límite? A Tomás le parecía tan palmario, como un puñetazo en la mesa: *Si malum est, Deus est!* (III *Cont. Gent*., cap. 71). Además, si Dios es la medida última que conmensura toda realidad[4]; ¿cómo negar que esa medida entra en la misma formación del concepto de lo real? Ahora, ¿esa comparación es un juicio, o es anterior a toda predicación? Aquí hay una verdadera aporía. Lo aporético es cómo conocemos que el ser es acto y que eso significa, de por sí mismo, que un acto

---

[3] Tomás de Aquino, *In Liber De Causis,* VI, 6, n. 175.

[4] Tomás de Aquino, *Cont. Gent.,* I cap.28.

de ser no infinito es participado. Si no lo averiguamos, toda la metafísica reposa en un postulado.

La tradición escolar de mostrar la «distinción real» en base a la creaturidad lo oculta. Es a la inversa: no conozco que el ser es acto *porque* el ente es creado, sino que conozco que hay Creador *porque* el ser es acto.

La distinción de esencia y ser implica la misma pregunta: la esencia no sería lo otro que el ser, a menos que éste sea, de por sí, irrestricto. La distinción supone que vemos el ser «in hoc»[5], fundando este ente y, sin embargo, trascendiéndolo: el ser pertenece de lleno a este ente, pero también se pertenece exclusivamente a Sí mismo. El ser dice su propia identidad: *Ipsum esse.* Ambas cosas deben verse a la vez. Debe haber una transición intelectual legítima del ser finito al Infinito. La tematización creatural del ente («ut nomen, ut participium») ya supone toda la metafísica: que el ente es creado, luego análogo, etc., y llega tarde.

La dificultad es: conocemos la existencia del *Ipsum esse subsistens* por medio de un razonamiento *quia,* pero ¿cómo hallamos antes el fundamento de ese razonamiento en los entes? Parece que sólo cabe recurrir a la comparación: para ser finitos, deben ser comparados con el Infinito; si compuestos, comparados con la Identidad. Luego el conocimiento del Ser infinito, o de la Identidad, es anterior a la noción de ente, y cabe preguntarse si tiene eso que ver con la idea innata de Dios o con el ontologismo.

---

[5] Tomás de Aquino, *De Veritate,* q. 15, a. 1, ad 11.

2. El «límite mental» y su advertencia en Tomás de Aquino.

Puesta así la cuestión, se ve que desde dentro del tomismo se llega a sentir lo que Polo llama «límite mental» como una efectiva limitación. "El límite mental es justamente el conocimiento objetivo intelectual"[6]. Si pregunto por mi adquisición de la noción de Ser infinito, ya me doy cuenta de tal limitación: no es concepto, ni puede salir de ninguno de ellos, salvo como negación, y esto la haría segunda y no *principio.* Se entiende, en consecuencia, la conveniencia de abandonar el límite mental; o lo que es igual reconocer el conocimiento intelectual como limitado. Lo cual reduplica la aporía: ¿cómo sé que mi conocimiento es limitado, sin una apelación a un conocimiento sin límite? Y ¿desde dónde se ejercería esa apelación? ¿Quién juzga, cuando todo el alcance de la facultad misma es juzgado?

Esa pregunta se la formuló San Agustín, el gran interlocutor de Tomás en *De Veritate,* con quien llega a un cierto acuerdo mediante la gradación del conocer como acto y, por ello, metiendo la doctrina de la participación del ser en los hábitos intelectuales aristotélicos (no es tan explícito en su comentario a la *Ética a Nicómaco).* La respuesta de Agustín era la distinción de *ratio superior* y *ratio inferior;* Tomás acepta los términos, pero niega que haya más de una facultad intelectual. En este punto Tomás es severo: rectifica al mismo Aristóteles y pone un sentido interno (la cogitativa) en lugar del intelecto de lo particular y contingente. Si el intelecto es del ser, sólo hay uno: lo diverso, pues, son los grados del ser, ya que el ser es acto y no dice límite. Volvemos a lo mismo por todas partes.

---

[6] L. Polo, *El conocimiento habitual,* 7.

Por tanto, ¿desde dónde juzgo todo mi conocer limitado? Ese mismo juicio será limitado, dado que todo conocer es al modo del cognoscente, pero me pone enfrente de lo que es Ser y entender infinito; y ya es cierta la participación del ser que atañe al mismo conocer. Así, pues, la *ratio superior* agustiniana, en el seno de la filosofía del ser como acto y de la distinción entre alma, facultades, hábitos y actos, lleva a interpretar la *mens* como idéntica al intelecto o razón humana y la *memoria sui* y la *memoria Dei* como conocimiento efectivo, habitual y actual: ahí se encuentra la noción de Ser infinito, en el hábito de los primeros principios, a modo de disposición tan natural (o innata) como adquirida con cualquier acto de conocer a partir de lo sensible: dice Tomás que se ve la entidad absoluta, pero «in hoc», con la relativa.

Tomás de Aquino no señala el límite mental, sino muy raramente, ni habla de abandonarlo. Simplemente lo abandona cuando es menester; es decir, no se ha detenido a pensar como tema el conocimiento habitual de los principios, sino que lo ha usado para pensar el alma y Dios (les atribuye más de una vez carácter instrumental). No hay tema en las obras de Tomás para el conocimiento de los principios (no los enumera), mas no porque no exista, sino porque son paso obligado hacia el conocimiento sapiencial.

Entre la ciencia y la sabiduría, el hábito de los principios piensa, pero no se piensa en él. Precisamente porque la luz hace ver, ella no se ve dice Tomás, aquello *por lo que* («quo») conocemos, no es tema del conocer sino necesario

para conocer o necesariamente conocido[7]. Hasta que se advierta la conveniencia de hacerlo, los textos de L. Polo no resultarán claros para un lector de Tomás de Aquino. Y a la inversa, los textos de Tomás ocultarán un misterio para su lector convencido. La falta de demora en el hábito de los principios da lugar a vaguedades como la «intuición abstractiva», o perplejidades como la de preguntar cuál de los principios es "antes".

En Tomás de Aquino el límite mental está detectado y frecuentísimamente rebasado; la potencia intelectual no es la misma que la física; el acto de conocer no es un *fieri,* sino una gradación intensiva que sólo culmina en Dios (en sí misma); esa gradación de actos está unificada por el más alto y diversificada solamente por la potencia.

Luego si el límite mental se abandona de hecho, los principios operan como tales en el orden del ser (identidad, no-contradicción y causalidad); pero no son tema: el tema corresponde sólo al hábito sapiencial. Tomás de Aquino, teólogo, advierte explícitamente que la *sapientia* natural no es la Teología sagrada[8]: no contempla a Dios inmediatamente, sino desde sus efectos. Pues bien, ¿cómo exhibe el ente su razón de efecto?, ¿cómo la exhibe por el mero hecho de ser?

Dicho de otro modo: como los principios no son tema, en el orden del conocer, pero sí en el del ser, la advertencia del límite pasa de largo por el hábito de los principios y se

---

[7] "Sic ergo veritas a prima veritate in mentibus nostris exemplata a nobis partim cognoscitur ut de necessitate, ad hoc quod alia in ea cognoscantur, scilicet quantum ad ipsa principia; et partim de necessitate cognoscitur, scilicet quantum ad ipsum intellectuale lumen". Tomás de Aquino, *Quodlibet.,* X, a. 7, ad 2.

[8] Por ejemplo, tratando de la fe teologal, Tomás de Aquno, *De Virtutibus,* q. un., a. 12, ad 11.

considera sólo en el hábito sapiencial. Luego la advertencia y superación del límite se produce, pero tácitamente: a modo de nexo entre la ciencia y la sabiduría.

Eso tiene el inconveniente de un "enredo" entre la teoría del conocimiento y la metafísica. Cuando se cuestiona si el primado corresponde a un principio o a otro, no se ve que los principios del conocer son igualmente primeros *para el conocer;* aunque lo conocido no sea igualmente primero *como ser.*

Por lo tanto, la teoría del conocimiento tomista debe ser completada por interno desarrollo. En eso tiene razón L. Polo; y también la tiene al señalar la causa de esa incompletitud: que la noción de sustancia no ha sido revisada ya que, como crítica de la participación platónica, conserva resabio trascendental. En efecto, parece que la razón por la que la teoría del conocer habitual, como conocimiento actual, no es tema en el que se insista, es justamente el hecho de retener los principios en forma de juicios primeros o aprehensiones absolutas («ens, bonum, unum et huiusmodi»). Ahí se produce una detención de la advertencia del ser como acto, en su absoluta principalidad.

En resumen: Tomás de Aquino advierte y abandona el límite en metafísica; pero no lo tematiza como una parte de su teoría del conocimiento, no de forma satisfactoria.

Pero ¿qué es eso del «límite mental»? ¿Acaso no es ilimitado el conocimiento intelectual, en su apertura a la trascendencia? Cierto. Y lo es también en su apertura al ser por el que el ente es; e igualmente en el hecho de advertirlo como «similitudo» de la perfección absoluta. Pero en los tres casos lo advertido es que el *acto de ser* no es un concepto, ni

un juicio, justamente por ser lo que funda el primer concepto y el primer juicio. En los textos de Tomás de Aquino eso está por todas partes, es tan frecuente que, por ello mismo, puede pasar desapercibido. ¿Qué quiere decir que el *esse* es actualidad de todos los actos y perfección de todas las perfecciones, sino que es lo primero, el fundamento? Pero el fundamento no es un objeto, el ser no es un ente. Y lo advertimos, luego conocemos en acto más allá de la objetividad. Recurramos a un texto muy claro:

"Algunos [de los antiguos] llegaron a conocer a Dios por la incomprehensibilidad de la verdad. En efecto, toda verdad que nuestro intelecto es capaz de comprender es finita, porque, como dice San Agustín: *todo lo que se conoce, queda limitado por la comprensión del cognoscente,* y, si es limitado, también determinado y particularizado; por lo tanto es necesario que la verdad primera y suma, al superar todo lo entendido, sea incomprehensible e infinita, y eso es Dios"[9].

La conclusión tolera esta otra lectura: "Luego es necesario que exista la verdad primera y suprema que supera todo lo entendido, por inabarcable e infinita: a eso llamamos Dios".

Compárese con la idea citada antes: "Pero se llama ente a aquello que participa finitamente del ser, y eso es lo proporcionado a nuestro intelecto, cuyo objeto es «lo que es» como se dice en el libro III *De Anima.* Por tanto nuestro intelecto sólo puede comprender lo que tiene una esencia que participa del ser; sin embargo la esencia de Dios es el ser mismo, luego está más allá del intelecto [o: de lo que se entiende]"[10].

---

[9] Tomás de Aquino, *Super Ev S. Ioan. Lectura, Prologus,* n. 6.

[10] Tomás de Aquino, *In Lib. De Causis,* VI lect. 6, n. 175.

El objeto de nuestro conocimiento es adecuado en la misma medida en que es posesión (intencional) de lo que la cosa es («quod quid est»): eso, y sólo eso, es *capibili:* la concepción objetiva es posesión intencional; el acto de conocer se conmensura con lo conocido o iluminado en él; luego el acto de conocer se consuma en la posesión objetiva, y ésta no va más allá[11]. Pero hay un *más allá.*

Aquel paso de lo concebido *(intellectum)* a Dios inconcebible es un entimema audaz y su premisa oculta ésta: que el conocer, como tal, no es finito; es actualidad, pero la actualidad del conocer rebasa siempre cualquier objeto conocido. Se puede conocer más; no sólo se puede conocer *de nuevo,* esto es, aprender más o reiterar aprehensiones, también se puede conocer que esta manera de conocer es limitada. En ella, el acto se conmensura con el objeto: el acto de conocer es lo conocido en acto, y *hacer* o *formar* interiormente este conocido es lo mismo que conocer *algo*. Pero conocer *algo* no agota la actualidad cognoscitiva[12].

---

[11] El acto de entender contiene lo entendido: "Cum verbum interius sit id quod intellectum est, nec hoc sit in nobis nisi secundum quod actu intelligimus, verbum interius semper requirit intellectum in actu suo, qui est intelligere"; Tomás de Aquino, *De Ver.,* q. 4, a. 1, ad 1. Y el acto de entender se conmensura con lo entendido: Sciendum est, quod verbum intellectus nostri [...] est id ad quod operatio intellectus nostri terminatur, quod est ipsum intellectum, quod dicitur conceptio intellectus"; *De ver.,* q. 4, a. 2, c., a. 2, c.

[12] Polo suele citar la expresiva frase de Juan de Santo Tomás: "Ille autem actus, quo formatur obiectum, est cognitio: cognoscendo enim format obiectum, et formando intelligit: quia simul format et formatum est, et intelligit: sicut si visus videndo formaret parietem, simul videret,

Ahora bien, la verdad es efecto del ser, es decir, la verdad es el ser en cuanto conocido. Y el ser conocido, cuando es *algo,* es una verdad comprehendida. Lo que afirma explícitamente, en cambio, Santo Tomás es que la verdad (el *ser conocido)* no es comprehensible. Por tanto, a la primordialidad del ser, tomado en absoluto, corresponde en nuestro conocimiento una apertura o potencialidad infinita. Y esta virtualidad no sólo no se agota en objeto alguno, sino que, por el contrario, en la posesión de cualquier objeto la actualidad de conocer se advierte limitada por el lado del objeto e ilimitada por el lado del intelecto. Luego el intelecto en acto continúa, allende el objeto, porque el ser es acto y la

---

et formaret obiectum visus". Juan de Sto. Tomás, *Cursus Theologicus,* Disp. 32, a. 5, n. 13. Es una glosa de pasajes en los que Santo Tomás expone la naturaleza del concebir como verbo mental: "Illud ergo proprie dicitur verbum interius, quod intelligens intelligendo format". Lo formado, prosigue, es el concepto o el juicio; y esta palabra expresa ya no es "quo intellectus intelligit, sed sicut in quo intelligit", porque en ella ve la naturaleza de la cosa entendida. Así entendido, el verbo interior procede siempre del intelecto en acto; no hay entender en acto sin que proceda de él esta palabra expresa: sea humano, angélico o divino.

Pero ¿quiere esto decir que no hay más conocer que el objetivo? Nuestro verbo es antes en potencia que en acto, por ser *formado;* luego es mediato, "et sic est in omnibus aliis, quae a nobis intelliguntur, nisi forte in primis principiis, quae cum sint simpliciter nota, absque discursu rationis statim cognoscuntur"; Tomás de Aquino, *Super Ev. S. Ioann. Lectura,* I, 1, nn. 25-26. Si la intelección de los principios no es mediata, ni formada, no parece que sea objetiva. Y de hecho no lo es, porque contiene una intelección del ser que no se deja decir por ningún «aliquid»: "Verbum enim quod in nobis exprimitur per actualem considerationem, quasi exortum ex aliqua principiorum consideratione, vel saltem cognitione habituali, non totum in se recipit, quod est in eo a quo oritur: *non eni quiquid habituali tenemus cognitione, hoc exprimit intelectus in unius verbi conceptcione, sed aliquid eius*"; Tomás de Aquino, *De Ver.,* q. 4, a. 4., c.

actualidad no termina como objeto. Si el intelecto no advirtiera esa infinidad que le es propia, ¿qué sentido tendría afirmar que la verdad es incomprehensible, esto es, que no la agota ninguna operación intencional? Pero Tomás no solamente afirma eso; afirma también, como apodíctico, que existe la Verdad primera y suma, es decir, Aquel Ser cuyo acto de entender y cuyo acto de ser son Identidad.

La forma de entimema, la rapidez y seguridad de la inferencia, son elocuentes respecto a la evidencia que atribuye Tomás a esta premisa tácita.

En efecto, es digno de mención que pase directamente, de la comprobación de la conmensuración entre acto de entender y objeto entendido, a la afirmación apodíctica *(et ideo necesse est esse)* del Acto de ser y entender infinito, que es Dios. Ello no puede significar más que una cosa. Sólo puede querer decir que, según Tomás de Aquino, hay siempre más actualidad cognoscitiva, en nosotros, que objeto; o bien, que no hay objeto que pueda ser último. Por más que discurra la razón, no integrará un objeto improseguible. En otras palabras, que lo último, lo primordial de la realidad, es el ser como acto, y no *lo que algo es, quod quid est;* y que el ser (lo primero) es conocido, no como objeto, esto es, adecuadamente: no hay posesión inmanente que lo agote, no hay operación o acto inmanente de conocer el acto de ser. Lo cual no significa, es obvio, que no haya un efectivo acto de conocer el ser como acto: lo hay, pero no como operación.

En *De Veritate* afirma que aquel conocimiento que es sumo en el hombre no es un *haber,* no es *posesión,* sólo lo

es en Dios mismo, como ya observó Aristóteles[13]. Con ello queda establecido de golpe que el conocimiento intelectual es creado, que le corresponde una actualidad virtualmente infinita y que, por ello, se conoce o re-conoce como creado *(participatur).*

A renglón seguido, afirma decididamente que éste es un conocer natural y *habitual: qui dicitur intellectus principiorum,* llamado inteligencia de los principios.

Hay un pensar en acto el ser como principio, y remite al Ser como identidad. Y ¿por qué "remite"? Porque ningún ente es evidente por sí mismo y en atención sólo a él mismo; si la evidencia se define como una identidad original que se analiza como sujeto y predicado, entonces la verdad original antecede a la predicación: ya hemos visto antes que en nosotros está solamente «exemplata» (por la vía de la luz natural del intelecto y de los primeros principios). La verdad original es el ser, luego no es la creatura[14]. Lo que equivale a decir que si la creatura es y se entiende por el ser, no se entendería que fuera absoluta. O que el ser se reserva siempre, como principio primero, la alteridad.

Está mejor decir alteridad que diferencia; Tomás nunca ha escrito que el ser sea diferente de la esencia, sino «aliud». En

---

[13] "Id autem quod sic participatur, non habetur ut possessio, id est sicut aliquid perfecte subiacens potentiae habentis illud; sicut dicitur in I *Metaphysicorum,* quod cognitio Dei divina est, non humana possessio"; Tomás de Aquino, *De Ver.,* q. 15, a. 1, c.

[14] "Hoc autem quod est esse, in nullius creaturae ratione perfecte includitur; cuiuslibet enim creaturae esse est aliud ab eius quidditate [distinción real, creatura]: unde non potest dici de aliqua creatura quod eam esse sit per se notum et secundum se [causalidad]. Sed in Deo esse suum includitur in eius quidditatis ratione, quia in Deo idem est quid esse et esse [...]; et idem est an est et quid est [identidad],[...]; et ideo per se et secundum se est notum"; Tomás de Aquino, *De Ver.,* q. 10, a. 12, c.

términos absolutos dice él, "diverso" significa lo que no es idéntico; mientras que "diferente" se dice relativamente a lo otro[15]. Se dice que Dios es diferente de todo, pero no porque haya en Él diferencias específicas. Volvemos a la limitación conceptual: el ser no es principio como *esse* o *ens commune;* el ente en común es aquél al que nada se le añade por su vaciedad genérica, indeterminada; en cambio, el ser no es genérico, ni diferencia: es lo radical.

Esa alteridad es lo que se mantiene allende el límite mental. Luego conocerla es conocer más intensamente.

3. El «límite mental» y su «abandono» en Leonardo Polo.

Leonardo Polo no es tomista, según el método, porque ha pensado la Teoría del conocimiento congruente con las aporías que, tarde o temprano, tiene que plantearse un tomista: ¿De dónde y cómo tengo noticia del Ser infinito? ¿Cómo es evidente que un ente es *similitud* de Dios? ¿Cómo veo que el ser *funda* el ente, si sólo «lo que es» es *capibile?* Y ¿cuáles son esos *primeros principios,* a los que tan frecuentemente se refiere Tomás de Aquino? Y ¿en qué sentido se jerarquizan y cuál de ellos es *primero?* Y ¿cómo se conecta la abstracción con la "intuición" del ser?; ¿y ésta con los principios?

Por esta senda, el tomismo contemporáneo ha llegado lejos[16]: no se ha limitado a reconocer el primado del

[15] Tomás de Aquino, *De Pot.,* q. 7, a. 3, ad 2.

[16] Aludo, como antes, a Luigi Bogliolo, Rector emérito de la

intellectus, sino el del *intellectus principiorum;* ni sólo repite el primado del ser como acto, sino que pregunta cómo lo conocemos y distingue entre la abstracción y la "intuición del ser". A la prioridad del acto sobre la potencia corresponde la del ser sobre la esencia, y la del *intellectus* sobre la razón discursiva; y esa prioridad es *trascendencia:* como Dios *contiene* el mundo, así el alma contiene el cuerpo (y el mundo en cuanto conocido), y el intelecto a la razón, y a la misma sensibilidad. Luego la *experiencia cognoscitiva primordial* es del ser: primero el hábito de los principios y luego los conceptos, el discurrir y el sentir. De ahí que la existencia no sea objeto de los sentidos, o del juicio, primordialmente: a la inversa, éstos la conocen, en cuanto *contenidos* por el intelecto, como lo formal o actual *contiene* lo material o potencial. La filosofía moderna ha conculcado el primado del acto, es decir del intelecto, al poner la razón como principio: el olvido del ser es también el del primado del intelecto de los principios.

Leonardo Polo observa con razón que con la filosofía de Tomás de Aquino hay bastante, para refutar el nominalismo y el idealismo. En este sentido, es "peremne".

Pero con la filosofía explícita de Santo Tomás no hay bastante para resolver satisfactoriamente las preguntas antes formuladas. Luego se puede y se debe prolongar.

El propósito de este escrito es mostrarle a un colega tomista la forma de entrar en el pensamiento de Leonardo

---

Universidad Lateranense y actual Secretario general de la Pontificia Academia de Santo Tomás de Aquino. Además de la obra citada, pueden verse: *Antropologia metafisica,* 2 vols. Città Nuova Editrice, Roma, [4]1977; *Identità-Diversità. Chiave d'oro della filosofia,* Ed. Bi-Esse, Genova, 1993. Sobre la filosofía cristiana, su libro del mismo título, en "Studi Tomistici" es seguramente el más profundo y documentado.

Polo y, por ello, se considera bastante con entender qué es el límite mental y por qué y cómo se debe y puede abandonarlo. Lo que viene después (que no es poco) se le hará luminoso al lector por sí mismo. Ahí acaba nuestro intento. Pero el mensaje conlleva un título, en sentido jurídico, a saber, que desde el tomismo se entiende a Polo mucho mejor, porque Leonardo continúa a Aristóteles y Tomás, no a Descartes, a Kant, a Hegel o Heidegger: no los continúa temáticamente, otra cosa será que rescate su intento antropológico en sentido trascendental; pero, aun ahí, desarrolla el tema del hombre tal como lo dejaron Aristóteles y Tomás. ¿No sabrá qué es el «límite mental» quien venga de la Escuela de Leibniz y Kant? También es posible, así comienza *El acceso al ser,* pero la perplejidad heideggeriana es terca: la modernidad parece a veces aferrarse a su propio fracaso como a un logro. Mucha finura metafísica necesitará quien venga sólo desde Kant, por ejemplo; en cambio, quien venga desde Tomás de Aquino se halla en la situación inversa: poca finura metafísica necesita para comprender que resta un vacío gnoseológico en su metafísica y que llenarlo es inaplazable.

La forma de explicarle al tomista qué quiere decir L. Polo con la expresión «límite mental» es muy simple: cada vez que afirmamos que el ente no es género, decimos que ente es el primer trascendental, "la noción primera, y por lo tanto intrínsecamente principiada", o bien "que la esencia *depende* de la existencia". La primera vez que Polo escribió de ello abiertamente fue para recabar el valor de la distinción real

como “el momento inicial del planteamiento del tema del fundamento en general”[17].

Leonardo Polo llama «límite» a las operaciones del intelecto, en cuanto operaciones inmanentes. La señal de su limitación está en su pluralidad y en su intencionalidad. Todo conocimiento intencional es parcial, luego “en términos objetivos no tenemos un conocimiento absoluto, y, todavía menos, un conocimiento absoluto del Absoluto”[18].

Mas he aquí que tenemos ambas formas de conocimiento: de lo contrario ni pensaríamos en el fundamento ni nos podríamos asombrar. Ahora, “para que el abandono del límite no pase de ser un anhelo irrealizable tiene que existir un tipo de actos cognoscitivos superiores a las operaciones, que son los hábitos intelectuales. Dentro de este tipo de actos, el conocimiento de lo principial, del *próton,* es el conocimiento más profundo, y no puede decirse que sea aspectual, porque no es objetivo. Con todo, este no es el hábito superior, porque por encima de él está el hábito de la sabiduría, y, por encima de éste, otros que son sobrenaturales...”[19].

La metafísica sería un “deseo irrealizable” si no hubiera tal conocer habitual en acto, dice Polo. Es decir, la voluntad primaría sobre el intelecto, pero como un afán de objetividad imposible, como *ilusión trascendental,* como *postulado, pasión inútil,* o *a la espera de manifestaciones del ser,* caprichosas o báquicas, como un dios griego que toca la mente de algún hombre por azar y lo hace héroe o sabio. Ahora, si la metafísica fuera en sí “deseo” y además, *en*

---

[17] L. Polo, *Evidencia y realidad en Descartes,* Rialp, Madrid, 1963, 250-259. La nota 386 anuncia *El acceso al ser,* como solución al problema de pensar la llamada «distinción real» tomista.

[18] L. Polo, *El conocimiento habitual,* 8.

[19] L. Polo, *El conocimiento habitual,* 9.

cuanto que nuestra (Escoto), "irrealizable", entonces no sólo conoceríamos limitadamente: no conoceríamos como hombres. Irracionalismo o mística serían el dudoso privilegio de saber lo que no se podría decir, como observó Gorgias, y también Wittgenstein. De modo que la cuestión es todo o nada: o el conocer tiene una dimensión habitual (pero activa, no potencial), o "lo que llamo límite mental no se entiende y, en teoría del conocimiento, no se podría justificar"[20]. Lo que vale tanto como decir que, si el límite se «detecta», es porque *se puede* abandonar: detectarlo limitando corrobora que no es último y legitima el pensar habitual.

Aquí entra la aportación tomista: enriqueciendo con el *actus essendi* la *enérgeia,* el acto de entender u operación, aristotélica. Lo que ya no tiene sentido observa Polo es que el hábito intelectual sea otra operación *(enérgeia),* ni que resulte de una potencia o acto constitutivo *(entelékheia)*. Este es el punto de mayor diferencia con Tomás de Aquino: el hábito no se asimila a la potencia, sino a la luz del intelecto agente, que acompaña al mismo *esse hominis:* "Al hábito intelectual hay que buscarle una línea de entrada por el *actus essendi".* "El conocimiento habitual es una iluminación debida al intelecto agente (el cual es asimilable al *actus essendi)"*[21].

Tal conocer habitual es el verdadero *a priori* que regula todo conocer humano. Y el encuentro luminoso del intelecto con el ser. Él conoce el acto de ser y, por ello, el Ser absoluto. Ahí está la respuesta a las preguntas que nos

[20] L. Polo, *El conocimiento habitual,* 9.
[21] L. Polo, *El conocimiento habitual,* 18.

hacíamos. Y de ahí arranca, en la obra de L. Polo, la revisión de las fórmulas de los primeros principios: siendo el conocimiento de éstos una actualidad habitual, y siendo del ser como acto, no cabe en fórmulas objetivas como los juicios, éstas son deficientes por ser predicamentales.

Los juicios primeros son muy legítimos, porque exponen el concepto primero (el de ente, que es trascendental); pero si el mismo ente es «intrínsecamente principiado» y de lo que ahora se trata es de pensar esa principiación la principialidad del principio *(actus essendi),* ya se entiende que las fórmulas judicativas son posteriores: porque se basan en los principios, no son los mismos principios.

En lo que sigue, Polo expresa (y aquí el lenguaje opera como otro límite, el lector debe comprenderlo) cómo se ven los principios de modo habitual. Deberá añadirse que hay principios no trascendentales, a saber, los predicamentales, pues la esencia se ve como una analítica causal, desde el punto de vista de su principialidad. Igualmente, la doctrina tradicional de los trascendentales debe ser retocada; son convertibles entre sí, pero están jerarquizados: el primero es el ser, luego la verdad y luego el bien y la belleza; pero la sustancia no se cuenta entre ellos, tampoco la estructura predicativa, de modo que "uno" y "algo", por ejemplo, no siendo formulables sino mediante juicios, no son trascendentales. La sustancia está como *primum* en el orden categorial, no en el trascendental.

4. De Polo a Aquino... "y vuelta".

Estas últimas observaciones explican algunos rechazos de Polo en referencia a Tomás de Aquino. Nos fijamos sólo en

dos, para concluir volviendo sobre Tomás y comprobando que se lo entiende mejor:

1. No se puede decir que la creaturidad o la dependencia creatural sea un accidente, para el ente en cuanto tal.

2. Tampoco cabe identificar el conocimiento habitual de los principios con la "memoria intelectual", no se asimila al hábito científico, es conocer en acto.

Lo primero afecta al ser creado, al ente, como *ser*. Por ello, equivale a pensar la no-contradicción y la causalidad, según Polo. En cambio, según Tomás de Aquino, el ente es también la sustancia: ahí caben confusiones. ¿Qué pone en la creatura la creación en sentido activo? Un *fieri* sin movimiento, esto es, un comenzar puro. Y lo que comienza es el ente-sustancia. ¿Cómo depende, en cuanto comienzo? Como relación real en la criatura y de razón en Dios[22]. La dependencia es real en el ente, y meramente de razón dicha de Dios Creador. Bien, pero ¿significa esto necesariamente que la dependencia de que se trata es un accidente predicamental y no el ser mismo del ente? Ahora se ve la conveniencia de no poner la sustancia en el nivel trascendental. Si la dependencia creatural fuera un accidente, sería que la relación no se puede pensar más que como categoría (lo cual no es cierto, ni para el conocer humano, ni menos aún en la Teología trinitaria). Y la *similitudo* que pone en marcha el pensar metafísico no saldría del orden de la *Física* aristotélica. Más aún, habría que escoger otro predicamento para elevarlo al orden trascendental y suplir al

[22] Tomás de Aquino, *Sum. Theol.,* I, q. 45, a. 3, c. y ad 1; *De Ver.,* q. 4, a. 5, c; *De Pot.,* q. 7, a. 1, ad 9.

actus essendi: eso ha hecho la heterodoxia del tomismo (Suárez), suplir el *actus essendi* con el predicamento *actio,* pensado en absoluto. El primado de la acción (divina *ad extra)* obliga a pensar la sustancia y la relación juntas; en este punto la máxima coherencia temática no se encuentra en Bañez o Juan de Sto. Tomás (que siempre entienden *actus essendi* como sinónimo de *actio divina),* sino en Suárez que entiende la creación igual, pero por la vía de la Ciencia Media, y poniendo a salvo la operación inmanente de todo fisicismo, hasta el límite de no reconocer al acto valor trascendental más que en el orden espiritual. Para Suárez no hay creatura sin respectividad trascendental; o, a la inversa: la sustancia es el predicamento que responde a la relación como trascendental, como una dependencia sustantivada. La distinción será modal *(ex natura rei),* no real[23]. Esa tesis es para Suárez tan importante que declara "increíble" que Santo Tomás no la viera como él: "Todas estas cosas parecen tan evidentes que apenas resulta creíble que Santo Tomás emplease aquella razón para concluir que la creación es únicamente una relación predicamental resultante en la criatura hecha"[24].

---

[23] F. Suárez, *Disp. Metaphys.,* XX, sect. 4, nn. 12-30.

[24] F. Suárez, *Disp. Metaphys.,* XX, sect. 4, n. 24. ¿En qué predicamento se sitúa la creación? No es un accidente, sino un modo sustancial; en efecto, Aristóteles no coloca el movimiento en ningún predicamento, sino que lo reduce al de su término; si esto se entiende del movimiento de forma precisiva, esto es, en cuanto que es vía hacia su término, entonces se compara a él como lo imperfecto a lo perfecto: "Consiguientemente, la creación pasiva, en cuanto es vía hacia el término sustancial, queda reducida al predicamento de la sustancia; pero no tiene razón de pasión, por no hallarse en un sujeto. Por eso, en la medida en que ese "fieri" se concibe como naturalmente anterior a su término, hay que conceder que no se da en un sujeto, sino que se concibe como en sí mismo, lo cual no es inconveniente, antes al

Ahora bien, Santo Tomás se vale de la relación para significar que el ser intencional no está en un predicamento: el conocer, en cuanto tiene el ser conocido, no radica en el alma como accidente *(non habet quod insit, sed quod ad aliud sit)*[25]. También se vale de la relación para significar la misma *similitudo* trascendental del ente a Dios. ¿Cómo se

---

contrario, más bien es una singular excelencia y modo de dependencia de la criatura. Pero en el mismo instante de tiempo en que es producida, se encuentra, por una unión íntima y cierta identidad, en el término mismo, no como en su sujeto, sino según la relación especial y propia por la que la vía se refiere al término; en ella no se requiere prioridad natural por parte del término, ya que no exige una verdadera causalidad, sino una simple terminación"; F. Suárez, *Disp. Metaphys.*, DM, XX, 4, n. 27.

"Por eso puede decirse consecuentemente que dicha dependencia creativa, en cuanto tiene razón de acción, no es una acción accidental, cual es la que necesita de sujeto, sino que es una acción sustancial (*sed esse actionem substantialem*) y, por tanto, no se coloca en el predicamento acción, sino que se reduce al predicamento sustancia. O cabe también añadir que en los predicamentos de los accidentes no se sitúan únicamente aquellos que son accidentes verdaderos y propios, con verdadera inhesión en un sujeto, sino también muchos que imitan el modo de los accidentes en la denominación y cuasi información extrínseca o intrínseca, como el hábito, el lugar continente y otros semejantes; y quizá se comporta así la acción en cuanto acción en sentido general; por consiguiente, en el presente caso puede decirse que, aunque la dependencia de la creación sea en sí misma cierto modo sustancial, no obstante, con respecto al agente se reviste del modo de un accidente, y ello basta para que se coloque en el predicamento acción. Esta respuesta es probable, mas la anterior parece más verdadera, como dije en el tomo III de la III parte, disp. L, sect. 5"; F. Suárez, *Disp. Metaphys.*, DM, XX, sect. IV, n. 28.

[25] Tomás de Aquino, *Q. Quodlibet.,* VII, a. 4, c.

justificaría, si no, el hecho de que si atribuimos un nombre a Dios *trascendemos,* no lo significado, sino nuestro modo de significarlo? Y eso es la analogía. Lo significado (el ser) no sólo tolera, sino que exige esa respectividad al Absoluto que rebasa nuestro modo de entender objetivo.

Todavía se puede decir más: la no-contradicción es la misma creatura, entendiendo el ente como fundado por el ser («intrínsecamente principiado», dice Polo). Hablando de la Providencia, Santo Tomás se pone una objeción: hay principios en la realidad *(in rerum natura)* que ni el mismo Dios podría cambiar, como la imposibilidad de afirmar y negar lo mismo de la misma cosa. Y responde que la fuerza de los principios resulta *(consequitur)* de la creación: "es debido al hecho de que las cosas han sido producidas en tal naturaleza, en la que tienen un ser determinado *(habent esse terminatum),* que sean distintas de sus negaciones: de esa distinción se sigue que la afirmación y la negación no sean a la vez verdaderas"[26].

Si el ente es tal por ser *habens esse,* la incontradicción también. Y si el ente se dice tal por el acto de ser, la incontradicción también. Más aún: la incontradicción se liga a la causalidad por la respectividad fundante del ser, y ésta sólo se entiende como relación de originación a Dios, y de principio a la esencia. Sólo si ello es así, la distancia infinita que media entre el Creador y el ente es salvable por el intelecto: "Dios dista más de las creaturas que una de ellas de otra en cuanto al modo de ser; pero no, sin embargo, por lo que toca a la relación que hay entre el principio del ser *(principium essendi)* y aquello que tiene el ser de ese

[26] Tomás de Aquino, *De Ver.,* q. 5, a. 2, ad 7.

principio. Y así es como por medio de las creaturas conocemos que Dios es, pero no qué es"[27].

Para conocer a Dios (la Identidad, *Ipsum esse),* se requiere un triple "medio": el ente (la creatura), ver en él la semejanza de Dios, y la luz para verla que, si es la natural, es la del intelecto agente[28]. Es decir, que la creatura exhibe su semejanza con Dios, remite a Él, por un principio que sólo la luz del intelecto agente ve; lo que el intelecto ve, en un ente finito, es el principio que remite al Ser infinito, de modo que el *actus essendi* (incontradicción) remitiendo a Dios (Identidad) es la *similitud* o participación, la causalidad como principio, de la que habla también Polo.

Sólo así se entiende que conozcamos analógicamente el ser: todo nombre divino exhibe que el ente es creado[29].Y, al revés, el nombre de ente sólo se entiende por el ser[30] y éste sólo es pensable como deducido de Dios[31].

---

[27] Tomás de Aquino, *De Ver.,* q. 12, a. 3, ad 14.

[28] "Patet igitur quod homo post peccatum *triplici* medio indiget ad videndum Deum: scilicet ipsa creatura, ex qua in divinam cognitionem ascendit; et similitudine ipsius Dei quam ex creatura accipit; et lumine, quo perficitur ad hoc ut in Deum dirigatur: sive sit lumen naturae, ut lumen intellectus agentis, sive gratiae, ut fidei et sapientiae"; Tomás de Aquino, *De Ver.,* q. 18, a 1, ad 1.

[29] "Quolibet enim divino nomine manifestatur aliquis processus alicuius perfectionis a Deo in existentia et secundum quod de Deo dicitur est supra omnia entia".

"Nomen vero entis designat processum essendi a Deo in *omnia* entia et secundum quod de Deo dicitur, *est super* omnia *existentia*"; Tomás de Aquino, *In De Div. Nominibus,* cap. V, lect. 1, n. 610.

[30] "Ens non dicit quidditatem, sed solum actum essendi, cum sit principium ipsum"; Tomás de Aquino, *I Sent.,* 8, 4, 3; *De Ver.,* 1, 1.

En suma, si conocemos en el ente la semejanza de Dios, y conocer una semejanza supone conocidos sus extremos, no sólo conocemos absolutamente el ser, sino también el Ser absoluto y la respectividad del ser al Infinito. Ni la comparación es un juicio, ni sus extremos conceptos, sino el conocimiento habitual de los principios. No son tampoco demostraciones, no es el contenido del hábito metafísico, sino ciertas noticias habituales que posibilitan todo ello a modo de *a priori.*

Y esto nos lleva a la segunda cuestión que se ve mejor en Santo Tomás, desde la teoría del conocimiento de Polo, a saber: el intelecto de los principios es hábito, pero no se asimila a la potencia, hay un pensar habitual en acto.

Aquí, los textos tomistas parecen repartirse en dos grupos: los que afirman que todo hábito intelectual (también el de los principios) es algo medio entre la pura potencia y el puro acto, aunque sólo sea en razón de que el hábito no se forma, ni conoce, sino por el acto que de él mismo efluye; y, en segundo lugar, los que afirman que los principios, como la luz natural del intelecto, son innatos y puestos directamente por Dios en el hombre, para que haya en nosotros *memoria* de Dios o mente, es decir, imagen de Dios, la cual sólo es perfecta en el acto. En este segundo sentido, están fundando activamente toda certeza, todo conocer actual.

¿Será preciso optar por unos textos contra los otros? ¿O tal vez se trata de una materia dispersa (por las diversas obras) que requiere ser ordenada? Me parece que una cosa

---

"Ipsum esse absolute consideratum infinitum est"; Tomás de Aquino, I *Cont. Gent.,* 43.

[31] "Licet causa prima, quae Deus est, non intret essentiam rerum creatarum; tamen esse, quod rebus creatis inest, non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divino"; Tomás de Aquino, *De Pot.,* q. 3, a. 5, ad 1.

es que la inteligencia habitual de los principios no haya sido hecha tema del pensar de Tomás de Aquino, y otra distinta que haya asimilado totalmente el *intellectus principiorum* al hábito científico.

Los principios aparecen frecuentísimamente como juicios últimos y criterio regulador supremo del razonar y el juzgar; entonces juegan como principios de la ciencia. Hay que ver al Comentador de Aristóteles, al de Agustín y, en fin, al pensador mismo que es Tomás. Es posible que, para coordinar las tres exigencias, haya que conceder que el hábito es potencial (ya que se forma por el acto y antes no conoce), y también que es pura luz intelectual (ya que resulta en nosotros directamente de Dios, a modo de imago*),* y, en fin, que se asimila al intelecto agente como hábito de los principios y al intelecto paciente como hábito científico (memoria, no en sentido agustiniano, sino aristotélico). Y si esta tercera es la mente de Tomás (que no excluye la verdad de las otras dos tesis), entonces la actualidad del hábito de los principios seguiría a la del intelecto agente o luz natural infundida por Dios, por la que el hombre es hombre y se ordena a conocerlo a Él.

Documentar todo esto más parece objeto de una tesis doctoral que de una breve comunicación. Lo dejamos inacabado, con algunas observaciones de Tomás.

¿Cómo conocemos al hábito por medio del cual conoce todo lo demás el intelecto? Por sí mismo, ya que todo conocer actual procede del habitual. Esto lo aproxima al intelecto agente, sin llegarlo a identificar.

Se pregunta Tomás cómo se debe interpretar a Aristóteles cuando dice que el intelecto humano no entiende "a veces sí

y a veces no", sino que "siempre entiende". Respuesta: por parte del intelecto paciente, hay intermitencia en el entender, ya que necesita el concurso de imágenes; por el contrario, al intelecto agente no le falta nada para que siempre entendamos en acto[32]. Ahora bien, tanto el hábito *natural* como la luz del intelecto agente resultan en nosotros de la iluminación divina; de ahí que siempre que juzgamos de nuestro propio conocer nos comparamos con Dios *(increatam veritatem consulimus)*[33].

Por otra parte, todo nuestro conocer se adquiere por medio de dos elementos: la luz natural del intelecto y los primeros principios; pues bien, los principios operan como instrumentos de esa primera potencia completa y activa, es decir, canalizan su actualidad. Todo saber y toda certeza nacen del intelecto, por la vía del hábito de los principios. El momento de pasividad (noticias de los sentidos) se subordina al de la actividad (Maestro interior, razones seminales, iluminación: naturaleza de la razón) y el conocimiento habitual se asimila antes al segundo que al primero[34]. Los principios tienen que ser conocidos por sí mismos, pero no son tanto "lo que" se conoce, cuanto "por lo que" se conoce.

Se pueden "exprimir" los textos de Tomás de Aquino, para aproximarlos al conocimiento habitual de los principios tal como lo describe L. Polo, y al apurarlos así no se les hace violencia, no se los acalla. Pero tampoco llegan nunca a decir lo mismo. Está claro que el intelecto agente aristotélico y la memoria agustiniana se encuentran en el conocer habitual (*prout memoria importat habitualem notitiam*)[35]; pero también sigue siendo verdad que la memoria se asimila

---

[32] Tomás de Aquino, *De Ver.,* q. 10, a. 8, ad 11 in contr.
[33] Tomás de Aquino, *De Ver.,* q. 10, a. 9. c.
[34] Tomás de Aquino, *De Ver.,* q. 11, aa. 1 y 3.
[35] Tomás de Aquino, *De Ver.,* q. 10, a. 3, c.

a la facultad más que al acto. La imprecisión queda ahí porque el tema no se plantea abiertamente ni se lleva a sus últimas consecuencias. En todo caso, ya sabemos dónde está el enclave teórico de los vacíos gnoseológicos del tomismo, y la vía para llenarlos se muestra expedita.

Santiago Fernandez Burillo
c/ Val d'Aran 27
Lleida España

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

LA NECESIDAD COMO TOTALIDAD DE LA POSIBILIDAD EN LEIBNIZ

SOCORRO FERNÁNDEZ

This article studies Polo´s interpretation of the relation that Leibniz establishes between possibility and necessity. The necessity, understood as the totality of the possibility, allows Leibniz to reach the final formulation of the ontologic argument to demonstrate the existence of God, as well as to describe the essence of the Absolute.

1. Introducción.

El papel que la noción de posibilidad juega en el pensamiento leibniciano es clave para entender adecuadamente su metafísica y sobre todo su teodicea. En este sentido, la aportación que Polo ha realizado al interpretar cómo se articula en el filósofo de Hannover la necesidad, entendida como totalidad de posibilidad, es de una gran relevancia, porque permitirá comprender mejor el pensamiento leibniciano y su repercusión en la filosofía posterior.

Para encuadrar el tema en un contexto, me referiré en primer lugar, a su trabajo *Claves del nominalismo y del idealismo en la filosofía contemporánea*. En esta obra, Polo sitúa la postura leibniciana, como una respuesta a los problemas que planteaba el nominalismo que le precedía. Como es sabido, la tendencia nominalista reduce la realidad a realidad empírica singular, accesible únicamente mediante

un hecho empírico y singular también, que es la intuición voluntaria. Con este planteamiento, la realidad queda aislada del conocimiento intelectual, que lo único que puede hacer es producir ideas, términos que supongan por los hechos empíricos dados[1]. Frente a esta postura, Leibniz pretende acceder a la realidad desde la posibilidad a través de la verdad, en cuanto que la verdad es la posibilidad pensada[2]. Esta posibilidad, así concebida, ya no depende de una voluntad, y en la medida que se considera de modo absoluto, se vuelve necesaria. De este modo, lo posible queda suficientemente garantizado, porque ya no necesita un fundamento fuera de él. La noción de posibilidad con la que juega Leibniz procede de la dicotomía entre ser e idealidad, característica del nominalismo. El nominalismo hace del ser algo completamente extraño a la idea, y de la idea algo completamente extraño al ser. Si el ser es lo real, y lo ideal es lo posible, el orden de la posibilidad se puede considerar de una manera total, como cerrado en sí mismo. Leibniz se da cuenta de esto e intenta salir del nominalismo conectando la posibilidad con la necesidad[3]. De hecho, aunque Leibniz no es el primer pensador que prioriza la posibilidad sobre la

[1] L. Polo, *Claves del nominalismo y del idealismo en la filosofía contemporánea,* Cuadernos de Anuario Filosófico, 5, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1993, 18, 19 y 20 (cit. *Claves*).

[2] L. Polo, *Claves,* 24.

[3] L. Polo, *Claves,* 54-55.

efectividad, en opinión de Polo, es el primero que lo hace de un modo sistemático[1].

2. Necesidad, posibilidad, existencia.

La noción de existencia en Leibniz es un concepto complejo, que, a pesar de las innumerables horas que le dedicó no se puede decir que esté completamente aquilatado. No es la primera vez que sucede esto; cuando se pretende dar un visión precisa de algún aspecto del pensamiento del filósofo de Hannover, el estudioso se encuentra con posturas en aparente contradicción, con referencias a otras obras, con soluciones inacabadas que a su vez, remiten o sugieren otras referencias[2].

Para centrar la cuestión en la relación existencia-posibilidad, me parece importante señalar que no es infrecuente encontrar en Leibniz, textos en los que sostiene que todo posible exige existir; hasta tal punto esto es así, que el carácter dinámico de la posibilidad es algo que acompaña a todo posible de modo esencial, de tal modo que esa tendencia del posible es la que explica, en el pensamiento de Leibniz, la relación que existe entre esencia y existencia. El texto sacado del escrito leibniciano *De rerum originatione radicali*[3], ilustra suficientemente esta afirmación: "Hay en las cosas posibles, es decir, en la posibilidad misma o en la

---

[1] L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento,* III , Eunsa, Pamplona, 1988, 113 (cit. *CTC*).

[2] Aunque el autor señala que el estudio es una introducción, me parece referencia obligada a la hora de aproximarse a esta cuestión. A.L. González, "La existencia en Leibniz, (una introducción)", *Thémata,* 1992 (9), 183-196.

[3] G.W. Leibniz, *De rerum originatione radicali*, GP. VII, 194.

esencia, una cierta necesidad de existencia, y por decirlo así, una aspiración a la existencia, en una palabra, que la esencia tiende por sí misma a la existencia. De aquí se sigue que todas las cosas posibles, es decir que expresan la esencia o realidad posibles, tienden con un derecho igual a la existencia, según la cantidad de esencia real, o según el grado de perfección que encierran; porque la perfección no es otra cosa que la cantidad de esencia". Muchas cuestiones están implicadas en este texto. Si todo posible exige existir, ¿por qué no existe todo? ¿Por qué hay algo en lugar de nada? ¿Por qué hay algo y no todo? No es fácil dar respuesta a estas cuestiones. En primer lugar, hay que precisar que esta tendencia a existir propia del posible se configura como la razón necesaria, aunque no suficiente para la existencia. Razón necesaria, porque la *praetensio ad existendum* forma parte de la quididad del posible; pero no es suficiente, porque la existencia efectiva del posible está fundamentada por una parte, por el Absoluto, que es la última razón que justifica que haya algo en lugar de nada; pero, por otra parte, el Absoluto, se rige al crear, por un principio de compo-sibilidad, de compatibilidad entre los posibles, que es lo que hace que algunos alcancen la existencia, en virtud de su perfección o cantidad de esencia y de la ausencia de contradicción que pueda haber entre ellos[1].

En segundo lugar, Polo destacará que en el pensamiento leibniciano la existencia y la necesidad son nociones modales distintas, y además la necesidad es superior a la

[1] A.L. González, "Lo meramente posible", *Anuario Filosófico,* 1994 (27), 350 y 351.

existencia. La conexión posibilidad-existencia no equivale a la conexión posibilidad-necesidad, ya que esto supondría caer en el panteísmo. Para Leibniz, la posibilidad es plural y jerárquica, por eso se puede hablar de armonía preestablecida[1], la distinción de sustancias es una distribución de la posibilidad y una incomunicación de las posibilidades nucleares: noción de mónada[2].

Por otra parte, decir que lo posible es necesario quiere decir que es siempre posible. Ser siempre posible quiere decir que lo posible es el todo. La equivalencia entre lo posible y lo necesario requiere la totalidad de lo posible. Ahora bien, si la posibilidad es total, y así es la necesidad, la equivocidad entre posibilidad y realidad no es decisiva. Si la posibilidad se convierte con la necesidad, está por encima del singular. Sin embargo, si la posibilidad se convierte con la totalidad, se excluye la imposibilidad[3].

La conexión entre la posibilidad y la existencia es para Leibniz la creación: las sustancias son posibilidades fundamentales creadas en orden al ejercicio –existencial– del análisis. En rigor, lo creado es la expresión de dicho ejercicio y, en rigor también, según Leibniz, en Dios la existencia se reduce a la necesidad. La existencia creada es una serie predicativa separada del término por un infinitésimo, es decir, un análisis intrínsecamente inacabado. El análisis completo es la identidad de posibilidad y necesidad[4].

Sólo si se entiende de este modo la relación entre posibilidad, necesidad y existencia, Leibniz, puede asegurar

---

1 L. Polo, *Claves,* 58.

2 L. Polo, *Hegel y el posthegelianismo*, Asociación La Rábida-Universidad de Piura, 1985, 38 (cit. *Hegel*).

3 L. Polo, *CTC,* III, 119.

4 L. Polo, *Hegel*, 38-39.

la existencia necesaria de Dios, como totalidad de la posibilidad absolutamente tomada, y la existencia no necesaria de las cosas creadas como actualización de algunas posibilidades, distintas pero dependientes de Dios, en virtud de un criterio de perfección y de jerarquía que, en sentido estricto, sólo conoce el Absoluto. La posibilidad total, dirá Polo, no es una generalidad inmediata, sino compuesta, formalmente inseparable por los posibles, que son su contenido. Por tanto, la generalidad del todo tiene el valor de un conectivo o mediación que es inherente a la claridad, tanto de cada idea como de su composición. Por lo tanto, la lógica modal leibniciana es ante todo la lógica de la posibilidad, que conduce desde la posibilidad atomizada a la totalidad de la posibilidad[1].

3. La necesidad del Absoluto leibniciano, consecuencia de comprender la posibilidad como totalidad.

Con este procedimiento, Leibniz entiende alcanzar la formulación definitiva del argumento ontológico: Dios es el ser necesario como enteramente posible, es decir, como posibilidad total; tomado en absoluto, la posibilidad y la necesidad son idénticas. Para Leibniz Dios es una identidad única o enteramente individual, no incompatible con posibilidades nucleares graduales[2].

---

1 L. Polo, *CTC,* III, 136-137.
2 L. Polo, *Hegel*, 38-39.

Como es conocido, entre las distintas demostraciones que Leibniz propuso para demostrar la existencia de Dios, el argumento ontológico recoge las formulaciones dadas en la tradición y las completa para dotarlas del verdadero carácter de prueba; parte de lo posible identificándolo con lo no contradictorio, y se propone mostrar que la idea de Dios no implica contradicción. "Tenemos que probar –dirá– con toda exactitud imaginable, que haya una idea de un ser totalmente perfecto, es decir Dios"[1]. Por otra parte, él llama perfección a toda cualidad simple que es positiva y absoluta, o expresa lo que quiere que exprese sin límite alguno[2]; una cualidad de esta clase es irreductible. En consecuencia, la incompatibilidad de dos perfecciones no puede ser demostrada, puesto que la demostración requeriría la resolución de sus términos, ni tampoco su incompatibilidad es evidente *per se.* Por tanto, si la incompatibilidad de las perfecciones no es ni demostrable ni evidente, puede haber un sujeto con todas las perfecciones. Hay que tener en cuenta que para Leibniz la existencia es una perfección; en consecuencia, el ser que existe en virtud de su esencia es posible, luego existe[3].

"Puesto que todas las perfecciones son compatibles, el ser perfecto es posible. Pero si contiene en él todas las perfecciones, contiene necesariamente la existencia que es una perfección. Por lo tanto, es necesario afirmar que el ser

---

[1] G.W. Leibniz, *Leibniz gegen Descartes und den Cartesianismus, XIII* (1700), GP. IV, 405.

[2] G.W. Leibniz, *Quod Ens Perfectissimum existit* (1676), GP. VII, 261-262 y AK. II-1, 272.

[3] "Datur ergo sive intelligi potest subjectum omnium perfectionum, sive Ens perfectissimum. Unde ipsum quoque existere patet, cum in numero perfectionum existentia contineatur", G.W. Leibniz, *Quod Ens Perfectissimum existit* (1676), AK. II-1, 272.

perfecto existe"[1]. Leibniz no duda de que por la demostración rigurosa de la posibilidad del ser perfecto, el argumento ontológico adquiere solidez y valor geométrico, ya que para Leibniz, la posibilidad va más allá del orden de lo pensable, en cuanto que ella contiene la tendencia a existir[2]; lo declarará expresamente en sus *Animadversiones in partem generalem principiorum catesianorum*[3]. Sin embargo, hay que precisar que el mismo Leibniz vió la dificultad que está en la base de este planteamiento, pues al tener en cuenta la limitación de nuestro conocimiento, no se puede concluir que una cosa sea posible porque no se vea su imposibilidad[4]. Por otro lado, se postula, sin demostrarlo que la existencia sea una perfección[5].

El esfuerzo que Leibniz realizó para demostrar la posibilidad de Dios, condición necesaria para dotar de

---

[1] G.W. Leibniz, *Quod Ens perfectissimum existit* (1676), AK. II-1, 272.

[2] S. Nicolosi, "L'argomento ontologico secondo Leibniz", *Archivio di filosofia*, 1990, (58), 232.

[3] "Pro geometrica divinae existentiae demonstrationes superest, ut possibilitas Dei accurata ad geometricum rigorem severitate demonstretur", G.W. Leibniz *Animadversiones in partem generalem principiorum cartesianorum*, (1691, corregidas en 1697), GP. IV, 359.

[4] G.W. Leibniz, *Leibniz gegen Descartes und den Cartesianismus, XII* (1700), GP. IV, 402.

[5] G.W. Leibniz, *Colloquium cum Dno Eccardo Professore Rintelensi cartesiano praesente Dni Abbatis Molani fratre*, (5. IV. 1677), AK. II-1, 311-313. Leibniz se dio cuenta de que era preciso explicar por qué la existencia es una perfección.

verdadero valor geométrico al argumento ontológico[1], se concretó en lo que se ha conocido como argumento modal[2]. Si el Ser necesario no es, tampoco puede ser el ser contingente, pues Aquél es la razón de que éste exista[3], además, ya que este ser es la razón última de toda la serie contingente, será único y contendrá de alguna manera todas las perfecciones o realidades[4].

En la *Monadologie*, Leibniz explicará cuál es la raíz de la necesidad de la existencia de Dios, esto es, que es el Ser cuya posibilidad está justificada por la perfección de su esencia, pues nada puede impedir la posibilidad de quien no encierra ningún otro límite, ninguna negación y, por consecuencia ninguna contradicción, y esto sólo es suficiente, según el filósofo de Hannover, para conocer la existencia de Dios *a priori*[5]. De este modo, la formulación "si el ser necesario es posible, existe" adquiere el rigor propio de una prueba en sentido estricto[6]. Para Polo, esto es lo mismo que afirmar que en Dios lo posible y lo necesario se identifican. Sólo si lo posible es necesario, está suficientemente garantizado que exista, ya que no requiere ningún otro ser fuera de Él. Leibniz muestra la existencia –existencia necesaria, no empírica– de Dios a partir de la posibilidad. Ahora bien, para que esto pueda ser así, la posibilidad tiene que ser total, sin negación o límite alguno[7]. Dios es el ser

---

[1] J. Iwanicki, *Leibniz et les démonstrations mathematiques de l´existence de Dieu,* Strasbourg, 1933, 275.

[2] G. Auletta, "Leibniz e la prova modale dell'essere necessario", *Archivio di filosofia*, 1990 (58), 237-246.

[3] G.W. Leibniz, *Specimen inventorum* (1686), GP. VII, 311.

[4] G.W. Leibniz, *Specimen inventorum*, 310.

[5] G.W. Leibniz, *Monadologie* (1714), GP. VI, 614, nn. 44 y 45.

[6] G.W. Leibniz, *Monadologie*, 614, nº 45.

[7] L. Polo, *Claves,* 36.

necesario, porque si la existencia está contenida en su posibilidad, debe existir necesariamente ya que lo contrario, implicaría una contradicción[1].

Para entender esta postura de Leibniz, en relación con la prueba de las verdades eternas hay que recordar que, para el filósofo de Hannover, la naturaleza de Dios encierra todo lo que hay de simple en las cosas; para encontrar a Dios es necesario emplear el proceder científico del análisis del infinito, que obtiene las formas por supresión de los límites y la desaparición de las diferencias. Así llega a las perfecciones infinitas o a las formas simples de las cuales, Dios mismo es el conjunto y sujeto. De este modo, probar la posibilidad de Dios es probar la armonía de todas las formas simples entre ellas, o lo que es lo mismo, la relación de las verdades eternas[2]; y como nada puede impedir la posibilidad de lo que no encierra ningún límite, ninguna negación y por consiguiente ninguna contradicción, eso es suficiente para conocer la existencia de Dios *a priori*[3].

A través de las verdades eternas llegamos al conocimiento de Dios como ser necesario y como ser perfecto, puesto que el conocimiento de las razones nos enseña verdades universales y eternas que expresan al ser perfecto, que es su

---

[1] G.W. Leibniz, *Definitio Dei seu entis a se* (XII. 1676 (?)), AK. VI-3, 582-583.

[2] C. Foucher de Careil, *Memoire sur las philosophie de Leibniz*, Rudeval, París, 1905, 306.

[3] G.W. Leibniz, *Monadologie* (1714), GP. VI, 614, nº 45.

sujeto y su fuente[1]; sin embargo, es preciso afirmar que es a través del argumento ontológico donde se demuestra explícitamente que la existencia de Dios está encerrada en su posibilidad, al completar el enunciado cartesiano por la demostración indispensable de la posibilidad de la idea de Dios. Si la idea de Dios es posible, si no implica ninguna contradicción, quiere decir que Dios no encierra ningún límite. La precisión de la idea de Dios radica en la infinitud positiva de todas las posibilidades, de todo el conjunto de las verdades eternas tomado absolutamente[2].

De todas formas, es importante destacar también que, a pesar del esfuerzo que Leibniz realiza para demostrar la posibilidad de Dios, hasta tal punto que el intento mismo llega a constituir otra prueba más de su existencia, la posibilidad alcanzada no es la posibilidad real. Cuando Leibniz sostiene que para demostrar la existencia de Dios hay que partir de la posibilidad, esta posibilidad sólo se puede entender en términos de pensabilidad[3]. En el sistema de Leibniz, la posibilidad real aristotélica, o la *potentia essendi* de Tomás de Aquino se convierte a fin de cuentas en posibilidad lógica, entendida como ausencia de contradicción. Esta posibilidad lógica es claramente insuficiente para demostrar la existencia de Dios, que no es real porque sea posible, sino que, en todo caso, es posible porque ya es. La posibilidad metafísica se funda siempre en una actualidad[4].

---

[1] G.W. Leibniz, *La felicité* (1694-1698); G. Grua, *Leibniz, Gottfried Wilhelm, Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre,* París, 1948, 580.

[2] L. Polo, *Claves,* 41 y 56.

[3] L. Polo, *Claves*, 52.

[4] A.L. González, *Teología Natural*, Eunsa, Pamplona, 1995, 85-86; C. Foucher, 303-304.

Sin embargo, para hacer justicia al pensamiento leibniciano habrá que decir que para él, cuando lo posible, por ser total, es necesario, no es cualquier ficción, sino que se consagra como verdad. De ahí la importancia que tienen las verdades eternas a la hora de probar la existencia necesaria de Dios[1]. El criterio de necesidad veritativa es la totalidad de la posibilidad; ya no cabe más posibilidad; es más, el sistema de las ideas considerado en absoluto, constituye el conjunto de los atributos de Dios[2]. Por otra parte, si Dios es independiente porque contiene toda la realidad es lógico deducir que sea inmenso, sin embargo Leibniz perfila muy bien este atributo para no caer en el panteísmo. Para ello, considera la cuestión en términos modales. Ante todo, establece la relación de las ideas con la necesidad, que no es lo mismo que establecer la mismidad en el orden de las cosas[3].

---

[1] M.S. Fernández, "La demostración leibniciana de la existencia de Dios por las verdades eternas", *Excerpta e dissertationibus in philosophia*, 1993 (3) 296-297.

[2] "Mais les idées primitives sont celles dont la possibilité est indemostrable, et qui en effect ne sont autre chose que les attributs de Dieu", *Sur l'Essay de l'entendement humain de M. Locke* (anterior a 1704), GP. V, 15. L. Polo, *Claves*, 53 y 56.

[3] L. Polo, *Claves*, 55.

4. Implicaciones que se derivan de la consideración del Absoluto leibniciano entendido como totalidad de posibilidad.

Dios es posible porque su naturaleza encierra todas las formas simples absolutamente tomadas[1], que en sí mismas no son contradictorias, ya que si lo fueran perderían su condición de posibilidad. Los posibles tienen que tener una razón de su existencia en un ser que sea real y existente en acto, porque si no fuera así, ni las verdades, ni las posibilidades, ni las necesidades efectuarían nada. Además este ser debe ser necesario porque de otro modo, habría que buscar fuera de Él la causa de que Él mismo sea[2]. Se concluye, que Dios es el ser cuya esencia, totalidad de posibilidad, encierra la existencia, es decir, es una esencia que encierra todo lo que hay de real en la posibilidad y por lo tanto tiene que ser existente, porque lo existente sólo puede provenir de lo existente[3]. Dios contiene en sí toda la posibilidad, toda la realidad posible, y es por eso por lo que es principio de todas las existencias, de todas las realidades que elige crear, que aunque dependen de Él, no son todo lo que Él es, porque Él contiene más.

Como ya hemos apuntado, en Leibniz posibilidad y necesidad se vuelven equivalentes, siempre que la posibilidad sea total[4]. Esta es la aportación de Polo a la

---

[1] G.W. Leibniz, *Leibniz an die pfalzgräfin Elisabeth* (1678), AK. II-1, 437.

[2] G.W. Leibniz, *Resumé de Métaphysique* (1705), L. Couturat, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz: extraits des manuscrits de la bibliotèque royale de Hanovre,* París, 1903, reimpr. Huldesheim, 1961, 533-534.

[3] G.W. Leibniz, *De rerum originatione radicali* (1697), GP. VII, 305.

[4] L. Polo, *Claves,* 36.

interpretación del pensamiento leibniciano. En este sentido, se puede afirmar que el constitutivo formal de Dios es la totalidad de posibilidad, siempre que se entienda la posibilidad en sentido absoluto, como lo posible sin límites, sin resquicio alguno de contradicción[1]. Esta es además, su aportación al argumento ontológico cartesiano para convertirlo, a su juicio, en una verdadera demostración[2]. Cuando lo posible es necesario, se totaliza, se consagra como verdad. Teniendo esto en cuenta, es lógico que para Leibniz, el poder sea la fuente de todo[3]; esto significa que no hay más posibilidad, que es la necesidad en su misma totalidad[4]; por eso, en la *Causa Dei*, afirmará que la omnipotencia y la sabiduría dan lugar a la grandeza de Dios, a todo lo que Dios es: eterno e inmenso[5].

Respecto al tiempo, para Leibniz, la eternidad es una consecuencia de la totalidad de posibilidad. Si lo posible nunca deja de serlo, ocupa el tiempo entero. Es la actualidad de lo pensado lo que permite entender el tiempo como lo eternamente posible, y lo eternamente posible es lo necesario[6]. Es interesante contrastar aquí la postura de Tomás de Aquino respecto a la eternidad. El Aquinate

---

1 "Et comme rien ne peut empecher la possibilité de ce qui n´enferme aucunes bornes, aucune negation et par consequent aucune contradiction, cela seul suffit pur connaître l´Existence de Dieu a priori"; G.W. Leibniz, *Monadologie* (1714), GP. VI, 614, nº 45.

2 L. Polo, *Claves,* 41.

3 G.W. Leibniz, *Monadologie* (1714), GP. VI, 615, nº 48.

4 L. Polo, *Claves,* 53.

5 G.W. Leibniz, *Causa Dei* (1710), GP. VI, 439, nn. 4, 5 y 6.

6 L. Polo, *Claves,* 53.

comprende la necesidad como un modo de la verdad, que está en el entendimiento; aunque el hecho de que lo verdadero y necesario sea eterno, no se debe a que sea posible, sino a que está en el único entendimiento eterno que es el divino, plenamente acto[1]. Para Leibniz, la eternidad es una consecuencia de la necesidad y ésta es un modo de la verdad, pero de la verdad, entendida como lo posible en términos de pensabilidad[2]. La posibilidad total implica el tiempo total, no hay posibilidad fuera de ella, no hay más posibilidad, dirá Polo. Respecto a la posibilidad total, la presencia no es la articulación del tiempo, sino todo el tiempo, es decir, la eternidad, que no es otra cosa, que la exclusión de la imposibilidad. En este sentido, Leibniz no acepta que el ser actual deje fuera la posibilidad[3].

Por otra parte, si se puede hablar de eternidad e inmensidad en Dios, dirá Leibniz, es porque son atributos que pueden ser infinitos. De hecho, ya he señalado que recurre a la ausencia de límites para probar la posibilidad divina. "No hay nada que pueda impedir la posibilidad de quien no encierra ninguna negación, ninguna contradicción"[4]. Si la noción de un ser que encierra todas las formas simples no es contradictoria, es posible, y si es posible, se puede inferir que existe, porque es el único caso, por privilegio de la naturaleza divina, en el que se puede dar que *a posse ad esse valet consequentia,* y ahí se encontrará también el

---

[1] "Ad tertium dicendum quod necessarium significat quendam modus veritatis. Verum autem est in intellectu. Secundum hoc igitur vera et necessaria sunt aeterna, quia sunt in intellectu aeterno, qui est intellectus divinus solus. Unde non sequitur quod aliquid extra Deum sit aeternum", Tomás de Aquino, *S.Th*. I, q. 10, a. 3.

[2] L. Polo, *Claves,* 54.

[3] L. Polo, *CTC,* III, 120-121.

[4] G.W. Leibniz, *Monadologie* (1714), GP. VI, 614, nº 45.

principio de todas las existencias[1]. Sin embargo, a mi juicio, Leibniz no se apoya en las nociones de infinito o de perfección para probar la omnipotencia del Absoluto, sino en la misma noción de posibilidad[2], entendida como necesidad, en la medida que es posibilidad total, y entendida como algo dinámico, que de suyo tiende a la existencia si no encuentra impedimento. Esto es lo que hace que en cierto sentido, se pueda afirmar que en el Dios leibniciano, la omnipotencia pueda aparecer como un atributo constitutivo, que hace que Él exista y que todo dependa de Él. En este punto es donde se asienta el principio de razón suficiente, que viene a ser, la consolidación del fundamento en la necesidad de la verdad. La razón es el principio o fundamento, en cuanto que la verdad se autofunda. En el caso de Dios, la razón suficiente es la identidad misma de su posibilidad considerada en absoluto: en último término, razón suficiente, identidad, y conversión de la necesidad como posibilidad total, son nociones que significan lo mismo para Leibniz. Polo señalará que el paralelo en Spinosa es la noción de *causa sui*[3]. Aunque, Leibniz rechazará el espinocismo, es preciso constatar esta coincidencia.

---

1 G.W. Leibniz, *Judicum* (1699), GP. IV, 402.

2 Como sostiene Zubiri, en este mismo sentido: "no es que Dios haya pasado de la posibilidad a la existencia, sino que en el seno del ente divino su propia posibilidad es el fundamento de su existencia", X. Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza, Madrid, 1994, 161.

3 L. Polo, *Claves*, 66.

Sólo demostrando que el ser perfecto es posible, se puede demostrar la existencia de Dios *a priori*. Para Leibniz, la proposición modal que sostiene que "si el ser necesario es posible, existe" es la que tiene más solidez porque completa el vacío del argumento ontológico, y él demuestra por otro lado, que el ser necesario es posible. Si Dios fuera imposible, al ser el que es por sí mismo, todos los demás seres que son por otro, que no tienen en sí la razón de su existencia, serían imposibles también, porque ellos, en definitiva, no son más que por el Ser que es en sí, y nada podría existir. De este modo el argumento que sostiene que "si el ser necesario es posible, existe", se completa con otro que se enunciaría así: "Si el ser necesario no es en absoluto, no hay en absoluto ser posible"[1].

Unicamente si Dios es un ser en sí, *ens a se*, que existe por su esencia, se puede concluir que existe si es posible[2]. Si la existencia se identifica con la exigencia de la esencia[3], pero de una esencia que encierra todos los posibles, y que no puede tener ninguna contradicción, tiene que existir necesariamente porque es posible[4]. Por otra parte, si la esencia de las cosas es lo que constituye su posibilidad en particular, existir a causa de su esencia no es otra cosa que

---

[1] G.W. Leibniz, *Leibniz gegen Descartes und den Cartesianismus XIII* (1700), GP. IV, 406.

[2] G.W. Leibniz, *Leibniz gegen Descartes und den Cartesianismus*, XIII (1700), GP. IV, 405.

[3] G.W. Leibniz, *Omne possibile exigit existere* (hacia 1700), GP. VII, 195, nota.

[4] G.W. Leibniz, *Quod ens perfectissimum existit* (XI. 1676), AK. VI-3, 579.

existir a causa de su posibilidad[1], y en el caso de Dios como la posibilidad es total, la existencia es necesaria.

El ser que es en sí tiene que existir necesariamente porque si fuera imposible, todos los seres lo serían igualmente; por esta razón se explica la segunda proposición modal, que ya hemos enunciado: "Si el ser necesario no es en absoluto, no hay en absoluto ser posible"[2]. Si la necesidad es la totalidad de la posibilidad, en cuanto ausencia completa de contradicción, tiene que existir, porque de lo contrario no podría darse nada existente, ni nada posible. Si algo es posible, tiene que haber necesariamente un ser posible que lo piense, ese ser necesario si es posible, tiene que existir.

De un modo explícito encontramos que Leibniz dirá: "Desde el momento que se admite que Dios es posible, es necesario admitir que existe necesariamente. Es así que desde el momento que se admite que Dios existe, se admite que es posible; luego una vez admitido que Dios existe, es preciso admitir que existe necesariamente"[3]. Para Leibniz, la prueba *a priori* de la existencia de Dios es concluyente; si nada impide la posibilidad de quien no encierra contradicción, el ser necesario es posible, y como todo posible exige existir según el grado de su posibilidad, el ser

---

[1] G.W. Leibniz, *Omne possibile exigit existere* (hacia 1700), GP. VII, 194, y *Leibniz gegen Descartes und den Cartesianismus* XIII (1700), GP. IV, p. 406.

[2] G.W. Leibniz, *Omne possibile exigit existere* (hacia 1700), GP. VII, 406.

[3] G.W. Leibniz, *Remarques sur le livre de l'origine du mal publié depuis peu en Angleterre* (1705), GP. VI, 405, nº 6.

que encierra toda la posibilidad existe necesariamente, porque si no existiera, nada podría ser.

Si todo lo posible exige existir a menos que se lo impida otra cosa que también exija existir y sea incompatible con ella[1], es necesario que exista un ser necesario en el que pueda darse toda la posibilidad; ese ser necesario es Dios, en cuya mente la posibilidad desarrolla su pretensión de existir sin límite alguno; es allí, donde las esencias o posibilidades existen absolutamente, independientes de su voluntad, porque existen por su propia tendencia a existir, que se deriva de su propia naturaleza, y que a su vez, se fundamenta en la posibilidad absoluta del ser necesario.

Dios es la raíz de la posibilidad porque es necesario, y existe porque si desde cualquier posibilidad se sigue la existencia, la posibilidad de Dios exige existir necesariamente porque si no fuera así, sería contradictorio[2]. Si la esencia divina se entiende como toda la posibilidad absolutamente tomada tiene que encerrar en sí la necesidad de su existencia; cualquier otra posibilidad, en cuanto concebida por Dios, tiene en El la razón de su esencia y de su existencia aunque esto no implica que después exista en la realidad necesariamente.

Mª Socorro Fernández
Campo Volantín 18
48007 Bilbao

---

1 G.W. Leibniz, *Omne possibile exigit existere* (hacia 1700), GP. VII, 194.

2 G.W. Leibniz, *Definitio Dei seu entis a se* (XII. 1676?), AK. VI-3, 582-583.

XXVI/2 · 1993 ISSN: 0066-5215

PERENNIDAD Y PROSECUCIÓN DE LA FILOSOFÍA EN EL PENSAMIENTO DE LEONARDO POLO

LOURDES FLAMARIQUE

Philosophy is in Polo's view, a living intelligence, an exerted activity. It is always current because it pursuits a knowledge unconcluded by nature. Reason overcomes history if we understand philosophy as a reconsideration of the basic subjets.

Es curioso. Así termina uno de los libros escritos por Leonardo Polo[1]. Únicamente en otra ocasión me ha llamado la atención el final de un libro de filosofía. Cuando Kant considera que ya ha recorrido el *camino crítico*, invita al lector que ha tenido la paciencia de recorrerlo con él a convertirlo en camino real a fin de "dar plena satisfacción a la razón humana en relación con los temas a los que siempre ha dedicado su afán de saber, pero inútilmente hasta hoy"[2]. Kant piensa que la investigación que propone es definitiva, que constituye una aportación al saber que los siglos anteriores no fueron capaces de obtener y que deja el camino tan marcado que ya no tiene pérdida. Desde el punto de vista

[1] L. Polo, *Claves del nominalismo y del idealismo en la filosofía contemporánea*, Cuadernos de Anuario Filosófico nº 5, Servicio de Publicaciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1993, 150.

[2] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A 856-B 884, Akademie Ausgabe, V, 552.

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

de la historia de la filosofía –su propuesta– inaugura una etapa tras la que ya no habrá etapas.

Es curioso. Sin querer caer en una exégesis pretenciosa, esta frase revela más bien otra actitud, la de quien sabe que su investigación es perfectible, está abierta a nuevas aportaciones. Constituye un elemento de un diálogo iniciado antes de él y proseguible con él. Polo se desmarca radicalmente del pensador moderno para el que "filosofar es ejecutar la principialidad misma y en absoluto. El sistema es la correspondencia objetiva, como su expresión acabada y no perfectible de la fuerza de la razón"[1].

Es curioso. Esa breve afirmación confirma la concepción del filosofar que Polo ha ejercido y ejerce a través de su magisterio. Habiendo seguido sus clases durante años y leído muchas de sus obras, ese modo abrupto de terminar un libro, o mejor dicho, de interrumpirlo me ha parecido sintomático de su modo de ejercer y enseñar filosofía. Un filosofar que por sí mismo suscita la reflexión en sus oyentes, que deja entrever la verdad a la que aspira, que participa de una tradición en diálogo con la actualidad del pensamiento. Ninguna de las investigaciones que ha abordado en estas décadas de trabajo fecundo es ajena a su comprensión de la tarea filosófica (de la que también se ha ocupado directamente en algunos de sus escritos). La seguridad que revela el «es curioso», procede más bien del estar en camino, que de una ironía tan ajena a su arrojo filosófico, como a su esforzado trabajo por resolver las cuestiones que urgen a la inteligencia humana.

En las páginas siguientes me propongo desarrollar el concepto de filosofía que refleja esta expresión y que

---

[1] L. Polo, *Evidencia y realidad en Descartes*, Rialp, Madrid, 1963, 16.

constituye, a mi juicio, la herencia que mejor permite reconocer la multitud de sus deudores.

En una época en la que padecemos de hipercontextualización e historización del pensamiento, parece oportuno, sin embargo, destacar no tanto el marco y las raíces de la filosofía de Polo, como la noción de filosofía que teórica y prácticamente refleja su magisterio. En ella se advierte la viveza de una actividad que se sabe pura actividad y, por ello, no decae en ningún momento en una mera objetivación lingüística o se apoltrona en el simplismo de «dar razón de su tiempo».

Como pocos reconoce que la filosofía es un saber situado, pero a la vez, no es un saber histórico: "Al considerarla desde su inicio se advierte que la filosofía no ha cambiado mucho. A pesar de las discusiones y discrepancias, –los filósofos suelen ser sumamente polémicos– la temática de fondo, independientemente de como sea tratada es un patrimonio común"[1].

En el inicio del filosofar, Polo encuentra "un quedar fuera del tiempo en medio de los procesos observados". La filosofía surge del admirarse que tiene que ver con la percepción de lo intemporal, con ese caer en la cuenta que no todo es cambio, puro pasar. Pues, "caer en la admiración es caer en la cuenta de que no sólo entra en juego el tiempo; al admirarse se vislumbra lo extratemporal, lo actual"[2].

---

[1] L. Polo, *Introducción a la filosofía*, Eunsa, Pamplona, 1995, 36 (cit. *Introducción)*.

[2] L. Polo, *Introducción*, 29.

Ésta es la razón de que el hombre pueda tener una imagen de sí sustraída de la temporalidad. *Si existe lo intemporal, algo en mí es intemporal* afirma Polo y añade: "si existe la verdad, existe el alma humana; el hombre tiene alma. Esto quiere decir que en el hombre hay algo constante, consistente, algo que puede estar en el tiempo, pero que en sí mismo no es temporal"[1].

De este modo, la filosofía, en su surgir, detecta lo intemporal de la realidad y del hombre, dándole noticia sobre sí mismo en términos de libertad. "La verdad que se yergue ante la propia vida la impulsa; de esa verdad el hombre saca precisamente el impulso para su práctica"[2], para todos esos conocimientos y objetividades culturales que en tanto que suscitadas quedan a disposición de la actividad, están adscritas a ella configurándola[3]. *Sin verdad no hay libertad*.

Pero precisamente, si la filosofía nos proporciona el conocimiento de nuestra capacidad de verdad, de nuestro encuentro con ella, no puede confundirse con lo configurado a partir de ella, es decir, el impulso con lo impulsado. La filosofía no se disuelve en cultura y, por tanto, sólo es tal como ejercida, como aspiración siempre nueva, nunca agotada. Ella significa como ningún otro saber la condición espiritual del hombre (que en él hay algo inmortal[4]). Al señalar al hombre como distinto del mundo, le capacita para penetrar y ordenar la realidad finalizada al servicio del único ser que asume su fin libremente. *La verdad encarga*, repite una y otra vez como si temiera no tanto el decaimiento en el

---

[1] L. Polo, *Introducción*, 39.

[2] L. Polo, *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, Rialp, Madrid, 1991, 249 (cit. *Quién es el hombre*).

[3] L. Polo, *Hegel y el posthegelianismo*, Asociación La Rábida-Universidad de Piura, Piura, 1985, 362 (cit. *Hegel*).

[4] L. Polo, *Quién es el hombre*, 205.

dominio desatento sobre la naturaleza, como la no advertencia del carácter de don de la verdad que revela tanto sobre sí misma, como sobre la condición humana. La verdad es tarea que invita a quien puede ser encargado. "La verdad no tiene sustituto útil"[1].

* * *

La distinción entre filosofía y cultura, por tanto, no es una simple aportación al debate contemporáneo; en ella Polo reconoce que está en juego la novedad de la actividad libre del hombre que la distingue radicalmente de toda otra creatura. El hombre no es un mero producto de una época, sino que está llamado a actualizar, a suscitar posibilidades, históricas ciertamente, pero que sólo son tales por la novedad de alguien que es capaz de verdad.

La filosofía es la actividad de la inteligencia que más noticia da de la inteligencia misma; dicho de otro modo, su tema principal es ella misma como actividad, como vida que sustenta los actos concretos del vivir inteligente: "La filosofía no es una fuga, un éxtasis, un lanzarse hacia fuera, olvidándose de las radicalidades humanas, sino que es alimentada por el ser humano en la medida en que éste sale a la luz en la propia actividad filosófica"[2].

A juzgar por estas palabras, no parece que la filosofía trate sobre muchas cosas, ni tan siquiera que éstas sean

[1] L. Polo, *Quién es el hombre*, 251.
[2] L. Polo, *Introducción,* 41.

imprescindibles, pero no cabe duda de que hace *más vida* nuestro vivir: "La filosofía es una actividad en la que el existente está enteramente comprometido, está convocado por ella, y de esa manera se va desvelando a sí mismo en la medida en que la filosofía le pide poner en marcha cada vez más capacidades, más recursos propios"[1]. Ordenando al hombre *al servicio de la verdad como amante y realizador de ella*, la filosofía es descubridora de las dimensiones más profundas del ser humano. Polo sabe que esta noticia sobre el hombre le sitúa en la posición adecuada para mirar a su Creador como sólo la creatura inteligente puede mirarle. Cuantas veces sus alumnos, tras una exposición ardua sobre la infinitud de la inteligencia humana, le hemos escuchado la siguiente exclamación: ¡somos semidioses! En esta exclamación se atisba inmediatamente que esa realidad abre tanto a la adoración como a la rebelión.

Confundir la filosofía con la cultura es ignorar este horizonte de la libertad, y malograr en consecuencia la comprensión de lo cultural, porque implica reducir el ser del hombre a posibilidades dadas y nuestro saber sobre él a una historia de las ideas o a una antropología cultural. En cambio, sostener el "argumento vivo" del filosofar (como ex-presión inequívoca de la condición personal y libre del hombre) asegura otras actividades (operaciones). La filosofía no trata nunca de anular otras ciencias; procura más bien no *perder altura*[2]. De este modo, la filosofía se distingue del resto de los saberes sólo por una razón: "porque el tema de

---

[1] L. Polo, *Introducción*, 41.

[2] "La filosofía es una actividad humana muy especial y, por otra parte, rara; el hombre la ejerce pocas veces y a ella se dedican de modo preferente muy pocos seres humanos"; L. Polo, *Quién es el hombre*, 185.

la filosofía es el fundamento. El fundamento exige no ser confundido con ningún otro tema objetivable"[1].

La filosofía así entendida, como teoría, es *inteligencia viviente*. "La teoría es aquella versión del conocimiento según la cual su tema está en conmensuración exacta con su ejercicio. En ese sentido, la teoría es la forma más alta de operación vital"[2].

Si la filosofía es vida, difícilmente podemos entenderla como un elenco de dogmas; la verdad no está ahí para ser repetida. Tampoco es asimilable a la retórica, porque ésta es uno de los modos de transmisión de aquello de lo que se distingue la filosofía: la retórica transmite un legado clásico, en cierto modo, definitivo[3]. Pero, la filosofía es su ejercicio, es actividad que se ejerce[4]; para saber filosofía, señala Polo, *es necesario haberla vivido. "*No es algo con lo que se cuenta, ni susceptible de algún manejo"[5]. No es algo dado, sino que de modo inevitable tiene que abrirse paso entre tendencias y realizaciones culturales[6], entre formulaciones que pretenden apresar lo que sólo es vida. Por ello, subraya la *impertinencia* de la pregunta *¿qué es la filosofía?,* o *¿qué es la metafísica?* Ambas interrogaciones suponen la filosofía

---

1 L. Polo, *Memoria de oposiciones*, *pro manuscripto*, 9-10.

2 L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993, 116 (cit. *Presente y futuro*). Kant en una de sus reflexiones apunta una idea semejante: "Intelectual es aquello cuyo concepto es un obrar"; I. Kant, *Reflexiones*, nº 968.

3 L. Polo, *Memoria de oposiciones*, 1.

4 L. Polo, *Presente y futuro*, 117.

5 L. Polo, *Memoria de oposiciones*, 1.

6 L. Polo, *Memoria de oposiciones*, 2.

o la metafísica como algo dado que no precisa que el hombre ejerza una actividad. Pero, "la esencia de la filosofía no es el término de ninguna pregunta"[1].

Toda pregunta se asienta en lo cultural, es decir, en objetividades culturales en cuanto términos dados de antemano en un ámbito. Desde sus primeros libros, Polo ha considerado la emergencia de la filosofía y su relación con la actitud interrogativa que, en ningún caso, se establece en términos de dependencia causal. Porque el filosofar no es preguntar, es más bien hallar. La heurística, el hallazgo, dan sentido a la búsqueda filosófica. La heurística es la temática filosófica en cuanto tal, añade siguiendo a Aristóteles. Nada más extraño a la interrogación[2].

Por esta razón, rechaza la pertinencia de la pregunta *¿cómo es posible la metafísica?* "Ponerse a contestar esta pregunta supone, sin embargo, ya establecido el sentido de la misma metafísica, al menos en el orden de los propósitos: se tiene ya la metafísica. (...) Así pues, tal pregunta llega tarde. Y esto quiere decir que se frustra, que carece de alcance"[3].

La impertinencia de preguntar *qué es la filosofía* o *cómo es posible la metafísica* está en que, si bien la filosofía y la metafísica surgen en un determinado momento, no son sin más prolongaciones de objetivaciones culturales, no son resultado. Surgen de modo *inesperado* respecto de la cultura, y ello es también noticia de la inagotabilidad de la libertad[4].

---

[1] L. Polo, *Memoria de oposiciones*, 5.

[2] L. Polo, *Memoria de oposiciones*, 9.

[3] L. Polo, *El acceso al ser*, Eunsa, Pamplona, 1964, 25 (cit. *El acceso*).

[4] "La idea de libertad es más profunda que la de situación, el hombre se ha de comprender como ser libre no como ser histórico". "La historia es un estado que se corresponde con la libertad sin

Ambas preguntas apuntan a la justificación o legitimación de la filosofía y de la metafísica. Pero, desde ese punto de vista, el saber metafísico es problemático. *¿Cabe empezar a saber, si no es desde lo que precipita como sabido?* se pregunta Polo. "La base temática de la metafísica –aun en el caso de que no hubiese más que una– no es el principio "ut sic" y, por tanto, surge, ya, *nacida*, juega su papel, a lo más, como apertura de una dirección atencional condicionada, es decir, concretada"[1]. La ausencia de justificación –se podría decir– es connatural a la filosofía, porque lo es al saber mismo[2]. "El saber es aquello con que nos encontramos, y no una vez hecho, sino siempre, esto es, desde que empieza. ¿Sobre qué se le podría pedir cuentas? Frente a la base del saber todo preguntar enmudece; cualquier pregunta que se intente es pura inanidad"[3].

Si la metafísica, la filosofía, *surge, ya, nacida* sólo puede ser tal como ejercida; esto es un acicate al desaliento que a menudo se produce por no ser de *antemano*, es decir, definitiva. La tesis según la cual la pregunta por el principio de la metafísica no es susceptible de respuesta no debe cristalizar en la conclusión de que el saber es positivamente injustificable. No sabemos de qué tipo de justificación se trataría porque no disponemos de ella; pero tampoco tiene

---

confundirse con ella, sin agotarla"; L. Polo, *Memoria de oposiciones*, 30.

[1] L. Polo, *El acceso*, 26.

[2] "El comienzo del saber no es problemático en uno u otro sentido, sino *a secas*, sin que podamos concretar en qué, determinadamente, consiste su problema"; L. Polo, *El acceso*, 27.

[3] L. Polo, *El acceso*, 27.

sentido la paralización del saber[1]. Polo cita en este punto a Aristóteles quien señala que "si hubiese una ciencia de todo, se tendría sin conocimiento anterior"[2]. Se trataría de una posición absolutamente originaria del principio, sin supuesto alguno.

Ahora bien, en el comienzo del saber no aparece, no se conoce, el principio del mismo como tal; lo cual no impide que podamos saber con certeza; pero, esta certeza, por su parte, no ilumina un surgimiento originario del saber[3].

La incomparecencia del principio (y no así la del fundamento) nos informa más sobre la existencia humana que otras ciencias de cuyos principios no sólo podemos, sino que debemos dar cuenta. Nos invita a un atenencia mayor a la verdad y a la desconfianza en el intento de autofundación del saber y en su resultado inmediato: la consumación del hombre en la cultura.

Polo considera que la peculiaridad de la inteligencia humana, expresada en la afirmación de Aristóteles, hace que la dimensión interrogativa se corresponda también con la misma modalidad provisional del saber en cuanto que no es definitivo. "Si lo que queda en suspenso es el preguntar en los confines del saber y no el saber en la tenaza de una pregunta última defraudada, quiere decirse que el saber es limitado en profundidad, no positivamente infundado"[4]. Pues se sabe en virtud de que se sabe; por ello, se pregunta desde el saber buscando alumbrar más de lo que se sabe, pero

---

1 L. Polo, *El acceso*, 27.

2 Aristóteles, *Metafísica* A, 9, 992b 29.

3 L. Polo, *El acceso*, 29.

4 L. Polo, *El acceso*, 29. La solución al preguntar no pertenece al orden de lo inalterable; la solución satisface o calma lo provisional de la pregunta haciéndola cesar; la solución irrumpe, se introduce, trocando lo provisional en estable. *El acceso,* 29, nota a pié de página.

siempre de espaldas al principio del saber. De otro modo lo indica también, cuando señala que la filosofía se abre paso entre tendencias y realizaciones culturales. Siendo ella misma el hallazgo, está asociada al preguntar que busca alumbrar más desde lo ya tenido, lo sabido, porque sólo así lo sabido es saber.

Merece la pena notar que Polo no habla de soluciones o formulaciones, sino de saber. El saber humano es finito, "pero finitud significa terminar por el lado de asentarse no definitivamente"[1]. La incomparecencia del principio se corresponde con lo que llama *inacabamiento del lugar de la comparecencia, de la evidencia*. Si nuestro saber no está cerrado por el principio –una ciencia del todo sería innata–, tampoco lo está como saber ejercido. Polo considera que la metafísica ha alcanzado su perennidad por haber sido capaz de formular ese inacabamiento[2].

Las constantes referencias a la cuestión de la incomparecencia del principio del saber y a su inacabamiento, así como la reiteración de la expresión *perennidad* de la filosofía, apuntan de lleno a la necesidad de destacar esos aspectos de la peculiaridad del saber humano cuya errónea comprensión desencadena de modo inmediato el desarrollo malogrado de las ciencias y de otros ámbitos de la cultura en los que revierten directamente las formulaciones filosóficas. Así mismo provoca el oscurecimiento de la misma actividad filosófica que se confunde, entonces, con erudición o con una suerte de intuicionismo irracional. Pero,

[1] L. Polo, *El acceso*, 31.
[2] L. Polo, *El acceso*, 32.

sobre todo, se escamotea una dimensión del vivir humano que sólo la filosofía notifica y cuyo ejercicio ha permitido un mayor desarrollo de otros tipos de conocimiento y de praxis[1]. De lo que se acaba de señalar son ejemplos el *cogito* cartesiano, la apercepción trascendental o el espíritu absoluto, pues abordan la cuestión aquí planteada: el principio del saber. Su tratamiento inadecuado ha abocado a la larga a la pérdida de identidad del filosofar y, con ello, el oscurecimiento del saber acerca del hombre.

Con lo dicho anteriormente cabe ya añadir que "el saber no es un poder que se satisfaga según un resultado terminal"[2]. Por consiguiente, la filosofía es siempre una búsqueda, una tarea inacabada; de ahí la necesidad de *rescatar su perennidad*. Nada de esto es posible sin el concurso de la libertad a la que llega a definir como "la perspicacia implicada en un intelecto suficientemente lúcido para darse cuenta de que en su arranque mismo está acompañado"[3].

El núcleo posesorio del que depende el saber es la libertad, afirma Polo. De ella depende no sólo la modalidad operativa del saber, sino también el *deseo*. "Este deseo no es la vaguedad de la perplejidad, sino el deseo de saber que es propio por naturaleza del hombre; deseo de saber que ni depende del fundamento, ni entronca con las restantes dimensiones del saber como término, sino como inacabamiento"[4]. Una vez más se detecta el impulso de la genuina comprensión de la inteligencia humana que permite

---

[1] "Puede decirse que a partir de la admiración, la filosofía pone en marcha un número creciente de dimensiones humanas que sin el filosofar quedarían inéditas"; L. Polo, *Introducción*, 41.

[2] L. Polo, *El acceso*, 48.

[3] L. Polo, *Quién es el hombre*, 248.

[4] L. Polo, *El acceso,* 49.

mantener la ambición de la verdad sin la impaciencia de quien está aturdido por la promesa de totalidad. El deseo de saber entendido con independencia del fundamento nos rescata de la visión moderna –y a la postre fatalista– de un destino inalcanzado. El prólogo a la primera edición de la *Crítica de la razón pura* narra la historia de la razón que realiza su principio después de un vagabundeo y, por tanto, sólo se sabe suficientemente asistida al final de su *tiempo*: el principio sólo comparece al final. Pero, esta comparecencia de la principialidad se muestra, al cabo, puramente terminal y fácilmente desenmascarable como ficticia; de ahí la necesidad de comenzar de nuevo el sistema del saber en la generación que sigue a Kant.

Polo tal vez apuntaría que la ausencia del principio nos ahorra la búsqueda del término y la insatisfacción de no tenerlo. Lo inacabado del saber se advierte, entonces, como apertura, como *lugar* de la libertad. Para los pensadores alemanes antes mencionados, por el contrario, la libertad está sólo al final de la historia como consecuencia, porque estaba al principio como promesa; en el *interim*, paso obligado, por supuesto, nada tiene valor en sí mismo, nada es verdad.

* * *

Cabe preguntarse ahora si este inacabamiento de la filosofía, es decir, lo que permite proseguirla, por un lado, diluye la filosofía en historia y, por otro, anula el valor de verdad de la historia.

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

A este respecto hay que señalar que, en correspondencia con el saber, tampoco "el ser libre está dado del todo de una vez"[1]. La historia es *aprovechamiento de virtualidades*; no es sólo una serie, sino que "marcha hacia adelante en la medida de las posibilidades que edita, desarrolla o explica"[2]. Propiamente, que edita y desarrolla la acción humana libre.

La metafísica, la filosofía comienzan en la historia. Pero "la filosofía no es un acontecimiento histórico"[3]. *Se estrena sin razón antecedente, no está preparada por nada*. Por tanto, "el comienzo de la filosofía es una pregunta a la que sólo puede responder la filosofía"[4]. Filosofar es pararse a pensar. Entonces, añade Polo, es "cuando empieza a notarse un modo de vida creciente, un crecimiento que puede ser vivido, ejercido"[5]; que ya no es mera sucesión temporal, ni resulta sin más de la capacidad de configurar la actividad que tienen las objetividades culturales[6].

En las relaciones entre verdad e historia, o razón e historia, está presente no sólo la cuestión de si la razón vence a la historia y, por tanto, la filosofía puede reclamar su perennidad una y otra vez, sino también el sentido de la historización de la filosofía.

Decir que la pregunta por el comienzo de la filosofía es filosófica, es subrayar que no es prosecución de objetividades, ni resultado. El surgimiento de la filosofía tiene que ver con notar la correspondencia de la inteligencia con lo real en tanto que presentes ambos; pero, es notar

---

1 L. Polo, *Memoria de oposiciones*, 30.

2 L. Polo, *Presente y futuro*, 94.

3 L. Polo, *Introducción*, 29.

4 L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, II, Eunsa, Pamplona, 1985, 286 (cit. *CTC*).

5 L. Polo, *CTC,* II, 286.

6 L. Polo, *Hegel*, 362.

también la irreductiblidad de lo real y del hombre al tiempo, al mero pasar. "La metafísica *emerge* de la situación histórica, pero no se articula con ella. Emergencia significa dependencia de un núcleo más primario"[1]. No tiene su principio explicativo en la situación histórica, pues ella es la advertencia justamente de que no todo es "mordido por el tiempo"[2]. Sólo la filosofía puede dar cuenta de su comienzo por ser *noticia* de una forma de vida que se sustrae a la temporalidad, que no se agota como historia. Lo más primario no es lo temporal. A esto sólo se llega admirando[3]. En otro lugar dice: "el tema de la metafísica no es obra humana y, por eso, se llama exclusivamente su tema"[4].

Desde que el hombre nace sus vivencias están trenzadas y vertidas en la temporalidad, sus actos suscitan su propio término, se prolongan en él. Con la filosofía "el hombre cae en la cuenta de que su vida *no sólo transcurre*"[5]; sin embargo, también transcurre. La admiración señala Polo, se desarrolla en dos direcciones; una, según la cual la realidad es estable y verdadera; otra, en la que el hombre sabe que su interior también es estable, por lo que puede *entender* la realidad[6]. Ambas direcciones no se ocupan de la resolución práctica del vivir, sino de otro modo de vida que *distrae* de

---

1 L. Polo, *Memoria de oposiciones*, 38.

2 L. Polo, *Introducción*, 33.

3 "La admiración sólo es posible si hay algo que se mantiene, y por eso es subitánea, no está preparada temporalmente. Lo temporal no es admirable"; L. Polo, *Introducción*, 29.

4 L. Polo, *Hegel*, 388.

5 L. Polo, *Introducción*, 30.

6 L. Polo, *Introducción*, 39.

éste para devolvernos *más capacitados*[1]. Sin sacarnos de la historia, la filosofía nos asegura que nuestro ser no es histórico. Ella misma, por tanto, participa de la peculiar relación del hombre y la temporalidad.

Una vez que la inteligencia comienza, prosigue, afirma Polo. Prosigue desde sí misma como impulso originario y desde la situación histórica de la transmisión del saber filosófico. "Ninguna doctrina metafísica surge del vacío, sino que nace situada en la historia. Gracias a eso puede aspirar a traer algún avance o alguna novedad"[2]. Polo advierte que los hallazgos de la filosofía (siempre comparece la heurística) no son fruto de un progreso de la mente humana llevado a cabo temporalmente.

El hombre se corresponde con la cultura a través de la situación. La historia es "la consideración del ámbito cultural como la situación en que el hombre está haciendo posibilidades y no según infalibilidades teleológicas"[3]. Ahora bien, la noción de libertad es más profunda que la de situación. El hombre ha de comprenderse como ser libre y no como ser histórico[4]. Es su existir el que da sentido a la historia, con la irrupción de cada persona. Por ello, añade: "El ser libre no se agota en consistir, sino que *dispone*"[5]; y dispone según posibilidades dadas.

Si en cualquier ámbito de la cultura la aplicación libre del hombre permite esperar la actualización de posibilidades

---

1 "No se puede hacer metafísica si no se hace antropología, no se pueden ir desvelando las dimensiones más profundas de la realidad sin que, correlativamente, aparezcan dimensiones humanas"; L. Polo, *Introducción*, 42.

2 L. Polo, *El acceso*, 377.

3 L. Polo, *Hegel*, 373.

4 L. Polo, *Hegel*, 377.

5 L. Polo, *Hegel*, 378.

inéditas, las que proporciona la situación, en el caso de la filosofía lo situacional tiene más que ver con la perspectiva desde la que insistir en sus temas propios. Aquí enlaza la peculiar historización que le corresponde. La tradición no se elige. El punto de partida nos viene dado, pues dependemos del pensamiento anterior. "Como estamos situados en la historia de la filosofía, es preciso transmitir la gran herencia. Pero esa tarea, aunque sea muy importante, no es la clave del recuerdo de la verdad"[1]. Ciertamente, la filosofía no avanza según un plan previo, se rige por el hallazgo, por la inteligencia inventiva[2]. No hay condicionamiento, aunque haya épocas donde se de más una transmisión de la tradición que aportaciones originales.

Como tarea siempre abierta, siempre proseguible, consiste en la pervivencia del impulso originario que vence el simple decurso temporal. "La historia de la filosofía enseña mucho, también que la razón puede con la historia. Pero no es cierto que ese dominio sobre la historia se consume de tal modo que lo que venga después sea un puro comentario a lo ya descubierto, o que ya no se pueda descubrir nada más"[3]. No cabe el desánimo porque nuestra averiguación sea inagotable. Polo detecta en ello la grandeza y limitación de la filosofía. Que siempre tratemos de los mismos temas, quiere decir que nunca acabamos de llegar al fondo de la verdad[4]. De otro modo, lo único que se podría hacer es transcribirla

1 L. Polo, *Introducción*, 64.
2 L. Polo, *Introducción*, 83.
3 L. Polo, *Introducción*, 37.
4 L. Polo, *Introducción*, 36.

de manera formularia. La verdad es detectada por el filósofo que la persigue como a una pieza de caza que, cuanto más al alcance está, más inabarcable se muestra. En algunos casos esto puede llevar al estupor y de ahí a la retórica[1]. Ahora bien, la filosofía así entendida no admite formulaciones últimas, definitivas; sin embargo, es claro, añade Polo, que hay verdades y descubrimientos de verdades.

No cabe inventar de nuevo la filosofía, ni prescindir del pasado, aunque la verdad nunca es pasado. Se trata de retroceder para continuar, entendiendo la tarea como un diálogo; en expresión muy usual en su magisterio, enfocar los asuntos sobre hombros de gigantes. La filosofía es historia en la medida en que reclama ser continuada en su identidad. Por ello, la unidad de la filosofía en su historia no puede perseguirse según la historización de los saberes al uso. No puede ser entendida línealmente, como una ascensión: "La filosofía no es historia al modo como puede serlo la pintura, la guerra o la política, es decir, los saberes prácticos, la cultura. La filosofía es histórica filosóficamente, de modo filosófico. Con otras palabras, la historia de la filosofía es el axioma B en conexión con el axioma D, el axioma de los hábitos y sus varias conculcaciones. En ella se registran avances y retrocesos, así como ciertas divergencias debidas al predominio epocal o de escuela de alguna operación intelectual. Así pues, hay un sentido de la historia exclusivo de la filosofía, cuya contextualización con la cultura es débil"[2].

---

[1] L. Polo, *Introducción*, 37.

[2] L. Polo, *CTC,* II, 286. En el caso de la filosofía la transmisión temporal de sus hallazgos tiene más que ver con lo que Fernando Inciarte expresaba plásticamente en una ocasión: estudiar la historia de la filosofía es como recoger leña; la leña no es el fuego, pero si se produce la chispa y no hay leña, la chispa no prende y se apaga.

La situación de la que partimos al hacer filosofía hoy y la peculiar unidad de su historia están reclamando la reasunción de la altura perdida[1]. Las parcialidades, las omisiones, los desfallecimientos producidos a lo largo de los últimos siglos denotan *la clave de la problematicidad de lo histórico*, también en la transmisión de los conocimientos. Si el decurso de las generaciones no continua el perfeccionamiento humano, *el hombre se detiene, decae*[2]. El hecho de que el operar humano no sea infalible, hace que la cultura sea plural; pero, por ello, mismo admite "depresiones" en sus diferentes ámbitos.

Así cuando habla de la metafísica afirma: "nuestra altura histórica no nos es dada en el panorama humano, cultural y social que nos rodea ni en el anterior inmediato. La perennidad de la filosofía no ha sido realizada en los últimos siglos"[3]. Hacer filosofía hoy significa volver a los orígenes pero desde la atalaya del tiempo histórico. Su diagnóstico de la situación de la filosofía a la que se ajusta su pensamiento se centra en lo que designa con la expresión ya aludida: la pérdida de la altura histórica por parte de la metafísica, la falta de perennidad. Estamos al final de una época durante la que "el hombre ha andado habitualmente perdido en el ser"[4].

La conciencia enmarañada al servicio de una pretensión que enmascara el ser, revela que la especulación moderna no está en la línea de la perennidad de la filosofía; es más la

1 L. Polo, *Presente y futuro*, 94.
2 L. Polo, *Presente y futuro*, 94.
3 L. Polo, *El acceso*, 379.
4 L. Polo, *El acceso*, 378.

impide, "desposeyéndola de su tensión propia, arrebatándole la insistencia en los temas, el crecimiento histórico"[1]. Mientras tanto los conocimientos alcanzados con anterioridad nos son entregados como monumentos, no como metafísisca. "La filosofía tradicional se ha quedado lejos, no nos llega de un modo eficaz, sino que hemos de ir nosotros a visitarla. Y al entrar en ella nos percatamos de que es hogaño, un nido vacío"[2].

Admitir la necesidad de proseguir es rescatar el impulso originario, la perennidad de la tradición. Y esto no significa repetir: "Repetir los temas medievales no es hacer la metafísica de hoy porque no es hacer hoy metafísica; es menester insistir en ellos, abrirlos a una más pletórica comprensión desde el aumento de la necesidad de proseguir"[3].

Aquí es donde el "es curioso" como expresión del genuino talante metafísico alcanza su rendimiento. Se impide la perennidad de la filosofía cuando se propone una altura alcanzada hace siglos como definitiva, aceptando con valor de perpetuidad sus formulaciones; *cifrando el filosofar en entenderla a ella como si fuera el tema*.

Filosofar hoy es servir a la necesidad de abandonar el enmarañamiento de la conciencia[4]. La filosofía de Polo es justamente la realización de esta tarea: iluminar las oscuridades de la especulación moderna, penetrando para

---

[1] L. Polo, *El acceso*, 378. Polo sostiene que la filosofía moderna es fundamentalmente especulación; parece describirla cuando dice: "la especulación es inteligencia congelada, cada vez más cristalina; precisamente por eso, tal vez, puede reflejar mejor; pero solamente reflejar"; L. Polo, *Presente y futuro*, 116.

[2] L. Polo, *El acceso*, 379.

[3] L. Polo, *El acceso*, 379.

[4] L. Polo, *El acceso*, 380.

ello en los intrincados vericuetos de la lógica representacionista, volver sin miedo a encararse con los grandes pensadores para superar un estado cultural. Lo que Polo llama la altura histórica de la filosofía medieval, puede ser actualizada únicamente desde la filosofía moderna; "con ella y sólo con ella es como se debe conectar con la tradición"[1]. Justamente desde aquí se aprecia mejor el tema fundamental del pensamiento de Polo: formular el tema del ser en su altura histórica se cifra "en el abandono de la presencia mental como método para la advertencia del ser"[2].

Filosofar hoy. No se puede ignorar lo que ese *hoy* significa en cada tiempo; pero filosofar es participar en un modo siempre creciente pero relativo en el primer principio. "Es esta especularidad del pensamiento y la paralela independencia de la realidad de los temas –en los que el pensamiento penetra, pero no suscita primariamente– lo que permite la perennidad de la filosofía como mantenimiento de la verdad alcanzada y, a la vez, como labor histórica de crecimiento e integración"[3]. Si *el error nunca debe producir paralización*[4], es porque no estamos sometidos a la situación, ni la filosofía tiene su origen en algo periclitado por pasado. Filosofar es retomar los temas propios, temas que –como veíamos– no son obra humana. Nuestro cometido

[1] L. Polo, *El acceso*, 381.
[2] L. Polo, *El acceso*, 381.
[3] L. Polo, *Evidencia*, 15-16.
[4] L. Polo, *Presente y futuro*, 156.

es el de contribuir al crecimiento; éste se puede detener, pero no truncar. "La filosofía siempre es capaz de ir adelante"[1].

Desde sus primeras publicaciones, Polo anuncia el alcance de su investigación, cuyo primer paso hemos recordado. Ésta culmina en una *antropología trascendental*. En su defensa de la conveniencia de la misma se muestra, una vez más con claridad, cómo todo su pensamiento es la realización del filosofar clásico, al que vuelve una y otra vez, pero tras una historia de crecimiento y decaimiento.

La ampliación de lo trascendental en que consiste la antropología que propone, pretende corregir la filosofía moderna; *porque la filosofía moderna hay que corregirla en sus propios términos, no con argumentos sacados de la filosofía clásica que es metafísica, mientras que la moderna no lo es*[2]. "Hace muchos años que lo entendí: no había más remedio –sin que sea estrictamente necesario– que ocuparse filosóficamente de un sentido del ser que, aunque no es ni se reduce al ser de la metafísica, no lo excluye y es enteramente compatible con él"[3]. *No había más remedio* significa el hoy del filosofar, nuestra situación atisbada por el filósofo. Ésa es la oportunidad y conveniencia de la antropología, porque la filosofía moderna es el intento de hacer justamente una antropología trascendental, pero sin la inspiración originaria.

No ocuparse de esta ampliación de lo trascendental supone *mantener un divorcio entre la filosofía clásica y moderna, al modo de dos filosofías inconciliables*[4]. Ocuparse de esta tarea no es necesario, sino conveniente.

---

[1] L. Polo, *Introducción*, 64.

[2] L. Polo, *Presente y futuro*, 155. "La investigación antropológica ha de llenar el objetivo de dar razón del centro desencadenante de la filosofía moderna"; L. Polo, *El acceso*, 381.

[3] L. Polo, *Presente y futuro*, 157-8.

[4] L. Polo, *Presente y futuro*, 154.

Aquí *conveniente* quizá nombra más que *necesario*, –subraya Polo– porque señala algo así como un deber[1].

La razón de conveniencia radica en el reconocimiento del inacabamiento de la filosofía clásica (es decir, de su naturaleza propiamente filosófica): "Con todo, lo que llamo *ampliación de lo trascendental* –una antropología trascendental como distinta de la metafísica– no es estrictamente necesaria. Si lo fuera, habría que decir que hay un positivo *lapsus* en la filosofía clásica, cosa que no acepto. Pero sí hay que decir que la línea de investigación que parte de la consideración de la operación inmanente en tanto que operación –no de su objeto, sino de la operación misma–, y que dé lugar a una antropología trascendental, apenas está desarrollada en la filosofía clásica"[2]. Se trata de proseguir la filosofía en una nueva síntesis capaz de hacerse cargo de nuestra situación en su complejidad, y de hacerlo conscientes de que la inspiración con la que la filosofía comienza no se agota. Por ello, en el planteamiento de la antropología trascendental que no se encuentra en Aristóteles, alienta el espíritu del filósofo griego: "La clave está en no dejar de ser aristotélico al tratar temas de los que él no se ocupó"[3].

No es extraño que este modo de filosofar se constate con el asombro del "es curioso". Cuando la filosofía se ejerce a su propia altura, la tarea no por ser inconclusa se precipita de un modo impaciente. El descubrimiento del horizonte

[1] L. Polo, *Presente y futuro*, 155.
[2] L. Polo, *Presente y futuro*, 154.
[3] L. Polo, *Presente y futuro*, 196.

inacabable se destaca como lo máximamente interesante y fuente de una admiración siempre creciente.

Lourdes Flamarique
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona España

XXVI/2 · 1993 ISSN: 0066-5215

SOBRE EL HACER HUMANO: LA POSIBILIDAD FACTIVA

Mª JOSÉ FRANQUET

This article about the thought of Leonardo Polo treats of the notion of factive possibility in the consideration of the antropological radicals which form western history: the classical radical, the modern radical and the christian radical.

1. Introducción.

En la obra de L. Polo se encuentra una atenta consideración del ser humano y de sus distintas dimensiones operativas. Este artículo tiene por objeto mostrar una de ellas, a saber, la acción humana en tanto que dicho actuar es un *hacer-posible*.

La noción de posibilidad factiva es antropológica[1]. Polo distingue tres grandes averiguaciones de lo radical humano que han tenido lugar en la historia de occidente: el radical

[1] La noción de "posibilidad factiva" es estrictamente poliana y su diferencia con otros sentidos de la posibilidad, la lógica y la ontológica, así como con las distintas interpretaciones que de éstas han tenido lugar en la historia de la filosofía es neta. Esta noción aparece por primera vez en "Conciencia de crisis en la cultura contemporánea", *Palabra,* 1967 (21), 27-32; aunque hay antecedentes en escritos anteriores, concretamente en "Estudios sobre la historia y el saber", apéndice en *Hegel y el posthegelianismo*, Universidad de Piura, Piura, 1985 (cit. *Hegel*), pero redactados a principios de los años 60.

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

griego o clásico, el radical moderno y el radical cristiano. "Cabe decir que el radical clásico es el radical medio, correcto, pero no suficientemente profundo. El cristiano es el radical personal, que es el más propiamente tal. Por su parte, llamaré al moderno radical postergado, o principio del resultado"[1]. Nuestro propósito es tratar la posibilidad factiva al hilo de la consideración de estos tres radicales antropológicos considerados según una característica diferencial del hombre señalada por Aristóteles y que Polo desarrolla: el tener. Al hilo de la exposición saldrán a relucir algunas indicaciones acerca de la posibilidad factiva, si bien al final se tratará esta noción directamente.

La filosofía de L. Polo en modo alguno es una repetición de lo *ya* alcanzado a lo largo de la historia del pensamiento filosófico, lo cual no significa que no tenga en cuenta los logros anteriores a él, pero ese "tener en cuenta" no es sino ocasión para seguir ejerciendo el pensar; de ahí también que en la exposición de los radicales antropológicos se muestren alguna de las líneas de avance de dichos radicales desarrolladas por Polo. Este artículo, por otra parte, se realiza también con la intención de ejercer el pensar. El lector sabrá valorar hasta qué punto hemos sido capaces.

2. El radical clásico.

Aristóteles es el gran sintetizador de la filosofía griega y el que sienta las bases suficientes para la antropología. El giro humanístico de la filosofía socrática se orienta a la

[1] L. Polo, "La Sollicitudo rei socialis: una encíclica sobre la situación actual de la humanidad", en *Estudios sobre la encíclica Sollicitudo rei socialis*, Aedos, Unión Editorial, Madrid, 1990, 79 (cit. "La Sollicitudo").

búsqueda de definiciones esenciales de lo humano y de los valores éticos como algo respecto de lo cual el hombre puede orientar su vida en un momento en el que el isomorfismo entre la *physis cósmica* y la *physis humana* (*psyché*) está en crisis. Para Sócrates, antes que nada, la antropología es práctica político-educativa y sólo de forma derivada teoría. En este punto continúa Platón sus averiguaciones intentando dar solución a un problema que la posición socrática deja abierto: si la filosofía se presenta como saber rector de la conducta humana hacia su plenitud y ésta no se logra, entonces el saber acerca del hombre, en la misma medida en que la teoría deriva de la práctica o depende de ella, queda comprometido.

La corrección platónica de la actitud socrática consiste en sostener que la antropología es primariamente una teoría acerca del alma humana y del dinamismo mediante el cual ésta alcanza su perfección, y de forma derivada una consideración de lo práctico en el hombre. Se matiza así el intelectualismo moral de Sócrates y se sienta la distinción entre teoría y práctica. El avance platónico es importante aunque sigue dejando una cuestión pendiente, a saber, la distinción entre la *physis* cósmica y la *physis* humana. Esta distinción se encuentra en la definición aristotélica del hombre.

Aristóteles define al hombre como *zoon echon logon.* A partir de ella, la tradición aristotélica entiende que lo propiamente humano, y lo que distingue al hombre de los otros seres, es su carácter de *ser* racional. Sin embargo, al acentuar lo entitativo humano, la antropología se desarrolla como un saber acerca del alma, de sus facultades y operacio-

nes valiéndose para ello de categorías tomadas analógicamente de la ontología. Siendo esto correcto, Polo hace notar (y en su opinión lo considera más propiamente aristotélico), que lo que distingue al hombre de todo lo demás es el *tener*. Una antropología del tener no pone el acento en lo entitativo humano sino en lo operativo. Es así como la antropología se abre a modos de comprensión que la perspectiva ontológica no sospecha y esto, dirá Polo, "es digno hoy de una larga meditación"[1].

El tener sienta diferencias. Según el tener el hombre se distingue de los seres inanimados, incapaces de establecer relaciones posesivas; de los animados inferiores, cuyas relaciones no son propiamente posesivas sino adaptativas; y del ser divino, al que no corresponde el tener sino la identidad. De manera programática, una antropología del tener en la línea aristotélica quedaría establecida según los niveles de tenencia humana. En este sentido, Polo establece tres: "1. el hombre es capaz de tener según su hacer y según su cuerpo: éste es un primer nivel; 2. el hombre es capaz de tener según su espíritu y eso es justamente lo racional en el hombre; 3. por último, el hombre es capaz de tener (de modo intrínseco) en su misma naturaleza una perfección adquirida. Es lo que los griegos llaman virtud o hábito"[2]. La unidad entre los distintos niveles se establece siguiendo el principio de jerarquía sentado por Aristóteles: "en la medida en que un nivel es más perfecto que otro, existe una relación de subordinación tal que el inferior tiene carácter de medio

---

[1] L. Polo, "Tener y dar. Estudios en torno a la segunda parte de la encíclica Laborem exercens", en *Estudios sobre la 'Laborem exercens'*, BAC, Madrid, 1987, 203 (cit. "Tener y dar").

[2] L. Polo, "Tener y dar", 203-204.

respecto del superior y el superior es fin respecto del inferior"[1].

a) El tener pragmático.

El nivel más elemental de tenencia está en relación con las necesidades de supervivencia del hombre en virtud de su corporeidad. El cuerpo humano no está finalizado como el cuerpo animal, sino que es sumamente conformable con lo distinto de él y por ello el hombre es capaz de procurarse los medios materiales que le aseguran el sobrevivir. La apropiación consecutiva a la intervención humana en lo distinto e inferior al hombre según el tener corpóreo-pragmático permite la técnica, el hacer instrumentos con instrumentos, y la configuración del mundo humano. Es lo que Aristóteles entiende como hábito categorial, el *échein*, el tener lo distinto en situación de pertenencia. El tener pragmático es práctico poiético en cuanto que concierne a lo que llega a ser por necesidad y se ordena al habitar el hombre el mundo, entendido éste como lo distinto susceptible de configuración apropiativa en conexión con las capacidades corpóreo-pragmáticas. En este sentido, el tener humano que se corresponde con el habitar se concentra en la noción de medio. El hombre se produce medios, articula medios, inventa medios, etc. Producir, articular, inventar son modalidades prácticas del primer nivel tenencial humano.

[1] L. Polo, "Tener y dar", 204.

Polo distingue entre una sintaxis y una semántica pragmática. La sintaxis pragmática es la conexión de los medios entre sí: el medio sólo es medio en conexión. El medio no se da aislado, sino constituyendo un plexo medial en el que un medio remite a otro. El remitir un medio a otro es la constitución del orden medial y tiene carácter de fin: el medio es "medio para". La comprensión del plexo medial es la semántica pragmática. Sintaxis y semántica se implican mutuamente. Sin embargo, el "para" medial no es absoluto. La finalidad medial es ascendente y en ese ascenso tiene lugar la convergencia de la sintaxis pragmática con la semántica pragmática. La convergencia, la articulación de ambas se corresponde con el saber usar medios. Usar los medios es también una modalidad de tenencia humana: la conexión medio-conducta.

La conexión medio-conducta es la configuración del tener práctico desde una instancia anterior al medio que se prolonga en él. La semántica pragmática, la conexión medio-conducta es más intensamente complexiva que la sintaxis, pues no se limita a establecer el orden entre medios, sino entre complexiones mediales. Sintaxis y semántica pragmática se requieren mutuamente y su escisión o aislamiento tiene como consecuencia una pérdida teleológica para el plexo medial y para el hombre. La articulación de sintaxis y semántica pragmática hace posible la apertura de un orden medial superior susceptible siempre de aumento, pues sintaxis y semántica se consolidan como punto de partida para nuevos desarrollos práctico mediales.

La consolidación del orden pragmático es una forma de tenencia compartida. Dicha consolidación es plural y da lugar al mundo humano. El mundo humano es el mundo habitado, el cual no es homogéneo. Por otra parte, es de

notar que sólo si el hombre cuenta con un plexo medial consolidado cabe hablar de bien común.

El bien común, en este orden de consideraciones, es la tenencia compartida respecto de un plexo medial consolidado en el que el hombre participa activamente sin formar parte de él ni confundirse con él. Por ello, apartar o aislar al hombre del plexo medial consolidado, es excluirlo del bien común. Esta exclusión no consiste en la pérdida de "algo", sino en la ruptura de su vinculación tenencial con el plexo consolidado que hace imposible la contribución del hombre en la tarea de finalización. El bien común, según el tener humano, no es "reparto de", sino vinculación activa de los niveles tenenciales para. Atentar contra el bien común es correlativo con la desorganización parcial del plexo medial en el modo de impedir o poner trabas a su ascenso teleológico, pues éste está encomendado a todo hombre sin exclusión.

Desde esta perspectiva se comprende también que la distinción antagónica entre lo público y lo privado es falaz. Lo privado entendido como tenencia exclusiva para sí desconectada del plexo medial estropea el plexo. Por lo mismo, lo público entendido como tenencia garantizada en la medida en que excluye la participación activa en la configuración del plexo, es una versión debilitada del bien común. La distinción antagónica entre lo público y lo privado precipita en modalidades complexivas desconectadas que funcionan en régimen divergente.

Por otra parte, como la configuración complexiva es plural, ya que el hombre no ejerce una sola actividad práctica, sino muchas, también los modos de copertenencia

son plurales. La copertenencia medial modulada según las distintas capacidades tenenciales humanas posibilita la división del trabajo[1].

b) El tener inmanente.

El tener, decíamos, sienta diferencias. Según el tener el hombre se distingue de los seres inanimados incapaces de establecer relaciones posesivas. La realidad extramental es lo que puede ser poseído por las dimensiones operativas humanas, tanto prácticas como cognoscitivas, pero ella no posee en modo alguno[2].

La posesión cognoscitiva es superior al tener corpóreo-pragmático. Aristóteles sienta la diferencia entre el ser real y el ser cognoscitivo al distinguir el acto enteléquico y el acto como *enérgeia*. Polo atiende y prosigue esta diferencia en su teoría del conocimiento. La distinción aristotélica entre *entelécheia* y *enérgeia* es el axioma A o axioma de la operación, que es una consideración del tener inmanente. Al igual que ocurre con las operaciones pragmáticas, no se ejerce una sola operación cognoscitiva lo que implica distintos modos de tener objeto. La diferencia entre los modos de tener inmanentes se corresponde con el axioma B o axioma de la distinción de operaciones cognoscitivas. La distinción de operaciones, el axioma B, exige establecer el criterio de diferencia, el cual no es otro que la relación de

---

[1] Sobre este tema L. Polo, *Ricos y pobres. Igualdad y desigualdad*, Cuadernos Empresa y Humanismo, n. 11, Pamplona, 1988.

[2] Según el tener el hombre se distingue también de los seres animados que propiamente no poseen la realidad exterior, sino que establecen respecto de ella relaciones adaptativas.

jerarquía entre los distintos niveles de tenencia cognoscitivos: con unas operaciones se conoce más que con otras. Por otra parte, la diversidad de operaciones cognoscitivas no impide su unificación, que respetando la axiomática no puede hacerse a costa de la pluralidad, de aquí que el axioma de la unificación, axioma C, sea el tener dispositivo que respeta la diferencia operativa sin confundirse con ella. Por último, el tener cognoscitivo permite establecer la diferencia entre el tener propio de las operaciones sensibles y el de las operaciones intelectuales. En las primeras el objeto es tenido por la operación sin que ese tener perfeccione a la facultad; en las segundas la posesión de objeto perfecciona a la facultad y esa perfección es otra modalidad de tener cognoscitivo: el hábito como acto posesivo, no de objeto, sino de operación. En atención al modo de tenencia que es el hábito es posible sentar el axioma D o axioma de la infinitud operativa sin el cual no se puede hablar de la detectación del límite mental y su abandono.

Como modo de poseer el conocimiento es superior a la práctica y se constituye en fin respecto de ella. El principio de jerarquía entre los distintos niveles de tenencia humana sienta un orden ascendente, pero también un orden descendente. En el orden ascendente rige la finalidad, en el descendente la posibilidad factiva; de ahí que pueda sentarse que sin el tener cognoscitivo el tener corpóreo-pragmático es imposible y que sin éste último aquél otro carece de entronque operativo. Por otro lado, la anulación completa del tener corpóreo-pragmático equivale al fracaso supervivencial.

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

La relación entre el tener corpóreo-pragmático y el tener cognoscitivo es, asimismo, un beneficio mútuo: un aumento del saber hace posible un mejor hacer y al revés, un aumento del hacer culmina en un mejor saber. La relación finalidad-posibilidad que implica el principio de jerarquía entre las modalidades tenenciales humanas es un proceso de retroalimentación. La retroalimentación entre los distintos niveles de tenencia permite una comprensión del hombre como ser cibernético y también como un ser cuya característica, como señala Polo, es el crecimiento irrestricto.

Ahora bien, la relación entre los distintos niveles de tenencia está doblemente mediada. Por un lado, por las capacidades operativas según las cuales el tener se ejerce; por otro, por el tener articulante, esto es, por la virtud. El tener articulante pone de manifiesto el carácter unitario del ser humano y también, que esa unidad no es estática sino dinámica.

c) La conexión entre el tener corpóreo-pragmático y el tener cognoscitivo: la virtud.

El concepto de virtud griego es uno de los pilares básicos sobre los que gravita la vida práctica en un nivel superior al corpóreo e inferior al cognoscitivo. El sentido primero de la concepción griega de virtud es el de nexo o modalidad tenencial articulante.

El tener articulante en el radical griego se ejerce en un doble sentido: respecto de sí y respecto de los demás. Respecto de los demás, la virtud es el saber conducirse en la vida pública, el dominio de los propios actos en concurrencia con otros, y está en estrecha relación con la comprensión griega del hombre como ciudadano de la *polis*. Respecto de

sí, la tenencia articulante es el dominio de los propios actos, impulsos y tendencias. Aquí entronca la libertad humana entendida por Aristóteles como *causa sibi*.

El tener articulante se corresponde primariamente con el dominio y control de los modos tenenciales inferiores según el superior, y secundariamente, con aquello que en el hombre no es tenencia sino deseo de tenencia o un no tener todavía. El deseo de tenencia es lo que Aristóteles denomina *órexis*. Hay que destacar que en el pensamiento griego la virtud es condición para la libertad humana ejercida respecto de lo tenencial práctico, pero ignora la libertad radical (trascendental) que incide en los hábitos intelectuales y prácticos como modalidades dispositivas respecto de lo operativo humano cuya encomienda corre a cargo de la persona[1]. Pero la persona es una aportación del radical cristiano.

Con las crisis sociopolíticas del siglo V a. C., y propiamente en la figura de Sócrates, el saber conducirse se acentúa en su dimensión intrínseca o individual y en este mismo sentido proseguirán Platón y Aristóteles, aunque recuperando el aspecto público o social de la virtud.

La virtud aristotélica es un acto posesivo de forma (el alma) en orden al propio fin natural. La virtud no es posesiva

[1] El abandono del límite mental, dirá Polo, no es necesario y no lo es porque *in radice* depende de la persona. La antropología trascendental propuesta por Polo prosigue más allá de lo alcanzado por la tradición filosófica aristotélico-tomista que no descubre que la libertad es un trascendental personal y, por lo mismo, su despliegue en el orden de la esencia de la persona.

de una forma exterior al hombre, tal como ocurre en el tener cognoscitivo y el corpóreo-pragmático, pues la tenencia articulante posee la propia forma en orden al fin. Pero como la forma propia del hombre, el alma humana, tiene partes, la posesión articulante es equivalente al dominio o control de las modalidades tenenciales en las que el alma se divide y consta.

El tener articulante, como hemos dicho, es una función de dominio o control. Aristóteles distingue entre el control político y el control despótico. La virtud es dominio político, no despótico, y como la tenencia articulante lo es de una pluralidad de modos tenenciales corpóreo-pragmáticos y cognoscitivos, el tener articulante es plural: no hay una sola virtud ni tampoco el dominio se ejerce de igual manera. Aquí tiene su enclave la ética aristotélica.

Los modos de posesión articulante o virtud se ejercen respecto de los modos tenenciales prácticos, cognoscitivos y desiderativos o tendenciales, pero como ya se ha indicado, la libertad como *causa sibi* tiene poca incidencia en el tener cognoscitivo.

3. El radical moderno.

La filosofía moderna iniciada por Descartes se desarrolla hacia la búsqueda de las condiciones de las que depende la evidencia en el plano objetivo. El objeto conocido comparece ante el cognoscente como *dado* sin que el sujeto haya mediado en su comparecencia, lo que, para Descartes, constituye un problema cuya solución es someter el objeto conocido a una instancia extrínseca a él, la duda, hasta llegar a lo indubitable como principio y punto de partida de su sistema filosófico. Con ello, dirá Polo, se transmuta el

sentido tradicional del primer principio y, correlativamente, el ejercicio mismo del filosofar[1].

La antropología moderna es, según Polo, un "angostamiento antropológico"[2]. Este estrechamiento consiste en extrapolar los dos niveles de tenencia establecidos por la antropología aristotélica (radical griego) rompiendo su unidad (principio de jerarquía) y olvidando el punto máximo de su averiguación: la tenencia articulante, esto es, la virtud o hábito. La extrapolación (pretensión de autonomía) del primer nivel de tenencia es la antropología como "principio del resultado", que entiende al hombre como un ser necesitante. La extrapolación del segundo nivel de tenencia humana es la antropología como "simetrización de la metafísica", o la comprensión del hombre en términos de autoaclaración llevada al orden trascendental. Consideremos ambas variantes antropológicas del radical moderno.

a) El tener corpóreo-pragmático y el principio del resultado.

La pretensión de autonomía del nivel corpóreo-pragmático deja al hombre en una situación problemática en la misma medida en que este nivel de tenencia queda desasistido por los niveles superiores respecto de los cuales es medio. El

[1] L. Polo, *Evidencia y realidad en Descartes*, Rialp, Madrid, 1963, 15 (cit. *Evidencia*).

[2] L. Polo, "El hombre en nuestra situación", *Nuestro Tiempo*, 1978 (286), 21-50 (cit. "El hombre"); "La filosofía en nuestra situación", *Nuestro Tiempo*, 1978 (289-290), 5-38 (cit. "La filosofía").

tener pragmático desasistido sólo puede finalizarse si el hombre se apropia el resultado de su acción práctica. Pero si la finalidad de la acción consiste en adscribirse lo inferior a ella (el término o resultado), el fin no es superior a la acción y el término acaba imponiéndose a ella y suplantando al fin. El término de la acción es lo medial y el imperio de los medios reduce al hombre a la situación de pura miseria. Polo lo explica de la siguiente manera: "hay que aceptar que el hombre es una dinámica que tiende a la configuración pero que no la ha alcanzado todavía: si esa tensión que desemboca en la configuración queda separada de ella y en principio así está, entonces es sólo miseria, es escueta desgracia"[1].

El principio del resultado se corresponde con el mayor descenso en la comprensión del hombre, pues es la renuncia a su perfección: al ser meramente necesitante sólo le cabe aspirar a la adscripción del resultado de sus acciones[2]. Este descenso está propiciado por la absolutización del primer nivel de tenencia humana: la actividad corpóreo-pragmática es ahora lo radical en el hombre. El hombre se ha convertido en un productor de medios incapacitado para su comprensión y, por lo mismo, para su finalización.

El radical clásico comprende la razón de medio, si bien de manera limitada, pues el tener corpóreo-pragmático es mera condición para la perfección humana según formas más altas de tenencia, pero no admite que el hombre pueda perfeccionarse en ese nivel, porque, como se ha dicho, en él lo teleológico es ínfimo (sólo condición-para). Sin embargo, la creciente socialización de los hallazgos técnicos que el radical moderno posibilita, es decir, su incorporación

---

1 L. Polo, "La filosofía", 23.

2 L. Polo, "El hombre", 45.

operativa más allá de la tenencia individual, es una de las características del mundo contemporáneo que exige la intervención del hombre en la creación de un orden medial progresivamente más complejo que, según Polo, es apto para cumplir en cierta manera la noción de fin. Sin embargo, el radical moderno no ha sido capaz de orientarlo en términos de finalidad. Esta incapacidad es doble.

En primer lugar, para notar la incapacidad teleológica en la que cae el radical moderno respecto de la configuración medial hay que dirigir la atención hacia el ámbito en el que tiene lugar lo práctico humano: el espacio. La actividad pragmática es posible por el carácter indeterminado de la corporalidad humana, pero también por el carácter indeterminado de un ámbito susceptible de configuración práxica. Dicho ámbito es el espacio. El hombre configura el espacio de acuerdo con la complexión medial suscitada según el tener corpóreo-pragmático. Aquí aparece de nuevo la distinción entre el animal y el hombre. Propiamente el animal no habita, pues su relación con el ámbito espacial es adaptativa. Al adaptarse al ámbito, el animal se vincula como perteneciente a él. Por ello, para el animal ser expulsado del ámbito se corresponde con su extinción por inadaptación.

El radical moderno acentúa el carácter dominable, tecnificable, del ámbito espacial porque el hombre traslada el espacio pragmático al universo (al cosmos). Pero como la relación entre el espacio pragmático y el plexo medial no es equivalente, la finalización del ámbito no es definitiva. No ser definitiva no significa que el ámbito como indeterminación permanezca inalterable, sino que la indeterminación espacial es intrínsecamente problemática, pues al ser

configurada queda determinada, pero nunca totalmente. Por eso Polo dice que el ámbito es insaturable.

En segundo lugar, para notar la incapacidad teleológica en la que cae el radical moderno respecto de la configuración medial hay que dirigir la atención hacia los niveles tenenciales humanos. Si la capacidad configuradora del ámbito se encomienda al nivel inferior de tenencia, el espacio se impone al hombre acentuando su carácter aporético arriba señalado: el ámbito es insaturable. El dominio del ámbito pragmático sobre los niveles de tenencia es una clausura teleológica en la que el espacio se impone como límite insalvable.

En suma, ha de decirse que la incapacidad de finalización pragmática en que cae el radical moderno, su clausura teleológica, es el olvido del vector temporal de la organización medial. Organizar el plexo según el tiempo es posible por el tener articulante, por la virtud, y ésta es la gran ausente en el radical moderno. El ámbito pragmático desconectado de las instancias tenenciales superiores y del tener articulante hace imposible la finalización del plexo medial en orden al tiempo, pues lo inferior humano desasistido sólo puede progresar en el modo de un proyectarse indefinido (el tiempo como horizonte). El balance del principio del resultado como modalidad tenencial humana descubierta por el radical griego y proseguido unilateralmente por el moderno, se traduce en una quiebra de la comprensión de la razón de medio, en una hipertrofia medial en la que el fin es sustituido por el medio y en la subordinación de la dimensión practico-corpórea al imperio del resultado. Aparece así el fenómeno del consumismo[1].

---

[1] Una consideración de la organización medial según la dimensión espacial y temporal se encuentra en L. Polo, "Las organizaciones primarias y la empresa", en *II Jornadas de Estudios sobre Economía y*

b) El tener inmanente y la simetrización de la metafísica.

Mientras que para el filósofo clásico, el filosofar se ejerce en un progresivo avance en la línea de la *intencionalidad* operativa, del tener cognoscitivo, para el filósofo moderno el filosofar se ejerce en la correspondencia objetiva en la línea de la *reflexividad* impulsada por el anhelo de descifrarse enteramente.

El conocimiento como relación sujeto-objeto suplanta la visión del hombre como el ser capaz de tener por la visión del hombre como un ser "necesitado" de autoaclaración. El necesitar propio de los niveles inferiores de tenencia se instala en los superiores e interfiere en ellos: el anhelo de descifrarse enteramente es ahora lo necesitante humano incapaz no sólo de orientar la tenencia corpóreo-práctica, sino también la vida del espíritu.

La crisis del espíritu es la pérdida de su función orientadora de la práctica humana y, por lo mismo, la afirmación de que en el hombre existen fuerzas infraespirituales a las que corresponde la hegemonía. La crisis del espíritu, dirá Polo, no consiste en su negación, "no se niega que el espíritu sea lo más alto en valor. Lo que no se ve es cómo puede imponerse a las fuerzas que podríamos llamar inferiores"[1].

Sociedad, Banco de Bilbao, 1982, 89-136.

[1] L. Polo, "Conciencia de crisis en la cultura contemporánea", *Palabra*, 1967 (21), 30 (cit. "Conciencia de crisis").

El anhelo de descifrarse enteramente en la línea de la reflexividad objetiva comporta una incomprensión de la misma noción de medio, pero también una equivocada comprensión del hombre. Mientras que el primer aspecto deriva hacia el pragmatismo, el segundo se mantiene en el nivel del espíritu (conocimiento y voluntad) y se corresponde con la consideración trascendental del sujeto. El sujeto así considerado implica una transmutación del sentido del primer principio que, entendido como principialidad primera y fundamental del tener según el espíritu, suplanta la primacía del ser del universo sentada por la filosofía tradicional. Así se incurre en lo que Polo denomina "simetrización de la metafísica".

Polo acude a dos autores significativos para ilustrar la extrapolación del segundo nivel de tenencia humana, la tenencia según el espíritu: la inteligencia y la voluntad.

La dimensión cognoscitiva alcanza en Hegel la máxima altura teórica del idealismo alemán al intentar un pensamiento absoluto del absoluto[1]. Sin embargo, dirá Polo, el método dialéctico empleado por Hegel no es ni el único modo de pensar, ni el mejor y, además, ni siquiera es correcto[2]. La autonomía de la razón pensada dialécticamente es incapaz de desarrollar una antropología completa y menos aún de establecer la unidad de la pluralidad de operaciones cognoscitivas (y por tanto de métodos), función que, según Polo corresponde al logos[3].

---

[1] Una exposición rigurosa del pensamiento hegeliano y sus implicaciones posteriores puede verse en L. Polo, *Hegel*.

[2] Una enunciación no axiomática de las distinciones relevantes del conocimiento humano que mira a dar cuenta tanto del racionalismo moderno como del método hegeliano, se encuentra en *El acceso al ser*, Eunsa, Pamplona 1964, 66-155 (cit. *El acceso*).

[3] "El logos humano es, ante todo, una novedad unificante; y, por

El tener propio de la operación cognoscitiva entendido como relación sujeto-objeto transmuta el conocer en proceso. Se olvida así la distinción aristotélica entre *práxis teleia* y *kínesis*[1], y también la afirmación del Estagirita que sostiene que el conocer es acto (*nóesis he enérgeia*)[2].

Nietzsche, frente a Hegel, reivindicará la primacía radical de la voluntad sobre el entendimiento estableciendo la incompatibilidad del yo volente con el otro en la forma de negarlo. La voluntad en Nietzsche está curvada y esta curvatura es simplemente la desaparición del otro, su no admisión, en contra de la voluntad como alteridad sostenida por la filosofía tradicional[3].

Ahora bien, un sujeto trascendental aislado e incapaz de articular las instancias inferiores de tenencia humana es un

---

tanto, no una mera reunión, ni una reiteración, sino un *hacer-suyas* las distintas dimensiones del conocimiento. Con la expresión "hacer-suyas", se señala, ante todo, la referencia del logos al núcleo del saber. El núcleo se ha caracterizado como libertad trascendental. El logos es la novedad que dispone o hace-suyo, es decir, la pura dependencia respecto del núcleo"; L. Polo, *El acceso,* 78. El logos humano como el "hacer-suyas" o "disponer" es una averiguación de la esencia del ser personal, aunque no completa, pues el logos tampoco es la única modalidad dispositiva del hombre. Para una exposición sobre el logos humano, L. Polo, curso de doctorado 1995 y 1996, pro-manuscripto.

[1] Aristóteles, *Met*., IX-6, 1048b 21-22, 28 y 34-36.

[2] Aristóteles, *Met*., IX-9, 1051a 30-31.

[3] Está en trámites de revisión, corrección y posterior publicación un estudio *Sobre la voluntad y sus actos*, que recoge dos cursos de doctorado impartidos por L. Polo en Pamplona y México en 1994. Asimismo, dos cursos sobre Nietzsche (un comentario al *Así habló Zaratustra* y otro al *Ecce Homo*).

sujeto que reclama, no su hegemonía, sino su autonomía. El ideal emancipatorio de la Ilustración propugnará una "libertad de", esto es, una libertad respecto de cualquier articulación entre los niveles tenenciales y su despliegue. Desde el radical griego, la emancipación de la razón no es sino una manifestación de su impotencia para hacerse cargo de cualquier instancia operativa humana según la cual el hombre despliega su actividad. La ética, la política, la economía, etc., quedan así aisladas y sometidas a un proceso de progreso "indefinido". Es otra manera de ver la crisis del espíritu.

Mientras que en el radical clásico la virtud era el conectivo entre las dimensiones superiores de tenencia y las inferiores, en el radical moderno no es posible la conexión entre las instancias tenenciales humanas, pues el tener articulante ha sido olvidado. El saber-hacer sin virtud se escinde en un saber aislado de la práctica y en un hacer aislado de la teoría. Frente al radical moderno, el radical clásico recuerda que la perfección del hombre no es una cuestión de primacía de unas instancias a costa de otras, sino un crecimiento que se intensifica según los niveles de tenencia.

4. El radical cristiano.

El radical cristiano descubre dos dimensiones humanas insuficientemente tratadas en los otros radicales: la voluntad y la persona. Para Aristóteles la voluntad es imperfecta, es tendencial y por ello mismo no puede ponerse en el motor inmóvil. Pero el cristiano sabe que Dios es amor y por tanto que de alguna manera hay que poner la voluntad en Dios.

Una forma equivocada de hacerlo es la postura de Ockham[1]. Si el hacer es consecutivo de la voluntad, entonces es posible trasladar a Dios la posibilidad de hacerlo todo, lo cual ya no es imperfección, sino omnipotencia. El hombre no es omnipotente porque no lo puede todo, y ahí radica la imperfección de la voluntad (no en su carácter tendencial como sostiene el radical griego). Pero Dios sí puede hacerlo todo, y eso es perfección. Polo entiende que la omnipotencia sólo cabe atribuirla a Dios respecto de lo que no es Él, porque *ad intra* no tiene sentido: *ad intra* Dios es amor y eso está por encima de la conexión poder-hacer. Para poder encontrar algo similar a la voluntad en Dios, es necesario acudir a la noción de persona y también desarrollar una teoría de la voluntad que rectifique su enfoque en los otros radicales. Polo acude a Tomás de Aquino como punto de partida, aunque desarrolla algunos aspectos sólo esbozados por el Aquinate.

Tomás de Aquino distingue los actos de la voluntad, pero mantiene su carácter inferior al conocimiento y su intención no tenencial: la intención voluntaria es intención de alteridad, intención de otro. Respecto del fin, los actos de la voluntad son: el simple querer (*velle*), la intención (*intentio*) y el disfrute (*frui*). Respecto de los medios, los actos de la voluntad son el consenso (*consensus*), la elección (*electio*) y el uso activo (*usus*). Asimismo sostiene que los actos de la

[1] Sobre este tema L. Polo, "El conocimiento de Dios y la crisis de la filosofía en la Edad Media", en *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993, 40-62.

voluntad necesitan de los hábitos para poder ejercerse libremente.

Polo puntualiza la posición tomista de la voluntad como potencia pasiva (*voluntas ut natura*) y la entiende como relación trascendental al fin. "Algo que se define estrictamente por relación con el fin es una relación trascendental"[1], y ese es el constitutivo de la voluntad, aunque el fin respecto del que es no lo haya alcanzado todavía. La posición de Polo, con todo, no es contraria a la del Aquinate: "Tomás de Aquino, dirá, niega la relación trascendental cuando se trata de relación a la forma (...). Si entendemos la relación como la de una potencia respecto de la forma, hay que negar la relación porque eso es unión, el hilemorfismo. Pero respecto del fin (Tomás de Aquino) no dice nada (...). La voluntad no es una relación respecto de forma, sino respecto de fin"[2]. ¿Por qué hay potencia pasiva en el espíritu?, se pregunta Polo. Su respuesta es tajante: el Aquinate no responde ni tampoco los tomistas posteriores, porque en realidad "con lo que tiene que ver la voluntad no es exactamente con la naturaleza, sino con la persona (...). Entender la voluntad como estrictamente pasiva sólo es posible si el *a priori* radical de la voluntad es la persona, si voluntad significa voluntad de persona"[3]. Más aún, si la voluntad es voluntad de persona, entonces, aunque no sea una perfección intrínseca porque está separada de ella (distinción real), entra en el orden de la perfección y así, dirá Polo, es como también puede entrar en Dios. Tomás de Aquino no lleva la distinción real al ser personal; Polo sí, y por ello puede responder a la pregunta indicada y también rectificar la confusión ockhamista que no acierta a corregir la

---

1 L. Polo, *La voluntad y sus actos*, pro-manuscripto.
2 L. Polo, *La voluntad y sus actos.*
3 L. Polo, *La voluntad y sus actos.*

tesis aristotélica de que la voluntad por ser deseante es imperfecta, finita y tiene que ver con lo práctico, de ahí que Estagirita ponga la perfección en el *nous*. Por otra parte, si se lleva la distinción real a la persona, la voluntad no es una naturaleza que perfecciona a la sustancia (aunque se trate de la sustancia espiritual de naturaleza racional, que es como la metafísica define a la persona), sino que pertenece a la esencia personal realmente distinta del ser personal y, entonces, lo que hay que averiguar es cómo se despliega el ser personal en orden a su perfección[1]. Aquí aparecen los hábitos, la perfección de una naturaleza que, por distinguirse realmente del ser, no es un accidente. Si la perfección de la persona no es accidental, entonces tampoco es limitada, y no porque se trate de una potencia infinita, sino de una potencia que al ser susceptible de hábito se infinitiza. Por ello, en la filosofía moderna, al perder la noción de hábito, la inteligencia y la voluntad no se interpretan como potencias capaces de infinitización, sino como potencias infinitas. Pero la potencia infinita es pura indeterminación y por lo mismo vaciedad ontológica.

Otra matización que Polo hace a Tomás de Aquino es que éste pone el *velle*, el simple querer, como un acto de la *voluntas ut natura,* pues es un acto que tiene que ver exclusivamente con el fin. Sin embargo, a su juicio, el *velle*

[1] Sobre la esencia de la persona y su despliegue operativo se ha ocupado K. Wojtyla. Un estudio acerca de este autor, en el que se señalan las coincidencias y diferencias con la antropología de Polo está en mi obra, *Persona, acción y libertad. Las claves de la antropología en K. Wojtyla*, Eunsa, Pamplona, 1996.

hay que explicarlo no sólo como hace Tomás de Aquino, sino también desde el influjo de la inteligencia en ese nivel. El *velle* sólo es posible si ha habido un influjo de la inteligencia. Si se distingue la razón práctica del intelecto, entonces la sindéresis es un hábito práctico que hay que asimilar al intelecto, a la intelección de los primeros principios. "La intelección de los primeros principios en cuanto que es innata y habitual puede presentar algo a la voluntad, no exactamente un bien, sino un imperativo. El imperativo es querer (...). El simple querer que es el único acto de la *voluntas ut natura*, no es posible sin la sindéresis"[1]. Por otra parte, el simple querer hay que verlo como el estar de acuerdo con ese imperativo.

El siguiente paso es ver cómo se despliega el ser personal en orden a su perfección. Una relación trascendental con el fin que es potencia pasiva es susceptible de hábito. El hábito perfecciona a la potencia, pero cuando se trata de la voluntad, a diferencia del entendimiento, los hábitos se adquieren por repetición de actos. La consideración de los actos de la voluntad nos sitúa en la *voluntas ut ratio*, es decir, en la voluntad tomada en su operatividad o despliegue. Es lo que Polo denomina "lo voluntario" por diferencia con "la voluntad". Lo voluntario tiene que ver con medios o con fines respecto de medios, pero no con el fin último (esto pertenece al estudio de la voluntad). La *voluntas ut ratio* es la conexión de la voluntad con la razón práctica.

Un análisis escueto de lo voluntario sería el siguiente. A la razón corresponde presentar una pluralidad de bienes. La presentación de bienes es proporcionada con el consenso, el acto voluntario por el que se asienta o se está de acuerdo respecto del bien conocido. Al consenso sigue la

---

[1] L. Polo, *La voluntad y sus actos*.

deliberación, acto por el cual la inteligencia discierne entre los bienes susceptibles de realización por la voluntad según el estado de ésta. A la deliberación sigue la elección, que es un acto de la voluntad y a ésta sigue el imperio, que lo es de la razón y permite el paso al uso activo. Según Polo, el uso activo hay que asimilarlo a la acción, esto es al despliegue operativo de la voluntad en conexión con las facultades locomotrices, y en este sentido, dirá, no es un acto voluntario estrictamente aunque en él intervenga la voluntad. Si el uso activo se entiende como un acto de la voluntad, como en él radica lo eficiente, cabe interpretar que la voluntad se mueve a sí misma. Pero "la voluntad no se mueve a sí misma, sino que se mueve a sí misma desde los hábitos"[1].

Por otra parte no hay que olvidar que los hábitos operativos se generan en virtud de los actos según los cuales la facultad se perfecciona; por lo mismo, el hábito adquirido aumenta la capacidad operativa. Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles, señala cuatro hábitos operativos en correspondencia con las instancias a las que gobiernan. La prudencia es el hábito dianoético primero, raíz y fuente de todos los demás. La justicia es correlativa al apetito racional y la fortaleza y la templanza lo son al apetito sensible (concupiscible e irascible). La consideración de los hábitos de la voluntad sería la consideración de la *voluntas ut habitus*.

En tanto que perfeccionada, la voluntad deja de ser una potencia pasiva y entonces puede pasar a ejercer actos por sí misma sin que eso le transforme en una potencia activa

[1] L. Polo, *La voluntad y sus actos.*

(potencia intrínsecamente eficiente), sino en una potencia abierta a la libertad o en una potencia en la que la libertad se abre paso, lo cual es superior a la potencia activa.

Esta sintética exposición de la voluntad y sus actos, así como los hábitos afines, es superior a la establecida en el radical griego y modifica en algún aspecto el desarrollo tomista. Pero mientras la voluntad no se articule con la persona no puede decirse que la voluntad sea una propiedad de la persona. Para ello es necesario que la voluntad no sea sólo intención de otro, sino que esté curvada, tenga un carácter flexivo tal que permita que la persona conecte con ella. En el fondo quizá esa flexión no sea sino el hábito según el cual la persona, realmente distinta de su esencia, conecta con la acción orientándola libremente. En este sentido el hábito es el cauce para la libertad trascendental (personal) y la esencia el disponer, según hábito, de lo disponible (lo operativo). Polo entiende la esencia de la persona como modalidades dispositivas según las cuales la persona se manifiesta, comparece.

5. La posibilidad factiva.

Como se ha señalado, la noción de posibilidad factiva es estrictamente poliana[1] y puede verse en los tres radicales apuntados, aunque con distinto rendimiento. Si bien ya se han señalado algunos aspectos de la posibilidad factiva en la exposición de los radicales antropológicos, vamos a tratar dicha noción en directo.

En el radical griego hacer se corresponde con saber hacer y en el saber se concentra la posibilidad del hacer. El hacer

[1] Véase nota 1 del presente artículo.

es factible en tanto que antecedido por un saber ya poseido, por una instancia superior que le precede en perfecto, por tanto por una instancia que no guarda con el hacer relación causal alguna. La actividad práctica no tiene sentido causal respecto del medio, pues el medio está dado antes, configura la acción y presupone el medio en tanto que el ser medial es complexivo. El plexo medial se corresponde así con la cultura entendida como "la conexión del ámbito de objetos suscitados por la actividad humana"[1]. La peculiaridad de la conexión medial consiste en que los medios suscitados *quedan adscritos a la actividad tenencial*. Según este quedar ha de excluirse que la actividad termine en ellos, y también, que el plexo medial es inesquivable por cuanto los medios quedan adscritos a la acción humana. Los medios conforman intrísecamente la actividad tanto desde una instancia previa y superior, como desde lo medial consolidado. La actividad es así un "hacer-se-ella de acuerdo con el medio"[2] y lo factible un hacer posible. Pero como lo factible para el radical griego es inferior al saber y, además, el hombre alcanza su perfección en este último, lo factible no pasa de ser mera condición para otros modos superiores según los cuales el hombre alcanza su perfección. La no advertencia de que el hombre puede perfeccionarse según el tener corpóreo pragmático por la debilidad con que el fin tiene vigencia en él marca el límite de la posibilidad factiva en el radical griego.

---

[1] L. Polo, *Hegel,* 361-362. Asimismo, L. Polo, "La Sollicitudo", 89-95.

[2] L. Polo, *Hegel*, 363.

El radical moderno acentúa el carácter dominable, tecnificable, del ámbito pragmático porque el hombre traslada el espacio pragmático al universo (al cosmos). El ámbito pragmático es insaturable y esto significa que es imposible que el ámbito equivalga alguna vez a una totalidad medial complexiva definitiva y cerrada. Un ámbito insaturable respecto de una totalidad medial complexiva definitiva y cerrada se corresponde con la consideración del ámbito como idea general, es decir, como indeterminación. El ámbito pensado es el ámbito indeterminado. Según la generalidad, el ámbito es pensable, pero no factible. Esta diferencia de nivel entre lo pensable y lo operativo en el radical moderno permite notar la inequivalencia entre los medios suscitados y el ámbito en el que consolidan. La conexión entre la posibilidad factiva y la inesquivabilidad medial (el quedar los medios adscritos) constituye el plexo medial.

La inequivalencia se muestra como lo cuestionable como tal. Los intentos modernos de orientar el preguntar en orden a lo fundamental, ya desde el objeto (racionalismo, idealismo), ya desde lo temporal en el hombre, caen en la perplejidad, pues al final "el preguntar acaba, el saber no"[1]. El preguntar dirigido a lo problemático como tal se corresponde con lo que sin más no es metafísica. Por lo mismo, la renuncia a la metafísica como saber principial que sigue a la época moderna aboca en el pragmatismo. El pragmatismo conduce a una situación de complejidad medial ingobernable, pues lo problemático del ámbito pragmático se impone a su intento de articulación respecto de un nivel primario de tenencia desasistido de otras instancias

[1] Sobre el preguntar como modalidad provisional del saber L. Polo, *El acceso*, 29, nota 2.

superiores. La posibilidad factiva en el radical moderno se vierte en un progreso indefinido en el que el ámbito pragmático, en la medida que se entiende única y exclusivamente en términos espaciales, aparece como límite insalvable en orden al fin y, por tanto, carente de él.

El radical clásico puede acudir en ayuda del radical moderno, pues son compatibles en términos de profundidad relativa. El radical clásico permite salvar el límite espacial del ámbito pragmático en cuanto que abre en él la dimensión temporal. La temporalidad abierta se corresponde con el tener articulante, la virtud, y permite cierta finalización del plexo medial en un orden superior y distinto de él. Con todo, esta apertura teleológica no es suficiente, pues no remedia lo problemático del ámbito, sino lo problemático en el hombre respecto de él, es decir la subordinación del hombre al ámbito. El hacer como posibilidad factiva deshace la confusión del culturalismo, la comprensión del hombre vertido y determinado por lo pragmático, al destacar en el hombre lo que no pertenece al ámbito y según lo cual éste lo domina[1].

En suma, el radical clásico vinculado al radical moderno sólo permite abrir lo superior en el hombre (el tener articulante y el tener intelectual) a costa de reducir lo inferior (el tener corpóreo-pragmático), de constreñirlo. Superar esa constricción sólo es posible desde el radical cristiano en el

[1] Otro modo de ver la posibilidad factiva en su dimensión temporal atendiendo a la compatibilidad de los tres radicales humanos son las nociones de *oportunidad* y *alternativa* desarrolladas por L. Polo, *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, Rialp, Madrid, 1991.

que el tener articulante es dispositivo en correspondencia con una voluntad que no es mera tendencia, sino facultad espiritual. El tener dispositivo intensifica la antecedencia del saber ya poseído y del querer como las instancias de las que el hacer depende. La posibilidad factiva desde el radical cristiano abre una dimensión temporal superior a la cultura, la historia, en correlación con el tener dispositivo antecedente en el que la libertad se instala.

Si la cultura está referida al hombre y éste no se agota en ella, no se reduce a ella, ni tampoco es posible una totalidad medial complexiva definitiva y cerrada, entonces la referencia de la cultura al hombre es la historia como estado general problemático práctico en el que el hombre está instalado. Nótese que el hombre no está instalado en la cultura sino en la historia, pues la dimensión temporal que abre la cultura desde el radical clásico es teleológica como tener articulante, pero no como tener dispositivo según la libertad. El hombre se encuentra instalado en el ámbito pragmático haciendo posibilidades y así se advierte la historia como "el modo efectivo de encuentro"[1]. El modo efectivo de encuentro es una diferencia entre la situación en la que el hombre está y su capacidad teleológica, su respecto de fin. Tener que ver con el fin en el modo de no poseerlo es una aportación del radical cristiano, ignorada por el radical clásico y por el moderno. La libertad personal abierta por el radical cristiano, superior a la libertad como *causa sibi* y a la libertad en sentido moderno, impide la identificación entre hombre e historia. La libertad es más radical que la situación y según ella la posibilidad factiva es una actividad encauzada desde un término configurante y configurado de la acción y así guardada y proseguida según el disponer. El hacer como

[1] L. Polo, *Hegel,* 374.

posibilidad factiva no tiene como antecedente "radical" ni el tener cognoscitivo, ni el tener que ver con el fin, ni el tener articulante ni el tener dispositivo, sino la libertad personal entroncada en lo operativo humano teórico y práctico según modalidades dispositivas distintas unificadas. Es la esencia de la persona. La esencia de la persona es el tener dispositivo abierto desde la libertad trascendental, desde la persona como acto de ser distinto realmente de su esencia. Y esto se advierte en la antropología trascendental propuesta por Polo, que es una profundización en lo radical humano capaz de hacer compatibles, conservando pero yendo más allá de ellos, los tres radicales antropológicos que configuran la cultura occidental. La antropología trascendental permite afirmar que "el hombre actúa efectualmente en el modo que llamamos cultura; actúa culturalmente en tanto que se encuentra en estado histórico; y se encuentra en estado histórico porque su disponibilidad esencial es susceptible de grados por cuanto depende de la libertad"[1]. Asimismo, la antropología trascendental permite sentar que el tener es lo diferencial en el orden de la esencia de la persona pero como la persona no se reduce a su esencia, el ser personal es aportante y va más allá del tener en la forma de dar. La posibilidad factiva, según el dar, es posibilidad aportante en dependencia de un ser donal y libre, y así es como el mundo puede ser amado por la persona y en cuanto amado, elevado; es lo que Polo llama designio. Por aquí la persona se abre al origen (Dios) y respecto de Él la posibilidad factiva se abre a la libertad como destino. Es el modo más intenso en que el

[1] L. Polo, *Hegel,* 379.

hombre puede ejercer la posibilidad factiva antecedida ahora por la dependencia radical de la persona, criatura, con el origen, Creador.

En suma, la posibilidad factiva, el hacer como hacer-posible, es una noción antropológica central del pensamiento de L. Polo susceptible de recorrer las distintas averiguaciones de lo radical humano, de progresar según ellos y de abrirse a la antropología trascendental.

Mª José Franquet Casas
Vuelta del Castillo, 15, 4º
31007 Pamplona Navarra España

XXVI/2 · 1993 ISSN: 0066-5215

EL SENTIDO DE LOS TRASCENDENTALES

JESÚS DE GARAY

This paper wants to elucidate the meaning of "order of transcendentals". That matter has a preferential place in L. Polo's philosophy. This study is carried out through an analysis of concept of "meaning" and specially "the meaning of being".

1. Introducción.

El profesor Polo ha prestado una particular atención al denominado «orden de los trascendentales». Además, en los últimos años, aparecen en sus publicaciones frecuentes referencias a lo que él denomina la "ampliación de lo trascendental"[1], que alude a la consideración trascendental de la antropología, de una forma independiente de la metafísica. En esta colaboración deseo únicamente examinar la noción de orden trascendental, tomando como referencia las indicaciones de Leonardo Polo al respecto[2].

Es obvio que lo relativo a los trascendentales no ocupa el primer plano de la reflexión filosófica en la actualidad. Se puede decir que los trascendentales medievales (*unum*,

[1] L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993, 154-157, 160-162.

[2] En particular, me centraré en las págs. 149-203 del libro citado *Presente y futuro del hombre*.

verum, *bonum*, *esse*...) resultan hoy un tanto anacrónicos para numerosos filósofos. Incluso la filosofía trascendental kantiana parece demasiado metafísica a algunos. Sin embargo, a pesar de tal aparente falta de actualidad, Leonardo Polo ha insistido en que las cuestiones filosóficas decisivas se plantean en este contexto, aun cuando muchos autores no utilicen el término «trascendental», ni expongan sus reflexiones dentro de la tradición filosófica de los trascendentales medievales o kantianos.

Por decirlo así, existen preguntas centrales que una y otra vez aparecen reiteradas en la historia de la filosofía. Esas cuestiones que una y otra vez se repiten son justamente las que caracterizan al orden trascendental. Son, de alguna manera, las peculiares de la filosofía: aquéllas que nadie puede soslayar y que requieren una respuesta, aunque sea superficial y frívola. De algún modo, lo que distingue a la filosofía, frente a otras formas de saber, es que se ocupa de esos temas: la verdad y la falsedad, la unidad y fragmentación del universo y del hombre, el bien y el mal, la libertad, el conocimiento, la realidad y las apariencias, etc. Es obvio que cualquiera que se dedica a la filosofía trata de resolver algún aspecto de estas cuestiones u otras similares. Aunque también es evidente que muchos filósofos se sentirían muy molestos si se les dijese que se ocupan del orden trascendental. Y probablemente se enfurecerían si se les insinuase que están haciendo metafísica de los trascendentales.

En cualquier caso, cada cual utiliza la terminología que prefiere. Y cuando alguien rechaza la filosofía de los trascendentales o la metafísica, lo que hace propiamente es rechazar la tradición filosófica que ha utilizado esos términos. No es tanto un abandono de esas preguntas primeras, sino sobre todo el menosprecio de una determinada

tradición filosófica, que se ha ocupado de tales temas con una terminología y unas soluciones determinadas.

Estas reflexiones inciales son pertinentes para encuadrar las propuestas de Leonardo Polo acerca de los trascendentales, ya que suponen por su parte una explícita aceptación de la tradición filosófica antigua y medieval, en clara polémica frente a la tradición moderna[1]. "Si se acepta asignar a la metafísica (la filosofía primera) la tarea de afrontar lo que, ya en Platón y en Aristóteles, sin llamarlos así, son temas trascendentales y que son formulados como tales por los medievales; si se acepta que la metafísica es filosofía trascendental, o filosofía de trascendentales –filosofía primera, que es por otra parte la designación propiamente aristotélica–, entonces la antropología, sin ser la metafísica, distinguiéndose de ella, también es trascendental"[2] .

Con todo, en los planteamientos del profesor Polo lo que más llama la atención no es tanto su adscripción a la tradición antigua y medieval, sino más bien su intento de desarrollar una antropología trascendental, que sustituya las diversas tentativas modernas. "En última instancia, la filosofía moderna es un gran intento de conseguir una antropología trascendental; pero es un intento fracasado. Que sea un intento fracasado no significa que la empresa como tal sea desatinada, sino que ha sido mal emprendida"[3].

---

1 L. Polo, 154-157.
2 L. Polo, 150.
3 L. Polo, 156.

Concretamente, su crítica a la antropología moderna se refiere al trascendental *unum*: "La antropología moderna es una equivocación: una frustración de la ampliación de lo trascendental. El giro copernicano es una trasposición del *mónon*"[1]. "Hay que eliminar el criterio monista, el prestigio de lo único, porque si lo más alto es el *mónon*, la coexistencia no puede ser una ampliación en sentido trascendental. Son dos enfoques, y precisamente el prestigio del enfoque monista es lo que ha estropeado la antropología moderna. La apertura hacia el tema del sujeto, el subjetivismo moderno, es una equivocación en términos de antropología, en tanto que induce al monismo, al solipsismo; y en esa misma medida ese tema –el sujeto– está mal planteado. Porque sujeto tiene que coexistir; si no, no puede ser. La noción de sujeto único es un absurdo"[2]. Es decir, a la antropología moderna le reprocha que entienda lo uno como único, y en especial como sujeto único. La alternativa que propone, por el contrario, es comprender al sujeto humano como coexistencia[3].

Al margen de lo acertado o no de estas críticas al conjunto de la modernidad, desearía subrayar cómo las propuestas de Polo implican un examen de la historia de la filosofía desde el punto de vista de los trascendentales, en continuidad con la tradición antigua y medieval, y en abierta polémica con la tradición moderna. Por lo demás, mi objetivo en estas páginas no es valorar el acierto de estas propuestas concretas acerca de los trascendentales, sino simplemente examinar con algo de detalle en qué consiste propiamente eso que se llama "el orden trascendental" y que

---

1 L. Polo, 160.
2 L. Polo, 161-162.
3 L. Polo, 158.

ocupa un lugar principal en las reflexiones de Leonardo Polo[1].

2. El sentido de los trascendentales.

La filosofía se ocupa, frente a otras formas de saber, de encontrar modelos explicativos últimos que den sentido al conjunto de las actividades humanas, incluidas desde luego todas las ciencias. Es decir, aspira, por una parte, a una cierta explicación o aclaración racional; y por otra, presta una especial atención a los presupuestos últimos de cualquier forma de saber, como, por ejemplo, relación de una ciencia determinada con la acción humana, con la naturaleza o con la sociedad, significado y formas de la racionalidad, cuestiones de método, etc. Es evidente que resulta una tarea sumamente ardua, sobre todo porque, por definición, carece de criterios de validez: pretender establecer definitivamente criterios de validez a la filosofía equivale a dejar de hacer filosofía, justamente porque es ella misma la que se ocupa de reflexionar sobre tales criterios.

O sea, la filosofía trata de encontrar de manera racional un sentido a la vida humana, incluidas todas las formas humanas de saber. El orden de los trascendentales, de algún modo, es una manera de aludir al orden último en el que

[1] Lo expuesto en estas páginas no tiene ninguna pretensión de ser una interpretación correcta de la filosofía de Leonardo Polo, sino más bien un intento de esclarecer algunas de sus afirmaciones desde una perspectiva más general.

cualquier actividad del hombre y cualquier objeto pueden adquirir sentido.

Por ejemplo, decir que algo es verdad supone integrar ese algo en el orden de la verdad: no se trata solamente de mencionar ese algo, sino de encuadrarlo en un ámbito más general, el ámbito de la verdad. Cuando, por ejemplo, se dice que es verdad que hoy llueve, no se trata simplemente de mencionar unos datos (hoy llueve) sino de darles sentido: esto es, encuadrarlos en un orden determinado, que en este caso es el de la verdad. Porque obviamente cabría preguntarse «¿hoy llueve?», en cuyo caso el sentido sería otro.

Igual valdría el ejemplo del bien. El mundo aparece ordenado según lo bueno y lo malo. Hay acontecimientos y objetos que aparecen como valiosos, y otros, por el contrario, como detestables. Esto significa que determinados objetos tienen sentido de buenos o malos. No es únicamente que estén presentes con una forma determinada, sino que además lo están con un sentido que tiene que ver con el bien. Otro tanto se podría decir del orden del ser. Decir de algo que es implica integrarlo en un orden determinado: el orden del ser. Referirse a algo como bueno no es lo mismo que referirse a eso mismo como existente.

Lo relativo a la unidad valdría también como ejemplo de trascendental. Articular un conjunto de formas en una unidad implica un sentido. Basta con pensar en el caso inverso: un conjunto de datos fragmentarios sin relación de unos con otros se traduce en un sinsentido. Al faltar la unidad que articula el conjunto de los datos, se diluye el sentido, porque la relación con otros elementos supone ya un cierto orden.

Un caso muy claro es la unidad del pensamiento: en tanto que algo es pensado, adquiere sentido en el pensamiento, o sea, forma parte del orden del pensamiento. Por eso,

comprender el sentido de lo pensado alude al orden de los trascendentales, al menos, en cuanto a la unidad del pensamiento. Son dos cuestiones distintas: por un lado, lo pensado; por otro, el sentido de lo pensado. Un objeto solamente presente no tiene sentido en sí mismo. Un caballo meramente visto (si fuese posible tal cosa) no es por sí mismo algo con sentido. En consecuencia, recluirse dentro del objeto conocido o pensado (lo que Polo denomina «límite mental») es insuficiente. Justamente la búsqueda en torno a los trascendentales trata de esclarecer el sentido de lo conocido: por ejemplo, la unidad de lo conocido.

Verum, bonum, unum, esse son los trascendentales más citados en la tradición medieval, aunque no los únicos. Cabría mencionar también el *aliquid* o el *pulchrum*. Además, se podrían omitir algunos o añadir otros más. En cualquier caso, los trascendentales incluyen, en cierto modo, un conjunto de ámbitos donde la realidad aparece ordenada. Y como consecuencia de dicho orden, el mundo aparece con sentido.

Los trascendentales son, de algún modo, como las coordenadas últimas respecto de las cuales el mundo tiene sentido. Si, por ejemplo, se considera que el yo es trascendental, eso significa que es por relación al yo como el mundo tiene sentido: en tal caso, el yo sería el orden primero respecto del cual cualquier objeto es significativo.

Cuando se alude al orden de los trascendentales, justamente lo que se pretende es precisar cómo se ordenan a su vez el conjunto de estas coordenadas. Es decir, preguntarse por el orden de los trascendentales supone tratar de dilucidar cuál es el orden primero que ordena a su vez

cualquier otro orden. Todo esto, además, en caso de que exista semejante orden primero. Porque cabría que no hubiese tal orden primero, sino desorden. Es decir, podría plantearse la posibilidad de la fractura entre los diversos órdenes, de manera que tal orden primero fuese únicamente un deseo imposible, un ideal inalcanzable de la razón.

Sin duda, son cuestiones sumamente difíciles de resolver, o quizá imposibles. Aunque la dificultad no exime de su planteamiento. En cualquier caso, un orden no define únicamente un sentido sino una pluralidad de sentidos. En concreto, el orden de los trascendentales implica una pluralidad de sentidos: por ejemplo, el sentido del bien es diferente del sentido de lo verdadero o del sentido de la libertad.

Dicho de otro modo, en un determinado orden algo puede ser examinado desde distintos puntos de vista. Considerar algo desde el punto de vista de la verdad es distinto que hacerlo desde el punto de vista de la libertad o del ser. En cada caso, se atiende a aspectos diferentes de aquello que se considera. El objeto puede ser el mismo, pero desde distintos puntos de vista, y por tanto atendiendo a aspectos[1] diversos. Precisamente el sentido de la mirada –o, en general, el sentido del conocimiento– determina el sentido de aquello que se considera.

Los distintos modos de la sensibilidad aluden a diferentes aspectos del objeto. Son, por eso, sentidos distintos. La vista o el oído, por ejemplo, ofrecen aspectos diversos del objeto: presentan lo real en sentidos diferentes. Y esto vale no sólo

[1] Aspecto no es simplemente objeto en presencia. El aspecto es propiamente la forma de presentarse el objeto, pero no la forma del objeto en cuanto tal.

para cada una de las formas de la sensibilidad, sino en general para todas las formas de conocimiento[1].

El objeto conocido, en sí mismo considerado, no tiene sentido. Pero en tanto que el objeto no es autosubsistente, sino que es el objeto de una mirada, en esa medida el objeto tiene un sentido. Porque todo mirar tiene un sentido. Y es justamente el sentido el que determina que el objeto conocido tenga un aspecto determinado: esto es, presente una forma determinada. La forma del objeto conocido es tal forma porque es la forma conocida de una mirada con sentido.

Por ejemplo, las formas de cualquier fotografía son tales porque quien hace la fotografía mira desde un punto determinado: es decir, mira con un sentido determinado. El encuadre y el enfoque determinan la forma de aquello que aparece. Y aparece esa forma porque resulta relevante a la mirada. El sentido de la forma es justamente su relevancia. No hay una única forma de mirar, sino múltiples perspectivas, y cada una de ellas implica una valoración y ordenación distinta[2].

Un orden determinado establece un contexto de sentido. Por ejemplo, el orden definido por el espacio físico se traduce en un sentido determinado. Estar a la derecha o a la izquierda, arriba o abajo, al norte o al sur... son

---

[1] Por eso, la palabra «sentido» no es enteramente equívoca cuando se utiliza como capacidad sensitiva y cuando se usa como significado, como finalidad, etc.

[2] E. Panofsky, *La perspectiva como forma simbólica*, Tusquets, Barcelona, 1990.

determinaciones con sentido. Y se trata de un sentido que implica una referencia al orden de un cierto espacio físico. Por ejemplo, el sentido que implica el orden del espacio físico es distinto del sentido que implica el orden temporal. Estar antes o después temporalmente se dice en un sentido distinto que estar delante o detrás espacialmente.

Una red de carreteras determina una gran pluralidad de sentidos: cada carretera marca un sentido determinado; y, a su vez, una carretera además puede recorrerse con frecuencia en un doble sentido. O incluso, según sea la meta del viaje, el sentido de la carretera varía, porque no es lo mismo ir a Barcelona que a Ginebra, aunque la carretera sea la misma. Ahora bien, a su vez, toda esa infinita pluralidad de sentidos de la red de carreteras se enmarca en el orden del espacio físico terrestre.

De una manera general, se puede aludir a un acontecimiento desde distintos puntos de vista: o sea, bajo diferentes aspectos, en diversos sentidos. No es lo mismo aludir a algo para señalar que es falso, que considerarlo como un proyecto realizable en el futuro o que advertir su atractivo imposible. Y tampoco es lo mismo que reconocerlo como real, ni que integrarlo en un conjunto dado de objetos. En cada caso, se alude a ese objeto o suceso en un sentido distinto.

Los trascendentales aluden a los sentidos primeros en los que el mundo aparece. Es obvio que hay una infinidad de sentidos en los que alguien se encuentra con un objeto o, en general, con el mundo. Pues bien, tratar de establecer un orden trascendental es simplemente un intento de dibujar el mapa de todos los sentidos posibles, es decir, de todos los sentidos de cualquier territorio dado. O de otro modo, el intento de determinar el sentido de los sentidos.

Cada uno de los trascendentales define un mundo, un ámbito, un espacio. El conjunto de los trascendentales articula el conjunto de los mundos. El orden trascendental es, por eso, también un espacio, un ámbito, un mundo: más aún, es el mundo por antonomasia. El conjunto de los mundos se articula en un mismo horizonte de comprensión, que define el mundo en su conjunto.

Dentro del conjunto de los mundos, el mundo real es sólo uno de los mundos. Además existen mundos posibles e imposibles, mundos imaginarios e irreales. El ámbito trascendental no es sino el espacio donde todos esos mundos heterogéneos confluyen. Hablar de orden trascendental implica el intento de establecer una unidad de orden entre esa pluralidad de mundos.

Hay, por ejemplo, un mundo del deber ser, que es un mundo posible, y que difiere del mundo del ser. Hay un mundo del gusto también distinto. Existe un mundo de coherencia donde rige el principio de no contradicción, es decir, un mundo donde no se admiten afirmaciones contradictorias. Pero también existen mundos absurdos. Hay un mundo físico, el mundo de la naturaleza material. Y además existen mundos solamente visuales como el mundo fotográfico y pictórico, y mundos solamente auditivos como el mundo musical. También abundan los espacios matemáticos. Y desde luego, el mundo histórico y el mundo de la tradición. En cualquier caso, existen innumerables mundos imaginarios, posibles e imposibles, que pueden ser recreados en universos de ficción.

Es evidente que todos esos mundos pueden ser examinados como si fuesen absolutamente heterogéneos,

como estructuras independientes y autónomas. Cabe suponer que son sistemas sin ninguna conexión entre sí: o en todo caso, con una conexión fortuita y ajena a cualquier orden. Evidentemente eso es lo que este siglo frecuentemente ha subrayado, y de forma especial la denominada posmodernidad en los últimos veinte años. Pero cabe suponer también lo contrario: es decir, examinar si esa articulación, por difícil que parezca, puede ser viable. Y cómo lo es. Ese es el intento del profesor Polo.

Cualquiera de esos mundos se expresa en un lenguaje. Cada mundo, en cierto modo, configura un lenguaje. Hay por ejemplo un lenguaje de las formas pictóricas que difiere del lenguaje musical. Hay lenguajes matemáticos y lenguajes poéticos. Hay lenguajes coherentes y lenguajes irracionales. Etcétera. Pero todos esos lenguajes se caracterizan por tener sentido. En cualquier caso, sentido no es necesariamente coherencia. Caben formulaciones incoherentes con sentido. Pues bien, en la medida que la traducción es posible, la articulación de los diferentes mundos también lo es. Es decir, el hecho de la traducción es expresión de una cierta comunidad de sentido entre los diversos mundos.

Del mismo modo, cada uno de estos mundos exige un tratamiento diferente. Es decir, requiere un método para su estudio, y en general una forma distinta de tratar con él. Por ejemplo, un mundo puede ser apto para ser analizado, pero otro mundo se destruye justamente al ser analizado. Hay mundos que sólo existen cuando están haciéndose (por ejemplo una interpretación musical), pero el acceso a otros mundos depende precisamente de que ya hayan sido hechos con anterioridad. Por tanto, la metodología[1] en cada caso difiere. Porque el *obiectum formale* es distinto. O sea, la

[1] L. Polo, 150, 178-179, 186.

forma de mirar a cada mundo es diversa: el aspecto que se considera es distinto, y por eso resultan mundos diferentes. El sentido en el que se presenta lo existente es distinto en cada mundo. Por eso la terminología ha de usarse en un sentido determinado, y las reglas metodológicas también han de ser diversas.

El empeño aristotélico de establecer una tabla de categorías, con el objeto de analizar los elementos significativos del lenguaje, apunta en la misma dirección que el intento de establecer un orden trascendental. Ciertamente se trata de distinguir cada una de las formas de predicación, es decir, cada una de las formas de atribuir un predicado a un sujeto. Pero, en cualquier caso, lo que se consigue es determinar las diversas formas con sentido del lenguaje. O dicho de otra manera, las categorías posibilitan establecer los sentidos básicos, las significaciones primeras. Son las distintas formas de hablar de algo, de referirse a un sujeto.

Estas consideraciones son útiles para comprender la propuesta de Polo acerca del orden trascendental. Porque en la tradición aristotélica y tomista, en la que se inscribe el discurso filosófico de Polo, el orden trascendental suele contraponerse al orden categorial. Es decir, los trascendentales supondrían un trascender, un ir más allá de las categorías: implicarían una consideración más abarcante del mundo –del ser, si se prefiere– que las categorías.

Las categorías posibilitan orientarse en el mundo. Y esta misma búsqueda de orientación anima a Aristóteles cuando examina los diversos sentidos del ser: determinar cuáles son los primeros elementos significativos del mundo. Y ello

tomando como punto de partida precisamente la palabra más común con la que se alude al conjunto de los mundos: ser.

Ciertamente la alusión al ser es vacía, si carece de otra determinación ulterior. Justamente por su universalidad. Pero tiene la ventaja de permitirnos mencionar la universalidad como tal. Las categorías, los sentidos del ser o los trascendentales son precisamente el intento de que la consideración del ser no flote en el vacío, sino que se determine de algún modo. Así, el ser y la nada no se identifican. Y ello es posible porque el ser puede considerarse según diversos sentidos: cualquier sentido del ser implica una determinación del horizonte del ser. El solo ser carece de sentido. Los sentidos del ser definen las diferencias del ser.

De algún modo, articular el orden trascendental, establecer una tabla de categorías y determinar los sentidos del ser son indagaciones convergentes. Todas ellas apuntan hacia la búsqueda de los sentidos primeros, es decir, hacia la articulación significativa del conjunto de los mundos

Se trata, en definitiva, de precisar aspectos del ser. Es decir, de referirse al ser desde diferentes puntos de vista: por ejemplo, considerar al ser en tanto que bien, en tanto que substancia o en tanto que potencia. Son formas diferentes de conocer el ser. 'En tanto que' no es sino la determinación de un sentido: la precisión de un aspecto conocido.

En la atribución, el sujeto S es precisado justamente desde un predicado P. El predicado es un aspecto del sujeto: es aquello que se dice del sujeto como una de sus formas de manifestación. En el juicio el sujeto es considerado sólo en un sentido que es el del predicado. Todo juicio, por eso, es una consideración de sentido: es referirse al ser (que es el sujeto en último término desconocido) en un sentido determinado (que es el predicado)

En Polo ese empeño de radicalidad se formula desde el denominado «abandono del límite mental»: la trascendencia de los trascendentales se alcanzaría al trascender el límite mental[1]. Esto es, al realizar actos cognoscitivos que trascienden las operaciones, entonces se está en condiciones de alcanzar el espacio trascendental. Por ejemplo, el hábito de los primeros principios tendría carácter trascendental, al igual que cada uno de los primeros principios (identidad, no contradicción y causalidad) porque se trata de un acto cognoscitivo que trasciende la operación[2].

El abandono del límite mental posibilitaría pensar el ser. Esto es, ir más allá del objeto en presencia. Acceder al ser supondría por eso mismo alcanzar el ámbito trascendental. Por eso, Polo suele insistir en la prioridad del trascendental *esse* respecto al resto de los trascendentales. Propiamente cualquier sentido del ser remite al ser

3. Los sentidos del ser.

Aludir a los sentidos del ser supone la diferencia entre ser y pensar. Es decir, si el ser tiene sentidos en los que puede ser comprendido, entonces se presupone que la comprensión del sentido y el ser difieren. Existe una distancia entre el ser y el comprender el sentido del ser. Los sentidos del ser son los diversos aspectos en que el ser puede ser entendido. El ser no es el sentido.

---

1 L. Polo, 151-152, 162-164, 194-195.

2 L. Polo, 182.

La diferencia entre ser y sentido es primera, en tanto que sin ella nada puede ser pensado. Si no hay ser, la intelección es vacía: nada se piensa. Y si no hay sentido, simplemente tampoco hay intelección. La diferencia de sentidos se articula en torno a la diferencia entre el ser y el sentido.

La comprensión del sentido no es una operación cognoscitiva cuyo término sea un objeto en presencia. La comprensión del sentido alude, por el contrario, a un horizonte que determina el orden o contexto en el que se presenta el objeto. Ese horizonte es el contorno que delimita y unifica cada mundo, y en el que los objetos de ese mundo adquieren sentido: justamente el sentido del mundo al que pertenecen. Por eso, la alusión a los sentidos del ser no implica, de ningún modo, una consideración del ser en presencia, sino del ser como horizonte trascendental del mundo.

Sin embargo, establecer los sentidos del ser implica subrayar la distancia del ser con respecto a cualquiera de sus sentidos. Justamente lo que se destaca al hablar de una pluralidad de sentidos del ser es que el ser no se agota en ninguno de esos sentidos. Es decir, se está afirmando que el ser ofrece una pluralidad de aspectos, una variedad de perspectivas desde las que ser considerado. Y por tanto, se está diciendo que existe una pluralidad de lenguajes y de métodos para aludir al ser.

Con todo, el ser no es lo real, si es que lo real se opone a lo irreal o a lo imposible. Porque lo irreal o lo imposible también son. Lo que se subraya, en cambio, al distinguir sentidos del ser, es que la identidad de ser y pensar establecida por Parménides no es válida. Ahora bien, «ser» no significa simplemente mundo físico o naturaleza material. «Ser», más bien, implica tanto lo natural como lo ficticio, lo actualmente existente como lo meramente posible; e incluso

lo absolutamente imposible y sólo imaginado. Al mismo tiempo, el pensar no agota el ser, puesto que lo otro que el pensar –sea lo físico, lo real, lo sentido por la mera sensibilidad, etc.– sorprende al pensar reiteradamente.

Por todo eso, el ser se sitúa como un horizonte de comprensión, respecto del cual el mundo –o más exactamente, el conjunto de los mundos– adquiere sentido. Los seres son en muchos sentidos: y cada uno de esos sentidos es uno de los aspectos bajo el cual el ser es comprendido.

Pues bien, el ser, según Leonardo Polo, se dice en dos sentidos radicalmente distintos: el ser de la metafísica y el ser de la antropología[1]. Es decir, hay dos maneras de considerar el ser: en tanto que ser del universo y en tanto que ser de la persona. Por decirlo de otro modo, el orden del universo no es el orden interpersonal. Las personas no se relacionan como se relacionan los seres del cosmos. Por eso, ambos sentidos del ser requieren metodologías distintas, que definen saberes distintos: la metafísica y la antropología trascendental. Esto equivale a afirmar que el hombre puede ser considerado en un doble sentido: como ser del universo y como ser personal. Y ambos difieren radicalmente. Son dos aspectos distintos del hombre, dos formas diferentes de tratar con él.

En consecuencia, nuestra comprensión del ser se articula según un doble sentido: la comprensión de la persona y del universo. Son dos actos intelectuales radicalmente diferentes, en tanto que miran a aspectos distintos del ser. Una cosa es

[1] L. Polo, 165.

comprender la intimidad personal y otra distinta comprender el universo.

Por eso, el mundo de las personas y el universo son diferentes. Es decir, el espacio de la intimidad, el mundo formado por personas, los ámbitos intersubjetivos, los espacios libres tienen una peculiaridad que los hace radicalmente distintos a los espacios cósmicos. Las relaciones interpersonales son irreductibles a las leyes físicas, matemáticas o metafísicas.

Esta tesis de Leonardo Polo se alimenta de la convicción de que el ser personal tiene aspectos irreductibles al ser del universo. Hay, al menos, dos rasgos del ser personal que aparecen particularmente subrayados: primero, la libertad de la persona no es principio ni principiada; segundo, el ser de la persona es coexistencia.

En primer lugar, la libertad es irreductible al principio. Esto obviamente presupone dos afirmaciones: por un lado, que el ser de la persona implica esencialmente libertad; y por otro lado, que el ser del universo es comprendido mediante el principio: o sea, mediante una tarea de fundamentación, hasta alcanzar los primeros principios. El ser estudiado por la metafísica sería susceptible de ser articulado según la diferencia principio-principiado. En cambio, el ser personal no.

En otras palabras, la subjetividad personal no es un principio. No es un sujeto que fundamente un conjunto de operaciones. O más exactamente: la subjetividad personal puede ser examinada ciertamente como un principio de operaciones, pero entonces se pierde lo específico de su ser personal. Habría algo específicamente personal en el ser de la persona, que no aparece cuando se considera a la persona como un principio. Precisamente éste es el punto principal en el que Leonardo Polo se distancia de la llamada filosofía

moderna, que se caracterizaría por considerar a la subjetividad humana como un principio[1].

El orden del cosmos, por consiguiente, podría articularse según una relación de principios y principiados, de causas y efectos, de fundamentos y fundados. Y en último término, este orden se asentaría sobre unos primeros principios y causas, que culminarían en un primer principio y causa, al que se suele denominar Dios.

Polo, en concreto, distingue tres primeros principios en el orden del ser del universo: el principio de identidad, el principio de no contradicción y el principio de causalidad. Cada uno alude al ser del universo en un sentido diferente: la identidad es concebida como origen, esto es, como Dios; la no contradicción como persistencia, o sea, como criatura; la causalidad trascendental como creación. Pero aunque se trate de tres sentidos diferentes del principio, sin embargo los tres son principios.

En cualquier caso, la relación entre el principio y lo principiado implica un sentido determinado. Desde luego, el camino desde lo principiado hasta el principio no tiene el mismo sentido que el camino que va desde el principio hasta lo principiado, del mismo modo que el camino desde Madrid a Barcelona no tiene el mismo sentido que el camino desde Barcelona hasta Madrid.

En cambio, el orden que vincula las personas es un orden distinto: un orden donde la relación principio-principiado

[1] Ésta afirmación tiene indudables resonancias heideggerianas, al igual que otras afirmaciones del profesor Polo, como por ejemplo lo relativo a la coexistencia (L. Polo, 158).

carece de sentido, precisamente porque son órdenes distintos. O sea, la relación principio-principiado establece un sentido ajeno al sentido de las relaciones personales. La relación entre las personas, en tanto que personal, posee un sentido diferente al sentido de la relación principio-principiado. En síntesis, el orden de las libertades no es el orden del cosmos, porque las libertades no se diferencian como el principio y lo principiado.

La afirmación de que el ser del universo y el ser de la persona son distintos sentidos del ser se basa, como ya he señalado, al menos en dos tesis: que la persona no es principio, y que la persona es coexistencia. Ambas afirmaciones están relacionadas entre sí. Porque lo que se dice es que la diferencia entre personas no es la diferencia principio-principiado, sino otro sentido de la diferencia que es la coexistencia.

En último término, establecer que la diferencia principio-principiado es primera, equivaldría a negar la coexistencia. Porque la diferencia principio-principiado remite a la unicidad del primer principio, y por tanto excluye la coexistencia. Es decir, si la diferencia primera que articula cualquier relación en el ser es la diferencia principio-principiado, entonces la relación entre un ser y otro ha de determinarse necesariamente en términos de subordinación de lo principiado respecto al principio. Y si la diferencia principio-principiado es el primer sentido de la diferencia, entonces siempre hay que terminar afirmando la prioridad del principio respecto de lo otro (que es necesariamente algo principiado por el principio), porque cualquier otro sentido de la diferencia resulta secundario; y, por tanto, siempre se termina en la unicidad de un primer principio. La

coexistencia, de este modo, queda excluida, porque no puede ser pensada desde la diferencia principio-principiado[1].

Desde estas consideraciones, la crítica de Leonardo Polo a la filosofía moderna de la subjetividad por su concepción monista del ser podría extenderse más allá a toda filosofía que privilegie la diferencia principio-principiado frente a otro sentido de la diferencia. En concreto, las tradiciones aristotélica y neoplatónica, que definen en gran medida la filosofía antigua y medieval (y, desde luego, también la filosofía posterior), se caracterizan por una consideración preferente de la diferencia principio-principiado. Lo que sucede es que en la filosofía moderna el yo es caracterizado como principio, y en esa misma medida la persona no puede ser caracterizada como coexistencia.

Ciertamente cabe otra manera de concebir la diferencia principio-principiado, que no implique subordinación entre el principio y lo principado. A saber, como causalidad recíproca o incluso como *causa sui*. Pero en ambos casos lo que queda de manifiesto es la insuficiencia de la noción de principio para pensar la relación en cuestión. Si A es principio de B, y B es principio de A en el mismo sentido, entonces es como si no se dijera nada: o al menos, es imposible continuar un discurso racional desde esos presupuestos, salvo que se use otro sentido de la diferencia. Y otro tanto cabe decir de la noción de *causa sui*[2]. Por eso, con la noción de coexistencia lo que se pretende justamente

[1] He desarrollado esta argumentación con más detalle en *Diferencia y libertad*, Rialp, Madrid, 1992, 149-221.

[2] L. Polo, 202.

es tratar de establecer un sentido de la diferencia más allá de la diferencia principio-principiado.

Pues bien, quizá cabría incluir la diferencia entre el ser de la metafísica y el ser personal dentro de la diferencia entre ser y sentido. Es decir, la diferencia ser y sentido alude a la diferencia entre ser y pensar. A la pregunta "¿qué significa pensar?", se podría responder: "comprender el sentido". En tal caso, cabría suponer que la diferencia entre el ser de la metafísica y el ser de la antropología es una diferencia de sentido. Y por tanto, cabría abordar el examen simultáneo del ser personal y el ser de la metafísica desde la diferencia entre ser y sentido, teniendo en cuenta que no hay un único sentido del ser sino una pluralidad de sentidos.

Pero, sobre todo, la comprensión del sentido implica no solamente inteligencia teórica sino también inteligencia práctica. Es decir, el sentido es la lógica de algo; y por tanto, también es la orientación lógica que se da a una acción. Pero actuar racionalmente no exige una intelección exhaustiva de las razones por las que se actúa, sino únicamente la comprensión del sentido en el horizonte en el que discurre la acción.

Y más aún: cabe –como de hecho sucede– que haya sentido previamente a su comprensión. Por ejemplo, un recién nacido no sabe el sentido de lo que hace, pero sin embargo actúa con sentido cuando toma el biberón que le dan sus padres. Es decir, cabe que alguien en ocasiones actúe con sentido, pero lo ignore. Y otro tanto puede decirse de la comprensión exclusivamente teórica: cabe que, ante una máquina o ante una parte del propio cuerpo, ignoremos su sentido, aunque lo tenga. Del mismo modo, cabe que el hombre ignore su sentido aunque lo tenga. Desde luego, es obvio que cabe que lo ignore y además no lo tenga: ambas respuestas son plausibles.

Por consiguiente, el sentido del ser personal, al igual que el sentido del ser de la metafísica, son sentidos que pueden ignorarse en mayor o menor medida, aunque existan en realidad; y, desde luego, el sentido del ser personal no es un sentido solamente teórico sino que afecta también a la acción personal.

O por decirlo de otro modo, el sentido no tiene por qué ser consciente. La fisiología del cuerpo es inconsciente y sin embargo tiene un sentido. Por eso, cabe que el sentido del ser personal sea inconsciente. Esto es, el sentido de la vida humana puede ser inconsciente e ignorado. Puede suceder que la persona no tenga sentido; o que lo tenga y seamos conscientes de él; o también que lo tenga pero lo ignoremos.

La propuesta de Polo parece apuntar en esta dirección: la persona humana tiene sentido pero lo reconoce con dificultad. En particular, el sentido de la vida humana vendría definido por Dios. En último término, el ser personal cobraría sentido justamente desde su relación con Dios, pero no de una forma consciente sino inconsciente y sólo parcialmente reconocida. Esto quizá explicaría por qué las referencias de Polo al ser personal muy frecuentemente van unidas a consideraciones teológicas[1]: es decir, la respuesta al sentido del ser personal sólo puede ser formulada desde Dios, y por tanto requiere fe en una determinada relación con Dios, que es la que posibilita el reconocimiento de tal sentido. Por eso, posiblemente la filosofía de Leonardo Polo desemboca en teología, y concretamente en teología católica.

---

[1] L. Polo, 166-167, 176, 190.

Jesús de Garay
Universidad Europea de Madrid
Dpto. de Teoría y Metodología de la Investigación Científica
Villaviciosa de Odón
Madrid España

XXVI/2 · 1993 ISSN: 0066-5215

SOBRE EL SER Y LA CREACIÓN

JUAN GARCÍA

This paper deals with Leonardo Polo's philosophy about the subject of *creation*. The "abandonment of mental limit" permit us to aware of the real distinction *essentia-esse* (essence-being). That is important in order to think over universe and human being as created.

§ 1. D. Leonardo no hizo su tesis doctoral[1] sobre la distinción real *essentia-esse* con la que Tomás de Aquino formuló la creación, y que considera solidaria de su propuesta metodológica de abandonar el límite mental. En cambio ha publicado *El ser I: la existencia extramental*, donde nos propone entender la creación del universo como una pluralidad de primeros principios. Además, hay otros fragmentos en obras publicadas e inéditos que distinguen el ser de la esencia y sugieren lo novedoso de la creación de las personas. Pero con todo eso D. Leonardo no ha formulado acabada y expresamente su idea de la creación, ni su aportación a la filosofía del ser. Porque la pluralidad de primeros principios es lo mínimo si el universo material no es el término adecuado de la creación; entender la creación a partir del cosmos es algo inicial porque falta la creación de

[1] Como afirma M.J. Franquet, "Semblanza bio-bibliográfica", *Anuario Filosófico*, 1992 (25, 1), 15.

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

las personas. Y como las personas son el adecuado término de la creación (§ 63), falta lo decisivo para comprenderla.

§ 2. Aquí voy a reivindicar el sentido ontológico de la doctrina del límite mental y consiguiente posibilidad de su abandono. Por una razón[1]: que las averiguaciones polianas acerca del límite mental y su valor metódico pudieran reducirse a la sola crítica gnoseológica del objetivismo, ya que el límite es la objetualidad del objeto, la conmensuración con él de la operación intelectual. En tal caso la filosofía de Polo convendría con el rechazo del conocimiento objetivo que se formula desde otros y muy diversos planteamientos; pero este enfoque del límite mental es insuficiente. El alcance ontológico de la filosofía poliana del límite mental es la distinción real *essentia-esse* en las criaturas, porque el abandono del límite es el método adecuado para conocer el ser que es realmente distinto de la esencia[2]; y en orden a ello al límite conviene mejor la denominación de presencia mental. Como quiera que una existencia distinta de la esencia caracteriza a la criatura en cuanto que tal, el abandono de la presencia es la metodología para conocer la creación.

---

[1] Sobre el sentido *gnoseológico* del límite mental ya traté en el primer congreso sobre Polo: "El abandono del límite y el conocimiento", en I. Falgueras / J. García / R. Yepes, *El pensamiento de Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1994, 27-60.

[2] Eso parece indicar L. Polo, *El acceso al ser*, Eunsa, Pamplona, 1964, 381 (cit. *El acceso*); *Hegel y el posthegelianismo,* Universidad de Piura, Piura, 1985 404 (cit. *Hegel*); *El conocimiento habitual de los primeros principios*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1993, 19 (cit. *El conocimiento habitual*); *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1994, 179 (cit. *Presente y futuro*).

§ 3. Con todo, la distinción presencia-ser no es la distinción esencia-ser, sino el modo de establecerla. Porque hay que abandonar la presencia mental no sólo para conocer el ser, sino también las esencias reales en cuanto tales; y por eso son cuatro las dimensiones del abandono del límite: conocimiento de esencia y ser del universo y de las personas. Pero es que el abandono de la presencia permite conocer aquel sentido del ser que se distingue realmente de la esencia. Si el ser se dice de muchas maneras, va dicho en ello que no todas se distinguen realmente de la esencia; y que entre éstas se incluyen aquéllas que requieren de la presencia mental humana. Sólo cuando, abandonada la presencia, se conoce un sentido del ser realmente distinto de la esencia puede indagarse después el significado de la esencia en cuanto que distinta de él, y no sólo en cuanto que nos está presente. Por tanto cabe indicar una clasificación y ordenación en las dimensiones del abandono del límite. Porque si dicho abandono es el conocimiento de la creación, sus dimensiones se agruparán en parejas, la metafísica y la antropológica, porque la creación no es un acontecimiento único; es decir, porque hay una primera y una segunda creación: la del universo y la de las personas, la de cada persona. Pero además si el abandono del límite es el conocimiento de la creación, se ordenará primeramente al conocimiento del ser creado, el que es realmente distinto de la esencia, y posteriormente al conocimiento de la esencia que se distingue de él.

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Juicio a la filosofía de Tomás de Aquino, a saber: no ignora la creación, pero no distingue al Creador de la criatura en cuanto que tales, ni desarrolla esta distinción; sino que distingue a Dios de las criaturas por su simplicidad frente a la composición entitativa de lo creado.

§ 4. Ante todo, la creación no ha sido del todo comprendida por la filosofía clásica; en particular, Tomás de Aquino no hace una filosofía creacionista. No, aunque sostenga que el universo es creado por Dios, porque no despliega su filosofía desde esta posición. Es decir, no desarrolla central y específicamente el tema de la creación, sino que se limita a descubrirla y probarla dentro de un panorama temático distinto de su mismo esclarecimiento. Por eso, una vez formulada la creación, el aquinate no examina la diferencia creado-increado, sino que distingue al Creador de la criatura en razón de la simplicidad o composición entitativa, cuestión derivada de aquella otra y que no permite examinarla en directo.

§ 5. Tomás de Aquino se centra en destacar la simplicidad de Dios frente al carácter compuesto de las criaturas. Y, en el discernimiento entre lo simple y lo complejo, usa tanto la distinción entre un ente y su existencia según la cual se habla de composición de esencia y acto de ser, como la distinción entre un ente y su esencia según la cual se habla de composición de materia y forma, o la distinción entre un ente y su operación según la cual se habla de composición de potencia y acto; al fin y al cabo todas son composiciones de lo creado ausentes en Dios, que es simplicísimo. Pero distinguir lo increado de lo creado no es distinguir lo simple de lo compuesto; y Dios no es increado por simple ni la criatura creada por compuesta, sino al revés: Dios por ser increado, o *a se*, es simple; y a su vez

para la criatura lo primero es ser creada, y por creada es compuesta, pero no al revés. Aquellas distinciones son de distinto rango, y sólo la que media entre un ente y su existencia se corresponde estrictamente con su carácter creado, mientras que las otras responden a la índole material o móvil de algunas criaturas.

§ 6. El aquinate recibe, principalmente de la tradición platónico-agustiniana, la distinción entre materia y forma. La cual, aplicada a la pluralidad de los seres, divide las sustancias en materiales y separadas de la materia; toda una división, pues de acuerdo con ella "entre las sustancias materiales y las separadas no hay conveniencia real ninguna"[1]. Pero, por otro lado, aplicada esa distinción a la intelección de cada ser, muestra una diferencia radical: la que media entre un ente y su esencia. Hay seres, los materiales, que no agotan su especie y otros que sí: las formas puras. Si éstos últimos son lo que son por su forma, que es su esencia, los primeros lo son por participar de su forma o esencia. Pues bien, en asumir esta doctrina de la participación formal consiste lo platónico de la filosofía tomista. Y cabe asociar la distinción de esencia y ser con la distinción entre un ente y su esencia, como si todos los seres participaran de una común "esencia" que fuera el ser: "quodcumque ens creatum participat, ut ita dixerim, naturam essendi"[2]. Propiamente a esta asociación se debe la afirmación de que las criaturas *participan* del ser "omnia

[1] Tomás de Aquino, *De natura generis* IV, nº 498.
[2] Tomás de Aquino, *Summa theologiae* (cit. *S.Th.*) I, 45, 5 ad 1.

alia a Deo participant esse"[1], mientras que Dios sería el ser por esencia, el ente cuya esencia es el mismo ser: "oportet igitur quod essentia divina sit ipsum esse"[2].

§ 7. Por otro lado está la distinción de potencia y acto que Tomás de Aquino recibe principalmente de la tradición aristotélica. Y ella, referida a la multiplicidad de los seres, comporta también una división, pues separa los que se mueven del ser inmóvil. El ser inmóvil es acto puro mientras que los demás seres tienen algo potencial; como el acto es previo a la potencia el ser inmóvil es causa última de todos los movimientos de los seres, que son actualizaciones de sus potencialidades, y por ello es el primer motor. Pero, por otro lado, referida esa distinción a la intelección de cada ser muestra otra diferencia radical: la que media entre un ente y su actividad. Hay entes que no son su actividad, las naturalezas potenciales, y uno que sí la es: el acto puro; precisamente porque aquéllos no son su actividad, ésta depende causalmente del primer motor inmóvil. Pues bien, en afirmar esta dependencia causal de las naturalezas respecto del acto puro es en lo que consiste el aristotelismo de Tomás de Aquino. Y, a su vez, cabe también vincular la distinción real de esencia y ser con la composición de potencia y acto en los entes. Y así dice el aquinate: "est in quocumque, praeter primum, ipsum esse tamquam actus et substantia rei habens esse tamquam potentia"[3]. De acuerdo con ello, "omnis substantia post primam est potentia essendi"[4], e "ipsum esse comparatur ad essentiam quae est aliud ab ipso sicut actus

---

1 Tomás de Aquino, *S.Th.,* I, 44, 1.

2 Tomás de Aquino, *Compendium theologiae* 1, 11; también *De malo* 16, 3.

3 Tomás de Aquino, *De substantiis separatis* III.

4 Tomás de Aquino, *In VIII Physicorum* l. 21.

ad potentiam"[1]. De este modo la identidad divina de ser y esencia se corresponderá con la pura actividad del primer motor[2], el cual ya no será sólo causa primera de los movimientos sino también creador de los entes[3].

§ 8. Y por último está la distinción real de esencia y ser en los entes creados, según la cual la división primaria de las sustancias no separa las materiales de las separadas, ni las móviles de la inmóvil, sino que divide los entes en Creador y criaturas. Y tal división comporta también, referida a cada ente, la eventual diferencia entre un ente y su ser: sólo hay un ente cuya esencia es su ser, Dios, y en los demás su esencia no es su ser, son criaturas.

§ 9. La composición de esencia y ser es un añadido a la prioridad que Aristóteles concede a la sustancia. Si ésta era lo primero para el estagirita, Tomás de Aquino encuentra una más profunda consideración: hay una sustancia cuya esencia es su ser, que es Dios, el ser increado, y todas las demás sustancias no son su ser sino que son creadas: *lo primero* para ellas es *ser creadas*. Esta profundización es novedosa porque Aristóteles ignora la creación; lo aristotélico era afirmar que son lo mismo la esencia de un ente y su ser: "no significa cosa distinta un hombre y un hombre que es"[4]; también Averroes lo formula explícitamente: "substantia

---

[1] Tomás de Aquino, *S.Th.,* I, 3, 4.

[2] "Solum Deus, qui est ipsum suum esse, est actus purus et infinitus"; Tomás de Aquino, *S.Th.,* I, 75, 5 ad 4.

[3] "Necesse est omnia causari ab uno primo ente"; Tomás de Aquino, *S.Th.,* I, 44, 1.

[4] Aristóteles, *Metafísica* 1003 b 28-9.

cuiuslibet unius per quam est unum, est suum esse per quod est ens"[1]. En cambio Tomás de Aquino establece que, en lo creado, la esencia de un ente no es su ser: "solus Deus est suum esse, in omnibus autem aliis differt essentia rei et esse eius"[2].

§ 10. Pero el aquinate no desarrolla *in recto* esta consideración, y la distinción real aparece y desaparece esporádicamente en sus obras. Con todo es él quien la descubre, salvo algún precedente histórico que no la formula tan abiertamente. Pero, en la medida en que luego la utiliza indiscriminadamente junto con otras distinciones que manifiestan también la composición de lo creado frente a la simplicidad divina, no se puede decir que Tomás de Aquino haga una filosofía específica de la distinción real. Y así la doctrina tomista de la creación se caracteriza principalmente por la *participación* y la *causalidad*, que son el despliegue teórico respectivo de las composiciones materia-forma y potencia-acto, pero no el desarrollo teórico estricto de la composición de esencia y ser.

§ 11. La justificación de semejante proceder radica tanto en que la simplicidad divina anula simultáneamente toda composición, como en que la composición de esencia y ser en lo creado conlleva siempre la de potencia y acto, y muchas veces también la de materia y forma, aun siendo distinta de ellas. Además, no es inconveniente alguno en el seno de la filosofía tomista porque la criatura se distingue del Creador por todos esos niveles de composición: Dios es simplicísimo y lo creado no. Pero sí tiene inconveniente si de lo que se trata es de considerar netamente la distinción real de esencia y ser, o de entender la creación; porque la

---

[1] Tomás de Aquino, *In IV Metaphysicorum* c. 3.

[2] Tomás de Aquino, *S.Th.,* I, 61, 1; *De potentia* 3, 5 ad 2.

diferencia entre ser creado e increado no es la diferencia simple-compuesto, ni sus casos.

§ 12. En suma, Tomás de Aquino trata de la composición real de esencia y ser asimilándola a otras composiciones de lo creado, y particularmente a la de potencia y acto. Pero es preciso diferenciar la doctrina de la potencia y el acto de la distinción real de esencia y ser. Como señala Polo, "la opinión que asigna un papel fundamental al binomio potencia-acto en la metafísica de santo Tomás de Aquino debe estimarse equivocada. La más profunda conquista del aquinatense es la distinción real entre esencia y existencia, a partir de la cual, y no al revés, la propia doctrina activista de Aristóteles recibe una nueva y más honda comprensión"[1]. Porque no se trata de trasladar los conceptos de potencia y acto al ámbito trascendental, sino más bien de descubrir ese ámbito: el de la existencia creada, o el del ser realmente distinto de la esencia. Como las potencias y sus actuaciones se integran en la esencia de las criaturas, sólo cabrá hablar del *esse ut actus* si mencionamos al tiempo un nuevo sentido del acto, el *actus ut esse* (§ 48).

Crítica a la filosofía tomista del siglo XX, porque afirma la unidad del ser por encima de la diversidad Creador-criatura, y así desfigura la distinción real y malentiende la esencia.

[1] L. Polo, *El acceso,* 364.

§ 13. De lo dicho surge un problema que afecta a algunos seguidores actuales del tomismo: el de la unidad del ser y consiguiente participación entitativa; cuestión que modifica el sentido de la distinción real porque atañe directamente a los términos de la misma. Si la distinción *essentia-esse* tiene el sentido de dividir el ser en creado e increado, cuando se intenta mantener la unidad del ser por encima de esta división se reduce el alcance de la distinción real a un medio de resolver "el problema metafísico fundamental: el de lo uno y lo múltiple"[1]; pero entonces su sentido cambia por completo.

§ 14. No es lo mismo distinguir una esencia de *su* ser y distinguirla de *el* ser. Lo primero es el adecuado sentido de la distinción real tomista, la comprensión de la creación; lo segundo es una confusión de la distinción real con la participación formal que, en último término, oculta la creación e impide su recta comprensión. Si lo primero, en Dios hay una identidad entre su esencia y *su* ser, "sua essentia est suum esse"[2], y eso le distingue como Creador de todo lo creado. Si lo segundo, en Dios hay una identidad entre su esencia y *el* ser, o también, su esencia es ser: "Deus est ipsum esse, per se subsistens"[3]. Pero es distinto que la esencia divina sea idéntica con *su* ser, y que sea *el* ser, el mismo ser pero subsistente. Esto segundo comporta un perjuicio para ambos extremos de la distinción real en las criaturas, porque conlleva una unidad del ser que no supera el monismo y porque supone una deficiente comprensión de la esencia.

---

[1] Así lo afirma P.B. Grenet, *Ontología*, Herder, Barcelona, 1985, 258.

[2] Tomás de Aquino, *S.Th.,* I, 3, 4; también I, 61, 1; I, 104, 1; etc.

[3] Tomás de Aquino, *S.Th.,* I, 44, 1; también *Summa contra gentes,* II, 52; *Compendium theologiae* 1, 11; etc.

§ 15. La distinción entre una esencia y *el* ser concede un significado único al término *ser*, tal que pueda constituirse por una parte en la esencia divina y por otra ser participado por las criaturas; pero esta unidad del ser que late en su generalización para extenderlo, bien que graduado, a Dios y lo creado choca frontalmente con la noción de creación. Porque lo primero que sienta, aquello en lo que estriba, una filosofía creacionista es una taxativa diferencia entre ser creado e increado; como afirma Ignacio Falgueras: "el sentido y la función de la distinción real esse-essentia apuntan de modo inequívoco al establecimiento de la diferencia criatura-Creador"[1]. No es que entre la plenitud del ser y sus participaciones no haya diferencia, sino que no es suficientemente radical, porque no rompe la unidad del ser. Pero el ser no es uno, sino que se divide en creado e increado; en cambio, esa manera de entender la distinción real según el modelo de la participación formal no termina de superar el monismo. Por su parte, el despliegue teórico que tal modelo permite (de lo imperfecto a lo perfecto, de los efectos a las causas, de lo gradual al máximo, etc.) establece diferencias entre lo finito y Dios, pero no la diferencia primera que rompe el monismo: la que media entre Creador y criatura en cuanto tales, en el orden del ser.

§ 16. Porque el ser en absoluto es uno. No se trata tan sólo de que no sea un género, sino de que la criatura no añade nada a Dios; y por eso, en términos reales, no hay nada uno que reúna Creador y criatura. "La expresión Dios y

[1] I. Falgueras, "Consideraciones filosóficas en torno a la distinción real esse-essentia", *Revista de filosofía,* 1985 (8), 226.

la criatura no tiene sentido: no existe ningún sentido posible de totalidad en el que Dios y la criatura sean factores. El carácter copulativo de la *y* entre Dios y la criatura es completamente irreal: Dios y la criatura no significa algo más que Dios"[1]. Por tanto, ser creado y ser increado no forman la totalidad del ser, no son partes de algo uno, no se da ningún monismo, *incompatible con la distinción Dios-criatura*[2]. Frente a unidad, diversidad en el orden mismo del ser, ésta es la clave de la filosofía creacionista; porque "entre la criatura y el Creador hay una diferencia no superable por ninguna otra, ya que es la primera y más radical diferencia real"[3]. La creación pide que en la radicalidad no aparezca la unidad del ser: esto es monismo; sino la diferencia entre ser creado e increado. Creador y criatura no son especies del género de los entes, porque la unidad del ser no es lo primero, el seno en el que se establece aquella diferencia, sino que lo primero es la diferencia entre Creador y criatura, la creación misma, y de ella depende la unidad del ser... creado: "prima rerum creatarum est esse"[4].

§ 17. Por tanto, la diversidad de los seres no remite a la unidad[5]; argumentativamente, porque si la diversidad de seres remite a unidad, en todo caso la diversidad entre aquélla y ésta no puede remitir a otra unidad en un proceso al infinito. Una es la diversidad de los seres creados entre sí y otra la diversidad entre ser creado e increado; al menos ésta última es irreductible. La creación impide entonces hablar del *actus essendi* en general; porque distingue en

---

1 L. Polo, *Presente y futuro*, 139.
2 L. Polo, *El conocimiento habitual,* 36.
3 I. Falgueras, 227.
4 IV proposición del *De Causis*.
5 Como dice Tomás de Aquino, *S.Th.*, I, 44, 1.

cuanto que ser el creado del increado. En cambio la generalización del *actus essendi*, en su plenitud para Dios y participadamente para las criaturas, postula para el ser una unidad tan sólo lógica o mental, ideal, y *el significado de acto al margen del existir*[1].

§ 18. La unidad del ser cuestiona si la noción tomista de *esse* viene de Aristóteles o de Platón; y aquí no caben componendas[2]. Porque es completamente diferente si surge en el orden de los principios reales, por encontrar en el ente sustancial algo primero y radical, el *actus essendi* (lo primero para la criatura es ser creada; § 9); y ello quiere decir como un progreso o profundización en las nociones aristotélicas de ente, de sustancia, de principio y de acto. O bien si está elaborada en atención a la esencia, y entonces como un avance en su línea, o una profundización en las nociones platónicas de la separación esencial y la participación (como pretensión de abstraer el universal *ser* a partir de los seres; § 26). Según Fabro[3] la *separatio* que el platonismo concedía a todas las formas, el aristotelismo la restringe a las cognoscitivas, y Tomás de Aquino sólo al *esse*; se accede entonces al ser *en sí*: *esse per essentiam,*

---

[1] L. Polo, *Hegel,* 404.

[2] Como la de C. Fabro, *Tomismo e pensiero moderno*, Ed. Pontificia Univ. Lateranense, Roma, 1969, 126: "la perfección separada, principio de inspiración exquisitamente platónico, constituye para el angélico el motivo dominante en su elaboración de la metafísica del acto aristotélico".

[3] C. Fabro, *Drama del hombre y misterio de Dios*, Rialp, Madrid, 1977, 379, nota 15 (cit. *Drama*). Y más en general *Participazione e causalità*, Turín, 1960.

esse ipsum, o *esse subsistens*. Eso es Dios, la *plenitudo essendi*, y "si Dios es el ser, los entes creados no son el ser sino que lo tienen"[1]. Y así, siendo el *esse* algo común a Dios y las criaturas –en su plenitud o participadamente– este platonismo del ser afirma su unidad por encima de la diferencia Creador-criatura.

§ 19. En su base está el llamado "principio de la ilimitación del acto"[2], para Fabro "principio de unidad y emergencia del acto"[3]. El cual, como fundamento metafísico de la participación entitativa, afirma la unidad del ser, incurre en monismo, y oculta lo propio del hallazgo tomista, que es la diferencia entre el ser creado y el increado. Tal diferencia es el genuino sentido de la distinción real, que cuestiona en los entes si su esencia es *su* ser (increado en tal caso o creado si no), y permite así dividir radicalmente el ser, quebrar su unidad. Y por esta razón la participación[4] no es adecuado expediente teórico para entender la creación, como tampoco lo es la diferencia ontológica heideggeriana[5]

---

[1] E. Forment, *Lecciones de metafísica,* Rialp, Madrid, 1992, 249.

[2] J. de Finance, *Conocimiento del ser*, Gredos, Madrid, 1971, nº 86.

[3] C. Fabro, *Drama,* 425.

[4] La participación también puede vincularse con la composición de esencia y ser: "Deus est ens per essentiam suam, quia eius essentia est suum esse; omnis autem creatura est ens participative, non quod sua essentia sit eius esse"; Tomás de Aquino, *S.Th.,* I, 104, 1. Pero entonces es un modo de predicación de la entidad más que una estructura real: "ens... de creatura praedicatur per participationem: nulla enim creatura est suum esse"; *Quaestiones quodlibetales* II, 2 ad 3. Ver, C. Fabro, *Drama*, 380. Lo que se justifica porque "tripliciter aliquid de aliquo dicitur: uno modo causaliter..., alio modo essentialiter..., tertio modo secundum quamdam posthabitionem, id est consecutionem sive participationem"; Tomás de Aquino, *In I De causis* l. 12, 279.

[5] M. Heidegger, Prólogo a *De la esencia del fundamento*.

(§ 30): precisamente porque ambos aspiran a la unidad del ser por encima de su fragmentación, distribución o participación en los entes. En cambio, la afirmación de la creación renuncia a la unidad del ser sentando su radical división en creado e increado.

§ 20. La distinción entre una esencia y *el* ser en toda su universalidad y virtualidad no sólo comporta cierto monismo, sino también una deficiente comprensión de la esencia, la cual, en lugar de designar lo que existe o a quien existe, a lo que corresponde el ser (§ 33), queda reducida a principio explicativo de la pluralidad. Como la integridad del ser corresponde a Dios, las criaturas reclamarán otro elemento limitativo y restrictivo: la esencia. Y así se dice que el "esse expresa afirmación, positividad del ser; la esencia implica negación: ser esto no es ser aquello. Por tanto, en el ser finito, el esse no puede ser idéntico a la esencia"[1]. Pero esta concepción torna problemáticas la esencia divina y la de las criaturas; por lo que Polo pone a esos tomistas contemporáneos, *en especial a Fabro*, dos reparos principalmente, y "el primero es que la distinción real esencia-esse, tal como es formulada por ellos, supone una investigación sobre el acto de ser sin aclarar nada acerca de la esencia"[2].

---

[1] J. de Finance, 329.

[2] "Y lo segundo es que tampoco señalan cómo la distinción real esencia-esse se aplica o juega en el caso del hombre"; L. Polo, *Antropología trascendental*, curso de doctorado, Universidad de La Sabana 1990, lección 3ª (inédito) (cit. *Antropología*).

§ 21. Según esa concepción limitativa de la esencia, dado que el ser divino carece de toda restricción, no tendría propiamente esencia. Lo cual es inadmisible, porque resulta evidente que Dios tiene que ser alguien. Si a la esencia es a la que compete ser, Dios, precisamente como *ens a se*, es esencia más propiamente que cualquier otra; sólo que la esencia de Dios no es distinta de su propio ser, sino idéntica con él. La esencia divina se torna problemática por el papel limitador de la esencia, y también por el sentido unívoco con que se la entiende. Pero la esencia del ser increado no puede ser parecida a la del ser creado; como ha observado Polo: "si comparamos la esencia con el ser como la potencia con el acto, lo que se dice es que la esencia de Dios, como idéntica al acto de ser, tiene que ser como una superesencia, pero no la esencia que es potencia. Cuando la esencia es distinta del ser, entonces criatura; cuando no es distinta del ser, entonces Dios. Pero si es distinta del ser la esencia es un tipo de esencia y el ser también es un tipo de acto de ser; y cuando el acto de ser es idéntico a la esencia, la esencia es de otro tipo: no puede ser del orden, ni siquiera parecida, a la esencia que es distinta del acto de ser"[1].

§ 22. Además, si la esencia es limitante recibe un valor negativo. Y la creación será una degradación ontológica o una degeneración en la que progresivamente se restringen las virtualidades del ser; así se ha llegado a hablar de *caída ontológica*[2] o de que "podemos considerar la participación como la progresiva degradación de la Plenitudo Essendi". Pero Polo se ha manifestado en contra de esa metafísica *de-gradacionista*, que considera "deleznable porque va en

---

[1] L. Polo, *La libertad*, curso de doctorado, Pamplona, 1990, 13 (inédito) (cit. *La libertad*).

[2] C. Fabro, *Partecipazione e causalitá*, 386-387.

contra de la dignidad de la criatura y del poder de Dios"[1]. Y finalmente, a la esencia se atribuye que el ser creado se distinga por su finitud del increado. Pero entonces la esencia adquiere una prioridad indebida, que corresponde al ser: lo primero es el ser y la esencia depende de él. Sucede entonces lo contrario: que por tratarse de un ser creado, distinto de Dios, ese ser es distinto de su esencia y no al revés; porque en tal caso el ser no sería lo primero. Polo lo expone así: "el acto de ser de la criatura no se distingue del de Dios porque sea distinto realmente de la esencia, sino porque es creado. El acto de ser de la criatura se distingue del de Dios porque el de la criatura es creado y el de Dios no; es una distinción en la línea del acto de ser que en un caso, pero consecutivamente, es una distinción con la esencia y en el otro caso no"[2]. Taxativamente: "sólo la distinción de actos puede explicar la distinción real essentia-esse, no al revés"[3].

§ 23. En suma, la filosofía tomista ha permitido en este siglo un desarrollo equívoco en la concepción de la creación, consecuencia de una insuficiente consideración de la distinción real de esencia y ser. Tal distinción fue asimilada por el aquinate a otras, especialmente a la de potencia-acto, y en cambio no fue suficientemente considerada en sí misma. Al deslizarse hacia la cuestión de la simplicidad o composición, Tomás de Aquino detiene prematuramente la consideración de la distinción real, o la averiguación del nuevo sentido que recibe desde ella el ser. Es presuntuoso y

[1] L. Polo, *El conocimiento habitual,* 51.
[2] L. Polo, *La libertad,* 13.
[3] L. Polo, *El conocimiento habitual,* 65.

fatuo corregir a un filósofo y teólogo digno de tanta veneración como santo Tomás de Aquino; pero no se trata de corregir, sino de continuar, de ampliar. Y al respecto ya lo ha dicho D. Leonardo: "aunque uno sea un enano, si se monta sobre los hombros de un gigante, ve más allá que el gigante"[1].

La distinción esencia-ser carece de alcance real si el ser se reduce a la actualidad de la esencia.

§ 24. El acto de ser se entiende como lo más primario y radical en el orden de la *ousia* aristotélica, de la *entelecheia* sustancial, y por eso se lo define como "la actualidad de todos las cosas e incluso de las mismas formas"[2]. Y se afirma que es "un acto universal, total, constitutivo y radical, la perfección primera de todas las cosas: el ser constituye el acto primero y más íntimo del ente, que desde dentro confiere al sujeto toda su perfección"[3]; el acto de ser es la perfección primera y radical, fundamento de cualquier otra actualidad[4].

§ 25. Pero si el ser se asocia a la *ousia*, entonces su distinción con la esencia se aproxima a aquélla que Aristóteles ya consideró: lo que una cosa es y el que actualmente sea. El estagirita le negó alcance real, aunque le concedió sentido lógico al distinguir las cuestiones *quid sit* y

---

[1] L. Polo, *Antropología*, lección 3ª.

[2] Tomás de Aquino, *S.Th.,* I, 4, 1 ad 3; también *De potentia* 7, 2 ad 9.

[3] T. Alvira / L. Clavell / T. Melendo, *Metafísica*, Eunsa, Pamplona, 1982, 30-33.

[4] T. Melendo, "La irrenunciable prioridad del ser", *Burguense* 1992 (33, 1), 105.

an sit[1]; si el hallazgo tomista del *esse* continúa a Aristóteles no podrá contradecirle en este punto. Pero es que el estagirita no distinguió la esencia del ser; esta distinción es la formulación de la creación (§ 9) y sorprendería encontrarla en un pensador pagano. Precisamente es mi opinión que exige subjetivamente cierto inconformismo ante un pensamiento pagano (§ 44). Bajo el límite mental se puede pensar de diversos modos en un ser primero, pero no la entera dependencia de toda criatura respecto del Creador, su ser creado. Y mientras esa dependencia no se descubra, el ser se sigue pensando según la presencia, y no es posible distinguirlo de la esencia. Porque la obvia distinción entre lo que una cosa es y el que ahora sea es nocional, no la diferencia real entre la esencia y el ser.

§ 26. En cambio, la filosofía tomista de este siglo interpreta esa distinción, supuestamente de esencia y existencia, como indicio de *finitud*. Frente a ella *separa al modo platónico* la integridad del existir para concederle una subsistencia separada: "si hoc ipsum quod est esse, commune sicut genus, esse separatum per se subsistens non potest esse nisi unum"[2]; "Deus est ipsum esse per se subsistens; esse subsistens non potest esse nisi unum, sicut si albedo esse subsistens non potest esse nisi unam; ergo omnia alia a Deo non sunt suum esse, sed participant esse"[3]. Y así, basándose en el aquinate, concibe a Dios como el ente

1 Aristóteles, *Analíticos posteriores* II, 792 b ss.
2 Tomás de Aquino, *Summa contra gentes* II, 52.
3 Tomás de Aquino, *S.Th.*, I, 44, 1

cuya esencia es existir, frente a las criaturas que sólo tienen la existencia participadamente.

§ 27. La separación de la existencia para atribuirla a Dios tendría quizás escaso sentido si existir fuera sólo darse de hecho actualmente, y entonces para Dios el ser siempre, la permanente actualidad[1]. Por eso Fabro insiste en distinguir la existencia como mero hecho del *actus essendi*, el ser entendido activamente. De manera que se ilumina con las nociones de potencia y acto la distinción entre lo que una cosa es y el que actualmente sea. Necesario refuerzo, porque en otro caso dicha distinción apuntaría a la mera facticidad, al hecho de existir ahora el ente con todas sus determinaciones esenciales; y eso no es algo realmente distinto de la esencia, sino más bien una reduplicación de ella. Pero ante esta llamada de atención de Fabro, se debe insistir: no se gana demasiado. En lugar de la mera posición fáctica del ente, se hablará de la *emergencia* del acto de ser, de su carácter *intensivo*. Lo cual no pasa de ser un anhelo, un postulado de actividad para el ser que está siendo buscada en una dirección equivocada[2], porque el *esse* no es la actualidad de una esencia.

§ 28. Otra postura diferente no ve en aquella distinción indicio de finitud, sino que la entiende como expresión del modo de ser de los entes. Porque lo que un ser es y el que ahora sea se pueden considerar como dos dimensiones del ente vinculadas modalmente: su posibilidad y su realidad, necesaria o contingente. Se distinguen así también Dios y las criaturas; porque Dios es la existencia necesaria corres-

---

[1] "Dios se puede describir [en el planteamiento mencionado, de origen aristotélico] como la actualidad que nuca falta, indefectible, eterna"; L. Polo, "Prólogo" a J. de Garay, *Los sentidos de la forma en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 1987, 15.

[2] L. Polo, *Presente y futuro,* 203.

pondiente a una posibilidad total, mientras que las criaturas se realizan temporalmente con una existencia contingente como corresponde a una posibilidad finita. Se traduce, por tanto, la presunta distinción esencia-ser a modalidad lógica, planteamiento explícitamente formulado por Leibniz y Hegel[1].

§ 29. Este enfoque fue conducido hacia la subjetividad por Kant. Como ha señalado Heidegger, *La tesis de Kant sobre el ser* camina desde la posición extramental a la radicación en el sujeto de su modalización. Y, efectivamente, al examinar los postulados del pensamiento empírico en general, Kant establece que las modalidades del ser simplemente dicen "en qué relación se halla un objeto con el entendimiento"[2]; por lo que se concluye lo que Heidegger opina al respecto: que, así entendidas las modalidades, *el fundamento para la distinción entre posibilidad y efectividad está en el sujeto*.

§ 30. Por su parte Heidegger sugiere que la distinción entre lo que una cosa es y su existencia actual es también síntoma de finitud. Pero no de la finitud de la criatura frente a la infinitud divina cuya esencia sería existir, sino de la finitud de todo ente, también del ente máximo que es Dios, ontológicamente diferente de la plenitud irrestricta del Ser. Porque para Heidegger la diferencia entre lo que una cosa es y su actual existencia define a todo ente y es necesario superarla para acceder al Ser trascendiendo la *diferencia ontológica*. La razón es que esa distinción se establece a

[1] Comentado por L. Polo, *Hegel,* 37-39.

[2] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A 219, B 266.

causa del tiempo, o mejor, de privilegiar el presente dentro del curso temporal. Sólo en función de si ahora son o no son los seres distinguimos en ellos su esencia de su ser; y por esa preeminencia del ahora establecemos la oposición entenada, sea ésta relativa o absoluta, el *contraconcepto del summum ens*. Pero si en lugar del presente hacemos del tiempo íntegro el horizonte de comprensión lo mismo nos dará ente que nada..., que nada de ente. Y así en la pregunta por la nada nos desentendemos de la distinción esencia-existencia propia del ente y nos orientamos al Ser trascendental[1].

§ 31. En todas estas posiciones, aquí sólo esbozadas, se habla de una distinción entre esencia y ser que no es real. Y no lo es, porque en ella lo que un ente es remite a su ser actual o no serlo. Pero el ser no es algo que se dilucide respecto del sí o del no, ni respecto del ahora; esa oscilación pone al ser en el orden de la presencia mental y le otorga un sentido que llamaré constitutivo, el cual distrae de la creación e impide advertir la existencia real.

Constituir el ente no es ser, ni cometido alguno del ser; como no lo es distinguir algo de nada. Este sentido constituyente del ser tampoco se distingue realmente de la esencia.

§ 32. Por tanto, hay que retomar la cuestión. Si el *actus essendi* es anterior y más primordial que la *ousia*, en cambio su sentido primario se reduce a la mínima expresión cuando se lo entiende en el orden de la sustancia actual, por muy radical que en ese orden se pretenda. Porque entonces el ser no es sino el justificante de la comparecencia del ente, de su

---

[1] M. Heidegger, *Qué es metafísica* III.

presunta posición *extra nihilum* o aparición fuera de la nada, o de su constitución como tal ente. A esto llamo el sentido *constituyente* del ser; según el cual, insisto, se lo comprende dentro del ámbito del establecimiento de los entes, de su constitución como algo fuera de la nada, y en dicho ámbito como lo primero y radical. Pero el ser en sentido constituyente no es el sentido del ser que se distingue realmente de la esencia; por dos razones: 1) porque entonces ejerce un papel, el de constituir un ente, semejante al de la *ousia*, y por tanto redundante, para el que no necesitamos añadir nada más radical que la esencia; 2) y además porque entonces el ser se piensa en contraste con la nada, como el distinguirse respecto de ella para ser algo; pero de ese modo se ignora su auténtico sentido, y en particular su índole creada, que remite el ser a Dios y no a la nada.

§ 33. Lo que constituye a un ente como tal y lo distingue de la nada es su esencia: la esencia es aquello por lo que un ente es lo que es y no es nada. No es el ser la perfección última de los entes, sino la esencia: ella es lo perfecto, precisamente para *ser*. Porque la esencia no es la forma sola sin materia, ni la sustancia sola sin sus accidentes, ni la potencia sola sin sus actuaciones. La esencia pide algo completo, acabado, perfecto y sólo así suficiente para ser; en suma, la esencia es aquello a lo que le corresponde el ser, aunque éste se distinga de ella si es creado. Y por tanto, lejos de ser algo negativo la esencia es expresión de perfección y acabamiento, de suficiencia para ser. Si buscamos el ser en el orden de lo constituyente de los entes no podremos encontrarlo, porque a los entes los constituye su esencia. Todo lo constitutivo, lo que hace a un ente ser algo

y no nada, es de orden esencial; y por tanto, en cuanto que es lo realmente distinto de la esencia, su ser no tendrá un sentido constituyente. Si la esencia es suficiente para ser y en cambio es potencial respecto del *actus essendi*, necesitaremos encontrar un sentido del ser que no esté en el orden constitutivo del ente y se distinga por ello realmente de la esencia.

§ 34. Precisamente *la concepción del ser como ser de la esencia* es uno de los motivos hegelianos que Polo combate al afirmar que hay "una duplicidad de ámbitos en principio irreductibles: la esencia y la existencia. Tal irreductibilidad se debe establecer así: la esencia de suyo no existe". Pero si el ser no tiene sentido constituyente, el ente no es algo coproducido por ser y esencia: "en ningún caso surge un resultado suficientemente asentado de la conjunción de esencia y existencia; la idea de una consistencia entitativa como último reducto de la realidad no representa una conclusión correcta en un camino de profundización a partir de Aristóteles"[1].

§ 35. Por otro lado el referente de este enfoque que denominamos constitutivo del ser es la nada; el ser tendría como función establecer el ente, constituirlo para que se distinga de la nada, lograr que aparezca. El hallazgo tomista del *esse* se correspondería con la afirmación[2] del existir de los entes, que sin él desaparecerían, se reducirían a nada. Pero con ello se minora la referencia de la criatura a Dios, y se centra el sentido del *actus essendi* en la diferencia entre

---

[1] L. Polo, *El acceso,* 278; 370 y 371.

[2] Y por eso a veces se dice que se conoce judicativamente; E. Gilson, *El ser y los filósofos*, Eunsa, Pamplona, 1979, 298; frente a ello Polo dice que con el juicio lo que se conoce es la esencia extramental; L. Polo, "La cuestión de la esencia extramental", *Anuario Filosófico*, 1971 (4).

darse y no darse, acontecer o desaparecer, ser o no ser. Si crear es producir de la nada, hacer ser, ¿qué media entre la nada y el ser? El acto de ser. De este modo el ser distingue al ente de la nada, y en tal caso vale igual para Dios que para la criatura, puesto que de ninguno de ambos puede decirse que son nada; pero entonces propiamente no se aprecia la distinción entre ser creado y no serlo.

§ 36. Pero hay que retirar la mirada de la nada para entender la creación. Porque no está claro que el ser tenga opuesto, o que sea la nada su opuesto; ya que si el ser no es un género, menos será una especie y por tanto carecerá de opuesto. Además ¿por qué se busca comprender el ser desde su opuesto o en comparación con él? Lo más diferente de el ser no es su opuesto, sino que lo más diferente del ser creado es el increado; como dice Polo, hay "un sentido de la diferencia mayor que el de la negación"[1]. Por eso, "si el ser se distingue de la nada, todavía hay una distinción mayor: la que existe entre lo que se distingue de la nada y Dios; la distinción que expresa el extra nihilum es incomparablemente inferior a la que expresa el ad extra. El ser creado se distingue mucho menos de la nada que de Dios"[2]. En suma, hay que comprender el ser dejando de lado la nada; el ser no se comprende desde ella o en comparación con ella, sino desde Dios y en comparación con él; porque "desde el punto de vista del ser, lo creado sólo se distingue de Dios"[3].

---

[1] L. Polo, *Hegel,* 406.

[2] L. Polo, *Presente y futuro,* 139.

[3] L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, Eunsa, Pamplona, II, 1985; III, 1988; IV/1, 1994 (cit. *CTC*); *CTC,* III, 347.

§ 37. Luego la oposición ser-nada no es previa a la diferencia entre los seres[1], sino que primero es la diferencia entre el ser increado y el creado, y después la contraposición de éste con la nada. Si parece ilógica la afirmación de un tercio excluso más allá de la alternativa entre ser y no ser, por encima de la oposición entre ser creado y no serlo está el ser increado del Creador. Ello exige matizar "la plenitud extensiva e intensiva que se atribuye a la oposición contradictoria, la cual porque se refiere al ente en cuanto ente, y mira de modo directo al acto de ser, ha de ser considerada como la oposición por excelencia, la oposición en sentido estricto, la oposición de las oposiciones"[2]. Hay que matizarla porque la distinción entre las criaturas y el Creador es previa a esa oposición, y es una distinción que no deriva de oposición ni incluye, por tanto, negación. Porque no es la oposición la mayor heterogeneidad real: lo más diverso del ente no es el no ente, ni como negación relativa ni como absoluta. Lo más diverso del ente... creado es su Creador: la mayor heterogeneidad es la diferencia, que no oposición, entre el ser creado y el increado. Tomás de Aquino dice que "no es posible que un ente en cuanto tal se distinga de otro, pues lo único distinto del ente es el no ente; por tanto este ente se distingue de aquél, porque en el primero se incluye la negación del otro"[3]. Pero esto no puede aplicarse a la distinción entre Dios y la criatura, porque su diferencia no es de oposición. Como ha

---

[1] Como reza el principio de semejanza de Steenberghen: "en cuanto que soy sólo me opongo a la nada; en cuanto que soy tal me opongo a los otros seres tales", F.v. Steenberghen, *Ontología,* Gredos, Madrid, 1965, 72.

[2] T. Melendo, *Ontología de los opuestos,* Eunsa, Pamplona, 1982, 198.

[3] Tomás de Aquino, *In Boethium de Trinitate,* 4, 1.

argumentado Ignacio Falgueras, "aunque existe diferencia real criatura-Creador, no se da oposición real criatura-Creador ni viceversa, pues toda oposición implica reciprocidad, pero la mencionada relación no la admite"[1], porque Dios es enteramente trascendente e irrelativo a la criatura.

§ 38. En suma, el enfoque constitutivo del ser no lo distingue *realmente* de la esencia (no toda distinción es real); en el fondo, porque no tiene nada que añadirle a ésta, porque ignora el *esse*. Incluso al compararla con la nada no salimos de la esencia: la ponemos o la quitamos, pero nada más; ahí no encontramos el ser, porque ser no es constituir una esencia, sino realmente distinto de ella. Y por eso a veces se afirma que "el ser es activo de suyo, aunque de un modo inefable"; pero será inefable por defecto, por desconocer su sentido. Falta indicar qué es el *actus essendi*, mostrar su sentido inteligible; es decir, una averiguación precisa del sentido que tiene la existencia *en cuanto que distinta de la esencia*. Lo que requiere un sentido del ser no meramente constitutivo, para que su distinción con la esencia no sea sólo virtual. "La doctrina de la distinción virtual entiende la realidad como consistencia; cierto que en algún sentido la consistencia necesita de la existencia, pero no abre sitio a su intelección"[2]. Por eso, la intelección poliana del *esse*, al encontrar su preciso sentido, acentuará la realidad de su distinción con la esencia en las criaturas.

---

[1] Tomás de Aquino, *In Boethium de Trinitate,* 230.

[2] L. Polo, *El acceso,* 359.

§ 39. Al respecto, a veces se afirma que esencia y ser no se distinguen *ut res et res*[1]; y el sentido de semejante observación es minorar la distinción real, como si esencia y ser, en cuanto que son sólo coprincipios *constitutivos* del ente, no llegaran a ser realidades cada una por su cuenta tal que pudieran distinguirse de ese modo. Pero el descubrimiento íntegro del sentido del *esse* fuerza la afirmación de su real y completa distinción de la esencia. Ciertamente no como cosa y cosa, porque ni ser ni esencia son cosas, sino *mucho más diferentes* que una cosa de otra, mucho más diferentes que *ut res et res*. Porque la diferencia entre dos cosas es menor que la que se da entre la esencia de una criatura y su existencia real.

La aportación poliana a la filosofía del ser consiste en señalar que la prioridad del ser creado para la criatura es tal que supera la presencia mental o actualidad.

§ 40. Polo ha ido más lejos aún: no sólo ha remitido a la esencia la constitución o el establecimiento del ente, ni solamente ha primado la distinción ente-Dios sobre la distinción ente-nada; sino que se le ocurrió la idea de que la constitución de un ente, su aparente consistencia intrínseca, así como su emerger fuera de la nada o su intrínseco establecimiento como algo real, no son otra cosa que su mera presencia dada o figurada ante la mente del hombre: el haber algo puesto ahí delante (*ob-iectum*). E interpretó esa presencia como mental, no ónticamente real sino cierto requisito y limitación de nuestro inteligir. Se formula así una

---

[1] T. Alvira / L. Clavell / T. Melendo, 115; donde remiten a los *Theoremata de ente et essentia* de Gil de Roma.

tesis gnoseológica innovadora, el límite mental humano; pero se formula sobre todo una tesis profundamente metafísica: que el ente carece de consistencia, no se establece para ser algo en propio, sino que es creado, existencial dependencia. En las criaturas, existir no es ser algo porque la esencia depende del ser, y "si la esencia depende del ser, el ente no exige constitución unitaria (la constitución es la suposición mental)"[1].

§ 41. Aquí está la afinidad entre la tesis tomista de la distinción real de esencia y acto de ser, y la poliana de la limitación de la mente humana. Estriba en ubicar en la inteligencia humana la consistencia del ente, su ser *algo*[2]. Existir realmente no es consistir en..., ni establecerse como..., ni distinguirse de la nada: todo esto es presencia mental, haber. En cambio, el ser es creado; luego se distingue realmente de Dios, por dependiente de él, y consiguientemente también de la esencia por la que el ente es lo que es y no es nada. Por ello, "la consistencia del ente se constituye cuando no se atiende a lo que significa ser"; pero si se atiende hay que decir que "el ente de suyo no existe"[3], y que su existencia es realmente distinta de su esencia porque depende exclusiva y completamente del Creador. Frente al establecimiento o constitución del ente como algo (su presencia ante la mente) hay que hablar ahora

---

1 L. Polo, *El acceso,* 342, nota.

2 Polo niega que el aliquid sea un trascendental (*El conocimiento habitual,* 43), y lo reduce al límite mental: *El ser I: la existencia extramental*, Eunsa, Pamplona, 1965, 82 ss (cit. *El ser*).

3 L. Polo, *El acceso,* 362-363.

de inexistencia de la esencia y dependencia del ente respecto de su Creador.

§ 42. Si la constitución de un ente debe reducirse a su presencia a la mente, lo mismo ocurre con la nada: se reduce al límite mental tanto como el ente constituido, porque la negación del ente no evita el límite sino que lo consagra, no evita su presencia sino que la vacía. Y por tanto la nada no es tan opuesta al ser, sino que es tan actual como el supuesto ente y conviene con él en su presencia a la mente del hombre. Ser y nada ¿de qué son especies? De lo que nos está presente. Ente o nada, consistencia entitativa o presencia vacía, actualidad llena o desprovista de contenido; en todo caso, límite mental, presencia. Parejo es el diagnóstico heideggeriano que late en *Qué es metafísica*: que la nada pertenece al ser porque sobre su fondo emerge el ente en cuanto ente: *ex nihilo omne ens qua ens fit*. Y también en un sentido semejante Hegel afirmó que *son lo mismo el ser y la nada*[1]; por cuanto, como se ha dicho, "ambos coinciden en su inmediatez e indeterminación"[2]; o bien, como aquí sugerimos, porque ambos se establecen sobre la actualidad mental. Y es que la nada no es real: como ausencia del ente, es su presencia vaciada, la actualidad mental sin contenido; y por eso, "entender que la realidad ha de oponerse activamente a la nada es una extrapolación que mata en su raíz lo que debe llamarse investigación metafísica"[3].

§ 43. Todo esto quiere decir que cuando pensamos el ser en sentido constituyente, o como la actualidad de la esencia, etc. reducimos el ser a presencia: a aparecer o desaparecer; pero eso es una limitación del cognoscente humano. Existir realmente no es estarnos presente; lo contrario es ignorar la

---

1 Hegel, *Ciencia de la lógica* § 87.
2 M. Heidegger, *Qué es metafísica*, III.
3 L. Polo, *El ser,* 205.

creación. Pues bien, la idea de reducir la constitución del ente fuera de la nada a la presencia mental humana encontró una formulación más precisa: Polo localizó en la noción de actualidad la exigencia de presencia que limita nuestra mente impidiéndole acceder al carácter creado de los entes, a su dependencia del Creador. La reducción del ser a presencia se consagra al afirmar la actualidad del ser. Y por eso Polo propone que la actualidad es nota del objeto pensado, no de la realidad extramental: "actualidad equivale a presencia mental, la cual se distingue del ser"[1].

§ 44. Antes sugerí que es pagano[2] pensar el ser en términos de presencia, de darse o no. Pero, ante todo, eso es lo natural, lo que la inteligencia tiende a pensar en la medida en que aspira a entender, a ejercer su acto, porque su acto es actual, la *energeia*. Pero sobre lo natural está lo libre, lo personal: y conocer la creación es libre. Además es muy fácil de alcanzar esa libertad: nace del discernimiento entre el *primum cognitum* y el *primum reale*. Lo cual exige reconocer el *primum cognitum*, la actualidad del pensar; a eso llega Aristóteles, que es quien formuló la noción de *energeia*. Pero del *primum reale* no pudo tener noticia por la sencilla razón de que su conocimiento no es abstractivo; por eso supuso una copia de la *energeia* en la realidad extramental: la *entelecheia* (§ 46). En cambio, la fe permite el conocimiento de la creación, si bien no como causa

[1] L. Polo, *CTC,* III, 23.

[2] Comenté esta idea a D. Leonardo y no le hizo gracia: él prefiere hablar de que ése es un pensamiento primitivo y la inteligencia puede ir más allá, crecer.

eficiente, porque la creación es una verdad filosófica, no teológica; ni sólo como causa final al modo agustiniano, *fides quaerens intellectum*; sino, más o menos, porque proporciona la ocasión de desprenderse de la experiencia sensible. La creación no es sensible, y por eso mientras la inteligencia no se libere de su dependencia de la sensibilidad no podrá conocerla. Potenciar la inteligencia para que no necesite convertirse a la fantasía es cuestión de hábitos adquiridos, de libertad intelectual. Y por eso Polo entiende que el abandono del límite no es necesario, sino que lo ofrece como una propuesta personal.

§ 45. En todo caso, desde el confinamiento epistemológico de la actualidad Polo emprendió una reformulación de la filosofía, que entiende constituida desde el descubrimiento de lo actual[1], y una rectificación de su historia, para depurarla de ese componente lógico y evitar que se proyecte a la realidad. Dicha rectificación había de empezar por Parménides que fue el primero en identificar el ser con el pensar. Toda la filosofía de Polo consiste en rectificar al eleata en ese punto; precisamente señalando el límite mental, en virtud del cual el pensar "se distingue en general del ser"[2]: son distintas la actualidad del pensar y el ser de lo pensado.

§ 46. Particularmente Polo ha centrado su atención en el pensamiento aristotélico, y especialmente en el doble sentido de su noción de acto, señalando cierta aporía del estagirita en la determinación de lo primero: "lo que tienen de común la energeia y la entelecheia es que son primeras. La entelecheia, si se substancializa, es más primaria que la

---

[1] L. Polo, *Introducción a la filosofía,* Eunsa, Pamplona, 1995, c. 2 y ss.

[2] L. Polo, *Evidencia y realidad en Descartes*, Rialp, Pamplona, 1963, 292 (cit. *Evidencia*).

energeia, puesto que ésta sería acto segundo, si el otro es primero. Pero cuando se trata de Dios, del primero simpliciter, Aristóteles habla de energeia. De modo que la manera como Aristóteles aborda la noción de primero es oscilante"[1]. Para Polo la noción de "entelecheia es un volver a Parménides"[2], una indebida proyección a la realidad extramental de la actualidad mental. En cambio, es un acierto ubicar la actualidad en la praxis del pensar: "acepto la noción de energeia, no la de entelecheia, que no pasa de ser una extrapolación"[3].

§ 47. Sin embargo, no todo acto es *energeia*, no todo acto es el de pensar; en particular, sobre la *energeia* está el hábito de los primeros principios, el acto intelectual que se corresponde con otro a su vez distinto de la *energeia*, el *actus essendi*. Porque frente a la oscilación aristotélica acerca de lo primero hay que sentar el carácter primordial de la creación: para las criaturas lo primero es su ser creadas. En esta dirección abocamos a la distinción real tomista: *la rectificación de Parménides concuerda con la gran averiguación de Tomás de Aquino*. Se trata de entender el sentido primario del ser más allá de la actualidad en función de la cual hablamos de la constitución y establecimiento de los entes o de su destacarse de la nada. Con ello lo distinguimos realmente de la esencia que constituye al ente, y retiramos de ésta la índole actual declarándola potencial

---

[1] L. Polo, *El conocimiento habitual,* 46.

[2] L. Polo, "Prólogo" a R. Yepes, *La doctrina del acto en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 1993, 22.

[3] L. Polo, *El conocimiento habitual,* 52; en general todo el c. I.

respecto de él, precisamente porque lo hemos encontrado como la primariedad real sustitutiva de la *entelecheia* sustancial: lo primero para la criatura es ser creada, el *actus essendi*. En suma: *la distinción real tomista no permite hablar del ser como actualidad*[1]; posición en las antípodas de Fabro, que considera en la misma línea a Parménides y Tomás de Aquino[2].

§ 48. Pero si acto no es actualidad[3], tampoco potencia lo es; ni son actuales las sustancias, las naturalezas ni las esencias; la actualidad se ciñe al objeto pensado, es el límite mental. Y así nada sabemos del acto por decir que es inactual; su persistencia no tiene el sentido de dilatar el acto para evitar reducirlo a la actualidad: eso abunda en la presencia mental. Y por otro lado sí que hay un acto actual: el de pensar, la *energeia*. En cambio, con independencia de la presencia el acto es previo a la potencia; más aún, es esa prioridad: también si es inactual *acto significa primero*, la respuesta final a la búsqueda milesia de la *arjé*, de los principios[4]; y además *los actos se distinguen en cuanto que primeros*[5]. La actualidad es prioridad, aunque sólo mental; en cambio, hay una prioridad real, radicalmente primera, que se mantiene en su calidad de tal sin decaer ni cesar, persistente en su prioridad: es el ser creado del universo. Ser creado es lo primero del universo, y ante todo es eso: primacía persistente. Pero hay más actos que el ser del

---

1 L. Polo, *CTC,* III, 23.

2 C. Fabro, *Drama*, 583.

3 H. Esquer, "Actualidad y acto", *Anuario Filosófico,* 1992 (25, 1), 145-163.

4 Sobre la filosofía poliana de lo primero escribí, sólo una aproximación, en "Un nuevo planteamiento del saber: la metafísica", *Anuario Filosófico*, 1992 (25, 1), 125-143.

5 L. Polo, *CTC,* IV/1, 48.

universo; porque además está el ser de quien depende la actualidad del pensar, el cual no se reduce al mantenimiento de su prioridad; y porque también Dios es primero: absolutamente el primero.

El ser creado, como distinto de la esencia, es la intrínseca dependencia de la criatura respecto del Creador. Y la creación es la diferencia y conjunción de ser creado e increado.

§ 49. Existir es un nuevo sentido del ser, el *actus essendi*; pero proponemos conocerlo intelectualmente, es decir, comprender su sentido primario. Si decíamos que el ser es anterior y más primordial que la *ousia*, es porque hablamos de la criatura, ya que en Dios su esencia es su ser. Y, efectivamente, lo primero para una criatura, antes que ser lo que es y para serlo, es ser creada. Pero entonces ser no es constituir el ente, sino, para lo creado, depender del Creador; esta dependencia es, para el universo, prioridad persistente.

§ 50. El ser creado, en cuanto que se distingue realmente de la esencia, no puede referirse a ella, no puede ser constitutivo del ente. Pero si no se refiere a la esencia por cuanto de ella se distingue, eso acontece porque se refiere a Dios y precisamente porque es creado. Y por esto se dice que el ser creado es realmente distinto de la esencia, porque no se remite a constituir a ésta, a sacarla de la nada estableciendo al ente, sino que se refiere al Creador, es la dependencia creatural respecto de él. En suma, se propone

un sentido para el ser creado: *depender* de Dios, y en esa medida *distinguirse* de él, y ser *junto con* él; sin que por otro lado la criatura sea un añadido real al ser increado, puesto que solamente es creada.

§ 51. La creación no se comprende desde una comparación de la criatura con la nada, porque *una negación activa de la nada comprometería el existir creado en una tarea sin perspectiva alguna*[1]. La creación se comprende mejor desde la distinción de la criatura respecto de Dios y su completa dependencia de él. Por eso el principio de contradicción, que el ente no es el no ente, es sólo una ley lógica. En cambio, el ser creado del universo es principio de *no* contradicción, y "no se distingue del no ente, sino de los otros primeros principios; la no contradicción rige en cuanto que no aparece el no ente; y esto significa persistencia: acto primero que persiste"[2]. La prioridad persistente (§ 48) es el ser creado del universo, no el distinguirse de la nada sino su distinción y dependencia del Creador.

§ 52. Por tanto, resulta discutible la definición clásica de creación como *producción ex nihilo del ser*: *crear es hacer de la nada*[3]. Ante todo porque con esa idea de la creación se destaca al ente de la nada, pero la creación no liga ente y nada, sino ente y Dios. Además, porque el término adecuado de la creación es la persona, no el ser ni el ente. Y finalmente, porque la creación no es ninguna acción. En suma, *crear no es producir el ente como tal; el como tal del ente sólo es producido por la constitutiva limitación de la mente humana*[4]. Definir la creación como originación *ex*

---

1 L. Polo, *El ser,* 205.
2 L. Polo, *El conocimiento habitual,* 70.
3 P.B. Grenet, 265.
4 L. Polo, *El acceso,* 363.

nihilo es definirla diferencialmente en contraposición con la generación natural o la producción técnica; y esa diferencia se toma de la causa material *ex qua*. Sin embargo lo más llamativo de esa contraposición sería la causa eficiente, porque lo más significativo de la creación es ser la obra *ad extra de Dios*. Pero además, no es oportuno contradistinguir creación *ex nihilo* de generación o producción *ex aliquo* porque no son especies de un género común: la generación natural y la producción artificial son también criaturas. La contraposición indicada sólo podría inducir a pensar que lo producido *ex aliquo* no es creado, cuando precisamente por ser tal lo es necesariamente.

§ 53. Lo que pasa es que la creación no es ninguna mediación entre Dios y la criatura, ninguna acción originante. Como la criatura no se refiere a la nada ni emerge de ella, la creación no es su originación sin sujeto previo, sino que importa antes que nada la distinción del ser creado respecto del increado, y su completa dependencia de él. La creación es la diferencia entre Creador y criatura, el mismo ser creado: el ser distinto de Dios, dependiente de Dios y coexistente con él. Por eso conocer la creación no es conocer cierta acción divina de la que la criatura procede, ni una conexión o relación entre ambos; conocer la creación es conocer el ser creado, el cual se distingue del increado porque depende de él. Cierto que, por dependiente, la criatura demuestra al Creador; pero lo hace sin proporcionar una noticia suya completa ni establecer mediación: “a Dios no se le conoce como primer principio de otros, sino como

primer principio de identidad"[1]. Sencillamente, Creador y criatura coexisten, recabando la criatura para sí, por dependiente, esa coexistencia. Cierto también que cabe decir que la criatura *surge* de la nada, sin causa material, y como obra divina, en analogía con la causa eficiente. Pero esto quiere decir que depende enteramente del Creador, sin ningún requerimiento ni condicionante previos; es distinta de Dios en dependencia suya, y eso es lo peculiar de su entidad: ser creada. La criatura se distingue de Dios porque existencialmente depende de él; el ser creado es esta distinción y dependencia.

§ 54. Así el monismo queda definitivamente roto, porque la distinción, en cuanto que ser, entre lo creado y el Creador es lo primero, la creación misma. Si la creación exige la ruptura de la unidad del ser, su división en creado e increado, entonces el tema de la creación no es el de la participación en algo uno -el ser-, ni el de la aparición del ser que establece a un ente como distinto de la nada o que lo constituye como algo, sino el del consorcio entre dos seres, uno de los cuales depende del otro, la criatura y Dios, o el de la concurrencia entre el ser creado y el increado. Por tanto, no participación ni recepción de ser, sino ser creado, dependencia existencial y coexistencia con Dios.

§ 55. Ser creado es co-ser: ser con el Creador; si lo creado es principio será co-principio, si un existente co-existente. Ser-con expresa la completa dependencia, la intrínseca referencia de lo dependiente a aquél de quien depende; porque si ser creado es ser *ab alio*, exigirá necesariamente ser *cum eo*. Con todo, el término *coexistencia* es empleado por Polo exclusivamente para el ser personal, por cuanto para él reserva estrictamente el

---

[1] L. Polo, *CTC,* IV/1, 40.

carácter de además (de Dios[1]); mas eso es porque el ser personal satisface intensa y adecuadamente el significado de la creación. Pero también para el universo existir tiene que significar de algún modo ser junto con Dios y en dependencia de él, co-ser; y por eso se habla de pluralidad de primeros principios mutuamente vigentes. La pluralidad de primeros principios que expresa la creación del universo material es, por decirlo así, un caso de esa exclusión del monismo enteramente patente en el ámbito de las personas. Si ya los principios no son uno solo[2], muchos menos las personas. Ni un solo principio, ni persona única[3]; en general, no es admisible el monismo óntico, la unicidad en el ámbito existencial. La creación es precisamente la exclusión del monismo en el orden del ser: el ser no es único; por eso el tema de la creación es el de la distinción y conjunción de actos de ser. Hay que excluir el monismo en la comprensión del ser creado porque *qua talis* se refiere al Creador, depende de él; e incluso el *esse* divino tampoco permite el monismo si creemos en la Trinidad divina.

§ 56. En resumen, ser no es aparecer ante la mirada, destacarse sobre el telón de fondo de la nada, comparecer y constituirse como algo, o establecerse como una cosa; eso es haber, presencia, pero el ser no se refiere a la mirada humana. Ser creado es distinguirse del Creador en dependencia de él y referido a él. Luego lo nuclear de la

---

[1] L. Polo, *Presente y futuro,* 184.

[2] L. Polo refiere esta idea a su lectura juvenil de la *Filosofía fundamental* de Balmes; L. Polo, *El conocimiento habitual,* 53.

[3] L. Polo, *Presente y futuro,* 175.

creación no es el *actus essendi* en sentido constituyente, la supuesta participación de lo creado en él, sino la conjunción de dos *actus essendi* distintos: Dios y la criatura. Lo primero no es el *esse* a solas, entendido como posición del ente frente a la nada, sino la concurrencia de plurales y diversos actos de ser: la conjunción del ser creado con el increado, su dependencia de él. Por tanto, "para entender el acto hay que entenderlo como dependencia pura"[1]; lo primero para la criatura no lo es por sí solo, sino junto con lo primero absoluto, con el Creador. Precisamente se trata de que el acto de ser creado es la dependencia de la criatura respecto del Creador, y en esa medida su neta distinción respecto de él. Por tanto, no se niega el descubrimiento tomista: el ser es acto; pero se le añade algo: es acto, pero no a solas; o no es el único acto, sino que es acto concurrente con otros actos. Y la creación es precisamente el tema de la coexistencia de actos: el ser increado y el ser que de él depende.

La dependencia creatural puede ser causal o libre: son distintas la existencia del universo y la de las personas.

§ 57. El límite mental es la unicidad del objeto pensado: *sólo se piensa lo uno*[2]; incluso cuando se trata de una multiplicidad se piensa *sub specie unitatis*, reuniéndola en un solo objeto mental. Por eso, si la diversidad y no la unidad es lo primero real, la creación misma: *¿cómo conocerla con una actividad cognoscitiva creada?*[3]. Para

---

[1] De Polo, citado por R. Yepes, "La antropología trascendental de Leonardo Polo", en I. Falgueras / J. García / R. Yepes, 68.

[2] Aristóteles, *De anima* III, 6; 430 b 14-5; *Metafísica* V, 6; 1016 a32-b3.

[3] L. Polo, *CTC*, II, 154.

conocer una pluralidad irreductible no sirve la idealidad de nuestro pensamiento, sino que es necesario el abandono de la unicidad que se logra con el conocimiento habitual; y los hábitos dan cabida en la dinámica intelectual a la libertad personal. Habitual será entonces el conocimiento de la creación, porque como distinción y conjunción de ser creado e increado es una pluralidad irreductible; y habitual es el conocimiento del ser creado, porque como primaria dependencia remite la criatura al Creador. Pero no se trata sólo de pensar el ente en dependencia del Creador, sino de que dicha dependencia acontece, es el ser de la criatura y hay que encontrarlo. El universo material es criatura, depende de Dios, de otro modo que las personas: una es la dependencia causal del universo material, y otra la dependencia libre de las personas. Por eso, la presencia mental tanto *suple* el ser extramental como *indica* el ser con intimidad libre; es decir, el pensamiento se refiere pluralmente al ser, y el abandono del límite tiene varias dimensiones justamente en orden a los diversos existentes.

§ 58. Ya hemos dicho que el ser creado es para el universo material lo primero. Y con una prioridad que se mantiene indefectible, que persiste sin consumarse ni cesar. Un principio que se mantiene como tal, que no da lugar a algo posterior, que ni cesa ni es seguido, es comienzo trascendental: el cosmos comienza a ser, no es realidad originaria. El universo material es así una realidad principiada, creada. Porque lo que comienza a ser no es originario: una realidad que exige primero ser es una realidad dependiente; en cambio Dios no exige primero ser

para ser Dios, sino que para él ser es ser Dios: aseidad, identidad.

§ 59. Ahora hay que decir que esa prioridad es causa. Si el ser del universo se considera como distinto de la esencia es la prioridad persistente; Polo dice principio de no contradicción (§ 51); y de esa manera se distingue como ser creado del ser increado: *porque uno es no contradictorio, y el otro idéntico*[1]. Pero si se considera que es el ser del universo, cuya esencia es la concausalidad completa, entonces el ser creado es causa; Polo dice principio de causalidad trascendental; y en esa medida el ser creado se liga al increado. Porque ¿cómo la persistente prioridad puede ser causa?, ¿cómo admite la esencia tetracausal como su análisis? No de suyo, pues la prioridad persistente carece de identidad, no es causa, ni efecto, ni nada[2] sino prioridad persistente. Sólo puede ser causa en dependencia de; es decir sólo puede ser causa causada. Y ello muestra, por contraste, una noción de Incausado positiva: incausada es la identidad de ser y esencia; identidad por ello originaria: Dios es el Origen. Y de esta manera se demuestra *realmente* la existencia de Dios: porque a Dios no lo da a conocer tanto el que la criatura *exista*, sino el que lo que existe es *criatura*.

§ 60. La noción de Incausado no es negativa, el carecer de causa, sino positiva, el ser originario. Como noción negativa se opone a ser causado, como positiva a la idea de *causa sui*. Porque la noción de Incausado es inversa a la de *causa sui*: no una esencia que exista por sí misma, sino una existencia que de suyo, originalmente, es esencia. Paralelamente, la noción de causa causada es inversa a la de efecto: no una esencia que exista por otro, sino una

---

[1] L. Polo, *El conocimiento habitual,* 71.

[2] Sobre este sentido de la nada L. Polo, *El ser,* V, 2 A.

existencia que no es de suyo esencia. En ambas inversiones el esencialismo cede ante la prioridad de la existencia.

§ 61. El universo como criatura es causa primera[1]. La novedad aquí del planteamiento poliano es que la dependencia creatural, que suele formularse diciendo que la criatura es efecto, se invierte: la criatura es causa. Porque si la causa fuera Dios y el universo su efecto, como éste, en lo que tiene de suyo, es independiente de la causa, entonces lo creado no sería completamente dependiente del Creador; en cambio la causa remite al Incausado. Por eso hablamos de *alteración del par causa-efecto*, pues *lo creado es causa, no efecto*[2].

§ 62. Ahora bien, esa inversión nocional es posible precisando que lo primero es causa: a) si causa es causa causada, y b) si causa no es causa de efecto. Causa primera es causa causada, es decir, dependiente del Incausado. Si ser creado es co-ser, la causa primera será coprincipio junto con la originaria identidad divina; porque la causa primera no lo es por sí misma, sino por el Incausado. La creación del universo es la mutua vigencia de los primeros principios: la causa primera y la identidad sin la cual no es causa lo primero ni primera la causa. Por otro lado, causa primera no es causa *de...*: ni de efecto, ni de resultado alguno. La noción

[1] Polo ha rechazado la noción de causa primera por espontánea y por degradarse en sus efectos; L. Polo, *El conocimiento habitual,* 79. Eso vale si se aplica a Dios como creador del universo; pero no para el ser del universo que es causa al margen de efecto, y por tanto ni espontánea ni degradada. En cambio Polo habla del primer principio de causalidad, es decir, de que en algún sentido la causalidad es primera.

[2] L. Polo, *El conocimiento habitual,* 76.

de causa primera no exige efecto ni resultado, más bien lo veda, por la sencillísima razón de que lo creado no es el efecto o el resultado sino la causa. Por tanto, no veo correcto decir que *la noción de causa implica necesariamente la de efecto*, o que *ser causa real pura es tener efecto real puro*[1]; para que la causalidad sea primera, la causa ha de entenderse como causada y no como *causa de*. Lo que está en juego es si la noción de causa dice relación a lo posterior, al efecto y resultado, o a lo anterior, al Incausado, y tener así alcance trascendental, ser la dependencia creatural; aquí está la inversión del par causa-efecto, una retroferencia de la causalidad, desde el efecto al Incausado: la causa es causada.

§ 63. Por tanto, el ser creado del universo es causa primera, primer principio; aunque no único primer principio, sino coprincipio junto con la identidad. Pero se puede ser primero sin ser principio, o *además* de los principios. Como ser creado es depender del Creador, podemos sugerir una mayor dependencia: el ser libre depende más intensamente de su Creador que la causa primera, porque ser causa es una dependencia mínima. Por otro lado, la criatura causal no determina al Creador, y por ello *el sentido causal de la creación no la agota*[2], siendo posible una segunda creación: se puede depender de Dios en sentido causal, y también en sentido nativo y destinal. Así se enfoca la libertad trascendental como ser creado de la persona: una intensificación de la primariedad de la libertad, que lo es de la dependencia existencial del ser personal, de su índole creatural. Por esta intensificación del depender, la persona es el término adecuado de la creación, más que el universo[3].

---

1 I. Falgueras, 232 y 240.

2 L. Polo, *El ser,* 290.

3 "El hombre es en la tierra la única criatura que Dios ha querido

§ 64. El ser creado de la persona es la libertad filial, no una prioridad sólo persistente. Polo ha afirmado que "el hombre es persona" equivale a "el hombre nace de Dios"[1]; de acuerdo con eso, la creación de las personas es el nacimiento de los hijos, y por eso dice que en el hombre *la condición de hijo no es secundaria*[2], sino primaria. Pero la filiación no es sólo *el modo de originarse*, como que una persona procede siempre de *otras personas*, ni tampoco expresa sólo *dependencia de origen*[3]. Lo distintivo de la filiación es ser más que principio porque es relativa a la paternidad, y el hijo depende del padre no sólo en términos de principio, sino en la entera relación paterno-filial. Pero esa dependencia no es causal sino libre, aportada recíprocamente por padre e hijo: una paternal entrega no sólo recibida, sino *asumida, apropiada e integrada*[4] por el hijo, renovada por él. Por eso, no basta decir que el ser del hombre está menos restringido por la esencia, o que *el ente personal tiene la más plena participación en el ser*[5]: el ser personal es además de Dios, coexistente con él.

§ 65. La heterogeneidad entre el ser material y el personal, aquí sólo indicada, es una ampliación temática en

---

por sí misma"; *Gaudium et spes,* 24.

[1] L. Polo, "La radicalidad de la persona", *Themata*, 1994 (12), 224.

[2] L. Polo, "El hombre como hijo", en J. Cruz Cruz (ed.), *Metafísica de la familia*, Eunsa, Pamplona, 1995, 322.

[3] R. Yepes, *Fundamentos de antropología*, Eunsa, Pamplona, 1996, 285.

[4] L. Polo, "El hombre como hijo", 324.

[5] E. Forment, 343.

el conocimiento del ser creado debida al abandono del límite mental; y parece una equivocidad contraria con la analogía. Pero si comparamos la analogía del ente con la ampliación trascendental poliana el resultado no es una discusión sobre aquélla, sino otra acerca de los conceptos comunes y propios. Un concepto común no impide además los propios de sus referentes; en particular, un concepto análogo demanda la averiguación de los conceptos propios de los diversos a los que se refiere, justamente porque ha prescindido de ellos o no los incluye clara y explícitamente. La heterogeneidad del ser material y el personal no niega el común concepto de ente, por fuerza análogo, sino que sugiere averiguar lo propio de los heterogéneos que vincula; y hablar entonces de *ser causal* para el universo físico y de *ser libre* para las personas. Con todo, la existencia, causal o libre, no se conoce conceptual sino habitualmente; pero se trata de que un concepto análogo no impide otros conocimientos más precisos acerca de los diversos que aúna.

§ 66. Lo que impide la ampliación poliana es considerar la analogía como *la traducción en el plano lógico de la participación entitativa*, porque la heterogeneidad del ser causal y el personal, que permite un imperfecto concepto común, excluye algo realmente común, el ser, de lo que se participe diversamente. En cambio, la pluralidad de seres heterogéneos no impide su coexistencia; coexistencia de diversos y operaciones cognoscitivas que objetivan un común concepto de ellos, son suficiente justificación de la analogía.

Juan A. García González
Departamento de Filosofía
Universidad de Málaga
Campus de Teatinos, sn.
29071 Málaga España

XXVI/2 · 1993 ISSN: 0066-5215

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

LA PLENITUD DE IDENTIDAD REAL

MIGUEL GARCÍA-VALDECASAS

The purpose of this paper is to study Leonardo Polo´s conception of the *principle of identity*. This identity is also called Origin; however, an adequate understanding of that expression requires a careful study of the way man comes to be aware of it

I. CÓMO ENTENDER LA IDENTIDAD.

En el pensamiento de Leonardo Polo, el principio de identidad es de suma importancia. Solidario con la noción de vigencia o de mutua respectividad que guardan los tres principios entre sí, es, además, el acceso a la noción de Origen. Adviértase también, que dicha noción tiene su correlato teológico como *fons et origo,* palabras sugestivas que han dado pie a numerosos comentarios de los Padres de la Iglesia.

1. El abandono de lo dado.

a) La criatura como ser implicado.

"La identidad del ser no puede establecerse empequeñeciendo la importancia de la actividad"[1]. Así comienza el capítulo sexto de *El ser*. Para atisbar una

[1] L. Polo, *El ser I. La existencia extramental,* Eunsa, Pamplona, 1965, 198 (cit. *El ser*).

actividad originaria, ante todo, debe subrayarse que es plenamente idéntica. Además, lo es hasta tal punto que no cabe una actividad originariamente idéntica que esté sujeta a término –y por supuesto, a contrario–. Para Polo, esta identidad es garantía de unicidad. La actividad es orginariamente una por ser idéntica. De esta manera, toda pluralidad que en el Origen pudiera sembrar la división, implicaría un irreconocimiento del Absoluto, o bien, el no abandono del límite mental.

Cuando el entendimiento afronta un pensar al Absoluto, debe presuponer dos cosas. La primera, que un Absoluto alcanzado como objeto es inerte. Posteriormente justificaremos tal pretensión. La segunda, que sólo puede entenderse al Absoluto *absolutizando* nuestros juicios. Si una actividad que suponga *extra partes* es pensada analíticamente, se obtiene un juicio. Pero si tal actividad, en lugar de devenir *extra partes,* lo hace siendo máximamente una, y además única, de manera que el movimiento no se padece ni se elonga sino que le hacer ser tal, cualquier juicio es prematuro. La cuestión queda así por necesidad; se trata de salvaguardar la unicidad de Dios. Todos los clásicos asimilan al juicio cierta composición. Pero en Dios no hay posición.

Por estas razones, la identidad del ser no es algo ignoto. No es humano creer que el conocimiento limitado del hombre no puede recabar para sí un conocimiento que le está vedado al mismo tiempo que le implica. El conocimiento de Dios no es una aspiración, sino una realidad. El Absoluto no está vedado. De ser así, la realidad no estaría abierta y el

hombre sería trascendentalmente ciego[1]. Con ello se afirma la imposibilidad del conocimiento del hombre *sin origen.* El ser humano puede no llegar nunca a ejercitar los hábitos correspondientes al conocimiento del Absoluto, pero no ejercitar esos hábitos no comporta su inexistencia. En este sentido, la misma noción de apertura del ser del hombre hace posible su coexistencia. Esa apertura trascendental se hermana con el intelecto agente.

Como es lógico, nuestra propia limitación comporta que lo real está clausurado (o que la creación *fue*). Aunque existe el movimiento, los principios no se ocultan; pueden ser gnoseológicamente oscuros, pero no inaccesibles. Para su ocultamiento, sería imprescindible un cierto dominio sobre ellos. Pero la inteligencia humana no puede imprimir su huella en ellos, porque, en frase célebre del Polo, "el fuego pensado no quema". Es más, el mismo conocimiento de su ocultación constituye un cierto dominio sobre ellos. Sólo con tal advertencia descubre el hombre que él no es el origen del ser, pues el poder de la inteligencia se limita a respetar las prioridades que le son dadas. Precisamente por eso, se ve en la obligación de tener que abandonar las suyas, lo cual es sinónimo de una cierta pasividad.

De esta manera, lo real como *otorgado* al hombre lo es *qua talis;* el hombre en su propio vivir asimila su limitación como una situación real de la que él no es ni se siente responsable. En este sentido, también Polo ha descrito el abandono del límite como el conocimiento de prioridades ajenas al sujeto (y por consiguiente, al objeto). Tener que

---

[1] Una realidad cerrada y una ceguera trascendental redundarían en la opacidad del principio. Pero un principio ignoto comporta una realidad ignota que cierra la posibilidad de una explicación sistémica del universo. El universo sería algo así como un *puzzle* mal encajado, un eterno rompecabezas.

estar continuamente abandonándose no es sólo una razón ascética de humildad, sino también una limitación real que sólo ejercitada deviene fructífera.

Por ello, el origen está ligado al universo precisamente por ser su *coprincipio*. La limitación del hombre –también la del universo– no puede ser menos real que su origen. El origen físico dicta el término. El origen de la metafísica también. Si para el hombre, la existencia extramental le es prioritaria, para ella también lo es su origen. En el fondo, el hombre se encuentra con que tal vinculación no es objetiva, como antes se ha señalado.

Por consiguiente, podemos resumir que el conocimiento de Dios no es sólo posible sino necesario. El hombre que no ha llegado a contemplar absorto el Absoluto, padece la orfandad real de no haber dado con el origen. En cualquier caso, aquí se está tratando el alcance racional del Absoluto. La dimensión racional no agota el acceso a la identidad. De hecho, veremos que la identidad se reserva su propia intimidad. Sería una imperfección de la identidad presentarse mutuamente vigente al tiempo que se da entera. El Absoluto como Origen está referido, junto con su pura actividad, a los otros principios; ni la razón humana tiene la apertura necesaria como para abarcar totalmente su origen, ni la identidad es la más alta visión del Absoluto.

Las desvinculaciones, sin embargo, nacen cuando no se abandona la presencia. Hasta el momento, nadie siembra obstáculos sobre el alcance objetivo de Dios. Pero conocer el Absoluto como objeto comporta *ya* su desvinculamiento. El problema estriba en la imposibilidad de conectarlo con el principio de causalidad. Dios como objeto no es una

comprensión ilegítima, pero dificulta notablemente la noción de vigencia. Al no aparecer, se plantea como aporía lo que en el abandono indica el modo de ser de los principios.

Las pretensiones de la modernidad acendradas en la desvinculación de la criatura, caen bajo esta perspectiva como ilusorias. El solipsismo de algunos autores como Hobbes, Locke o Nietzsche no tiene raíces metafísicas. Son tan sólo situaciones vitales en inserción con la libertad, y que, generalizadas como principios metafísicos, desarrollan el concepto de individualismo moderno. Es un dato de experiencia común que las sociedades individualistas siguen padeciendo numerosas aporías que normalmente se ven resueltas en conflictos. Las visiones metafísicas inatentas son un lastre para la sociedad. La noción de crisis es propiamente metafísica.

b) El genitivo del origen.

Genitivo procede del término latino *genus*. El género ha tomado el nombre en Polo de una operación del entendimiento. Las operaciones generalizantes constituyen la línea negativo-racional abordada en el tercer tomo del *Curso de teoría del conocimiento.*

En términos comunes, generalizar comporta la subsunción de los particulares bajo un género que aúna las notas análogas de los abstractos, llegando así a la concepción de un término conciliador. Dicho término recaba lo común a los abstractos y abandona lo particular. Es la forma de ascender en el árbol de Porfirio para llegar así a las nociones más comunes de la realidad. Por lo demás, debe sentarse que una mayor comunidad no conlleva mayor realidad.

El Origen se ha definido como una identidad en mutua vigencia. Pues bien, esa afinidad de los principios no es una derivación en forma genitiva. Es decir, el Origen no es legible como «Origen de», pues en tal caso, estaríamos en presencia de un término inicial y no de un Absoluto. El «Origen de» deja abierta la puerta al neoplatonismo. La identidad que siendo vigente carece de respecto configura la noción de Origen.

El resultado de esta breve descripción no comporta el irreconocimiento del Origen. El Origen es también Incausado, pero la criatura no es causada por el Incausado, sino que ella es una causa causada. «Causada», no tiene un «por», pues en la misma causación el Absoluto no queda prendado de la criatura de modo tal que constituya un vínculo. El vínculo tal podría entenderse como aquello que *todo* lo creado tendría en comunidad con el Creador. Pero pensar que el Incausado quede subsumido bajo una idea general como la de *vínculo,* nos hace sospechar de la posibilidad de un «Origen de».

Por consiguiente, ningún sentido creatural determina al Incausado. Sólo así lo real queda plenamente autónomo, y el Origen plenamente idéntico. Además, Polo advierte que el Origen tampoco puede pensarse como formalmente idéntico[1]. El Origen *es* idéntico. Cuando la identidad comienza a separase del ser la lógica se cierne sobre el Absoluto: "toda conexión mental entre ser e identidad llega tarde"[2].

---

[1] L. Polo, *El ser*, 292.

[2] L. Polo, *El ser*, 298.

La dicotomía entre la identidad formal y la real es inconmensurable. Pensar formalmente la identidad acarrea un serio perjuicio para el Incausado. La noción de identidad como principio lógico clásico no se solapa. Es necesario abandonar concepciones lógico-formales que distraigan la atención. Cuando el Incausado es vislumbrado en su radical primordialidad, la lógica queda en suspenso; el entendimiento se zafa de estas operaciones mucho antes. Una identidad formal como A=A es equívoca respecto del Origen, que como ya se dijo, carece de término.

2. La incisión de S. Anselmo.

a) La simultaneidad.

Todavía hoy se sigue discutiendo sobre el argumento ontológico que S. Anselmo vislumbró hace nueve siglos. La apuesta es fuerte. Extraer la existencia de Dios desde su mera idea es una tentativa que ningún pensador se deja de plantear. Pero no por ello deja de ser arriesgada. Intentar destapar la realidad desde la idea puede convertirse en un arma de doble filo; la sombra del idealismo acecha a cualquier pensador que exagere la importancia de aquélla.

Es evidente que la hipótesis, detenidamente examinada, no resulta clara. Como dice Polo: si A es infinita, A existe de suyo[1]. Se postula que la idea de Dios es infinita, y que tiene que serlo de tal manera que revista la inmediación ser infinito-existencia. De otra manera planteado, lo que S. Anselmo busca es un acercamiento a la existencia desde la esencia. La incisión, sin lugar a dudas, es profunda.

---

[1] L. Polo, *El ser*, 292.

Pero abordar el problema en estos términos siembra aporías insoslayables. En primer término, señala Polo que separar existencia y esencia constituye un error cuya mayor gravedad estriba en distraer la atención. El error se halla en el principio, de manera que preguntarse qué es lo que A necesita para existir arruina la base misma del argumento. Si en el inicio se está mentando una esencia que busca desesperadamente su existencia, el argumento no deja de sonar a Leibniz, quien parte de la necesidad lógica de un mundo posible.

La otra acusación –aún más grave–, muestra la contingencia del argumento desde su origen. En la medida en que tal esencia *necesita* de una existencia, el necesitarismo de la existencia de Dios irrumpe sobre su Omnipotencia. Pensada, la conexión se postula como necesaria; pero real, tal conexión indica una cierta imperfección relativa de Dios, al tener que plantearse la existencia como separada de la esencia. Si bien Anselmo se propone como objetivo inmediatizar la conexión esencia-ser en virtud de una necesidad lógico-interna, en el fondo la idea *necesita* de la lógica.

Por este motivo, la cuestión no es tan trivial. La lógica del argumento no señala que Dios exista, sino que *no hay más remedio* que exista. Significa que en Dios, el paso esencia-existencia es simultáneo. Pero tras él, deviene el ocaso del ser real. Cuando la necesidad lógica triunfa, el argumento se vuelve más débil. El Absoluto, si pretende ser tal, se ve subordinado a su lógica interna, lo cual es sinónimo de la amenaza que la lógica supone para Él: la lógica se comporta como un *a priori* respecto de su existencia.

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

La existencia de Dios es demostrable. La incisión que S. Anselmo produce se padece en el orden real. El salto lógico de la idea a la realidad es abrupto. La existencia extramental no es lógicamente necesitante. Sin embargo, hay que notar que la idea de Dios en Anselmo, lo es en la medida en que tiene interés para hallar su conexión con la existencia. De esta manera, la propuesta de San Anselmo se hace irreconciliable con el abandono del límite. El límite no puede abandonarse *suponiendo* un inicio, un híbrido lógicamente necesitante que logra la existencia *a posteriori* pasando por dos filtros: el de la simultaneidad y el de la lógica.

Para advertir el hondo contraste que estamos indicando, basta fijar la atención en el método. Con él, conocemos lo que es Dios en mutua vigencia existente, pero no qué significa existir para su propia identidad. Ello se reserva a la intimidad divina. Si Anselmo arriba a la existencia *a posteriori,* con el abandono del límite se logra *a priori,* antes de toda suposición.

Entender cabalmente este planteamiento lleva a considerar la demostración de la existencia divina como el culmen de la primera dimensión del abandono del límite. Es la cúspide de la metafísica del universo. La proclama de este campo del saber construye el nexo tan codiciado por Kant y por toda la modernidad para poder pensar a Dios –y no la necesidad lógica de su existencia– sin necesidad de cruzar el puente que lleva a la teología o sin tener que postular su existencia para poder principiar.

b) La aplicación de la infinitud.

El discurso de Anselmo se nutre de un postulado inapelable: Dios es el ser infinito. En efecto, no podemos

soslayar la importancia que para la filosofía ha supuesto el hallazgo de estre atributo divino[1]. Para la filosofía clásica, la infinitud del ser divino es cognoscible a través de la dimensión finita del hombre. Lo aludido hace recapacitar al ser humano sobre su misma distensión, llegando por deducción a la conclusión de que Dios es el ser no-finito.

Tal pretensión es legítima. Abrazar, sin embargo, el infinito ideal para culminar en la existencia divina, no está justificado. Si Anselmo pretende dar una demostración de la existencia de Dios, no puede sostener en el punto de partida aquello que se procura demostrar. Por lo cual, se ve obligado a partir de la idea de infinito a secas, es decir, dejada al margen de la existencia divina. Por esta razón comienza: "todo el mundo tiene en mente la idea de Dios como la de un ser infinito". El ser infinito que incoa el argumento no es todavía real, ya que la idea de infinito consiste precisamente en su base.

Sin embargo, Polo recela de tal punto de partida. "Pues la idea de infinito es inexistente. Y no sólo porque sea una mera idea, incluso discutible, sino porque no puede unirse a un sentido aceptable de la existencia"[2]. El telón que vuelve a aparecer al fondo se puede describir ahora de otra manera. Cuando la idea de un infinito es puramente lógica, resulta inexistente. La aporía entonces, no deja lugar a dudas: ¿de qué habla San Anselmo cuando postula un infinito de una

[1] A. González Álvarez, *Tratado de metafísica*, vol. II: *Teología natural,* Gredos, Madrid, 1968, 374-378.

[2] L. Polo, *El ser*, 282.

puridad lógica tal?, ¿dónde reside la *potencia de existencia* que calladamente ostenta el infinito?

Existe una vía para eludir tales cuestiones. El problema fue resuelto anteriormente. Anselmo considera que, mientras Dios es pensado, ineludiblemente es dada a la conciencia su existencia. Sólo podría suceder de este modo cuando lo pensado reviste tal índole que, mentado como inexistente, nadie pudiera señalar a Dios como objeto de su entendimiento. Es decir, pensar en la divinidad no admite contrario; la inexistencia del infinito ni siquiera es pensable.

El argumento no es vano, pero admite réplica. De un lado, la solución aludida conculca el postulado inicial. A este respecto, aquí ha quedado establecido que S. Anselmo no puede no partir de la idea de un infinito existente. De este modo, el comienzo sería una pura hipótesis, porque nadie está en condiciones de experimentar que existe una idea infinita al margen de lo real. Así, el principio del argumento estaría en contradicción con su término. Por consiguiente, seguir defendiendo el argumento precipitaría en un ontologismo, cuando es fácil demostrar que una solución tal quedaría lejos de las intenciones de Anselmo.

La primera réplica puede sostenerse sin salir de su argumentación. Como también dice Polo: "A es una hipótesis no comprobada". Pero de otro lado, plantear la opción entre posibles lógicos y posibles reales carece de todo sentido metafísico. La potencia de existencia es un término ingenuo que atenta contra la novedad pura que reviste al ser divino. Potencia de existencia es también descriptible como pre-existencia, lo cual resulta inconciliable con la noción de Origen.

La verdadera potencia que corresponde al *actum esse* es la esencia, pero la anterioridad de la esencia respecto de la existencia es nula. Además, la filosofía clásica admite

universalmente que el acto es siempre anterior a la potencia. Por tanto, cuando se piensa sobre posibles o sobre meramente posibles no se accede a la realidad, no cabe metafísica.

Del mismo modo, postular que Dios es infinito es próximo a decir que Dios es causa. Ya quedó anteriormente dicho que Dios no es una causa, sino el Incausado. Polo acierta cuando niega la posibilidad de pensar el infinito. Sin lugar a dudas, él está pensando en la conculcación del axioma C. Pero además, si infinito es la no-finitud real, la negación de la limitación es una nota real. Recuerda un tanto al planteamiento dialéctico: la superación de la limitación por vía de negación.

Acceder realmente a Dios impide tomar el sendero de la negación. Pensar que el infinito es tal porque nosotros somos limitados supone llegar a Dios como contrario. Aunque no se busque decir que el Absoluto sea tal –porque se sabe que no lo es– se piensa *como si* lo fuera, en analogía con los términos kantianos del «*an sit*». No conduce a un Dios real, sino a su necesidad lógica. Ahora bien, si no se quiere abandonar la dimensión lógica, el planteamiento queda enteramente justificado.

En definitiva, el infinito *ya dado* no se identifica consigo. Abstraido, pierde su propio ser-infinito. La infinitud queda como nota de lo ente. Que la misma idea signifique la inacotación de una mismidad es de suyo indicativo. Su contenido es una pura negación –idea general– de abstractos. Si ser infinito comporta no caer bajo distensión ni bajo partes, la idea es el puro no-ser-singular. Por eso se dice que su contenido no es finito. El infinito irreal deviene impensable.

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

II. EL ORIGEN DE LA TEOLOGÍA.

El contenido de la fe coincide con el objeto de demostración. Los caminos para llegar a Dios, sin embargo, no han sido paralelos. La fe pasa por un acto de voluntad a expensas de lo que pueda aducir la razón, y para ella la existencia de Dios se establece como punto de partida. Pero por otro lado, la existencia de Dios es un problema para la filosofía que sólo se supera abandonando el límite. Como los caminos son distintos, el término también lo es, porque el Dios de la fe es más rico que el de la filosofía. La filosofía, limitada por la objetividad, tiene de suyo vedada la intimidad del Origen.

Si la fe exige un acto de voluntad, ello es así porque debe exigirse una correspondencia al hombre respecto de la donación divina que no puede ser compensada mediante la inteligencia y que constituye una Revelación. En esa medida, la razón lo recoge como Misterio.

Toda predicación que del Absoluto pueda hacerse sólo es asimilable a un plano trascendental. Para entender toda predicación acerca del Origen debe olvidarse la estructura judicativa sujeto-objeto, pues en Dios todo juicio redunda. *Quoad se,* ninguno de los hábitos que el hombre pueda ejercer es relevante para el Origen. De lo contrario dejaría de serlo. El hombre sólo puede aportar algo al infinito mediante su voluntad.

Por eso, el hombre llega existencialmente tarde para recabar un serio conocimiento sobre la plenitud divina. La persona, que es imagen de Dios, encuentra que la

culminación del abandono del límite es plenamente insuficiente para inteligir al Incausado. Como dice Polo, "...la intimidad del Origen es inaccesible tanto si se abandona el límite mental como si no se abandona"[1].

En efecto, la culminación del abandono que permite llegar al Absoluto como principio de la metafísica muestra que el Incausado es plenamente idéntico. Además, establece que el estatuto de la identidad no es meramente formal, sino originario. Esto manifiesta la grandeza de tal advertencia, ya que, al asimilar esta comprensión al objeto de la Teología, ninguna ciencia se solapa. Haber creído que el Misterio de la Trinidad conculca el principio de identidad se corresponde en el plano metafísico con una intelección formal del Incausado. Tal desviación se constituye al conducir la plenitud originaria a un A=A, precisamente cuando el Misterio establece que A=A si y sólo si A=B, cuando A es existencialmente distinta de B en el Origen. En cualquier caso, tampoco la Teología pretende una comprensión del Absoluto como una pura contradicción, que es lo que formal y lógicamente puede extraerse de este punto. Una lectura formal del Misterio de la Trinidad conduce a la dialéctica hegeliana. Cuando Hegel sostiene que la contradicción es motor de realidad, estamos asistiendo a un descenso de la categoría de la fe. De modo metafísico, Hegel busca instalar la triple unicidad de la Trinidad sobre la existencia extramental. Con lo cual, la fe desciende a la categoría de la razón, y lo que es peor, queda al descubierto la intimidad del Origen. Verdaderamente, los intentos de Hegel se llevan a

[1] L. Polo, *El ser*, 292.

cabo a costa de la cosificación del Absoluto, lo cual, resulta contradictorio con su pretensión de establecer la ciencia absoluta. Al reducir la intimidad del ser divino queda como bagatela. Es una estéril disolución de lo infinito en lo finito para encajar la totalidad del saber en la dialéctica[1].

De esta manera, el nuevo planteamiento está obligado a mostrar la sincronía de ambas dimensiones. El principio de identidad debe cuadrar con el objeto de la teología. No pueden detectarse razones positivas para admitir la Trinidad en el plano metafísico, precisamente porque ésta comporta la Revelación del Origen: "...nuestro saber metafísico acerca de las relaciones personales se cifra en su equivalencia con lo inaccesible de la noción de Origen, lo cual es una positiva ganancia para la visión metafísica de este último"[2].

Ante todo, la interpretación metafísica de las relaciones personales que enseña la teología no puede dejarse en manos de la suposición. Hipostatizar la reciprocidad idéntica de Dios sería acercarla al planteamiento dialéctico del que aquí se pretende escapar. Las relaciones, plenamente donales, son al mismo tiempo idénticas, y se convierten con la existencia de Dios. Por tanto, cada una de las relaciones personales *es* Dios[3].

Al mismo tiempo, cada relación es una actividad extrovertida. Que Dios sea donalmente trinitario implica que no puede ser *noesis noeseos noesis,* pues su actividad no es autorreferida sino vertida hacia las otras personas. "Fuera de la actividad relacional no cabe sino creación"[4]. Esta última, lejos de salir de la relación Trinitaria, es máximamente

---

[1] L. Polo, *Hegel y el posthegelianismo,* Universidad de Piura, Piura, 1985.

[2] L. Polo, *El ser*, 311.

[3] L. Polo, *El ser*, 318.

[4] L. Polo, *El ser*, 319.

participada por las personas. La creación se atribuye a Dios Padre como dato de fe. Pero propiamente no puede pensarse que la creación sea competencia exclusiva del Padre. Ello atentaría contra su dignidad, porque ninguna persona actúa a expensas de las otras. Todo lo que siembre la alteridad en Dios comporta suposición. Al tratar sobre el Incausado debe tenerse en cuenta que ni la identidad es menoscabo de la Trinidad ni viceversa.

Por tanto, si decimos que Dios Padre es el que crea, también podemos establecer que es Dios el que crea, sin que "Dios" sea en este caso lo que tienen en común Padre, Hijo y Espíritu Santo. En ese caso, se hubiera trazado una trampa a la identidad, pues si hay aspectos comunes las personas no coinciden en el Origen. Por este motivo, "el Hijo es *Genitus* y no efecto"[1], y el Espíritu Santo *Procedens*. El sentido estricto de estos términos es radicalmente diferente de todo lo que pueda suponerse. La Procedencia del Espíritu Santo y la Generación del Hijo carecen de analogía, precisamente por unas notas ya aludidas: la originariedad y la identidad. Preguntar el parecido de ambas actividades divinas o indagar si ambas son causadas no tiene sentido.

Una comprensión causal de la existencia divina consiste en plantear cierta presencia del Hijo en el Padre *antes* de la Generación. El Hijo pre-existiría de algún modo en el Padre. Esta podría ser una cláusula spinozista para salvar la suposición de la actividad divina. Pero en ese caso, la segunda persona no aportaría novedad, no sumaría en la Trinidad. Todo constituiría un despliegue de la intimidad

[1] L. Polo, *El ser*, 319.

divina, que estaría almacenada eternamente en el Padre. En este sentido opera la *causa sui:* "...la única manera congruente de afirmar la distinción de personas es admitir que la actividad divina no se constituye de un modo unipersonal; o lo que es lo mismo, que es imposible el carácter originario del Ser, por lo pronto, sin la Generación"[1].

Sin embargo, ningún emanacionismo podría justificar las actividades divinas por su necesidad, pues justamente está planteado que el tener que engendrar no significa la limitación para la identidad, sino su congruencia con el Origen. Por eso, el ser trino no es limitación alguna para Dios, sino que es espejo de su libertad. La libertad radical que atraviesa al Incausado resulta también originaria, siendo así idéntica con la Trinidad de personas.

Al Hijo le distingue del Padre su Generación. Ser distinto respecto del Padre al mismo tiempo que se es generado no conlleva el necesitarismo divino. El Hijo no es algo que el Padre necesite "para sí", porque la irrelación consigo de las personas ya no es sostenible. El Padre, por tanto, estaría en un supuesto *inicio* de la Trinidad. Tampoco el Padre queda agotado en el engendrar, porque de este modo no se evitaría la emanación. Lo que en realidad debe decirse "es que el Origen es engendrado a otra Persona. Pero no *al* engendrar o *por* engendrar, sino por Origen"[2].

En definitiva, la Teología aporta la fecundidad "ad intra" del ser divino, que la filosofía no puede tan siquiera sospechar. El carácter de *dato* tiene para la metafísica un sesgo radical de ignoto. Quiere esto indicar que la filosofía no está en condiciones de postular la existencia de la

---

[1] L. Polo, *El ser*, 321.

[2] L. Polo, *El ser*, 322.

Trinidad, porque la intimidad divina de suyo resulta ignota. Tan sólo la magnanimidad de un ser divino puede otorgar al hombre cierto dominio inmerecido sobre la esencia del Incausado.

Miguel García-Valdecasas
Dpto. Filosofía
Facultad Filosofía y Letras
Universidad de Navarra
31080 Pamplona España

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

APORTACIONES DE LEONARDO POLO PARA UNA TEORÍA ANTROPOLÓGICA DEL APRENDIZAJE

MARCOS GARCÍA-VIUDEZ

Leonardo Polo's trascendental Anthropology is based on the absolute distinction between the Man's act of being and the Universe's act of being; according to it, therefore, we can talk about a new aproach dealing with an Anthropological theory about learning able to solve the typical paradoxes about the relationship between free learning and human development, inherent in psychological theories, and at the same time able to show the ethical dimension always present in learning.

1. Introducción: ¿por qué una teoría trascendental del aprendizaje?

Las teorías más en boga sobre el aprendizaje han sido elaboradas desde una orientación claramente psicológica, esto es: parten de la consideración del ser humano como un organismo vivo muy complejo, pero sólo eso. El desarrollo cognitivo y afectivo se estudia desde el modelo del procesamiento de la información[1] o desde los modelos contextualistas[2]; según ambos la inteligencia es una estructura dinámica preparada para incrementar su potencialidad y complejidad intrínsecas, pero en referencia exclusiva al medio. El conocimiento teórico, al margen de toda

[1] Para una exposición breve de las teorías más relevantes, V. Bermejo (ed.), *Desarrollo cognitivo*, Síntesis, Madrid, 1994; J. Beltrán, *Procesos, estrategias y técnicas de aprendizaje*, Síntesis Psicología, Madrid, 1993.

[2] Para un conocimiento adecuado de estos modelos M.J. Rodrigo (ed.) *Contexto y desarrollo social*, Síntesis, Madrid, 1994.

interacción con el entorno, se admite como válido si es autoconocimiento (metaconocimiento), que articula la estructura cognitiva y realiza los reajustes pertinentes derivados de la interacción con el entorno. El autoconcepto es signo del grado y calidad del conocimiento que tiene un sistema humano de sí mismo[1]. La libertad humana, pues, se constata en la indeterminación operativa del sistema (capacidad para generar estrategias alternativas), y en la aptitud para planificar conductas, eficientes, de las que surge la autoestima, y en el autocontrol mínimo para no ser dirigido por el ambiente.

Pero las teorías psicológicas no pueden escapar del siguiente dilema: o el sujeto construye su entorno y a sí mismo, o el contexto construye al sujeto; pues no reconocen que el ser del hombre está orientado a otra finalidad distinta que la biológica o cultural. No llegan (o prefieren no recorrer ese camino intelectual) hasta el fondo de las consecuencias teóricas y prácticas que se derivan de la consideración del hombre como ser que puede buscar su destino más allá del entorno cultural; tal posibilidad es irracional, alienante, absurda o, cuando menos, carece de valor científico. Esta autolimitación impide a los modelos psicológicos vigentes explicitar las causas de las manifestaciones negativas de la conducta humana como la envidia o el deseo de no aprender. Por eso, la eficacia de sus propuestas didácticas disminuye si el objetivo es mejorar la disposición moral de algunas personas.

---

[1] R.J. Sternberg / D.K. Detterman, *¿Qué es la inteligencia?*, Pirámide, Madrid, 1992.

Los diversos constructivismos reducen el hombre al resultado de la interacción de su estructura mental con el ambiente; por tanto, es inevitable que desemboquen en esta paradoja: ¿si la conducta humana es explicable científicamente, aunque sea de modo relativo o provisional, qué ámbito de la acción queda para la iniciativa e intencionalidad humanas; cuál es el sentido y fundamento de palabras como libertad y responsabilidad?[1]

Si las nociones científicas y éticas (meros constructos) han sido construidas sólo para resolver problemas suscitados desde un ámbito cultural determinado, ¿qué sentido tiene una teoría del aprendizaje desde la perspectiva del constructivismo, si no es el de un conocimiento científico-técnico con aplicaciones prácticas para arreglar los errores que aparecen en la conducta racional de los individuos?

"Aprender", desde esta perspectiva, equivale a "aceptar" ser programado de un modo concreto. Pero si las culturas son plurales, ¿cómo es posible construir una ética universal? Los conflictos interculturales ineludibles sólo se pueden resolver buscando lugares comunes prácticos, intereses, fruto del consenso[2], siempre provisionales. Pues las normas morales sólo son reglas de conducta (hipótesis que nos ayudan a interpretar los comportamientos humanos para prever consecuencias desagradables) valoradas en función de

---

[1] L. Polo, *Presente y futuro del hombre,* Rialp, Madrid, 1993, 101-105 (cit. *Presente y futuro*).

[2] L. Polo: "Las normas éticas [...] son leyes del ser libre para ser libre. De manera que si estas leyes no existieran, o un ser humano se empeñara en decir que no hay normatividad ética, o que tal normatividad no se explica por su carácter de ser personal libre, sino por convención o tradiciones culturales, o por acuerdos o pactos, entonces él mismo se limitaría a la condición de mero animal, se aceptaría reducido a ese nivel"; L. Polo, *Ética. Hacia una versión moderna de los temas clásicos,* Aedos, Madrid, 1995, 59 (cit. *Ética*).

los fines pretendidos. La comunicación intercultural pacífica no deja de ser una ficción útil. La formulación moderna de la tolerancia es un *desideratum*, que no puede imponerse como un imperativo ético al modo kantiano[1].

Si la presentación de fines orientadores del perfeccionamiento del ser humano no puede fundarse en la iluminación de principios sólidos, ¿qué valor tiene una teoría del aprendizaje tal? Para decidir qué aprender, hemos de determinar para qué. Una teoría del aprendizaje que no integre el desarrollo moral en sus formulaciones, tropezará con escollos prácticos insalvables y nos conducirá más pronto o más tarde a callejones no sin salida, pero sí oscuros y siniestros.

La ética no se restringe a una guía de normas de convivencia y urbanidad. En la historia del pensamiento ha ocupado siempre un lugar relevante porque aspira a más: a disipar dudas y a esclarecer los caminos favorables para el perfeccionamiento del ser humano. "La ética es la ciencia que considera el hombre como sistema libre"[2]. La libertad no depende del ámbito cultural, sino que ha de alcanzarse disponiéndolo. Algunas culturas no son expresión adecuada de la dignidad de la persona, porque con sus ritos y costumbres la conculcan.

Las teorías psicológicas del aprendizaje encuentran dificultades serias para explicar las relaciones entre los

---

[1] V. Camps, *Los valores en la educación*, Alauda-Anaya, Madrid, 1994, 16. E. de la Lama (comp.), *En defensa de la tolerancia*, Euge, Barcelona, 1994.

[2] L. Polo, *Ética*, 109.

conocimientos humanos (saber) y su conducta (hacer) sin forzar la libertad humana. Esto queda más patente cuando tratan de aclarar "las relaciones entre el desarrollo cognitivo y el desarrollo emocional [...]. [pues] al plantearse la cuestión del conocimiento de los aspectos ligados a las personas (sentimientos, inteligencia, intenciones, etc.) [...] abordan raras veces la cuestión [...] de comprender la relación entre estos conocimientos (ya sean sobre las personas o sobre los objetos) y la dinámica emocional de la persona (sus intenciones, sus sentimientos, sus valores)"[1].

Sin un sentido trascendental del aprendizaje el crecimiento personal se detiene y la libertad decae, dejando escapar oportunidades de progreso ético-social. La Antropología trascendental de Leonardo Polo propone una formulación radical de la libertad, desde la cual se puede mostrar cómo el despliegue de la naturaleza humana (el conocimiento operativo y la adquisición efectiva de bienes) afecta al crecimiento del ser del hombre según la calidad de los hábitos afianzados, tanto de la inteligencia y de la voluntad. La efusividad de la persona humana no se detiene en el entorno, apela al acogimiento de otras personas humanas y de Dios. La Antropología transcendental arranca del vivir del hombre, habitante de un ámbito cultural, para averiguar sus cualidades y cómo le afectan sus propias acciones. En los libros *Quién es el hombre* y *Ética* se muestra con precisión las virtualidades del "método sistémico"[2].

Desde la Antropología transcendental es posible articular una teoría trascendental del aprendizaje que lleve hacia

---

[1] E. Martí Sala, *Psicología evolutiva*, Anthropos, Barcelona, 1991, 225.

[2] L. Polo, *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo,* Rialp, Madrid, 1991, 17-18 (cit. *Quién es el hombre*)

adelante la libertad humana y se percate de la dimensión ética de la persona humana para contestar, si no plenamente, al menos cuidándose de no arruinar su dignidad, a las diversas preguntas que plantea la educación de las personas. "No es lo mismo una antropología que considere el hombre como ser anímico-corpóreo, que una antropología que resalte la primordialidad radical de la persona. Porque la persona añade a la naturaleza la dimensión efusiva, aportante. Por ser el hombre una persona, no está sujeto a las leyes de la naturaleza, sino que sobresale por encima de ellas y goza de una libertad radical"[1]. La libertad obliga al ser humano a encontrarse en el futuro; sin proyectos no es posible aprovechar el tiempo. Ahora bien "proyectarse hacia el futuro contiene alguna inseguridad. Pero sólo en esta línea el hombre aprende"[2].

2. Vida, aprendizaje.

La vida es incomprensible sin el aprendizaje. "El aprendizaje sirve a algunas modalidades del crecimiento del viviente. El aprendizaje es para el crecimiento, para el desarrollo perfectivo. El desarrollo siempre es progresivo: se hace por etapas; los procesos de pérdida también son graduales [...]. Además, no todos los vivientes crecen y aprenden con un tope máximo como las plantas o los animales. El viviente que no deja nunca de crecer –aunque

[1] L. Polo, *Ética*, 90.
[2] L. Polo, *Quién es el hombre*, 63.

orgánicamente entre en un proceso de desgaste o envejecimiento–, el que puede crecer hasta la muerte es el hombre"[1]. Al crecer el ser vivo mantiene y perfecciona su unidad. Unidad es integridad[2]. El crecimiento implica que la unidad se conserva alcanzando grados de vida más elevados. En cada grado la complejidad vital es riqueza operativa que no quiebra la unidad, sino que con ella el ser vivo incrementa la disposición para defender su integridad y su potencialidad perfectiva. Por eso "si se impiden sus posibilidades de desarrollo el viviente se frustra en el sentido profundo de la palabra"[3]. Ello comporta que si no se crece, la vida retrocede.

Con la aparición de la vida sensible se formaliza la potencialidad del aprendizaje; con ella surgen las facultades[4]. La facultad como principio de operaciones es un "sobrante formal". "Los sobrantes formales son la culminación del crecimiento orgánico y, por tanto, potenciales en un doble sentido: 1º Son receptores de causas formales, por lo común ajenas al organismo. 2º Son potencias respectos de movimientos que no causan efectos, sino que poseen las causas formales recibidas o aisladas. Dicho movimiento es la activación del sobrantes formal en cuanto que receptor. La activación es primordialmente morfotélica, pues es la posesión de una forma en atención al fin, es decir, en cuanto ordenada"[5]. Las facultades cognoscitivas son principios de praxis más cualificadas para que el viviente se ordene a la

---

[1] L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, Eunsa, Pamplona; I, 1984; II, 1985; III, 1988; IV/1, 1994 (cit. *CTC*); *CTC*, IV/1, 249.

[2] L. Polo, *CTC*, IV/1, 250.

[3] L. Polo, *CTC*, IV/1, 249.

[4] L. Polo, *CTC,* IV/1, 282 y ss.

[5] L. Polo, *CTC*, IV/1, 303.

Naturaleza[1] según su naturaleza. Las tendencias, por otro lado, no son signo de ninguna carencia, sino que encauzan el despliegue de la "capacidad natural de intentar"[2] respecto de una nueva oportunidad formalizada por la praxis cognoscitiva; gracias a su impulso se ejercen "intentos"[3] más simples y precisos en orden a la propia conservación de la especie, pero abriendo a la vez posibilidades más allá de ella[4].

Las praxis cognoscitivas sensibles manifiestan su eficacia a través de las tendencias. "Estas tres facultades se vinculan según la denominación de fantasía. En ella, imaginar es la praxis en perfecto, estimar es la praxis que posee intencionalmente la ordenación natural al fin. Consecuentemente, la tendencia animal se orienta desde la estimativa. Por último, la memoria es realimentante: en virtud de ella la imagen no es un dato aislado [...]. En suma, el animal se comporta cada vez mejor en cuanto que el haber conocido es tenido en cuenta para seguir. Es el tema de la corrección, un modo de control"[5]. Crecer implica mayor competencia para adquirir el orden (fuentes de alimentación)

---

[1] L. Polo, *CTC*, IV/1, 258: "Se habla de «Naturaleza» como el conjunto de los entes. Pero tal conjunto no es sustancia ni naturaleza, sino el orden (causa final) al que dice respecto la naturaleza. La naturaleza no es la causa final, sino la sustancia en cuanto inseparable del movimiento vital".

[2] L. Polo, *CTC*, IV/1, 286.

[3] L. Polo, *CTC*, IV/1, 285.

[4] L. Polo, *CTC*, IV/1, 287: "El crecimiento apunta más allá de la especie".

[5] L. Polo, *CTC*, IV/1, 291.

externo sin deteriorar el orden interno ni poner en peligro con su comportamiento la Naturaleza. Para lo cual el ser vivo debe incrementar el autocontrol. Aprender equivale a promover estrategias de comportamiento más eficientes para apropiarse del entorno en orden a la unidad. La multiplicación de actividades u organismos (crecimiento diferencial) asegura el aprovechamiento eficaz de la información (o del orden) del entorno si el organismo no se desordena (crecimiento de la unidad interna)[1].

Según, "el crecimiento en el orden de las facultades cognoscitivas suele favorecer la ordenación al fin de la naturaleza sensible; esto sucede cuando el perfecto de la praxis superior es fijado por una tendencia coherente con las tendencias que siguen a las praxis inferiores. El predominio de la praxis superior permite conocer lo que todavía no se posee en el plano inferior. Y, justamente por eso, se precisa *una mejor tendencia natural*, es decir, el acercamiento (o la huida) respecto de lo formalizado como futuro por la praxis superior"[2]. "Una mejor tendencia natural" significa aptitud para desplegar comportamientos que aseguren el éxito con el menor coste para el organismo de acuerdo con la Naturaleza; tras conseguir una conducta más eficiente, el ser vivo tiende a repetirla. Es la "ley del multiplicador"[3] y la proclividad a la simplificación de los movimientos vitales, obligan a la vida a buscar "cada vez más con cada vez menos"[4]. "La vida, al ser más alta, es más simple, más formal, más antientrópica, y logra objetivos que a nivel inferior, ni siquiera con mucho gasto, se pueden conseguir. Ahora bien, la praxis es

---

1 L. Polo, *CTC*, II, 22 y ss.
2 L. Polo, *CTC*, IV/1, 290. La cursiva es mía.
3 L. Polo, *CTC*, IV/1, 291.
4 L. Polo, *CTC*, IV/1, 297.

simplificante sobre todo porque se mejora"[1]. La perfección se manifiesta en el afianzamiento de organismos formalmente más complejos, pero sobre todo con el ejercicio de praxis vitales superiores, como la fantasía, susceptibles de hiperformalización, esto es: de lograr formas de vida menos dependientes de la materia[2].

La independencia respecto de la materia se sustenta en una dependencia más intensa entre los seres vivos, que "tiene, desde luego, cierto carácter final y por lo tanto unitario, y, puede llamarse, al menos, ecosistema"[3]. Sin la coordinación de los diferentes seres vivos la vida no progresa. La falta de organización incrementa el gasto y la entropía. "Entropía significa confusión". La entropía pone en peligro el ascenso formal, la hiperformalización. Por ejemplo, la perturbación del orden de un ecosistema, multiplica el gasto estéril y acelera la desertización. "El viviente corpóreo exige un ambiente y ha de ser capaz de ejercer movimientos controlados respecto de él"[4]. Si irrumpe fatalmente el caos en el orden físico, desaparecen algunas especies y la vida ha de aprender a apropiarse de aquél con nuevas estrategias, a partir de las especies que han resistido la modificación del medio.

"Para el aprendizaje es importante la pluralidad de los vivientes"[5]. La reposición de la vida frente a los desastres

---

1 L. Polo, *CTC*, IV/1, 293.
2 L. Polo, *CTC*, IV/1, 292.
3 L. Polo, *CTC*, IV/1, 388.
4 L. Polo, *CTC*, IV/1, 258.
5 L. Polo, *CTC*, IV/1, 388.

corre a cargo de cada ser vivo, según su especie o naturaleza[1]; pues no existe una estructura o sistema que envuelva a los seres vivos y al entorno sometiéndolos a una legalidad fatal e irresistible[2]. "La ordenación del medio externo depende, en último término de la posesión práxica, puesto que la retención del pasado también depende de ella, y la memoria proporciona las pautas al comportamiento, sin la cual dicha ordenación no sería efectiva. En tanto que la prosecución de la praxis es modificable, las pautas no son completamente rígidas. La ordenabilidad del organismo y de su medio ambiente son solidarias, pero no simétricas, por lo cual la adaptación de la conducta al ambiente puede fracasar: el viviente sensible puede comportarse como si el ambiente no se hubiera alterado, es decir, la memoria puede proporcionar pautas estereotipadas, o aislarse de la modificabilidad de la prosecución práxica"[3]. Un organismo en esta última situación no aprende, porque ha abandonado la jerarquía de las operaciones vitales, "la unidad del orden"[4], y no vive según su naturaleza respecto del universo[5].

La relación entre aprender y crecer es de medio-fin. Conviene precisar que aprender no es propiamente una operación vital más, sino que indica la disposición propia de los seres vivos en tanto que sistemas abiertos y ordenados al fin desde su potencialidad formal. El ser vivo se define como

---

1 L. Polo, *CTC*, IV/1, 386.
2 L. Polo, *CTC*, IV/1, 159.
3 L. Polo, *CTC*, IV/1, 317.
4 L. Polo, *CTC*, IV/1, 272.
5 L. Polo, *CTC*, IV/1, 403.

"concausalidad triple"[1], y con sus praxis concurre a la perfectibilidad del Universo[2]. La integridad del universo depende de los organismos, cuya actividad no se comprende fuera de él. Pero, "no toda la perfección efectiva de que el universo es susceptible es realizable desde o dentro del universo. Si la causa eficiente o la formal no agotan la materia, el universo guarda un residuo de potencialidad a la espera de un actor distinto de dichas causas. Este actor es el hombre"[3]. Pero si "la esencia del hombre no es el universo"[4], tampoco su aprendizaje es idéntico al de los otros vivientes, pues su tope no está delimitado; esto es: no está ordenado por el universo.

De acuerdo con la terminología de J.A. Pérez López[5], cuyas definiciones recoge el Profesor Polo[6], podemos diferenciar tres tipos de sistemas: cerrados, abiertos y abiertos libres. Los sistemas cerrados sólo disponen de un estado de equilibrio. Los "sistemas abiertos" pueden aprender, esto es: las situaciones en que encuentran su equilibrio son más de una, y éstas las van consiguiendo de modo ascendente. Pero además se puede observar la

---

[1] "La concausalidad del fin y la eficiencia es la causa de la concausalidad de la eficiencia con la materia y la forma: la causa de la concausalidad triple"; L. Polo, *CTC*, IV/1, 231.

[2] "La esencia física es el universo"; L. Polo, *CTC*, IV/1, 311.

[3] L. Polo, *CTC*, IV/1, 400.

[4] L. Polo, *CTC*, IV/1, 311 y 259-260.

[5] J.A. Pérez López, *Teoría de la acción humana en las organizaciones,* Rialp, Madrid, 1991, *Fundamentos de la dirección de empresas,* Rialp, Madrid, 1994.

[6] L. Polo, *Ética,* 108-109.

conducta de "sistemas abiertos libres". Éstos pueden aprender positiva o negativamente: incrementar o disminuir su potencialidad formal y correlativamente la índole de su interacción con el medio.

Un organismo vivo se comporta como sistema abierto, cuyo aprendizaje está ordenado por la especie, la Naturaleza y, en última instancia por el Universo. Al contrario, la persona humana se conduce como un sistema abierto libre, cuyo aprendizaje no está ordenado; por ello además de inventar estrategias para relacionarse fecundamente con la Naturaleza y con otras personas, debe ordenarse, "destinarse", para poder perfeccionar su esencia y alcanzar la libertad. En consecuencia, el aprendizaje del ser humano será positivo o negativo en función del fin al que oriente su conducta.

3. Naturaleza, esencia y libertad humanas: clarificación de los ámbitos teóricos de la Psicología y la Antropología trascendental.

Una teoría antropológica del aprendizaje humano ha de mostrar cuál es su finalidad, clarificar la diferencia entre éste y el de los otros organismos e indicar su conexión con la vida. Hay que entender por qué no es un desatino afirmar que el hombre está abierto libremente a un crecimiento sin límites, aunque con condiciones. La primera es: respetar su carácter de "sustancia natural" y destinarla a la esencia[1].

Para exponer cómo y por qué puede aprovecharse la naturaleza humana en orden a su perfección, hemos de precisar una noción fundamental que la psicología positiva

[1] L. Polo, *Ética,* 77.

ha desechado: la facultad, inabordable si no se captan las características de los movimientos vitales[1]. La relación organismo-medio no se describe adecuadamente sin la noción de facultad. Si la interacción organismo-medio se analiza desde la perspectiva causal mecanicista, se incurre inevitablemente "en la interpretación de la forma como resultado por lograr, completivo o satisfactorio de un dinamismo miserable (la psicología no es una ciencia de resultados)"[2]. El constructivismo psicológico, incluso el basado en el modelo del procesamiento de la información, incide asimismo en este error. Pero lo más grave es ampliar este modelo teórico a la comprensión de la conducta humana. Si no se abandona el enfoque mecanicista de la noción de adaptación, no se detectan las limitaciones del análisis de la relación organismo-medio externo[3] desde el punto de vista estructuralista. "Mientras no refiramos los movimientos de los vivientes sensibles a sus principios no es posible diferenciar unos de otros de modo neto; por ello, algunas preguntas pertinentes, que arrancan de la simple observación de los comportamientos, no han recibido todavía una respuesta completa [...]. Tales preguntas no son abordadas por la psicología al uso, que más bien tiende a silenciarlas o a enfocarlas de un modo trivial"[4].

---

1 L. Polo, *CTC*, IV/1, 307.
2 L. Polo, *CTC*, IV/1, 316.
3 L. Polo, *CTC*, IV/1, 313.
4 L. Polo, *CTC*, IV/1, 305.

La característica fundamental de la praxis vital es "la posesión del fin"[1]. El movimiento vital no cesa en el término, sino que se ejerce en tanto ha logrado su fin: la forma es obtenida activamente; de lo contrario la operación no tiene lugar. Cada movimiento vital es diferente, de tal modo que no es posible remitir uno a otro[2]. Para que éstos contribuyan coordinadamente al mantenimiento de la unidad creciente del organismo, esto es: para que la vida siga adelante, hay que referirlos a un principio común (la facultad), y retener lo obtenido (segunda característica) por un movimiento; de lo contrario, la reanudación ordenada de las operaciones vitales no es asequible. "A la retención del pasado corresponde el nombre de memoria [...]. La posesión del pasado viene a ser, en primera instancia, el influjo de la posesión intencional del fin en la ordenación de la naturaleza"[3]. La memoria es la base del aprendizaje. Las memorias son plurales: las formas de vida sensible inferior son capaces de retener pautas de comportamiento que incitan y modulan las tendencias; pero como facultad que potencia y dirige el aprendizaje sólo aparece en los animales superiores[4].

El rendimiento vital de la memoria es puesto de relieve por la moderna psicología cognitiva. La "memoria a largo plazo" es, empero, confusa para nuestro propósito teórico porque no es tematizada como una capacidad intencional precisa, sino como el "almacén" en que se guardan los objetos logrados por diferentes operaciones cognoscitivas. Este es el sentido de la noción "esquema de conocimiento"[5], en tanto estructura construida a cuya formalidad hay que

---

1 L. Polo, *CTC*, IV/1, 261 y 308.
2 L. Polo, *CTC*, IV/1, 309.
3 L. Polo, *CTC*, IV/1, 310.
4 Aristóteles, *Metafísica,* I, 980.
5 J. Beltrán, 24-28.

remitir la conducta intentada, y la posterior adquisición e integración de nuevos contenidos. Además este constructo conlleva un grave error: asimilar la inteligencia humana a la memoria y reducirla a mera capacidad general de adaptación al medio y de autorregulación; pues relega su dimensión operativa destacando únicamente "lo construido". Dado que lo que "crece" en complejidad es el "esquema de conocimiento", la noción de hábito intelectual como perfección esencial es incomprensible; por esta línea, que corresponde a la generalización, no se llega a fundar la dignidad de la persona humana, pues la persona no es una "superestructura". Estas derivaciones teóricas permiten, por otra parte, detectar el límite[1] de la psicología positiva.

Si la adaptación del ser vivo se entiende como resultado de la acción del medio sobre él, no se descubre la tercera característica: "la formalidad del movimiento vital sensible es su propia autonomía. La autonomía de las operaciones sensibles se cifra en una peculiar concausalidad de la forma con el fin"[2]. Respecto de la unidad del ser vivo, el entorno es medio. "Autonomía no equivale a autosuficiencia", esto es: el viviente necesita acudir al medio para ordenarse y éste, a su vez, le obliga a comportarse según pautas efectivas sin las cuales no lograría apropiarse de él. La potencialidad formal del ser vivo se manifiesta en la medida en que consigue ordenar el medio externo. Pero "no existe una sola ordenabilidad para las praxis del viviente sensible, sino el

[1] L. Polo, *CTC*, IV/1, 302.
[2] L. Polo, *CTC*, IV/1, 312.

alma y el medio externo"[1]. La mediación entre la unidad del viviente (alma) y entorno, es la praxis cognitiva, que determina las formas posibles. Para la coordinación eficiente de las diferentes praxis, de modo que el comportamiento del viviente no sea errático, remite a la facultad o potencia formal que asegura "que la modificación de la formalidad no pueda ser otra que ésta"[2].

El objetivo de este apartado es mostrar que la naturaleza humana no está finalizada por el universo, es decir que "el hombre no es tan sólo una sustancia natural". Un modo de conseguirlo es atender a las peculiaridades de su imaginación. La imaginación es una facultad que aparece en los animales superiores, pero en el hombre alcanza una potencialidad tal que su despliegue no es controlable eficientemente sin el concurso de la inteligencia.

La primera actividad de la imaginación consiste en "retener" lo obtenido por el sentido común[3]. Si no hay forma sentida, la imaginación no actúa y su órgano no se constituye plenamente. El órgano de la imaginación se configura en la medida en que se fijan los circuitos neuronales. El área de las neuronas libres del cerebro humano es considerablemente más extensa que en el resto de los animales superiores, por lo que el número de conexiones neuronales que se pueden establecer sobrepasa "lo imaginable" por cualquier ser humano durante su vida. La imaginación incrementa su capacidad a medida que retiene las formas sentidas. Pero lo retenido (la imagen) no es copia, sino esquema proporcional. "La proporción es una regulación; ofrece un carácter de constancia ausente en las figuras visuales"[4]. La

---

1 L. Polo, *CTC*, IV/1, 313.
2 L. Polo, *CTC*, IV/1, 319.
3 Para una comprensión más completa: L. Polo, *CTC*, I, 359-391.
4 L. Polo, *CTC*, I, 376.

proporcionalidad se ajusta con el crecimiento de la imaginación, y en esa medida se potencia la capacidad asociativa de la imaginación, y desde ella la "imaginación constructiva" y posibilita la abstracción.

La imaginación permite un aprovechamiento más intenso y extenso del medio; pero a condición de que las tendencias vitales no se impongan sobre ella con excesiva urgencia. Así la imaginación puede esbozar estrategias adecuadas para aumentar "la efectividad medial del comportamiento: a este nivel de efectividad le corresponde el nombre de *técnica* (en su sentido más elemental)"[1]. Mediante la técnica el ser vivo puede adaptar el medio. La técnica aparece con el género *homo*. "El género homo adapta el ambiente a él y no al revés: no se adapta él al ambiente. Ello es posible por su capacidad creadora de instrumentos. Las dos cosas están estrechamente vinculadas"[2]. A medida que el desarrollo imaginativo se intensifica, disminuye la instintividad y el cuerpo del homo sapiens deja de estar adaptado a su nicho ecológico, por lo que puede convertir en habitable cualquier ámbito, en la medida de su imaginación. Pero la imaginación es una facultad estrictamente formal. "Lo puramente formal es la intencionalidad re-objetiva"[3]. La imagen es una regla cuyo ajuste se perfecciona con la incorporación de las formas retenidas. De acuerdo con la terminología del modelo

---

[1] L. Polo, *CTC*, IV/1, 320.

[2] L. Polo, "Doctrina social de la Iglesia. Una presentación sinóptica", en AA. VV., *Estudios sobre la encíclica Centesimus annus*, Unión Editorial, Madrid, 1992, 112 (cit. "Doctrina social").

[3] L. Polo, *CTC,* I, 407.

del procesamiento de la información, se puede afirmar que la imaginación incrementa su potencialidad para adquirir información si va elaborando al mismo tiempo estrategias para su organización y posterior recuperación. Sin embargo, para seleccionar entre las retenidas, las pautas de comportamiento adecuadas a cada situación necesita el control de otras facultades como la percepción, la memoria, la cogitativa[1] o la misma inteligencia. La intencionalidad de la imaginación es autorreferente (no lleva la imagen a la realidad, pues no es un objeto, sino un reobjeto, una regla), por ello aporta sistemas de organización formal de los perceptos; pero no es capaz de ofrecer por sí misma un sistema de preferencias y valores en orden a su utilización, para cuya elaboración se ha de ser apto para establecer comparaciones sensible entre el ser vivo y el entorno[2]. Además, gracias a que la imaginación humana ya no depende de la de las tendencias vitales, está exonerada de la acomodación urgente al medio y puede, consiguientemente, elaborar estrategias para adaptar el medio al hombre.

La potencialidad imaginativa es indeterminada y pertenece a cada ser humano. Su crecimiento no sólo está condicionado por la calidad biológica del soporte neuronal, sino por la información que recibe del ambiente y, lo que es más decisivo, por los intereses sociales y la jerarquía de valores de la cultura en que habita. En relación con esto, asoman dos problemas serios e ineludibles: a) sin una imaginación mínimamente educada, el progreso perfectivo

---

[1] L. Polo, *CTC*, I, 396: "Una de las comparaciones sensibles más importantes -y ésta es la razón para afirmar que la cogitativa es una facultad sensible- es la que media entre las necesidades orgánicas y las representaciones objetivas. Es evidente que sin la comparación de los estados orgánicos con los objetos la conducta práctica es imposible".

[2] L. Polo, *CTC*, I, 395-396.

del ser humano no es viable; b) dada su indeterminación formal, la imaginación ha de estar correctamente ordenada a la vida propia y del medio para no propiciar la destrucción del ser humano.

La pluralidad de culturas es la exhibición de los diversos modos según los cuales el hombre dispone del medio y aprovecha sus posibilidades técnicas para el crecimiento vital. Ahora bien, "el tipo ideal de cultura sería aquel con que la operación humana tuviese resultados infalibles; pero el operar humano se caracteriza porque no es infalible; y ello hace que la cultura sea plural. Toda técnica se revela, a la larga, como no infalible"[1], porque el saber técnico supone la configuración de una facultad orgánica: la imaginación. Sin la fijación de circuitos neuronales el ser humano no aprende a coordinar los movimientos de la mano con la vista. La consolidación de los automatismos psicomotores es requisito para ejecutar conductas efectivas sobre el medio; pero el soporte de la imaginación es orgánico y, por tanto, puede sufrir alteraciones momentáneas o daños irreversibles. La psicología cognitiva ha contribuido a desvelar analíticamente los procesos de adquisición, organización, recuperación y aplicación de conocimientos prácticos.

La inefalibilidad de la actividad productiva acentúa la urgencia del segundo problema señalado: la técnica debe ser dirigida a fines que no pongan en peligro la estabilidad cultural[2]. Estabilidad no significa rigidez, sino organización tal de la unidad, que evita el retroceso técnico y abre nuevas

[1] L. Polo, *Presente y futuro*; *CTC*, IV/1, 144.
[2] L. Polo, *CTC,* I, nota nº 31, 320.

oportunidades, a la vez que protege la dignidad humana. "Si los procedimientos formales violentan la naturaleza de los agentes, hay que denunciarlos como antiéticos y, a la larga, como anticulturales, porque si la cultura estropea a la capacidad humana, no puede continuarla: eso acaba mal [...]. Cuando la cultura atenta contra la dignidad del hombre, se debilita desde dentro necesariamente y al final se derrumba, como la famosa estatua de los pies de barro"[1].

El aprendizaje sólo es posible en una sociedad, cuya cultura permita conectar el saber entregado por la tradición con las nuevas "posibilidades factivas"[2] inauguradas y abiertas al futuro. Las creaciones culturales se proyectan y articulan según ideas generales y valores estables; según los cuales se produce sin derrochar esfuerzos, se acoplan las acciones pertinentes y se toman las decisiones sobre a qué dedicar preferentemente los recursos; pues si se determinan sin tener en cuenta los intereses generales o contra ellos, suelen provocarse efectos indeseados y desastrosos. Para que las innovaciones sean aprobadas, han de estar referidas a algunos de los valores vigentes. "Tales posibilidades no se pueden suponer en otros animales, ni siquiera de un modo muy imperfecto. La diferencia es suficientemente neta. La conducta animal desemboca en el medio; en cambio, actualizar esas posibilidades significa hacerlas [...]. Todo esto suele implicar un cierto aprendizaje, un tanteo prospectivo, pero falta la idea general"[3].

---

[1] L. Polo, *Quién es el hombre,* 182-183.

[2] L. 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, 89 y ss.

[3] L. Polo, *CTC,* III, 430-431.

Las culturas son plurales, porque el ser del hombre se muestra de diversos modos. La diversidad cultural no implica ningún tipo de relativismo cultural e histórico. La relación entre las diversas culturas y su articulación histórica es pensable porque tales manifestaciones lo son de un ser libre[1] e inteligente que puede orientar su conducta hacia la perfección, aunque se encuentre perdido en situaciones distintas y contrarias. "Abrirse más allá de lo puramente natural es propio de un ser espiritual, o del espíritu y lo biológico unidos. El espíritu va más allá de lo biológico, y con esto establece un puente entre el espíritu y lo biológico. Ese puente tiene carácter ficticio respecto de lo natural; es su continuación"[2]. Pero la *continuatio naturae* no debe ir contra la naturaleza, por eso el ser humano ha de poseer un conocimiento tal de la realidad, que le permita ordenarse a su propio fin, sin violentarla; encontrar el sentido más allá de lo natural depende de su inteligencia. No le basta para ello la imaginación, porque ésta no es capaz de superar la temporalidad. Así se comprende que la detención temporal, común a las utopías revolucionarias modernas, acaba poniendo siempre en peligro la vida humana. "Hay que distinguir el perfeccionamiento intrínseco de una potencia formal y el perfeccionamiento de una potencia formal en cuanto forma natural de un órgano. Lo primero nos remite a la inteligencia, facultad inorgánica cuyo perfeccionamiento

[1] L. Polo, *CTC,* III, nota 2, 389.
[2] L. Polo, *Quién es el hombre,* 172.

intrínseco son los hábitos. Lo segundo nos remite a la imaginación"[1].

La praxis cognoscitiva es una fase del comportamiento animal, por ello se puede afirmar que "el animal no desea por naturaleza saber"[2]. Pero el hombre es inteligente y por ello puede aspirar a una vida mejor de acuerdo con su inteligencia. Esta vida no es posible sin hábitos. El hábito es una hiperformalización de la facultad, pues ésta se realimenta con la operación. El orden obtenido por la operación pasa a la facultad, de tal modo que las siguientes operaciones se pueden realizar según la formalidad lograda. En función del sentido de su orientación a la realidad propia y externa cabe hablar de virtud o vicio. La virtud es el perfeccionamiento de la facultad; el vicio implica entropía y posibilidad de autodestrucción de la facultad. Cabe también llamar a la virtud "aprendizaje positivo" y al vicio "aprendizaje negativo"[3]. Si los hábitos (positivos) perfeccionan la facultad, entonces perfeccionan intrínsecamente la naturaleza humana. Así pues, "los hábitos son la elevación de la naturaleza a esencia. Los vivientes sensibles, en cambio, no son esencias (la esencia física es el universo), sino que su perfección natural es la ordenación (su pertenencia al universo. La esencia del hombre no es el universo: los hábitos son superiores al universo)"[4].

La perfección esencial del hombre (su ordenación correcta al fin), depende de él mismo; o lo que es lo mismo la persona humana no es su esencia, ni su naturaleza. La persona es "libertad radical", coexistencia, espíritu capaz de

---

1 L. Polo, *CTC*, I, 361.
2 L. Polo, *CTC*, IV/1, 284.
3 A. Pérez López, 49-53.
4 L. Polo, *CTC*, IV/1, 311.

manifestarse según su esencia[1]. Desde este enfoque antropológico es acertado afirmar que el hombre "debe aprender" a ser. El aprendizaje humano es intrínsecamente ético[2] y su comprensión no puede acometerse con acierto desde la psicología, puesto que la relación entre la esencia ganada y su operar efectivo es libre: no está determinado por las leyes de la naturaleza[3]. "Las normas éticas, en tanto que no son leyes físicas ni psicológicas que dependan de la biología animal, son leyes del ser libre para ser libre. De manera que si estas leyes no existieran, o un ser humano se empeñara en decir que no hay normatividad ética, o que la normatividad no se explica por su carácter de ser personal libre, sino por convención o tradiciones culturales, o por acuerdos o pactos, entonces él mismo se limitaría a la condición de mero animal, se aceptaría reducido a ese nivel"[4].

Para no caer en la animalidad ha de aprender a conducirse según la dimensión racional de su naturaleza, esto es: de acuerdo con su inteligencia y voluntad. El crecimiento esencial del hombre no depende sólo de la adquisición de hábitos intelectuales: el hábito de la ciencia racional no se puede conseguir sin un desarrollo eficiente de los hábitos de la voluntad[5]. Disponer correctamente del saber potencia y

---

1 L. Polo, *Presente y futuro,* 185.

2 Ver, preferentemente, L. Polo, *Ética*, 82-87 y 108-114.

3 L. Polo, *Ética*, 317: "El estudio de los hábitos intelectuales no compete a la psicología".

4 L. Polo, *Ética*, 59.

5 L. Polo, *El acceso al ser*, Eunsa, Pamplona, 1964, 119. Esta es una tesis central para poder comprender la dimensión ética del

facilita unas operaciones intelectuales u otras. La persona es libre para decidir a qué destinar su perfeccionamiento intelectual; es libre para destinarse. La tesis es la siguiente: el uso perverso del saber impide o deteriora el crecimiento esencial, y la manifestación plena de la persona a los demás y a ella misma.

La diferencia esencial entre los seres humanos convierte en problemática la vida cultural y la convivencia, "pues si su naturaleza es común, su esencia no lo es: cada coexistente perfecciona la naturaleza más o menos, y también la degrada (algunos hábitos son *vicios*)"[1]. La persona humana se muestra libremente, con menor o mayor dificultad, según la calidad de su esencia. Si la esencia no está correctamente ordenada, la persona no comparece libremente, sino violentamente[2]. "La libertad está ajustada consigo misma, y no sólo respeta la naturaleza, sino que la alcanza a través de su hiperformalización habitual"[3]. Pero el hombre es un sistema abierto libre. Así pues, la persona humana, libertad radical, permanece oculta e inédita si no conduce (o educe) su naturaleza hacia una perfección esencial apta para permitir la manifestación efusiva de su espíritu y, como la necesidad de manifestación es ineludible (pues el espíritu humano no puede aislarse absolutamente), la persona se

---

aprendizaje. La ordenación del entender es libre y, por tanto, su unificación determina el modo según el cual decidimos continuar ejerciéndolo. Para una exposición clara de este difícil asunto: I. Falgueras, "Los planteamientos radicales de la filosofía de Leonardo Polo", *Anuario Filosófico*, 1992 (25, 1), 68 y ss.

[1] L. Polo, *Presente y futuro*, nota 7, 192.

[2] L. Polo, *Quién es el hombre*, 212 y ss. El aprendizaje para la tolerancia y la paz, tan de moda hoy día, no es posible en un ambiente de miedo y desesperanza.

[3] L. Polo, *CTC,* III, 31.

manifiesta violentamente a los demás de acuerdo con su pugna interna. La soberbia no puede ocultarse.

Este planteamiento de la realidad personal no se "alcanza" si no se conoce que la persona se distingue rotundamente del Universo y que su ordenación esencial no está supeditada al mismo[1]. Una teoría antropológica trascendental del aprendizaje está justificada, y es fútil. Muchos de los errores actuales en el ámbito de las ciencias humanas teóricas y prácticas derivan de la confusión entre el ser del hombre y el ser del Universo. "Si no hay algo más allá, que es nuestro destino (lo suelo llamar destino atendiendo a la libertad personal), entonces se tendría que admitir que ese fin que es futuro puro no influye para nada en nuestra vida. Pero es una equivocación pensar que lo único que influye es lo presente (y el pasado en tanto que causal desde antes), o que el futuro como tal es irreal o sólo real cuando se desfuturiza. Tales opiniones desconocen un acto esencial de la voluntad, que es el amor de esperanza, sin el cual la vida del espíritu se destensa. Como ese amor es creciente, es también una virtud que vertebra el existir. La esperanza es la tendencia elevada a virtud. Negarla equivale a carecer de ella; es lo que acontece en la ética hedonista"[2].

4. Modos y niveles de aprendizaje.

[1] L. Polo, *Presente y futuro*, 182-186.
[2] L. Polo, *Ética*, 146.

Aprendemos para crecer. Según la Antropología transcendental distinguimos "en cada ser humano lo biológico, lo típico, su esencia y el ser persona"[1]. El aprendizaje no es unívoco, pues el crecimiento no sigue las mismas leyes en cada dimensión humana. Aprender, en general, es saber hacer para lograr un orden interno más autónomo según la finalidad de la propia naturaleza. Las fases de todo aprendizaje humano son, según esta definición: a) conocimiento del entorno, b) conocimiento del fin propio, c) una conducta en relación con el entorno o consigo mismo, d) comprensión y evaluación de la conducta en función del éxito y el fin pretendido, y d) integración de la estrategia que haya prosperado. Al crecer, el ser humano incrementa su integridad y autonomía y, por tanto, su aprendizaje pasa a depender más de sí mismo. Los modos de aprendizaje varían en relación con la firmeza de la autonomía y la intensificación de responsabilidad personal. Por eso los modos superiores de aprendizaje son éticos en sentido estricto.

Voy a tratar, pues, de exponer a continuación esquemáticamente los modos y niveles de aprendizaje propios del ser humano y congruentes con la Antropología trascendental del Profesor Polo:

1º. *Recibir*: etimológicamente es un derivado de "capere" (coger); recibir es lo mismo que recoger. El niño recibe el "tipo biológico". El tipo no se configura de una vez, pues exige una articulación básica entre la percepción, la imaginación y las tendencias vitales. Su constitución implica la integración de la afectividad[2]. Sin buenos sentimientos no

---

[1] L. Polo, *Ética*, 75.

[2] L. Polo, "El hombre como hijo" en J. Cruz Cruz (ed.), *Metafísica de la familia*, Eunsa, Pamplona, 1995, 318-321.

se crece[1]. Si los deseos no se jerarquizan correctamente, los conflictos afectivos se multiplican hasta conducir a un agotamiento inútil del ser humano.

El recibir corre a cargo de la imaginación. Se recibe reteniendo formas y pautas de conducta; el recibir no es pasivo, pues "el tipo de conducta es una estabilización modal del estado nervioso consistente ya en una asimilación del objeto. Por tanto, dicha estabilización dinámica es una modificación formal precedida por una posesión objetiva. El tipo es el objeto tal como es traducido, interpretado y trasladado a la estructura del organismo determinándola. Esta determinación es funcional: una iniciativa formal configurante de funciones"[2]. Con el desarrollo inicial de la imaginación se ajustan los sentimientos, los cuales constituyen el control primario de la realidad por parte del niño y su modo de responder ante los estímulos.

Puesto que la imaginación del niño no está controlada por su inteligencia, es evidente que el recibir es responsabilidad de la familia y del ámbito cultural. Aristóteles, en el capítulo noveno del libro X de la *Ética a Nicómaco*, menciona la necesidad de leyes que propicien la formación de buenos sentimientos[3]. No hay que olvidar que en esta etapa inicial de

---

[1] Aristóteles, *Ética a Nicómaco,* Lib. X; L. Polo, *CTC,* I, 268-278.

[2] L. Polo, *CTC,* III, 428.

[3] La problemática actual acerca de la influencia de la televisión en la educación de los deseos del niño deriva del olvido de esta responsabilidad familiar y social. En relación con este asunto L. Rojas Marcos, *Las semillas de la violencia*, Espasa Calpe, Madrid, 1995, 165-221.

la vida la plasticidad cerebral es máxima. Esto explica lo portentoso del aprendizaje por imitación[1], sobre todo del lenguaje. El sistema de preferencias y valores del ámbito familiar (y en su defecto del social) se le impone al niño mediante el aprendizaje lingüístico. El lenguaje es la manifestación del orden interno. Enseñar en este nivel consiste en *imponer*.

A medida que la imaginación se formaliza, la iniciativa (autonomía) del niño es más vigorosa, por eso disponer de buenos sentimientos es importante para que el niño encauce correctamente su vitalidad y siga aprendiendo; pues el aprendizaje exige cada vez más esfuerzo y, además, apertura a las propuestas culturales. Poco a poco va siendo necesario introducir el aprendizaje mediante premios y castigos. El crecimiento de la imaginación y la actualización de la memoria episódica reclaman la coordinación superior por parte de la cogitativa, o lo que es lo mismo la consolidación de los gustos y preferencias personales.

2º. *Adquirir*: *ad-quirir* se deriva de "quaerere" (buscar). Querer en su significación actual parece ser una simplificación de "quaerere bene", esto es: saber buscar bien o saber buscar el bien. *Ad-quirir* etimológicamente implica saber dirigir la búsqueda hacia lo pretendido. Por otra parte, una de las acepciones que aparecen en el Diccionario de la Real Academia es "ganar con trabajo e industria". En resumen: *adquirir* es desplegar habilidades teórico-prácticas para obtener del entorno los objetos adecuados para mantener, mejorándolo, el orden interno. El desarrollo de tales habilidades no es asequible sin el concurso de la

---

[1] Para advertir la responsabilidad de la familia en la formación del niño mediante el aprendizaje por imitación J. Cruz Cruz, "Amor y paternidad como ideales", en J. Cruz Cruz (ed.), *Metafísica de la familia*, 107-144.

inteligencia práctica ("industria) y una voluntad fuerte ("trabajo"). Para "adquirir" se requiere el hábito lingüístico, puesto que éste es signo de una imaginación suficientemente formada y de una consiguiente capacidad abstractiva mínima, apta para controlarla[1].

Adquirir es, por tanto, perfeccionar la naturaleza humana en orden al medio. Al *adquirir* se desarrolla la imaginación constructivo-creadora asistida por la inteligencia; de este modo la naturaleza humana incrementa su potencial técnico-práctico sobre el universo; así pues es solidario del hábito de la ciencia positiva[2], que corresponde a las operaciones generalizantes. Pero con este hábito se potencia la actitud subjetiva[3] de control sobre el medio. Pero el saber técnico está inserto en un ámbito cultural determinado. Esto significa que las posibilidades factivas sobre el entorno se adquieren según la organización del ámbito cultural. Esto es: no es posible *adquirir* sin la referencia de las posibilidades adquiridas a un contexto sociocultural. Así el individuo modela su carácter, el cual es también un asunto sociocultural[4]. En atención a la mayor autonomía del niño, preparado para *adquirir,* enseñar es *proponer*.

---

1 L. Polo, *CTC,* III, 16-21.

2 L. Polo, *CTC,* III, 388-389.

3 L. Polo, *CTC,* III, 155.

4 Actualmente se habla de socialización; sin embargo, conviene no exagerar el influjo de la sociedad ni reducir la formación ética (o del carácter en sentido aristotélico) a la socialización. En este error incurren autores como A. Bandura, *Pensamiento y acción*, ed. Martínez Roca, Barcelona, 1987.

El aprendizaje reducido a adquirir habilidades significa adaptación a una determinada comprensión de la realidad. La adaptación al contexto implica la ordenación de la propia naturaleza respecto del ámbito sociocultural, así como la aceptación del mismo. Al adquirir habilidades configuramos nuestro tipo biológico, lo "caracterizamos".

3º. *Ordenarse o dirigirse*: La esencia es *disponer*. Pues bien, para *disponer* hay que ordenarse o dirigirse. Este es el tercer nivel y modo de aprendizaje. No basta con adquirir habilidades, es necesario además ordenarlas. Más: los hábitos intelectuales superiores suponen su ordenación. "Para hacer es menester proponerse algo que no sea directamente el hacer. Por tanto, hace falta otra dimensión de la acción, y es el fin que se busca con ella"[1]. Ordenarse es esencializarse: al ordenarse se dirige el tipo a la esencia[2]. El niño se limita a adquirir, pero el adolescente ya experimenta la necesidad de comprender el para qué, y de ser él quien se proponga qué hacer, por eso aprender le es arduo, y sin motivación no lo afronta debidamente. La motivación está relacionada con una voluntad fuerte, que requiere además de hábitos básicos de conducta, virtudes del carácter (morales) y una comprensión clara de la finalidad de tanto esfuerzo[3].

Ordenarse es una tarea estrictamente personal, pero, aunque en este nivel nadie puede enseñar al que no quiere, también es competencia de los demás. Tratar con personas ordenadas incumbe a todos por igual. Enseñar a ordenarse es dirigir. Ahora bien, "la acción directiva" no implica adoctrinamiento, pues sólo puede ir dirigida a los seres libres capaces de autodestinarse, los cuales han de poseer hábitos intelectuales y de la voluntad en grado suficiente; éstos se

---

1 L. Polo, *Ética*, 183.

2 L. Polo, *Ética*, 75.

3 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Libro X, 9, 1179 b-1180 a.

manifiestan en el saber escuchar, pues implica el dominio lingüístico necesario para "dialogar". "La acción de gobierno va dirigida a la mejora de los otros agentes, y es recíproca"[1].

Si el ser humano no se ordena hacia un fin adecuado a su naturaleza racional –cuyo descubrimiento es asunto de la inteligencia–, se desordena. Sin la inteligencia habitual la voluntad no es libre. "La libertad alcanza a la voluntad a partir de la fase en que la voluntad conecta con la inteligencia, antes no: el hombre es radicalmente libre; su voluntad no lo es"[2].

La esencia humana es disponer la propia naturaleza a la perfección. Si es cierto que la disposición esencial es capaz de modificar la corporalidad, también es verdad lo contrario y que el *disponer* no es imposición despótica sobre la naturaleza biológica, sino ordenación[3]. Por ello, la relación política entre el alma y el cuerpo lo que exige un aprendizaje positivo, consistente éticamente. Empero, el conocimiento intelectual necesario para ordenarse no lo aporta la ciencia positiva, sino la ciencia racional, la Metafísica, y sobre todo la ética y la Antropología trascendental. "La transmisión de las ideas al hacer, la configuración del hacer de acuerdo con ideas, no consiste simplemente en procesos neuronales: es un asunto complicado, de mucha más envergadura que los que abordan las ciencias positivas"[4]. Éstas no abandonan el

---

[1] Para comprender el significado preciso del diálogo, L. Polo, *Ética*, 190-195; "Doctrina social", 116-117.

[2] L. Polo, *Ética*, 143.

[3] L. Polo, *CTC,* III, 436-438.

[4] L. Polo, *Ética*, 187.

límite del conocimiento objetivo. Con las ciencias positivas se despliega la voluntad de dominio y el ideal de la emancipación[1]. Esto justifica la ética como asignatura fundamental en toda la Enseñanza Secundaria. Las ciencias positivas sirven para articular la esencia humana, pues con su punto de vista metodológico la fragmentan y descoyuntan[2]. El constructivismo en ética es un craso error.

4º. *Aceptar y aceptarse*: Según el conocimiento de la realidad nos ordenamos. La inteligencia obtiene el orden y, a la vez, se ordena. "El entender creado es un hacerse otro"[3]. El ser humano no puede eludir ordenarse. El desorden, la indisposición esencial, ya es un modo de ordenación, aunque lábil y trágica. Sin embargo, "somos libres de determinar qué nos hacemos: cabe hacer de nuestro entender una acomodación donal al inteligible, o hacer de nuestro entender la medida de lo entendido"[4].

"Aceptar" etimológicamente es "aprender". Para aprender estamos obligados a aceptar un orden u otro, una forma de disponer de la realidad u otra; y así nos aceptamos como integridad dispuesta a un fin, alcanzamos nuestra unidad. "A esta operación unificadora de actos se le llama, por un lado, *logos*, pero en la medida en que ella es un libre disponer de los actos predicamentales en relación a la libertad destinal, se le llama, por otro, voluntad"[5]. Pero la esencia aceptada no

---

[1] L. Polo, "La Sollicitudo", 63-79.

[2] L. Polo, *Quién es el hombre*, cap. II, 42-74; "Doctrina social", 115.

[3] I. Falgueras, 68. En lo que sigue me ciño a este artículo del profesor I. Falgueras, pues considero que expone con claridad la relación entre el entendimiento y la voluntad respecto de la operación del logos del pensamiento de Leonardo Polo.

[4] I. Falgueras, 68.

[5] I. Falgueras, 72.

es la persona. Aceptarse es afirmar el orden según el cual se constituye la esencia. El aceptarse se lleva a cabo según la hiperformalización lograda por la inteligencia y la voluntad. Así pues, el hombre puede aceptar un orden contrario a su libertad trascendental. Si el vicioso se acepta como tal se anula como persona. En caso contrario, constata la obligación de mejorar su esencia. Aceptar el orden de la esencia significa recibirla como un encargo y admitir las condiciones pertinentes para cumplirla. Éste es el fundamento de la ética[1].

Para crecer, por consiguiente, hemos de aceptar el orden verdadero de la realidad, encontrado gracias a nuestra inteligencia; por ello hemos de procurar no convertir nuestro entender en medida de lo entendido, pues es así como nos obturamos, esto es: nos impedimos a nosotros mismos el alcanzar nuestra libertad trascendental. Si la voluntad no acepta la verdad, la persona no comparece. El error fundamental, la reducción de la realidad a nuestra mente, se paga con la libertad o, lo que es lo mismo, con la negación de la persona[2]. La "actitud subjetiva"[3] de los absolutismos

---

[1] L. Polo, *Ética*, 160-167.

[2] Ver la exposición esquemática de los diversos reduccionismos en L. Polo, *Presente y futuro*, 101-111.

[3] L. Polo, *CTC,* III, 155-156: "El término designa la asunción de una tarea de esclarecimiento que versa sobre datos no controlados (algo así como un material previo a la actitud), con los que el sujeto se encuentra, y ante los que reacciona para imponerles un proyecto de comprensión... Así pues, la actitud admite que la presencia mental es un aportación subjetiva separada a priori de lo dado y capaz de serle impuesta".

conduce al nihilismo antropológico, al menoscabo de la dignidad de la persona humana. ¿Por qué es posible este error? Porque, aunque el aceptar se lleva a cabo según el orden conocido, es una operación que depende de la persona, no del orden conocido. Ningún sistema lógico se impone hasta el punto de anular la posibilidad de no aceptarlo.

Si la aceptación es según la verdad, se "alcanza la persona". El conocimiento esencial de la realidad y de la naturaleza humana se lleva a cabo gracias a la prosecución racional iluminada por el intelecto agente[1]. Gracias a su luz se conforma el hábito de los primeros principios y también la razón práctica recta o prudencia[2]. Sin hábitos la libertad no alcanza la naturaleza humana[3]. La intimidad personal no comparece si no puede manifestarse ordenadamente. El reconocimiento moral de la culpa supone una dolorosa pugna espiritual. Por eso, si nos conformamos con un orden falso renunciamos a la libertad, se nos oculta la dimensión personal, y peligra nuestra integridad personal. Si la persona no se acepta como tal, tampoco acepta a los otros como personas[4]. La aceptación es el ejercicio de la "libertad nativa"[5].

5º. *Acogerse y acoger*: "A-coger" etimológicamente significa lo mismo que aprender y aceptar. Acoger y a acogerse es el nivel superior de aprendizaje; en esto consiste el hábito de sabiduría: "alcanzar la coexistencia humana"[6].

---

1 L. Polo, *CTC*, IV/1, Lección Primera.

2 L. Polo, *Ética*, 157-158.

3 L. Polo, *CTC,* III, 27 y ss.

4 Un error trágico consiste en apreciar más a algunos animales que a las personas.

5 L. Polo, *Quién es el hombre*, 211.

6 L. Polo, *Presente y futuro*, 188.

La persona vive coexistiendo con consigo misma, con las otras personas, incluido Dios, y con la realidad. Lo trascendental es precisamente que sólo se acoge a sí misma si acoge a las otras y a Dios. No es posible de otro modo.

El diccionario define acoger como "admitir a alguien en su casa o compañía" y también "aprobar". Si acojo a alguien en mi compañía, lo considero digno de mí. Como todo hombre es hijo antes que padre, sólo puedo aprender a acoger a los demás y a mí mismo, si previamente he sido acogido. Acoger también es la forma más elevada de enseñanza. El sabio manifiesta fácilmente su sabiduría.

Acogerse tiene dos sentidos importantes: refugiarse en alguien o en un institución ("me acojo al derecho de asilo"); y atenerse a la voluntad o dictamen de otro. Entonces, ¿a qué o a quién me puedo acoger? A un ser u orden social amables, esto es: a un orden, como el familiar, que no sólo no desprecie mi condición de espíritu libre, sino que me dé oportunidades de perfeccionarme. Acoger es amar. Amar es el acto que permite que todas las personas se perfeccionen[1]. El sabio no carece de amigos, dice Aristóteles, porque es acogedor.

En la medida en que me acojo al amor de otros, me convierto en un ser acogedor. Si no me acojo a nadie, no puedo aprender a ser una persona acogedora. Al contrario, corro el peligro de transformarme en un ser sobrecogedor. Un ser sobrecogedor es quien niega a los demás la condición de digno de él. Aislado de los demás no puedo acogerme a

[1] L. Polo, *CTC,* IV/1, nota 21, 299.

mí mismo, no puedo conservar mi integridad, por eso me doy miedo, me sobrecojo. El soberbio se asusta de sí mismo.

El aprendizaje humano, sin embargo, no culmina con la acogida de los otros, aunque la ética es un saber trascendental: "al final, la ética es la ciencia acerca de la conexión entre los sistemas libres"[1]. La cima es el descubrimiento y la acogida de Dios. "La libertad es imposible sin réplica; depende de aquello de lo que depende la intensidad de la libertad que yo sea"[2]. Coexistiendo con otras personas libres descubro mi libertad y mi propio valor. Pero la acogida que ofrecen las otras personas humanas es frágil, no está garantizada por el orden moral. Sólo desde una experiencia intensa de la libertad puedo disponerme a acoger y a ser acogido por "un Dios personal sin el cual la libertad no existiría; sin Dios la libertad acabaría en la nada. La inmortalidad del alma, indudable, sin Dios comportaría perplejidad completa, la falta de destino"[3].

Al término del recorrido conviene regresar para comprender mejor lo expuesto acerca de los niveles. Si el aprendizaje humano no llega hasta Dios, todo el esfuerzo que comporta es vano. "Cuando un animal alcanza su techo, ha cumplido su tarea vital; en cambio, cuando el hombre asigna un límite a su crecimiento, es infiel a sí mismo, se desorienta, se desperdiga y aburre"[4].

El amor de y a Dios se descubre en la medida en que el *ordo amoris* entre las personas humanas esté vigente. Si yo me acojo al orden que emana de Dios puedo a mi vez aportarlo para fomentar el crecimiento de los otros. Son los antecesores quienes han de disponer un mundo acogedor

---

1 L. Polo, *Ética*, 195.
2 L. Polo, *Quién es el hombre,* 223.
3 L. Polo, *Quién es el hombre*, 225.
4 L. Polo, *CTC,* IV/1, nota 3, 250.

para que el sucesor pueda aprender a encontrar el amor de Dios. En un ambiente sobrecogedor reina el odio. Y en un mundo lleno de trivialidades y fascinación por las cosas, es difícil encontrar hasta a las personas humanas. Un ámbito cultural en que no se desarrollan proyectos serios para la promoción de la dignidad de la persona, anula la posibilidad de crecer. "Una de las experiencias vividas por el hombre que se entiende prematuramente terminado es la entrega a la necesidad, la caída en el fatalismo. Encontrarse con la experiencia de la falta de libertad, o con la sujeción a la necesidad es, justamente, una desvitalización del hombre en cuanto hombre [...]. La forma pura de asignar al hombre un techo es afirmar que no puede tratar con Dios. Esta tesis conduce a la muerte de la libertad en último extremo"[1].

La importancia de un ambiente acogedor se comprende cuando descubrimos que algunos seres humanos no pueden alcanzar la sabiduría mediante el desarrollo de los hábitos intelectuales y morales[2], y, sin embargo, no por ello podemos negarles la condición de personas. Son igualmente dignas de ser acogidas y aún más, y desde su estado pueden contribuir a fortalecer un ámbito de paz. "No digo que no es merced del Señor quien siempre puede estar meditando en sus obras, y es bien que se procure; mas hase de entender que no todas las imaginaciones son hábiles de su natural para ésto, mas todas las almas lo son para amar"[3].

---

1 L. Polo, *CTC,* IV/1, 250.

2 L. Polo, *Ética*, 143.

3 Santa Teresa de Jesús, *Las Fundaciones*, Espasa Calpe, Madrid, 1940, 139.

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Marcos García Viúdez,
I. B. “San Vicente Ferrer”
Valencia España

XXVI/2 · 1993 ISSN: 0066-5215

EL HOMBRE COMO SISTEMA LIBRE, EN EL PENSAMIENTO DE LEONARDO POLO

DIANA GAVITO
HÉCTOR VELÁZQUEZ

The only valid consideration of human being is what takes the person in his complexity. Human being is an *open system* in his relation with the medium. But, attending his racionality (deepest and most radical dimension), human being is *free system*. So, he is able to assert oneself ends according values.

1. Sistemas cerrados, abiertos y libres.

Señalando un fenómeno cada vez menos coyuntural y más común de nuestro tiempo, el Dr. Polo observa que la teoría de sistemas se emplea desafortunadamente cada vez más de una manera reductiva para fines administrativos[1]; sin embargo, dentro de los alcances de dicha teoría, dado que trata de explicitar las diversas condiciones según las cuales un todo se relaciona con sus partes o con otro todo, tomada como criterio para interpretar lo que el hombre es, podemos distinguir generalmente tres tipos de sistemas: los sistemas cerrados, sistemas abiertos y sistemas libres.

Los sistemas cerrados son aquellos que guardan únicamente una situación de equilibrio; incapaces de

[1] L. Polo, *Ética: hacia una nueva versión de los temas clásicos*, Universidad Panamericana-Ediciones Cruz, México, 1993, 134.

reacción o estímulo, lo cual hace difícil que se recupere el equilibrio cuando éste se pierde. Entre estos sistemas se encuentran los minerales, y en general todos aquellos seres naturales que guardan poca o nula independencia respecto del medio. En la confrontación de los sistemas cerrados con los demás tipos de sistemas, Polo ha tocado un punto medular: el sistema cerrado no tiene comunicación ni incidencia alguna con el medio en el cual se encuentra, porque el sistema cerrado no tiene interioridad que poner en común con nada, no hay intimidad práxica, inmanente. Así, el sistema cerrado no intercambia sino que únicamente responde a las influencias externas: las estrellas, por ejemplo, reciben radiación e influjo de fuerzas físicas o magnéticas, y a cambio "emiten" también fuerzas físicas y radiación.

Los sistemas abiertos, en cambio, son aquellos capaces de aprender y que cuentan con una situación de equilibrio en el curso de su vida o por lo menos en una parte de ella; son sistemas que aprenden, que incorporan a sí mismos el medio y pueden incidir en él y no sólo ser afectados por su entorno. El aprendizaje de un sistema abierto implica la posibilidad de cierta espontaneidad, pues gracias a ella se dan respuestas alternativas, es decir, al no haber completa determinación por el medio externo –como en el caso de un sistema cerrado–, se abre la posibilidad de responder con variantes ante una misma situación, aunque no deja de ser una espontaneidad muy pobre todavía.

El aprendizaje de un sistema abierto no tiene más que un sentido ascendente. Esto es, que todas las situaciones de equilibrio son correctas, pero unas son mejores que otras, esto es, se da el progreso[1]. Aquí podríamos ubicar los

[1] L. Polo, *Ética*, 134.

fenómenos propios de la vida: la interrelación con el medio implica una capacidad de respuesta que a su vez supone cierta interioridad, algo que se pueda comunicar al exterior; esto quiere decir que el ser vivo procesa y codifica la influencia externa para darle una nueva estructura y una clave propia: la luz que recibe una piedra es repelida por ella sin modificarla lo más mínimo, mientras que una planta, por ejemplo, la convierte y codifica como energía propia codificándola como "condición de posibilidad de nutrición" a través de la fotosíntesis. Como se ve, la novedad sustancial del sistema abierto frente al cerrado es la posibilidad de reacción al exterior.

2. La novedad del sistema libre.

En un momento de su especulación sobre las peculiaridades que conlleva la aparición de la inteligencia, Leonardo Polo, había ya señalado que el fenómeno de la adaptación representaba un signo de interrelación con el medio y un signo de apertura, de no finalización de un ser; por ello, para él, un caso especial de sistema abierto está representado por la evolución[1].

Pero hablando ya de sistemas libres, no basta que sean independientes del medio y que puedan incidir en él para que

[1] Ya en otro sitio de la misma obra (25-90) había puesto de relieve los factores y características propias de la aparición del *sapiens sapiens*, es decir, del hombre, del ser pensante, como una realidad difícilmente explicable a partir de los solos análisis de la teoría evolutiva.

podamos hablar de sus rasgos únicos, en ello coinciden con el sistema abierto, pero el carácter libre los cualifica de una manera más plena. Los sistemas libres son aquellos que son susceptibles de aprendizaje positivo y negativo, esto es, lo que se llama comúnmente experiencia, es decir el cúmulo de sucesos que el individuo incorpora como criterios propios de conducta, cosa que el animal no puede hacer pues, aunque reconoce sucesos pasados, sin embargo, las formas de comportarse son previsibles y repetitivas, mientras que las del hombre son acumulables e innovadoras.

Insiste Polo en que el sistema libre es el sistema más complejo, pues no sólo tiene una dimensión, es decir, no se realiza únicamente en un individuo, sino que también una comunidad de sistemas libres puede ser a su vez un sistema libre, pues una comunidad de seres "sujetos de experiencia", puede a su vez ser sujeto de experiencia[1]; así, el sistema libre está formado, en primer lugar, por cada uno de nosotros; y en segundo lugar y de una manera consecutiva, por las organizaciones o sociedades que formamos. Los sistemas libres son capaces de aprendizaje positivo, esto es, de virtudes, y también de negativo o vicios. El hecho de que su capacidad no se agote en ser un sistema libre individual, estriba en que el hombre es capaz de interaccionar con otros para de esa manera constituir sociedades, porque no es, en palabras de Polo, simplemente un ser individuo de la especie y finalizado por ósmosis, sino por el ser personal. Y es que un ser humano no agota la especie ni la intersubjetividad, sino que se agrupa con una pluralidad de sujetos, de personas que interactuando forman sociedades. "Las

[1] Hay que recordar que modernamente se ha comenzado a hablar de empresas inteligentes, es decir, aquellas empresas capaces de reestructurar o cambiar sus políticas de desarrollo sobre la marcha, según el vaivén de los acontecimientos.

sociedades también son sistemas libres, son susceptibles de mejorar o de empeorar por la decadencia, prosperidad o mejor organización y mejor grado de sociabilidad"[1].

El hombre no puede comportarse –nos recuerda Polo– como un sistema cerrado; si nos limitáramos a considerar al hombre como un sistema cerrado o un sistema abierto, pero no sistema libre, entonces muchas dimensiones del ser humano quedarían fuera de nuestra comprensión. El asumir al hombre en función de una descripción comparada de sistemas abiertos, como los hay también en la naturaleza, no nos haría muy diferentes a una montaña, un animal o un océano; nuestra antropología sería claramente reduccionista, confundiría al hombre con un ser simplemente natural o físico. De manera que es menester tomar en cuenta la capacidad de aprender y de ejecutar acciones libres, cuando se trata del ser humano y de las sociedades originadas por un sistema libre.

Por todo lo anterior –como señalábamos arriba– es de notar no sólo el que la teoría de los sistemas no alcance en la actualidad a describir las características propias del ser humano, sino que aún y haciéndolo, no bastaría como ejercicio especulativo para lograr vincular todos los elementos que entran en la compleja acción humana.

Y es por lo que se exige una ciencia del hombre que logre tomar en cuenta cabalmente lo que el hombre es, tal y como es; es decir, la ética, única capaz de delinear lo que corresponde al carácter humano del sistema libre[2].

---

[1] L. Polo, *Ética*, 134.

[2] L. Polo, *Ética*, 136.

Nos recuerda Polo que "si el hombre no fuera un sistema libre y fuese un mero sistema abierto, entonces la ética no haría ninguna falta"[1] esto es, si el hombre no fuera capaz de empeorar o mejorar, la ética sobraría. Y ello, porque entonces la capacidad de respuesta o de adaptación o interracción con el medio sería el único criterio para diferenciar un sistema libre de otro; sería algo similar a lo que ocurre bajo la "ley de la selva", según lo cual el sistema que mejor interactúe sobrevivirá. Aunque, tal y como se ha insistido arriba, el sistema libre desarrolla aprendizaje, sin embargo, la adquisición del aprendizaje mismo y su ejecución se lleva a cabo de manera discontinua; por ello, las acciones que inciden en ambos procesos –si cabe llamarlos así– dejan algo en el sujeto, y su presencia práxica, inmanente, exige un tratamiento mucho más completo del que podría proporcionar la mera teoría de los sistemas.

Recordemos que, como sistema libre, incluso las sociedades son capaces de empeorar y mejorar, y sin embargo, las teorías que se han dado tradicionalmente para explicar los cambios sociales dependen de un franco optimismo a través del cual se ve la sociedad casi exclusivamente como un sistema abierto, como sucede con la llamada teoría del progreso, la cual apuesta a un constante e incesante mejoramiento de la historia, siempre en conquista de más logros y una organización más humana[2].

---

[1] L. Polo, *Ética*, 136.

[2] Como observa en este punto Leonardo Polo, aunque la teoría del progreso logró grandes avances desde la Ilustración, en la actualidad sus detractores han ido en aumento. Sin embargo, nos recuerda Polo, ninguna teoría contra el progreso que se presente también como inevitable catastrofismo puede progresar: "un sistema que por su propio funcionamiento empeore siempre y necesariamente, no existe; en todo caso sería una de las posibilidades de un sistema libre, siempre

3. La idea de progreso.

La idea de progreso surge en occidente aproximadamente en el siglo XVII, expresada por Leibniz como la ley de la existencia temporal. Esta idea trae la búsqueda de un dominio radical sobre la naturaleza que permita la mejora de las relaciones entre el hombre y la naturaleza. Para ello es menester que la ciencia moderna consiga saberes útiles o productivos y nuevas técnicas.

Esta idea se basa principalmente en una previa consideración del mundo como una gran máquina, ya que así se puede lograr un control sobre él. Se trata pues de una comprensión mecánica del mundo.

Los principales pensadores que incrementaron esta idea fueron Leibniz y Newton. Ambos pensadores tenían por cierto que se podía lograr una dominación del mundo por medio de la técnica, ya que el universo era capaz de ser interpretado de manera dinámica y mecánica.

Estas ideas de la comprensión mecánica del mundo tuvieron mucha influencia en el desarrollo de la astronomía y de la mecánica en la época del Renacimiento. Pero no sólo tuvieron influencia en esos campos sino que, como se sabe, se extendieron incluso a los niveles filosófico y religioso.

---

que esa posibilidad no fuese recuperable, que no pudiera cambiar de sentido la evolución del sistema: si un sistema libre puede mejorar y empeorar, y después siguiera empeorando y no pudiese dejar de empeorar entonces se constituiría en lo contrario del sistema libre o antítesis del sistema"; L. Polo, *Ética*, 136.

Esto provocó de alguna manera un deísmo, en el cual Dios era interpretado como el originador del sistema mecánico y nada más. Y es que el progreso científico de los siglos XVI y XVII fue uno de los acontecimientos más influyentes e importantes en la historia, por el éxito que había logrado hasta entonces.

Las matemáticas desde esta perspectiva llegaron a ser tan eficaces que se les consideraba el único modo real de acceder al verdadero conocimiento, a la realidad. Una muestra del influjo que tuvo el éxito en las matemáticas es Descartes quien extendió la pretensión de exactitud del método matemático a una posible metodología similar en el campo filosófico.

De este modo de entender al mundo se desprende que el mundo tendrá que mejorar, hay que modificar los aspectos de la realidad y de la ciencia de manera que se pueda "poner al día" según los avances de cada época en particular. Bajo esta visión, el futuro siempre será mejor que el pasado. Y precisamente la ciencia nos permitirá este avance, con la ciencia conquistaremos el futuro y nos irá librando paulatinamente de los males que nos aquejan por la ignorancia del pasado. Se trata de una mecánica racional, es decir, de una comprensión mecánica del mundo, que permite controlarlo y mejorar nuestra situación con él.

Según el esquema de la ciencia matemática de Newton lo que procedía para lograr el verdadero progreso, era aplicar el método analítico que consistía en hacer observaciones y experimentos a partir de los cuales, mediante la inducción, se extrajeran conclusiones que se expresarían posteriormente en leyes, principios o causas. Las conclusiones derivadas de principios abstractos tendrían validez si al verificarlas nos dan información sobre el mundo. Y era tal la confianza en ese método que se llegó a pensar que a la larga todos los

fenómenos naturales podrían explicarse en términos de mecánica matemática.

Sin embargo contra lo que pensaba Newton, la actualidad nos muestra que la ciencia no nos garantiza todo lo que se creía. Aquí es donde surge la crítica de Polo a este ideal de progreso.

Dicha crítica está en función de lo que pensaba Leibniz. Y es que Leibniz influido por el modelo matemático, perseguía el ideal de una lógica deductiva o científica. Ahora bien, lo que pretendía con esto era aplicar las proposiciones lógicas y matemáticas a otros terrenos, incluso al metafísico y al teológico. Para lograr esto se buscaba un lenguaje universal, una *characteristica universalis*, para que en todas las ramas, el conocimiento humano se desarrollara de tal modo que ya no hubiera teorías rivales. Era pues, la pretensión de una ciencia universal con la creencia en que el universo era completamente armónico. Era la idea de una enciclopedia completa del saber humano entendido por Leibniz como verdades complejas, del que se pudieran extraer las ideas simples fundamentales, era la pretensión de conocer la verdad analíticamente.

La crítica de Polo está en función de poner en relieve que hay realidades, como la del hombre, que no pueden ser abordadas de modo analítico. El problema está en que "a veces, el problema lo afrontamos mal, porque lo hacemos de acuerdo con un modo de pensar que no es válido para ese problema, aunque lo sea para otros (esto es lo que pasa con la versión moderna de ciencia)"[1].

[1] L. Polo, *Quién es el hombre: un espíritu en el mundo*, Rialp,

La idea de que se puede lograr una coherencia total de la ciencia –como pensaba Leibniz–, de tal manera que la ciencia sea un sistema completo en el que la formulación de una hipótesis dé lugar a otra que garantice su continuación por medio de unas reglas, es falso. Con este método los científicos tratan de cuestionar a la realidad con un modelo, y si ese modelo no se adapta a ella, entonces se busca otro modelo.

Ahora bien esto no se sostiene porque la coherencia lógica no se sostiene por sí sola, o mejor, dicho en palabras de Polo "la ciencia no tiene criterio lógico para construir ese otro modelo o hipótesis a partir del falsado"[1].

Esto es importante mencionarlo porque nos muestra como la totalidad de la realidad no se deja encerrar en un modelo científico. El problema de la ciencia aplicada al hombre es la metodología que se basa en el análisis, pues al buscar la evidencia, la ciencia trata de descomponer en partes y considerar únicamente los aspectos que son relevantes, de tal manera que reductivamente se llegue a lo sencillo o simple. Esto trae como consecuencia que se eliminen factores que están estrechamente relacionados con la realidad.

4. Idea de progreso y el racionalismo moderno.

La ciencia moderna piensa que su procedimiento es el adecuado ya que como mencionamos más arriba se tiene la idea del mundo o universo como una máquina, y obviamente el método analítico sería todo lo eficaz que se quisiera si la realidad en verdad fuera así. En la lectura que sobre el hombre se hace siguiendo este esquema podemos enunciar

---

Madrid, 1991, 42 (cit. *Quién es el hombre*).

[1] L. Polo, *Quién es el hombre,* 30.

los casos del "hombre máquina" de La Mettrie, el cual consideraba, completando el pensamiento de Descartes, que el hombre no era más que una complicada máquina material. O el intento del racionalismo spinoziano en su *Ética demostrada de modo geométrico*, con la que, como es sabido, trataba de explicar la verdad acerca de la realidad y del hombre utilizando definiciones y axiomas, para proceder llegar después demostrando ordenadamente las proposiciones, a conclusiones con certeza matemática. De tal modo que las ciencias que pretendían ser tales tendrían que ajustarse al modelo matemático.

Ciertamente, el método analítico es imprescindible en muchos casos, por ejemplo en la ciencia médica, ya que es un modo de tratar analíticamente al organismo, aunque tomando en cuenta todas sus interrelaciones: "Una máquina, por ejemplo puede considerarse por partes porque está hecha de partes, por acoplamiento de piezas (...). Un organismo no es una máquina, en el organismo todo está conectado"[1]. La validez del método analítico es remarcada por Polo: "sin duda, cabe estudiar analíticamente al hombre (en otro caso, por, ejemplo, no habría medicina), pero así no se considera realmente su plenitud (el hígado enfocado analíticamente, separado del cuerpo, no es el hígado vivo)"[2]. En el caso del Estado, por ejemplo, aunque sin él una sociedad muere, también es cierto que si no se toman en cuenta todos los

[1] L. Polo, *Quién es el hombre,* 44.
[2] L. Polo, *Quién es el hombre,* 47.

factores sociales, la sociedad también muere, ya que en ella todos los factores funcionan[1].

Lo más importante y que no hay que perder de vista es que el hombre es una unidad, y por lo mismo el método analítico no es el que más se ajusta a la realidad del hombre. La ciencia no es sistemáticamente consistente, pero el ser humano sí lo es, y por eso es preciso que al ser humano se le considere de otra manera. Al ser humano es preciso que se le considere en su complejidad. "La antropología tiene que plantearse el problema de la unidad, que es a la vez el problema de lo radical, pero no analíticamente. Si no lo hace no hay antropología"[2]. Señala Leonardo Polo que lo característico de la verdad del hombre es su integridad dinámica. Esto quiere decir que el hombre tiene diferencias, pero dichas diferencias son internas, y por eso es más correcto hablar de intimidad que de composición.

Podemos afirmar que la concepción del mundo como un sistema mecánico, puede tener dos respuestas. Ya que el hombre está dentro del mundo, se puede considerar que el hombre puede comprenderse en su totalidad dentro de la concepción científica del universo material. La otra posible respuesta es que el hombre tiene libre albedrío, que el hombre es un ser superior al universo material, que trasciende la materia porque es espíritu y por lo tanto no puede encerrarse en el modelo científico ya que trasciende el sistema de la causalidad mecánica. Es decir, que lejos de ser un sistema cerrado es un sistema abierto. Por ello, el análisis de la mera organicidad no da cuenta del carácter novedoso del ser humano: "Ciertos tipos de crecimiento dan de sí hasta cierto punto –el crecimiento orgánico se acaba, la formación

---

[1] L. Polo, *Quién es el hombre*, 45.

[2] L. Polo, *Quién es el hombre*, 48.

de los circuitos neuronales también; tales crecimientos no son irrestrictos–, pero el hombre en cuanto tal es capaz de crecer sin coto"[1].

Hemos señalado las implicaciones de concebir al hombre como un sistema libre frente a las limitaciones de los sistemas meramente abiertos. Polo destaca la necesidad de insistir en el crecimiento irrestricto del hombre, lo cual abre la posibilidad del estudio de la ética: "ejercer el tiempo de la vida sin gasto"[2]. Es decir, es el único modo de no perder el tiempo sino utilizarlo todo en crecer. La anulación de lo ético es justo la pérdida del tiempo humano, es el empobrecimiento como contrario al crecimiento del que estamos hablando. "Todos los modos de emplear el tiempo implican gasto, excepto crecer. Si alguien crece como hombre, entonces no pierde el tiempo"[3].

5. La ética como observación del sistema libre.

El hombre es libre, de eso no se libra nunca, pero por lo mismo puede decidirse por el obrar ético o por no hacerlo. El hombre cuenta con alternativas, pero no todas las alternativas son verdaderas, por eso mismo el hombre puede fracasar o crecer. El hombre tiene que decidir ante las alternativas que se le presentan y esa decisión siempre tendrá consecuencias que repercuten en la vida misma del hombre. Si el hombre se decide por realizar lo ético, entonces

1 L. Polo, *Quién es el hombre*, 110-111.
2 L. Polo, *Quién es el hombre,* 111.
3 L. Polo, *Quién es el hombre*, 112.

incrementa su libertad, de lo contrario la atrofia. Y esto es así porque la libertad está conectada con la ética. El incremento se logra por la ética y el decrecimiento se logra cuando se pierde lo ético.

Ahora bien, dijimos que el hombre es un ser de crecimiento irrestricto, por lo cual es imposible pensar que con la ética se logra el triunfo y ya todo está terminado. Esto no puede ser así porque el hombre siempre tiende a más.

El hombre es un sistema abierto en tanto que tiene alternativas propias de la libertad. La libertad podríamos decir, es inagotable, pues aunque el hombre ya haya alcanzado algún fin, sin embargo siempre se le presentan nuevas alternativas, siempre está en la posibilidad de volver a hacer uso de su libertad y por tanto de incrementarla o no hacerlo. Por eso dice Polo que el hombre en cuanto sistema abierto no alcanza nunca su equilibrio, no es homeostático. El hombre siempre está embarcado en el proyecto de sí mismo, de acuerdo con el cual llega a un óptimo. "Pero ese óptimo no está dado en el tiempo y en rigor no es homeostático"[1]. No debe entenderse con esto que el hombre nunca logre un equilibrio, pues esto sería un despropósito, sino que el equilibrio del que el hombre debe ser capaz no es un equilibrio homeostático, sino dinámico o tendencial, no estático, pues el hombre es intrínsecamente perfectible.

Sin la ética el hombre se desploma, y con ella no tiene el triunfo asegurado, justamente porque es libre y porque es un sistema abierto que es capaz de crecimiento irrestricto. Si la ética garantizara el triunfo entonces nos veríamos en la necesidad de despreciar la sentencia del crecimiento irrestricto del hombre. El hombre es un ser perfectible en virtud de su propio actuar, es decir, en virtud del ejercicio de su

---

[1] L. Polo, *Quién es el hombre*, 115.

libertad. "Perfeccionarse irrestrictamente comporta tender a más, ser cada vez más fuerte"[1].

La constante experiencia de virtud y vicio en el ser humano no puede hacer pensar que éste sea sin más un simple sistema utópico o antitético del sistema libre; de lo contrario, no sería más un sistema libre sino un sistema absurdo, un sistema que funciona en contra de sí mismo, que al funcionar se deteriora de tal manera que cada vez funciona menos y peor. Esta tensión entre el vicio y la capacidad de ir a más (la virtud) no es privativo de ser humano, sino del sistema libre: las culturas también guardan un atención histórica entre el esplendor o el florecimiento.

La ética, en este tenor de ideas, se mueve en la alternativa de lo éticamente positivo y de lo éticamente negativo –virtudes y vicios o el bien y el mal o equilibrio y desequilibrio–, dentro de la complejidad de esta alternativa, descuella la superioridad del sistema libre frente a los demás sistemas, pues el sistema que tiene una sola situación de equilibrio es el sistema cerrado; los demás tienen varias situaciones de equilibrio, pueden ir mejorando el aprendizaje[2].

6. La plenitud del sistema libre: la consecusión de la felicidad.

[1] L. Polo, *Quién es el hombre,* 115.

[2] Aunque el animal parecería que es sujeto de aprendizaje negativo, sin ser sistema libre, esto en realidad no es así, sino que sólo por la influencia de un ser superior a él –en la llamada domesticación– podría darse un comportamiento malo en él; de suyo el animal es un sistema abierto, finalizado por la naturaleza; L. Polo, *Ética*, 137.

Las situaciones de equilibrio del sistema libre –nos recuerda Polo– son múltiples y más variadas que las del sistema abierto, e incluso pueden complementarse con la intensificación, por el reforzamiento hacia un lado o hacia el otro (el más y el menos). La noción de felicidad en este sentido, se puede interpretar por el sistema como un estado de equilibrio. El estado preferido por un sistema libre puede ser muy variado: eso es lo mismo que decir que la noción de felicidad se puede descifrar de muchas maneras; se puede plantear la felicidad a través de la riqueza, del sufrimiento y la esperanza, del poder, de la honradez, etc.; y como cada uno de estos estados del sistema se puede polarizar hacia un lado o hacia el otro, las situaciones de felicidad se vuelven relativas, porque siempre pueden ir a más o a menos. La felicidad, afirma Polo, en todo caso no es sino aquella situación psicológica de posesión del bien deseado; y así es evidente que la noción de felicidad es una situación de equilibrio[1].

En esta circunstancia, la felicidad no se puede llamar completa cuando lleve consigo una satisfacción temporal que implique la sospecha o la posibilidad de que se puede perder, en cuanto se alberga algún temor de perderlo, lo cual anularía la completa felicidad.

Siguiendo la argumentación clásica de Aristóteles y Tomás de Aquino, Polo reafirma que lo único que al hombre puede hacerlo feliz es un bien imperecedero, y por ello no

---

[1] Si se trata de un bien que implica la posibilidad de perderlo –como en el caso de los bienes materiales– entonces no se puede decir que la felicidad sea completa o que sea feliz albergando a la vez el temor de dejar de serlo por la pérdida del bien; eso no se puede llamar felicidad o al menos no felicidad completa o perfecta; L. Polo, *Ética*, 138.

sujeto a la corrupción material; y aún esto no basta, pues la felicidad no se satisface aunque poseyera un bien imperecedero. El bien tiene que ser infinito, espiritual, lo cual, siguiendo la exposición aristotélica y aquiniana, no puede ser sino Dios: así, su plena posesión es lo único que al hombre lo puede hacer enteramente feliz, en cuanto bien espiritual e incorruptible, pues es un bien infinito; con lo cual abarca todo posible anhelo humano.

Pero la anterior consideración de la felicidad –nos dice Polo– sólo es psicológica y parte de una argumentación teórica; para que involucre completamente al sistema libre, debe hacer alusión a otro ámbito que también tiene que ver con la ética: la noción de bien.

La ética tiene dos dimensiones: los bienes y las virtudes. A lo primero podríamos llamar una ética de bienes y a lo segundo una ética de virtudes; en el entendido de que no son dos éticas, sino dos dimensiones de la ética. Hay una tercera dimensión de la ética que es la ley o norma moral: por lo tanto también se debe hablar de ética de normas. Una ética completa del sistema libre –insiste Polo– debe ser una ética de las tres: ética de bienes, de normas y de virtudes.

La felicidad abre el tema del bien; si no existiera éste, la ética tampoco tendría sentido. En principio, es de observar que el bien es algo externo al sistema –lo cual no quiere decir que sea ajeno–, ya que se puede alcanzar y poseer; esa posesión no basta que se identifique como el tener corpóreo, porque el bien es bien en tanto que se contempla, es decir en tanto que se conoce; no se puede hablar que se tiene y se

alcanza el bien si no se le conoce[1]; si se trata de un bien simplemente corpóreo, su tenencia será puramente instrumental y material, y por lo tanto no hablaremos en ese caso de que se alcance la felicidad perfecta que sólo puede dar el bien eterno.

Hay un hecho que considerar en la interacción del sistema libre y su felicidad en el bien: que el hombre no puede ser enteramente feliz quiere decir que tiene que cumplir unas normas morales, que en ocasiones pueden serle molestas. Y es que tal molestia se debe a que esas leyes no son sino medios para conseguir el bien, y en ciertas circunstancias podría llegarse a pensar que son como condiciones arbitrarias, como una especie de código normativo ético puestas por una voluntad externa, como Dios, por ejemplo.

Con esta descripción Polo introduce un problema que en la sociedad contemporánea adquiere un relieve sobresaliente: si la normatividad no es buena en sí misma, sino según las condiciones puestas por la voluntad extrínseca que me las impone, se cae en el llamado voluntarismo positivista ético: "los medios, conditio sine qua non, sin justificación intrínseca, normas que podían haber sido otras, como decía Ockham: mala quia prohibitia (IV Sent., 9; III Sent, 12): las acciones son malas sólo porque están prohibidas, Dios podría haber mandado lo contrario al Decálogo y las normas de suyo no son ni buenas ni malas. Por lo tanto la ética de bienes no es la ética de normas o su relación es arbitraria"[2].

7. La ética como plenitud del sistema libre.

---

1 L. Polo, *Ética*, 139.

2 L. Polo, *Ética*, 140.

Si la ética sólo se cifra –como se decía arriba– en la consideración de las normas, y éstas no cuentan con otra fundamentación que la del legislador arbitrario; y por otro lado, los bienes a conseguir no son imperecederos, la felicidad y su consecución está prácticamente conculcada. Es necesario coordinar unos bienes imperecederos con la posesión firme de ellos, según una reglamentación que posibilite dicha posesión, no que la obstruya.

Por su parte, las virtudes tienen la característica de que fortalecen la capacidad de posesión del bien, y en ese sentido evidentemente también las virtudes forman parte del bien y son buenas; pero para completar la consideración psicológica del tema de la felicidad y del bien, es preciso que el bien sea eterno, que no se pueda perder, pues si el bien se pierde entonces no se puede ser feliz, porque se tiene el temor de perderlo.

En cuanto al bien, éste puede ser espléndido, pero si se trata de un sistema libre éste siempre puede rechazarlo; por lo tanto el mismo sistema libre tiene que contar con la garantía de que su adición sea suficientemente firme porque si no, no puede ser feliz, no por parte del bien sino por parte suya, es decir, que no basta con que exista lo que al hombre le puede hacer feliz, hace falta que el hombre sea capaz de ser feliz. Son dos consideraciones, y una no garantiza la otra, y una sola no basta. La capacidad de ser feliz en realidad quiere decir ser capaz de amar; no significa simplemente ser capaz de poseer el bien, de llegar a él y de que él se me dé y no haya ningún inconveniente por su parte en que yo lo posea –como dice Polo–: no basta con eso, es menester que mi aferramiento o posesión sea también total.

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

8. Sistema libre y virtud.

Las virtudes, apunta Leonardo Polo, siguiendo la tradición aristotélica, fortalecen al espíritu y la voluntad, son hábitos perfectivos de la voluntad[1] y al serlo fortalecen la capacidad de amar; sin virtudes el hombre ama poco y con los vicios también ama muy poco, los vicios empobrecen y estropean la voluntad y por lo tanto disminuyen la capacidad de amar; por eso el que tiene vicios no puede ser feliz, o lo es muy poco porque puede amar también muy poco.

Así, difícilmente un sistema libre puede desplegar su perfeccionamiento al margen de las virtudes; un sistema libre con vicios sólo es libre ontológicamente, es decir, con una apertura a salir de sí pero que cada vez está menos presta a funcionar explayándose, pues está cada vez más clausurada. Cuando la virtud se conjuga con las normas buenas, éstas dejan de ser difíciles de cumplir, pues se ejercen a *regaña-dientes* precisamente cuando no se tienen virtudes que refuerzen su ejercicio.

El hombre virtuoso cumple con facilidad las normas morales porque éstas son fundamentalmente para la libertad; y las virtudes, ciertamente, aumentan la capacidad de ejercicio de la libertad, porque –y en esto radica para Polo la distancia entre un sistema libre y un sistema abierto– el amor es eternamente libre, el amor no consiste solamente en ser atraído por un bien inmenso que me arrebata; de lo contrario el hombre no sería más que un sistema abierto[2].

Leonardo Polo –en un análisis cuya exposición rebasaría las intenciones del presente trabajo– ha insistido en las

---

[1] L. Polo, *Ética*, 141.

[2] L. Polo, *Ética*, 142.

diferentes líneas que dentro del saber ético se han intentado como explicación última de la actividad humana: desde la ética estoica, que enfrenta al hombre contra la naturaleza y sus influencias, de las cuales hay que desentenderse, hasta la ética kantiana, forjada en al autonomía de la voluntad, precisamente como identificación entre libertad y voluntad autónoma[1]. Para Polo es claro que estas diferentes doctrinas éticas no toman en cuenta todos los factores que se coordinan en la ética: ya sea que sólo atiendan a las virtudes o a las normas –como en el caso de la ética kantiana– o a los bienes.

Así, una ética que buscara reflejar la plenitud del sistema libre, no puede dejar de contemplar todas las dimensiones que se interrelacionan en él: virtudes, normas, bienes; porque todas ellas involucran y potencian el desenvolvimiento de la apertura personal[2].

El no estar finalizado, le permite al sistema libre poder ejercer su actividad a través de todas las líneas que le permite su operatividad óntica: es decir, el bien como finalización a la cual se tiende; la norma, como conducto para orientar tal potencialidad; y las virtudes como plenificación de ese ejercicio. En una conjugación de estos factores, el hombre se revela con una superioridad sin par en el conjunto de la creación: muy por encima de los sistemas cerrados y de los sólo abiertos, con la facultad de ir siempre a más, vinculando su libertad al bien que lo hace más libre y reforzada su acción con el ejercicio de la virtud.

---

[1] L. Polo, *Ética*, 143-160.

[2] L. Polo, *Ética*, 148 y ss.

Diana Gavito
Héctor Velázquez
Departamento de Filosofía
Universidad Panamericana
Avda Coyoacan 911
Col del Valle
03100 México D. F. México

XXVI/2 · 1993 ISSN: 0066-5215

PERSONA Y NATURALEZA EN LA ÉTICA DE LEONARDO POLO

ANA MARTA GONZALEZ

Polo's anthropology differs both from aristotelian and modern anthropology in his concept of person. In this paper, I explore the ethical relevance of this concept and its conection with the concept of «human nature», which Polo assumes making a distinction between «essence» and «type». This distinction is important in order to focus the ethical aspect of the relationship between nature and culture correctly.

¿Qué añade el cristianismo a la antropología griega desde un punto de vista filosófico? En una primera aproximación, esta pregunta, sencilla en apariencia, podría servirnos para abarcar de un golpe de vista la vasta reflexión del prof. Polo sobre el hombre. Desde luego, la sencillez de la pregunta es sólo aparente. Es sabido, por ejemplo, que la cuestión de si es posible abstraer un contenido específicamente filosófico de la reflexión teológica medieval ha sido y sigue siendo uno de los temas más controvertidos entre los autores cristianos en este siglo que termina[1]. No es el propósito de estas páginas abundar en esa polémica, que se torna mucho más aguda tan pronto como consideramos los temas propios de la filosofía práctica[2]. Mucho menos se trata de identificar la

[1] R. McInerny, *The Question of Christian Ethics*, CUA, Washington, 1993.

[2] W. Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*,

aportación cristiana al pensamiento filosófico con la teología medieval. Sin embargo, dicha polémica ilustra en alguna medida la dificultad de la pregunta inicial: qué aporta el cristianismo a la antropología griega desde un punto de vista filosófico. Así formulada, tal pregunta no deja de ser orientativa, si lo que nos ocupa es el estudio del pensamiento del prof. Polo, y muy en particular de su antropología, asunto por lo demás de mucho interés para la ética.

En este sentido, cabe adelantar una respuesta sintética igualmente sencilla y afirmar que, desde un punto de vista filosófico, el cristianismo habría añadido a la antropología griega la comprensión de la propia vida como un don que, encauzándose por el desarrollo de las virtudes[1], llega a desvelar el sentido más profundo de la libertad humana: el don de sí. "Esto implica también que la naturaleza humana es ahora definida de otro modo: no en contradicción, ni en oposición, ni siquiera en discordancia con la antropología griega. Pero, ahora, el hombre no se define últimamente, o sólo, como el ser capaz de tener, puesto que es preciso encontrar la raíz de su capacidad de dar. El principio de la dación ha de ser más radical que la inmanencia, e incluso que la virtud. Es lo que se llama intimidad. Esto determina estrictamente la noción de persona. El hombre es un ser personal porque es capaz de dar. Desde la persona, dar significa aportar"[2].

Mathias-Grünewald-Verlag, Mainz, 1964.

[1] "El concepto de virtud marca el punto de enlace de la antropología griega con la cristiana. Es la cumbre de la primera y, por decirlo así, el cauce de la segunda"; L. Polo, "Tener y dar. Reflexiones en torno a la segunda parte de la encíclica *Laborem Exercens*", en *Estudios sobre la Laborem Exercens*, Bac, Madrid, 1987, 222 (cit. "Tener y dar").

[2] L. Polo, "Tener y dar"*,* 226.

1. La condición personal del hombre.

Efectivamente, entiende Polo que la reflexión griega sobre el hombre, con ser en líneas generales acertada, se detiene en la consideración del hombre como «poseedor», y no alcanza a reconocer el aspecto «donante» que, siéndole también exclusivo e incluso más radical, no entra en contradicción con aquel sino que lo refrenda[1]. Semejante profundización sólo fue posible históricamente con el cristianismo, concretamente a partir de la revelación cristiana de Dios como amor[2]. La introducción del amor en Dios significaba poner en primer plano un aspecto de la voluntad descuidado por los griegos: precisamente el donal. Afirmando que Dios es amor, los cristianos no pensaban en él como una instancia deseante. El amor de Dios es liberal, efusivo. En este sentido, Polo llama la atención sobre la profundidad con que Tomás de Aquino describe el acto creador de Dios: «donación del ser»[3]. Precisamente si los griegos no llegaron a formular la noción de creación, en parte se debía a que su concepción de la voluntad en términos de deseo operaba como un obstáculo a la hora de atribuírsela a Dios, pues el deseo es sólo tendencial y lo tendencial comporta siempre

[1] L. Polo, "Tener y dar", 226; L. Polo, *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Unión Editorial, Madrid, 1996, 91 (cit. *Ética*).

[2] L. Polo, "Tener y dar", 224.

[3] L. Polo, "Tener y dar", 225.

imperfección[1]. De ahí que a lo sumo pudiera comparecer como Causa Final, como Motor Inmóvil que mueve atrayendo pero no –uso la terminología clásica– como Causa Eficiente.

Acogiendo la aportación cristiana, Polo está en condiciones de establecer un contraste no sólo con el pensamiento antiguo, sino también con el moderno, donde el hombre en cuanto tal comienza a recibir con particular intensidad un tratamiento diferenciado frente a la naturaleza, y se empieza a entender a sí mismo preferentemente en términos de libertad. Sin embargo, conviene insistir en que Polo no se enfrenta de manera simétrica al pensamiento antiguo y al moderno. Si bien su postura frente a los griegos –vg. Aristóteles– puede describirse en términos de «prolongación», «profundización» y «complemento»[2], frente a la filosofía moderna, por el contrario, ha de describirse en términos de «rectificación».

Mientras que la «profundización» sobre los griegos comportaría el descubrimiento del carácter personal del hombre[3], otorgando un sentido insospechado –trascendente–

---

[1] R. Spaemann / R. Löw, *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentedeckung des teleologischen Denkens*, Piper, München-Zürich, 1985, 87.

[2] "La antropología griega es muy correcta en sus líneas básicas, pero no es completa. Hay grandes temas que no son investigados por ella. Si de la antropología griega se desprende una alta idea de la naturaleza humana, el descubrimiento estricto de la dignidad humana es cristiano"; L. Polo, "Tener y dar", 222.

[3] "Persona es el ser a cuyo cargo corre la plenificación de una naturaleza que se dice suya. Esto significa: cada ser humano –Sócrates, Calias– no es una forma específica determinada en singular por diferencias accidentales, sino un acto hiperformal a cuyo despliegue la naturaleza sirve de cauce; por consiguiente, el acto que es la persona –*actus essendi* en terminología tomista– se dilata y conti-

a las reflexiones de Aristóteles sobre la naturaleza humana[1], la «rectificación» a los modernos afectaría a la particular versión de la voluntad como espontaneidad que encontramos por ejemplo en Kant[2], y cuya gestación, como ha mostrado Inciarte, cabría encontrar ya en Duns Escoto[3].

Ambos aspectos son de mucho interés para la ética filosófica, no tanto porque la ética se constituya a partir de tales reflexiones cuanto porque ellas contribuyen de manera

---

núa; con otras palabras, es un acto efusivo o que aporta"; L. Polo, "La vida buena y la buena vida: una confusión posible", *Atlántida,* (2), 292.

[1] Polo describe la aportación específica de la antropología cristiana en términos de «hiperteleologización» de la naturaleza humana, para distinguirla de la «hiperformalización» de la naturaleza promovida por la virtud. Consideremos que la virtud es un modo de poseer; Polo se pregunta "¿Qué puede haber más allá de la tendencia a poseer y de la posesión misma? Obviamente el donar. Si la actividad de la voluntad es donante, trasciende lo que los griegos entendían por *telos*. He aquí la hiperteleología cristiana. Donar es dar sin perder, la actividad superior al equilibrio de pérdidas y ganancias, el ganar sin adquirir o el adquirir dando. Desde luego, su punto focal se encuentra en la Revelación. Desde el punto de vista filosófico, quien lo ha incorporado al planteamiento cultural de Occidente, quien ha contribuido a su expresión literaria extensa, es Agustín de Hipona; por eso a San Agustín se le llama el padre de Europa"; L. Polo, "Tener y dar", 225.

[2] "La versión moderna de la voluntad no es una buena interpretación del amor personal"; L. Polo, *Ética,* 129.

[3] Inciarte, "Naturrecht oder Vernunftethik?", en *Rechtstheorie. Zeitschrift für Logik, Methodenlehre, Kybernetiky und Soziologie des Rechts*. K. Engisch / H.L.A. Hart / H. Kelsen / U. Klug / K. Popper (eds.), Duncker & Humblot, Berlin, vol. 18, 3, 1987, 291-300.

decisiva a una comprensión del hombre, que no está exenta de consecuencias para la práctica. A la hora de orientar y rectificar las propias acciones no es indiferente proponerse como fin la perfección de la propia naturaleza –en la que Aristóteles hace consistir la felicidad–, o la entrega de sí, tal y como lo plantea de modo radical el cristianismo. San Agustín, que había declarado la vanidad de toda ética pagana[1], vale como exponente de ese contraste.

Un punto de equilibrio entre ambos planteamientos podríamos encontrarlo en Santo Tomás, pero el prof. Polo considera igualmente necesario prolongar la aportación del Aquinate. Concretamente, entiende que es preciso destacar de manera explícita el carácter trascendental de la libertad, y su identificación con la persona. De esta manera, el planteamiento poliano se aproxima al moderno, en el que la libertad se constituye poco a poco en el elemento definitorio del hombre. Sin embargo existen diferencias importantes, por no decir esenciales: una de ellas es la insistente referencia a los hábitos.

La noción de hábito, sistemáticamente descuidada por los modernos, recoge la de perfeccionamiento de la naturaleza humana. En atención a que la naturaleza humana es perfeccionable por los hábitos, Polo reserva para ella el nombre de «esencia»[2]. Una peculiaridad de los hábitos es que el hombre «los usa cuando quiere»[3]. Aunque los hábitos

---

[1] San Agustín, *De Civitate Dei*, XIX, 4.

[2] "La esencia del hombre es la consideración de la naturaleza respecto de su perfección natural característica, la cual es el hábito";. L. Polo, "La coexistencia del hombre", en *El hombre: inmanencia y trascendencia,* Actas de las XXV Reuniones Filosóficas, Universidad de Navarra, Pamplona, 1991, vol. I, 44 (cit. "La coexistencia").

[3] Santo Tomás remite a Averroes (In III *De anima*, comm. 8) para esta cita.: *S. Th.* I-IIae, Q. 49, a. 3, sed contra.

disponen en un sentido, el hombre que posee un hábito conserva la capacidad de actuar en sentido contrario. Para Polo el poder atenerse o no a los hábitos perfectivos de la naturaleza es significativo de que la libertad es algo radicalmente de la persona[1]. De alguna manera ellos son los que hacen a la voluntad susceptible de libertad, los que, por así decirlo, «vehiculan» la libertad trascendental; los que hacen que la libertad, que es de la persona, comparezca. Afirmar que la libertad es radicalmente «de la persona» tiene el sentido de anotar a continuación que la libertad no es radicalmente «de la voluntad»[2]. Desde luego no de la *voluntas ut natura*, pero no hay que olvidar que *voluntas ut natura* y la *voluntas ut ratio* no son dos facultades distintas.

Precisamente recoger el concepto medieval de *voluntas ut natura* en su versión tomista, es otro aspecto que distingue esencialmente el planteamiento poliano del kantiano, en el

---

[1] "En rigor, el que la voluntad pueda atenerse o no a los hábitos, remite a la persona. Radicalmente la voluntad es personal. Por tanto, la voluntad investida de la libertad es la voluntad de una persona. Al considerar la voluntad nativa, solamente entendemos la voluntad como una potencia humana, pero no como la voluntad de un *quien*. La voluntad es voluntad de un quien en cuanto es libre. Ahora bien, la voluntad es libre sólo porque adquiere hábitos; si no, la libertad, que es radicalmente personal, no la inviste, no llega a ella"; L. Polo, *Ética*, 151.

[2] "La voluntad nativa no es la libertad de la persona humana. Pero si la libertad no está primariamente en la voluntad tiene que ser la persona. La libertad es radicalmente personal, puesto que radicalmente no corresponde a la voluntad. Llega a la voluntad, toma contacto con la voluntad: la voluntad es investida de libertad; pero es investida después de tomar contacto con la inteligencia"; L. Polo, *Ética*, 144.

que la voluntad es autónoma, y se determina desde sí misma. En este sentido, afirmando que la libertad no es radicalmente de la voluntad sino de la persona, Polo plantea que la trascendentalidad de la libertad no consiste en su autonomía, en el sentido de Kant[1]. Desde su planteamiento, la libertad más bien comparece como la condición trascendental de una esencia como la humana[2]. Una esencia como la humana –perfectible por los hábitos– sólo es posible si existe la libertad trascendental, que no se identifica con nada de la esencia, sino con el acto de ser que la actualiza, y que se llama «persona».

Esa es la dualidad que Polo reconoce como propia y radical del hombre: esencia-acto de ser. Se dirá que tal es la condición de todo ser creado. Polo mantiene, sin embargo, que "esta dualidad alcanza una mayor nitidez en el hombre que en ninguna otra criatura"[3]. Pero lo definitivo –lo definitorio– es que en el caso del hombre, el acto de ser es libertad trascendental, y ésta es la persona. La persona estrictamente dispone de su esencia en el sentido de destinarla. ¿Hacia dónde? Observa Polo que el ser humano no encuentra réplica adecuada en el universo, porque el acto de ser de éste no es libre. ¿Acaso hacia sí mismo, en forma de autoconciencia? Esa fue la solución moderna[4], que en el curso de la modernidad viene dando lugar a una insalvable

---

[1] A. Llano, *Fenómeno y trascendencia en Kant*, Eunsa, Pamplona, 1973, 305.

[2] L. Polo, "La coexistencia", 45.

[3] L. Polo, "La coexistencia", 43.

[4] "Cuando la filosofía moderna ha advertido que el hombre no es una réplica del universo (…) en esa misma medida o bien ha considerado que el hombre es una réplica de sí mismo en la forma de una autoconciencia (Hegel), o bien la simetría del universo se ha introducido en la conciencia. Es la idea de un yo legislador (Kant), cuya contrapartida es el agnosticismo"; L. Polo, "La coexistencia", 39.

dialéctica universo-conciencia, en la que alternativamente se antropomorfiza la naturaleza –como ha visto Prauss[1]– o se naturaliza al hombre, con el resultado notado por Spaemann, de que el hombre mismo termina siendo un antropomorfismo[2].

En abierta discrepancia con el escepticismo postmoderno, Polo no renuncia a buscar una una unidad articulada, que dé razón de la dualidad humana[3] sin desembocar a su vez en dualismo. Su propuesta pasa por trascender esa dialéctica, reconociendo la antes mencionada dualidad –esencia-persona– como la definitiva, para advertir a continuación que en el nivel más radical, dicha dualidad adopta la forma de un disponer de sí que reclama aceptación por parte de otro, que no es ni el universo ni uno mismo, sino otra persona[4]. Así, escribe: "Si el hombre no vehicula su esencia –su naturaleza perfeccionada de modo habitual– a través de la donación, a la espera de una aceptación que sea su auténtica réplica personal, se frustra su libertad. Desde aquí, el reconocimiento hegeliano en forma de autoconciencia y búsqueda

---

[1] G. Prauss, *Kant: über Freiheit als Autonomie*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1983, 40-52.

[2] R. Spaemann, *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid, 1989, 18 (cit. *Lo natural*).

[3] R. Spaemann, "Sobre el concepto de una naturaleza del hombre", en *Lo natural*, 21-51.

[4] "La persona única sería una pura tragedia: carecer de aceptación sería amputar su donación, esto es, carecer de réplica y no serlo (…). La persona humana es incompatible con el monismo y la persona no puede tener como réplica más que otra persona"; L. Polo, "La coexistencia", 45.

de la identidad resulta casi trivial. Todo lo que el hombre puede en términos de esencia –todo su dinamismo natural perfeccionado habitualmente–, en suma, todo su disponer, adopta la forma de un donar cuya aceptación determina su valor definitivo. Debe ser claro que aceptar no es menos que dar y que es superior cuando el que acepta es el creador del ser personal que da"[1].

Desde esta perspectiva, afirmar que el hombre es persona es mucho más que afirmar que es «fin en sí mismo». Haciendo uso de otra observación de Spaemann podríamos añadir que el «fin en sí» que es el hombre, no es un «fin para sí»[2], sino de una manera muy peculiar, «para otro (libremente)». En eso consiste la «autotrascendencia» característica del ser humano[3], cuya advertencia práctica requiere lo que también Spaemann llama «despertar a la realidad», –el «proceso por el cual lo real deviene real para mí»[4]– que constituye de hecho la base de toda ética[5].

La aportación más notable de la reflexión del prof. Polo a la antropología se centra ciertamente en su concepto de persona, en el que sin duda ha encontrado eco buena parte de la reflexión personalista de este siglo, que él ha sabido enlazar con la filosofía clásica. Con su «antropología trascendental», Polo persigue poner de manifesto el sentido más profundo del ser y el actuar del hombre, sentido que se escapa a una reflexión ejercida únicamente desde categorías

---

1 L. Polo, "La coexistencia", 45.

2 R. Spaemann, *Lo natural*, 100

3 R. Spaemann, *Lo natural*, 47.

4 R. Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid, 1991, 148 (cit. *Felicidad*).

5 R. Spaemann, *Felicidad*, 155. Desarrollo este punto: A.M. González, *Naturaleza y dignidad: un estudio desde Robert Spaemann*, Eunsa, Pamplona, 1996.

«naturales». Esta perspectiva es también la que ilumina sus reflexiones éticas, y les comunica un alcance insospechado, aun cuando en apariencia se limite únicamente a resaltar aspectos de la ética clásica olvidados por la reflexión moderna, tales como el concepto de virtud y el de naturaleza, estrechamente relacionados entre sí. La insistencia del prof. Polo en la virtud sirve para mostrar cómo es la continuación libre de la naturaleza en términos de hiperformalización; así entendida la naturaleza perfeccionada por los hábitos recibe el nombre de «esencia», que se pone a disposición libre de la persona. En las páginas que restan, y a la luz de las consideraciones precedentes, querría ocuparme por fin de los aspectos más propiamente éticos de su pensamiento.

2. La naturalidad de la ética.

Lo cierto es que a pesar de su confesada continuidad con los temas tradicionales, una primera lectura de su *Ética* ya sorprende por la originalidad de su planteamiento, nada frecuente entre los cultivadores de la ética clásica. Así, el punto de vista que adopta para encarar el tema desde una perspectiva unitaria es nada menos que la teoría de la evolución. En modo alguno, sin embargo, se trata con ello de comprender la ética como un apéndice de la biología, y menos como un mecanismo ordenado a la supervivencia. Al hilo de la diferencia entre hominización y humanización[1], el

[1] "La hominización es el proceso según el cual aparecen los caracteres somáticos, corporales, del hombre actual. La aparición pasa por lo menos a través de tres especies (*Homo habilis, Homo erectus,*

Prof. Polo procura más bien ilustrar cómo la ética surge con lo humano mismo[1]; cómo la aparición de la inteligencia –inexplicable desde puras causas biológicas– significa de modo inmediato dos cosas: en primer lugar la suspensión de la conducta práctica[2] –lo cual posibilita la incursión de la prudencia como virtud intelectual que dirige la acción[3]–; y en segundo lugar la imposibilidad de que el ser humano esté finalizado por la especie[4], aspecto éste que le sustrae *ab initio* de cualquier subordinación a la especie, a la vez que resalta su dimensión social y personal[5].

Es fácil reconocer en esas dos afirmaciones la influencia de tesis clásicas[6], pero también su prolongación; como apuntaba, el prof. Polo acierta a exponerlas de tal modo que

---

Homo sapiens). Y el proceso de humanización es la explicación de aquellas características exclusivas de nuestra especie, que son más bien de tipo psíquico y cultural. Es evidente que hay rasgos en el ser humano que no son meramente corpóreos aunque están muy vinculados con lo corpóreo en el ser humano (...). En definitiva, es la aparición de la inteligencia: cómo y en qué especie surge la inteligencia"; L. Polo, *Ética*, 26.

[1] "Procede mostrar la ética *in statu nascente*; es decir, surgiendo con y del ser humano. Este es el planteamiento filosófico más riguroso"; L. Polo, *Ética*, 23.

[2] L. Polo, *Etica*, 51 y ss.

[3] "La humanización consiste en la aparición de la inteligencia. Y esto es un asunto suficientemente serio para la ética porque la primaria virtud ética es la prudencia. Y la prudencia es una virtud dianoética, es decir, una virtud intelectual. Es lo que marca el enlace de la inteligencia con la conducta práctica, en tanto que la conducta práctica puede y debe ser dirigida"; L. Polo, *Ética*, 49.

[4] L. Polo, *Ética*, 56 y ss.

[5] L. Polo, *Ética*, 70-82.

[6] La prudencia aristotélica (*Ethic. Nic*. VI, 5), y la especial providencia de Dios sobre el hombre en Santo Tomás (III *ScG*. 111, n. 2855, Ed. Marietti).

obtengan su máximo rendimiento, plenamente en sintonía con una aproximación contemporánea al hombre y su acción. En efecto, pese a lo insólito que, desde un punto de vista clásico, pudiera parecer el punto de partida, la perspectiva elegida tiene a su favor el mostrar de una manera casi plástica uno de los puntos más controvertidos de la ética contemporánea: su *naturalidad* y al mismo tiempo su carácter comprensivo de toda acción humana.

En este sentido, y para ilustrar el modo preciso en que la ética se hace presente en los ámbitos que suelen ocupar a los teóricos de la acción, D. Leonardo hace habitualmente referencias a la racionalidad económica y técnica, poniéndolas en relación con el *saber* ético[1]. Por este motivo califica a la ética de «saber», y no únicamente de «ciencia»[2], dejando constancia de la ultimidad del saber ético, y consiguientemente de su carácter sapiencial. Desde aquí, la ética como sabiduría práctica se destaca como el saber último acerca de la acción, que por ser último y práctico deja al margen desde el principio el riesgo de incurrir en la temida falacia naturalista, por la que se pretende deducir el «deber ser» del «ser».

---

[1] "La ética no sustituye a la economía ni a la medicina ni a ninguna otra cosa, pero sin la ética es imposible aspirar a hacer consistente todo eso contando con el ser humano, que es libre"; L. Polo, *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, Rialp, Madrid, 1991, 107 (cit. *Quién es el hombre*).

[2] "La ética es un saber acerca de la acción humana que no puede ser sustituido por otros. La verdadera ciencia de la acción es la ética. En otro sentido la ética no es ciencia, sino algo más: una forma de sabiduría"; L. Polo, *Ética*, 189.

Efectivamente, a pesar del punto de partida escogido –la hipótesis de la evolución–, mostrar el origen natural de la ética no le lleva a confundir biología y ética[1], ni tampoco metafísica y ética, sin que eso comporte la disolución de toda norma ética en una pura ética de situación, como ha ocurrido siempre que no se ha encontrado término medio entre la contingencia del obrar práctico y la universalidad de las normas, por no entender la doctrina clásica de la prudencia. Por el contrario, para Polo la prudencia como virtud intelectual desempeña un papel insustituible en la dirección de la acción. Por eso, a pesar de afirmar el carácter natural

[1] Más bien lo que se descubre en esta perspectiva es una suerte de sustitución de la biología por la ética; mostrando a la luz de Gehlen cómo en el hombre se da una disminución del instinto, de manera que el proceso evolutivo en el hombre redunda en una falta de determinación morfológica tal que hace posible la prosecución de la cultura, llega a decir Polo que "así aparecen una serie de normas que siendo biológicas son muy peculiares. Por eso sostengo que una ética que no tenga que ver con la vida –una ética formal, por así decirlo– no es ética completa, es una falsa ética. La raíz de la ética está en la vida del *Homo*, un perro no tiene ética ni puede tenerla, al igual que una abeja; se comportan vitalmente en virtud de unas adaptaciones, de una constitución que funciona en un intercambio con el medio, y se acabó; y el hombre no intercambia, sino que transforma el medio, está obligado a trabajar"; L. Polo, *Ética*, 38-39. No sólo es que sin trabajo el hombre no subsista, sino que el propio trabajo, la propia transformación del medio, puede generar problemas nuevos. Así continúa diciendo: "El problema ecológico es un problema moral suscitado por actividades de las que somos responsables. La responsabilidad es una categoría ética. No hay ningún otro animal que tenga problema ecológico o que provoque una crisis ecológica". En este problema se muestra claramente la coimplicación de naturaleza e indirectamente, la materialidad de la ética: "Si no se entiende su profundo valor vital, quizá pudiera creerse que por saltarse las leyes éticas no pasa nada, pero sí que pasa, porque la ética tiene que ver directamente con la vida humana, es decir, con la acción humana"; L. Polo, *Ética*, 39-40.

de la ética no se desliza hacia posiciones naturalistas. La «naturalidad de la ética», a la que él se refiere tiene más que ver con la apertura natural del hombre a su perfeccionamiento por la virtud, para lo cual es indispensable la prudencia.

Evidentemente, así planteada, la naturalidad de la ética es algo muy distinto de la mera justificación de la espontaneidad de la tendencia. La ética es un saber radicalmente normativo. Lo que se quiere decir no es, pues, que la conducta éticamente correcta coincida con la «liberación» de los impulsos naturales. Desde la perspectiva de Polo, el saber ético es liberador en un sentido más profundo: precisamente en la medida en que hace dueño de sí[1] y pone en condiciones de entregarse[2].

La naturalidad de la ética es, por el contrario, la propia de la virtud; en palabras de Spaemann, una «naturalidad indirecta»[3], fruto del diálogo entre razón y naturaleza. Insistir

---

[1] "Ser capaz de ser feliz quiere decir que se es capaz de amar. No es sólo poseer el bien, llegar a él, y que se me dé sin que haya ningún inconveniente por su parte en que yo lo posea. No basta con eso; es menester que mi aferramiento o posesión sea también total. Dicha posesión inamovible es lo peculiar de la tercera dimensión posesiva del hombre: la virtud"; L. Polo, *Ética*, 113-114.

[2] "Las virtudes morales fortalecen la voluntad: son hábitos perfectivos de la voluntad y, por serlo, fortalecen la capacidad de adhesión de la voluntad, es decir, la capacidad de amar; en cambio, los vicios empobrecen la voluntad, la estropean, y por tanto disminuyen la capacidad de amar. Por eso, el que tiene vicios no puede ser feliz, o lo es muy poco porque puede amar también muy poco"; L. Polo, *Ética*, 114.

[3] R. Spaemann, *Lo natural*, 134.

tan sólo en la razón puede conducir a posiciones estoicas o a posiciones normativistas; insistir en la naturaleza, por el contrario, fácilmente conduce a valorar únicamente los bienes inmediatos, como sucede en las posturas hedonistas y pragmatistas.

Una concepción consistente de la ética no puede incurrir en ninguno de esos extremos. En este sentido, cuando Polo habla de integrar bienes, virtudes y normas no piensa en conciliar tres visiones del hombre en principio irreconciliables. No es sólo la razón, ni sólo la naturaleza la que permite operar tal integración. Polo es muy clásico cuando centra la ética en la noción aristotélica de virtud, y por tanto en la perfección de la *naturaleza racional*, es decir, una naturaleza portadora no de instintos sino de inclinaciones que, como había apuntado Aristóteles, reclaman dirección por parte de la razón práctica[1], redundando tal dirección en el fortalecimiento de la voluntad humana.

En efecto, en continuidad con la tradición clásica que había descrito la vitud como *ultimum potentiae*[2], para Polo "la ética es el modo de reforzar al máximo las tendencias humanas"[3]. Con ello se opone a la moderna ética racionalista, que olvida las virtudes en favor de la normas racionales, descuidando en consecuencia la potenciación del querer humano. Al mismo tiempo, sin embargo, la virtud que Polo propone no es la virtud estoica, pues a diferencia del estoicismo, no la concibe como estrategia defensiva frente al mundo[4]. Muy al contrario, Polo concibe la virtud como

---

[1] Aristóteles, *Ethic. Nic.* I,13, 1102 b 14 y ss.

[2] Tomás de Aquino, *De virtutibus in commune,* a. 1, sol.

[3] L. Polo, *Quién es el hombre*, 113.

[4] "La virtud estoica no mira a ejercer actos ulteriores, sino a la configuración de un refugio interior"; L. Polo, *Ética*, 116.

posibilitante de nuevos actos, como apertura de nuevos horizontes de acción.

Precisamente su insistencia en una ética de virtudes, frente a las imperantes éticas de normas –deontologistas o consecuencialistas– obedece a la convicción de que la ética es algo natural, que ha de crecer como la vida, y como la vida ha de ser fecunda. Por eso, entre otras cosas, no puede limitarse a ser una «ética de mínimos»; para eso ya está el derecho. De lo contrario, apunta Polo, corre el peligro de convertirse "como diría Nietzsche, en «moralina», es decir, en una serie de reglas extrínsecas sujetas a una hermenéutica desde instancias más profundas, es decir, como remedios someros o sujetos a sospecha, carentes de justificación intrínseca"[1]. Además, poner el acento en las normas puede fácilmente conducir –ha conducido de hecho– a una reacción en sentido contrario, en la que termina por disolverse toda racionalidad ética en favor de posturas emotivistas[2] y pragmatistas. En este punto la crítica consecuencialista es pertinente: para obedecer una norma hace falta un motivo. Sin embargo, si los motivos –como sucede en las éticas consecuencialistas– se cifran en bienes extramorales, cada vez es menos razonable postergar la consecución de tales bienes, y derivamos en posiciones hedonistas.

Insistir en la virtud presenta además la ventaja de abrir un panorama de crecimiento que deja muy atrás la dialéctica norma-libertad, porque se descubre de manera práctica que

[1] L. Polo, *Ética*, 16.

[2] Como ha señalado A. MacIntyre, *Tras la virtud*, Crítica, Madrid, 1987.

la normatividad es intrínseca a la virtud, y que ésta libera[1]. En efecto, comprometiéndose en una actuación virtuosa, el ser humano deja de experimentar el conflicto entre la inmediata constricción de la norma y la propia libertad[2]. La virtud libera internamente y fortalece nuestra capacidad de adhesión el bien. En esa medida la virtud es necesaria para amar.

En coherencia con este planteamiento, Polo no tiene reparos en admitir que existe una fundamentación ontológica de la ética, que se cifra precisamente en "este carácter del ser humano según el cual puede ir a más o a menos; puede desvitalizarse o aumentar su vitalidad. –Y apunta:– lo que aumenta la vitalidad humana, eso es ético. Lo que disminuye la vitalidad humana, eso es antiético, malo"[3].

En esas palabras se alude implícitamente a la naturaleza práctica del hombre, que es esencialmente teleológica. La bondad de una acción se hace consistir en su poder promotor de vitalidad humana. Si apurásemos la argumentación nos encontraríamos con la circularidad característica de la verdad práctica, tal y como la enuncia Aristóteles en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*. En efecto: sugerir la promoción de la vitalidad humana como criterio ético sólo admite dos interpretaciones: una es naturalista, la otra es práctica. La naturalista consiste en definir la vitalidad humana mediante criterios biológicos. Este no es en modo alguno el proceder de Polo. Pero entonces, sólo resta la otra posibilidad: definir la vitalidad humana en términos éticos, esto es, crecimiento

---

[1] "Lo más intrínseco de la ética son la virtud y el vicio"; L. Polo, *Ética*, 86.

[2] "Las normas ellas mismas también son amables, y así lo dice Tomás de Aquino, pero esto sólo se sabe cuando se tienen virtudes"; L. Polo, *Ética*, 114.

[3] L. Polo, *Ética*, 86.

en virtud. En este caso nos encontramos con la circularidad anunciada: lo ético es lo que aumenta la vitalidad ética.

Detectar esta circularidad no es sorprendente. Es lo propio del conocimiento práctico. La perplejidad afecta únicamente al que se acerca a la ética con la mentalidad deductiva del matemático. Si tal es la mentalidad de algunos filósofos modernos –piénsese en la ética *more geometrico demonstrata* de Spinoza–, al menos la ética clásica no tenía este carácter; la preocupación de Aristóteles no era ofrecer argumentos al ladrón para disuadirle de robar, ni tampoco le interesaba justificar la obligatoriedad de las normas. Como ha señalado Julia Annas esas dos preocupaciones son típicamente modernas[1]. No quiero decir con esto que no exista una argumentación racional por la que se pueda mostrar cómo determinados tipos de acción contradicen el bien humano. Pienso, por el contrario, que desde los presupuestos metafísicos y éticos de Tomás de Aquino es posible mostrarlo. Pero la percepción práctica del bien no depende de argumentaciones de este tipo, sino de lo que antes se ha descrito como «despertar a la realidad». Por lo demás, también en Tomás de Aquino, al menos en su pensamiento más maduro, la justificación de las normas ocupa un lugar secundario con respecto a las virtudes[2].

En cualquier caso, el planteamiento propuesto por Polo es estrictamente práctico, aunque no falten reflexiones

---

[1] J. Annas, *The morality of Happiness*, Oxford, New York, 1993, 4-6; 440 y ss.

[2] G. Abbà, *Lex et virtus. Studi sull' evoluzione della dottrina morale di San Tommaso d' Aquino*, Las, Roma, 1983.

metafísicas o teológicas, destinadas a iluminar los problemas éticos. Una de las más fecundas, según creo, es la que sirve para iluminar la relación entre persona y especie. Atender a este problema nos servirá para esbozar en la parte final de este artículo la relación entre naturaleza, cultura y persona.

3. Esencia, persona, tipo.

El punto de partida de esa reflexión es la consideración de que, en la jerarquía de los seres, el hombre ocupa un lugar intermedio entre el animal y el ángel. Mientras que el ángel es un ser creado que agota su especie o esencia, cada animal está enteramente finalizado por su especie, y por ello en su servicio. En cambio, "ningún hombre agota la especie, la esencia del hombre –si la agotara no habría más que una sola persona humana– pero a la vez ninguna persona está por completo al servicio de la especie, porque no es inferior a ella"[1].

El hecho de que no hay una única persona humana, sino muchas origina lo que llamamos sociedad; la sociedad se constituye porque somos personas. Por este motivo puede hablarse también de sociedad entre los ángeles, pues son personas, pero mientras que la de éstos sería una sociedad jerárquica[2], la de los hombres tendrá como una de sus características peculiares el poseer "una fuerte dosis de lo

---

[1] L. Polo, *Ética*, 71, 72.

[2] "Los ángeles también se pueden considerar en sociedad, o en comunicación entre ellos, pero es una sociedad distinta de la nuestra, precisamente porque los ángeles se relacionan únicamente como superior e inferior: la sociedad angélica es una pura jerarquía, porque como cada ángel agota su especie, los ángeles se diferencian por pertenecer a una especie superior y a otra inferior"; L. Polo, *Ética*, 73.

que se suele llamar democracia"[1], pues todos somos miembros de una única especie.

Otra diferencia que Polo anota es que, frente al ángel, que tiene que resolver un único problema ético –la aceptación de la superioridad de Dios– el hombre "ha de encarar además otro problema, que es precisamente el de la convivencia con sus semejantes; y ello, justamente, porque se trata de un ser personal, que por ser personal no está finalizado por su especie biológica, pero que, por ser corpóreo, no la agota"[2].

Los problemas y las virtualidades que se siguen de que la especie humana «se reparte» entre los distintos hombres justifica introducir la noción de «tipo humano». En este contexto, la noción de «tipo» es oportuna precisamente porque el hombre ni agota la especie –como el ángel–, ni está subordinada a ella –como el animal. El tipo realiza de modos diversos una misma especie, la humana. La diversidad en cuestión ha de verse como una riqueza. Cada ser humano posee algo exclusivamente propio, cuya manifestación y reconocimiento es una riqueza para todos[3]. Esa riqueza es el fundamento natural del honor debido entre los hombres: "Rendir honor es profundamente ético"[4], anota

[1] "Porque como somos personas de la misma especie, somos semejantes, y la simple jerarquía es imposible"; L. Polo, *Ética*, 73.

[2] L. Polo, *Ética*, 71, 72.

[3] "El ser manifestativo es aquel que al actuar pone algo exclusivamente propio, y se lo da a los demás: una intimidad que se abre"; L. Polo, *Ética*, 75.

[4] L. Polo, *Ética*, 75.

Polo; lo es también respetar las diferentes culturas, siendo lo contrario un claro síntoma de «paletismo cultural»[1].

Efectivamente, la noción de «tipo» sirve en cierto modo de puente entre biología, esencia y persona[2]. La biología, advierte Polo se manifiesta siempre tipificada, y esta tipificación se relaciona de ordinario con la cultura. "Los tipos humanos están, por lo común, relacionados con la cultura. Conviene tener en cuenta la pluralidad de culturas; éstas pueden clasificarse de acuerdo con la abundancia de tipos con los que se corresponden, y con la aceptación más o menos concertada de ellos"[3].

Plantear el tema de la cultura en relación con los tipos humanos está lleno de posibilidades. Pienso que, entre otras cosas, permite enfocar adecuadamente uno de los problemas asociados a la ética filosófica: el relativismo cultural. Sin entrar explícitamente en este problema, el prof. Polo da indicaciones importantes al respecto cuando afirma taxativamente que "los tipos son de las personas, y no al revés"[4], y cuando al mismo tiempo requiere distinguir entre «tipo» y «esencia». En este sentido escribe: "Mientras que el tipo puede describirse como *el natural de cada uno*, su temple, su temperamento, el cariz de sus modos de disponer, la esencia es la finalización de *el natural* desde la persona y en atención a ella, es decir, la organización de los rasgos coherentes del tipo. Tomada en este sentido, la esencia del hombre no es un dato, sino un cometido de la libertad que

---

[1] L. Polo, *Quién es el hombre*, 176.

[2] "Distinguimos en cada ser humano lo biológico, lo típico, su esencia y el ser persona"; L. Polo, *Ética*, 75.

[3] L. Polo, *Ética*, 76.

[4] L. Polo, *Ética*, 76. De lo contrario se corre el riesgo de no atender a lo más digno, que no es la inserción en un tipo, sino ser una persona única.

dura toda la vida, a saber: la conquista creciente de la dependencia de lo humano respecto del ser personal"[1].

La descripción del «tipo» como el *natural de cada uno* admite la inclusión en él tanto de aspectos estrictamente biológicos, como los modos concretos en que tal base biológica se plasma en su ser y en su actuar cuando se desarrolla en el seno de una familia particular, en una sociedad concreta, en una cultura determinada. A esto podemos llamarle «naturaleza cultural». Pues bien, ésta habría que distinguirla, de lo que Polo llama «esencia», y que no es sino la dotación natural *específica* perfeccionable por los hábitos.

Pienso que puede trazarse una correspondencia inicial entre esta esencia de la que aquí habla Polo, y el elenco de inclinaciones naturales que figuran como principios –fines– de las virtudes en la célebre cuestión 94 de la *Prima Secundae*, que vale como el lugar clásico para el tratamiento de la ley natural. Polo no habla de la ley natural, sino de esencia. Y es que, a causa de las desafortunadas interpretaciones de las que ha sido objeto la expresión ley natural acaso sea conveniente obviar el término. Martin Rhonheimer ha argumentado de manera detallada y contundente la continuidad de la concepción aristotélica de la razón práctica y la teoría tomista de la ley natural[2]. En

---

[1] L. Polo, *Ética*, 77.

[2] M. Rhonheimer, *Praktische Vernunft und die Vernünftigkeit der Praxis: Handlungstheorie bei Thomas von Aquin in ihrer Stehung aus dem Problemkontext der aristotelischen Ethik*, Akademie Verlag, 1994.

Santo Tomás, la ley natural es, según sus propias palabras, algo de la razón (práctica). Pues bien: conviene recordar que la razón sólo es práctica por referencia a las inclinaciones naturales. Inclinaciones naturales y razón práctica constituyen lo que podríamos calificar la «naturaleza práctica del hombre», que lejos de ser algo estático, está teleológicamente orientada al crecimiento en virtudes. Esto es coherente con lo que a continuación afirma Polo, diciendo que "la esencia del hombre sólo es en tanto que crece (si no creciera, no dependería de la persona, y si ese crecimiento no fuera libre, no pasaría de ser el de un organismo corpóreo)"[1].

Su afirmación de que «la esencia del hombre sólo es en tanto que crece» se entiende justamente si hablamos de la naturaleza práctica del hombre, pues ésta, –insisto– no es estática, ya que los hábitos que vienen a fortalecer las inclinaciones naturales constituyen ellos mismos principios de ulteriores actos. En este sentido, la «esencia» abarca tanto la inicial dotación natural práctica del hombre –las inclinaciones naturales y la razón práctica– como el crecimiento del que tal naturaleza es capaz por el desarrollo de hábitos.

Hechas estas precisiones se entenderá mejor la importancia de distinguir el tipo de la esencia. La esencia es normativa; el tipo no lo es. La esencia, a la que se encomienda el crecimiento ético del hombre, se hace cargo del tipo, no se confunde con él. A su vez, de la esencia se dice que es la «finalización del natural desde la persona y en atención a ella», porque para Polo la persona es «lo estrictamente axiomático», lo estrictamente digno. Cuando Tomás de Aquino emplea en la *Summa* el término dignidad,

---

[1] L. Polo, *Ética*, 76-77.

lo hace equivalente a axioma, y éste es precisamente indefinible. Por eso la dignidad como tal no se puede demostrar, es un principio[1]. Precisamente por eso es coherente considerar la vida moral como crecimiento que tiene en la dignidad personal –radicalmente donal– su punto de referencia. Crecer moralmente equivale entonces a actualizar al máximo la capacidad donal, de tal manera que la realidad operativa del hombre esté a la altura de su dignidad trascendental. Ese crecimiento ético consiste en el fortalecimiento intrínseco de las tendencias y el querer humano. Tal crecimiento puede operarse según unos modos y maneras culturales en principio bien diversas, pero ha de quedar claro que la continuación cultural de la naturaleza no tiene que ver primariamente con el fortalecimiento del dinamismo tendencial humano, sino con los distintos modos de habitar y poseer el mundo: "El ser personal creado posee una naturaleza, que ha de desarrollarse en atención a la persona; por eso, la persona posibilita, y exige, que se continúe la capacidad humana. Ética y cultura son conexas sin confundirse. El modo de plasmar la continuación de la naturaleza no es absoluto, inequívoco e igual en todas partes, porque es *ficta*. La ética, en cambio, mira al fortalecimiento intrínseco, real del hombre"[2].

Ana Marta González
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra

[1] A.M. González, 45 y ss.
[2] L. Polo, *Quién es el hombre*, 179-180.

31080 Pamplona España

XXVI/2 · 1993 ISSN: 0066-5215

ALGUNOS APORTES DE DON LEONARDO A UN PAÍS HISPANOAMERICANO: COLOMBIA

GUSTAVO GONZALEZ

Building on the notions of alternative, the concept of means, lack of productivity in Latinamerica and the christian sense of the technical, offered by Professor Polo, a very brief interpretation of social change in Colombian society is attempted.

Tan sólo algunos, pues la inspiración que un pensamiento tan fecundo brinda no puede condensarse en unas pocas cuartillas. Sólo quisiera mencionar algunas ideas en torno a las nociones de: alternativa y de razón de medio, junto con la de vacío de productividad de Hispanoamérica en contraste con el vacío de sentido del Norte.

Claro está que ninguna de aquellas nociones puede tratarse aislada ya que están estrechamente entrelazadas con la estupenda coherencia del pensamiento del autor que nos concierne. Es así como la noción de alternativa, complementaria a la de oportunidad[1], abre las posibilidades

[1] La rama de un árbol o un leño ofrecen la oportunidad del garrote, la lanza, o el fuego, actualidades que están en potencia en la rama o el leño. La alternativa, en cambio, es inédita y se abre a un además. La noción de alternativa aplicada a lo social permite afirmar la libertad humana y sus consecuencias sociales: las alternativas verdaderas son las que contribuyen a incrementar la sociabilidad, a

de pensar el cambio social de las sociedades Hispoanoamericanas con una postura distinta a la establecida por las asfixiantes categorías de primer, segundo y tercer mundo, o el esterilizante de desarrollo-subdesarrollo o agobiante de industrializado y su contrario.

1. La técnica como alternativa.

Ejemplos explícitos –por constituir situaciones objetivadas materialmente– de alternativas encontradas por las personas para enfrentar dificultades son todas las creaciones técnicas y, en particular, desde la revolución industrial. Siempre ha existido la capacidad creativa humana –tal vez sea ésta la esencia de lo humano–, pero pareciese como que en los últimos tres siglos ésta se hubiese exacerbado sólo en creaciones materiales. Ello es lo que ha permitido que las predicciones desoladoras de un Malthus y, más recientemente, las del Club de Roma hayan quedado desmentidas. La demografía económica no ha logrado demostrar aún que exista una correlación entre crecimiento de la población y aumento de la pobreza; la explicación estriba precisamente en la habilidad humana para generar alternativas.

No pareciese que igual fuese así en lo que a creaciones sociales se refiere: nuevas instituciones, nuevas modalidades de organización social, de gobierno y hasta de Estado. ¿Es qué la división del poder público en tres o cuatro ramas es lo adecuado? ¿Es la democracia representativa lo más eficaz y

---

mejorar los conectivos sociales –conectivos tales como el intercambio económico, la familia, el poder, la ética–. L. Polo, *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo,* Rialp, Madrid, 1991, 83 y ss (cit. *Quién es el hombre*).

eficiente para garantizar la convivencia? ¿No bastarían gobiernos locales legítimos coordinados por una federación? Verdaderas alternativas y no simples arreglos, jerarquías auténticas –las que contribuyen a la sociabilidad– y no las falsas –basadas sólo en el «éxito» económico o bélico– y que se nos imponen debido al secuestro moral en que nos mantienen los medios masivos de comunicación y a la falta de imaginación de nuestros dirigentes. ¿Será que sociedades como la nuestra y en particular los grupos «informales» –aquellos cuya relación con las formalidades del Estado son muy tenues– están mostrando nuevos caminos? El mestizaje, por ejemplo, es un camino que venimos trazando desde nuestra historia escrita y nos adecua mejor para el mundo de complejidad y diferencias que se nos avecina. La casi totalidad de guerras actuales tienen su origen en tensiones raciales y étnicas, este no es nuestro caso. ¡Qué atrevido e inoportuno de mi parte tan sólo hacer la afirmación en semejante momento de aparente resquebrajamiento institucional de mi país! ¿Que lo nuestro sea anticipatorio para otras sociedades? "¿Pero qué se trae este «tío»?" están en todo el derecho de murmurar ustedes.

2. Los jóvenes y sus alternativas.

En términos de un estudioso del tema sobre tendencias de indicadores de bienestar material-económico y no-material-social, la evolución de estos es positiva y esperanzada. Lo que ha pasado es que hasta ahora sólo se ha privilegiado la visión comparada entre grupos o contra situaciones ideales

futuras, pero poco se ha estudiado la evolución histórica. La explicación desde un punto de vista económico de este hallazgo es la de que el "crecimiento de población y del ingreso conlleva a una escasez y esta, a su vez, genera un esperado aumento de precios. Dicho aumento es visto por empresarios innovadores como medio para generar alternativas que suplan esa escasez. Muchos fracasan en el intento y unos pocos triunfan. El resultado es que, en el tiempo, terminamos mejor que si la escasez nunca se hubiera dado"[1].

Empresarios innovadores no le han faltado a nuestras sociedades: en esta categoría debemos incluir además aquellos que generan la mitad del empleo del país por medio de pequeñas y medianas empresas en el sector informal como también todas aquellas familias que se proveen su infraestructura de vivienda, vías y servicios públicos. No, las restricciones van por otro camino. Durante la última mitad de este siglo se nos ha hecho creer a los países del Sur que el aumento de población –debido, entre otras razones, a una acelerada y estupenda disminución de la mortalidad infantil– era la fuente de nuestras desgracias. Pero el hecho es que, a pesar de que un número mayor de personas claro que trae consigo un número mayor de problemas, sin embargo trae también consigo los medios posibles para enfrentarlos. El patrimonio mundial en conocimiento viene en aumento, sólo que el acceso a éste se ve obstaculizado debido a reglas económicas restrictivas y valoraciones sociales obsoletas. El más valioso de los recursos puede ser la esperanza y la imaginación de los jóvenes de un país[2]. El cómo encauzarla

---

[1] J.L. Simon, *The state of humanity*, Blackwell, Oxford, 1995, 27.
[2] J.L. Simon, 27.

es lo que está muy en déficit en sociedades como la colombiana.

Y no haber logrado aún –por parte de los ostentadores del poder económico y político– coordinar esta energía juvenil como un todo es, tal vez, la mayor prueba de la cortedad de imaginación y de voluntad de dichos poderosos. Nuestro problema no es el de ausencia de gobernabilidad cuanto de gobernantes ingenuos, despistados y hasta mediocres, como espero ilustrarlo en lo que sigue.

3. La razón de medio como restricción.

Entre las restricciones también se encuentra la razón de medio. Esta destaca la ingenuidad de buen número de los gobernantes actuales quienes debido a sus disciplinas de formación: abogados, economistas e ingenieros, por mencionar sólo algunos, quieren imponer su visión instrumental como fin. Por ejemplo, el economista posee el instrumental conceptual que le permite, una vez se le definan los fines procurar asignar, en situación de escasez, los recursos en una forma óptima posible. Pero por su sola disciplina no posee la capacidad de definir los fines de la sociedad –esto sólo lo hace el pueblo en su conjunto en su acción cotidiana o un brillante estadista, los que parecen ser muy escasos actualmente–. De ahí que se tenga en vilo a una sociedad y pendiente sólo de metas económicas –ejemplo: control de la inflación– las que constituyen sólo medios.

"El mensaje de la economía es muy sobrio –dice Don Leonado–: no se puede funcionar de cualquier manera, no se puede pretender, tomando en cuenta un elenco de recursos disponibles, el objetivo A, el B, el C. Aunque versa sobre la compatibilidad de alternativas, la economía sólo dice cuál es la mejor manera de asignar recursos partiendo de la existencia de objetivos. Con esto, como es claro, no se resuelve el problema de la consistencia social. El economista, en cuanto tal, no propone objetivos. El que propone objetivos es el ser humano. La economía no es una ciencia de objetivos, sino de prerrequisitos"[1].

La realidad entonces en nuestra sociedad es que quienes han ostentado el poder económico y político no han sido capaces de formular un proyecto de futuro que despierte el entusiasmo y encauce las energías de los distintos grupos sociales. Su imaginación no ha dado sino para formular medios. Y, para un buen número de casos, medios que redundan en su propio beneficio antes que en el beneficio público, razón de su mandato económico –porque la empresa privada también tiene una responsabilidad social– y político. Claro que en ocasiones son imaginativos, sus argucias se mueven fluidamente por entre los resquicios de una normatividad que ellos mismos contribuyen a redactar. "Lo legal demarca lo ético" –suelen decir–.

4. Reglas económicas excluyentes.

---

[1] L. Polo, *Quién es el hombre*, 100-101. Ya que la cita hace alusión a la consistencia social, es importante mencionar que su autor si se refiere al tema y es precisamente la perfectibilidad armónica de las tendencias humanas, por medio de las virtudes sociales –honor, piedad, fraternidad, gratitud, *vindicatio*, cooperación, etc.– lo que le da consistencia a la sociedad. L. Polo, capítulo 7.

El caso es que las reglas, cuando existen, y que se nos imponen para regular nuestras relaciones económicas son excluyentes. En primer lugar porque no son claras ni públicas. Sabemos que la información, en la economía de mercado constituye un recurso, luego quien tiene un acceso privilegiado a ella aventaja a los demás. La fortaleza o debilidad de una norma la conoce bien, por ejemplo, el que asesoró su redacción, él mismo luego asesorará a quienes deseen caminar por sus fronteras. Otro ejemplo es el de la planificación urbana. Conocer en secreto y anticipadamente por donde van las avenidas futuras permite un acceso privilegiado al mercado de tierras.

También son excluyentes aquellas reglas cuando los funcionarios, en toda la jerarquía de las distintas agencias que controlan y regulan, no son ellos mismos requeridos. Pueden obrar a su albedrío. La dilación o premura de lo burocrático nuestro no siempre tiene que ver con un concienzudo cumplimiento de reglas impersonales, como pretendía Weber al acuñar el término. No, tiene que ver precisamente con lo contrario: la personalización o privatización del cargo, facilitado por un público pasivo y desinformado. La carrera administrativa ya va eliminando aquella costumbre de cargos públicos que exigen el pago a quien lo ocupa de una cuota mensual –porcentaje de su salario o ingreso– al político que logró su nombramiento.

Lo público no es una noción que aún tenga el mismo significado en nuestra cultura que en la anglosajona, por ejemplo. Es más una tierra de nadie o del astuto de turno que un bien de todos. Es el rezago del modelo de economía de

hacienda y de plantación. Recordemos que nuestro primer contacto con lo estatal occidental fue con la Encomienda: el aguerrido aventurero vuelto señor de tierras, conciencias y de vidas. Rezago que se personaliza en el narcotraficante actual que gusta de ostentar su poder con la posesión de grandes extensiones de tierra y avasallar a sus vecinos o a cualquiera con el que se relacione. Rezago que también se personaliza en quienes tienen poder de disposición de recursos en las organizaciones cuando, con espíritu autocrático, determinan el tiempo, el salario y el trabajo de subalternos sin que medie la participación de estos.

Mientras que la población común formula cotidianamente alternativas de relaciones económicas y de un uso eficiente de recursos escasos, la mayoría de los grupos dirigentes y privilegiados en la información y el consumo no han sabido leer el lenguaje de los tiempos y mucho menos, coordinar aquellas alternativas.

5. Valoraciones sociales obsoletas.

Y si a esto le agregamos una negativa valoración social del trabajo manual y de los oficios no profesionales en general –herencia aborigen y reforzada por la cultura española– tendremos un cuadro que en alguna medida ilustra obstáculos de acceso al conocimiento. Pero también contribuye a explicar la lentitud en nuestros incrementos en productividad. Hasta hace poco –últimos cuarenta años– en nuestra economía los aumentos de bienes y servicios se lograban por aumento de insumos: extensión de la frontera agrícola, trabajo y capital. La noción de productividad es de reciente uso en nuestra sociedad, uso que ha sido jalonado por la escasez de alguno o varios de los factores de pro-

ducción. Para entender nuestro vacío en productividad la noción de técnica que nos ofrece Don Leonardo nos allana el camino. Miremos cómo.

El hábito manual puede ser diestro y hábil, imaginativo y hasta creativo; pero necesita dirección intelectual si ha de enfrentar nuevas y más complejas situaciones. Lo deseable es que la dirección esté en manos y cabeza de la misma persona. La mano suele conservar y la mente abrir al futuro gracias a la imaginación[1]. Pero cuando no y se da, además, la división tradicional entre trabajadores manuales e intelectuales, si el «intelectual» no acepta el consejo o las anotaciones del operario experimentado, ni respeta su trabajo, porque siente que se le resta autoridad y prestigio ya que la sociedad valora en exceso el solo título universitario y no el desempeño posterior, pues la creación técnica se frustra. En el mejor de los casos es sólo imitante y no tiene destino mas allá del que le provee la razón de medio.

Para la década en que nos encontramos la «transfomación productiva con equidad» es el nuevo lema para el desarrollo de nuestras sociedades latinoamericanas –como lo fuera el de «sustitución de importaciones» hace cuatro décadas–. Constituyendo las aperturas regional y económica el medio preferido. Nadie pone en duda los beneficios de una mayor competitividad que contribuya a una mayor eficiencia en el uso de los recursos. El problema es el cómo lograrlas y la magnitud de los obstáculos. Si las aperturas no están acompañadas de una democratización de la información, de

[1] L. Polo, *Presente y futuro del hombre,* Rialp, Madrid, 1993, 144 (cit. *Presente y futuro*).

los medios de producción y una mejor comprensión de la creación técnica, que redunde en nuevas mentalidades y actitudes profesionales y nuevas valoraciones sociales pues serán imitativas y sin destino, insisto. Serán superficiales.

"La técnica no es comprensible bajo la óptica de causa-efecto –afirma Don Leonardo– consiste en la apertura a un futuro en la medida que el pasado se conserva […] el sentido cristiano de la técnica es que su saber operativo no es imitante, no se inspira en el sentido rítmico del cosmos. Los técnicos paganos son ritualistas, toman como modelo los procesos cósmicos [léase: primer, segundo y tercer mundo, o subdesarrollo-desarrollo, industrializado-agrario]. La cultura cristiana es apertura de posibilidades sin modelo cósmico y, por tanto, es mas autónoma con respecto al universo […] tiene además otra nota: posee una intención optimista, no por declarar la cultura infalible, sino porque hace que la técnica sea susceptible de un destino. Este destinar la técnica es libre y hace que se puedan trascender sus posibilidades inmediatas"[1].

Un buen número de personas y grupos sociales en nuestra sociedad, por no conservar algo del pasado no saben abrirse al futuro, no saben de dónde partir, luego no distinguen si su creación técnica es imitante o no. No entienden aquello de que la técnica es susceptible de un destino como, por ejemplo, que contribuya a una mayor equidad en nuestra sociedad. No tienen la libertad para hacer que la técnica trascienda sus posibilidades inmediatas pues están embotados en las pautas de consumo de la cultura del Norte. De paso, comparten su erosión de valores al igual que el vacío de sentido de aquellos pueblos. No desarrollan técnica novedosa por que no conservan el pasado y no conocen la

[1] L. Polo, *Presente y futuro*, 144-145.

oportunidad de lo propio, no imaginan futuros posibles, no se arriesgan a perder su privilegio. Simplemente no están a la altura de los tiempos.

De ahí que mientras no haya cambios substanciales en contenidos y metodologías de la educación formal, actitudes y ejemplo de los docentes, formas de validación del conocimiento producido en la educación superior más allá del título profesional. Al igual que un eficaz requerimiento ciudadano a los investigadores que iluminan la política pública y a quienes la ejecutan. Y nuevas valoraciones sociales del trabajo y de la función social de la información y del capital, y todo ello paralelo a una radical democratización de los medios de producción, la gran energía de una población joven seguirá a la deriva y unos pocos de estos buscando los cauces de la anarquía y la desesperación, conducidos por el ejemplo de la mediocridad de la mayoría de representantes de las generaciones que los preceden. He aquí la semilla, me atrevo a afirmar, de nuestra violencia.

6. ¿Por qué no se ha desintegrado una sociedad como la colombiana?

¿Qué alternativas de convivencia social –y que le están dando consistencia a nuestras sociedades– se están entretejiendo actualmente? Porque con todo y los alarmantes índices de violencia, guerrilla y narcotráfico, es un hecho que el país crece no sólo en número de personas, sino en la

mayoría de los indicadores tradicionales de desarrollo[1]. En dónde muy posiblemente hay fallas protuberantes es en la coordinación de alternativas, es decir en las diversas instancias para gobierno de la sociedad[2].

Las alternativas, entonces, las proveen cotidianamente las personas, lo que no existe es quien las coordine adecuadamente. Se trata de una situación histórica muy particular. La velocidad del crecimiento demográfico y la cuantía de la migración rural urbana parecen desbordar las posibilidades de coordinación por parte de nuestras actuales formas de gobierno. Los grupos económicos y asociaciones de industriales grandes y medianos, junto con los grupos de poder político –en los que incluyo la guerrilla– y que solían constituir el poder en la sombra sobre cualquier gobierno, aunque lo siguen haciendo en importante medida parecen, en la actualidad, no tener el poder desestabilizador del pasado. La crisis del ejecutivo nacional con todo y la descertificación por parte de los Estados Unidos no ha logrado desestabilizar el país en la medida esperada. Luego la pregunta para

---

[1] "Las condiciones de vida del colombiano medio han mejorado notablemente en los últimos cuarenta años. La esperanza de vida al nacer ha aumentado en 18 años desde principios de los años cincuenta, mientras que la mortalidad infantil con respecto a cada 1.000 nacimientos vivos bajó de 123 en 1955 a 30 para 1990. La prevalencia de la desnutrición infantil global disminuyó del 22.7% en 1966 a 12.5% en 1986 […] el analfabetismo se redujo en más del 50% y la escolaridad promedio se duplicó con respecto a 1965. Quedan, sin embargo regiones marginadas cuya situación está por debajo de estos promedios nacionales"; E. May, *La pobreza en Colombia*, Tercer Mundo y Banco Mundial, Bogotá, 1996, 22-23.

[2] "Llamaré *gobierno* a la tarea de coordinación de alternativas. Acertar a gobernar es mantener el carácter positivo de la complejidad de las alternativas o inventarlo evitando que se disgregue"; L. Polo, *Quién es el hombre,* 85.

hacernos sería ¿quién está coordinando las alternativas que cotidianamente ofrece la sociedad? Coordinación que por ahora garantiza una supervivencia precaria y un pequeño crecimiento. ¿Indica esto que se está fortaleciendo la sociedad civil y que los gobiernos locales, gracias a la apertura regional en curso de hace más de una década para acá, están siendo eficaces coordinadores de alternativas?

Aunque creo que un buen número de formuladores de política económica o aspirantes a serlo respondería que el mercado es el coordinador por excelencia. Pero me pregunto: ¿un mercado de expoliación como es el nuestro? Sí, porque he aquí un dato que no he encontrado en la literatura económica aún: la naturaleza del mercado en nuestro país y creo que en general en hispanoamérica, es bastante distinta a la de los países del Norte.

7. La falacia del mercado.

El «mercado» no es una abstracción vacía de contenido cultural, ésta es la ingenuidad de muchos de nuestros formuladores y ejecutores de política económica. Para el anglosajón y el japonés común se trata de un espacio para medir calidad y oportunidad de bienes y servicios producto de la creatividad, perseverancia y esfuerzo de quienes hacen posible el intercambio en un ambiente de relativa confianza mutua, o al menos de reglas protegidas por un Estado de derecho eficaz. No suele ser así en nuestro caso en dónde la costumbre del privilegio, rezago de las teocracias de

nuestros aborígenes y gobiernos coloniales, auspicia que el astuto, el sagaz y hasta el tramposo, las más de las veces, sean los que tengan «éxito» . Nuestros mercados no siempre constituyen un espacio abierto para el intercambio de «preferencias», a éste no llegan las partes en igualdad de condiciones para la negociación. Más que un intercambio de preferencias es el de un intercambio de «supervivencias diferidas».

Hay quienes en nuestra sociedad si no trabajan ese día, pues no comen ese día o al siguiente. Si observáramos la estratificación social con esta óptica, en el otro extremo de la escala estarían, por ejemplo, los rentistas quienes no se afanan por lo cotidiano pues sus rentas les permiten diferir el relativo afán de su supervivencia material meses y hasta años al futuro. Luego en el intercambio económico algunos pocos ejercen sus «preferencias» y otros muchos están condicionados por su supervivencia cotidiana, semanal o hasta mensual, según el caso. Es por esto que no podemos asumir el mercado como un espacio de intercambio en relativa igualdad de condiciones y capacidad de negociación; y mucho menos de coordinación de alternativas. Basta observar el agricultor individual en manos y mente del acopiador rural, y luego de éste último en manos y mente de los pocos miembros del oligopsonio de la central urbana de abastos.

Dicho en otras palabras, nuestros mercados no siempre seleccionan el mismo tipo de talento y habilidad que seleccionan los mercados en el Norte. He aquí el meollo del problema. He aquí el porqué las metodologías de análisis, las categorías y los conceptos del análisis económico y las políticas consecuentes no siempre tienen los efectos esperados en nuestros países. La ciencia económica no es universal en los términos hasta ahora planteados.

Lo que hasta aquí hemos dicho es que los poderosos no han sabido coordinar lo mejor de las alternativas a su alcance, que muchos gobernantes –económicos y políticos– no han sabido soñar futuros, que la sociedad como un todo valora negativamente el trabajo manual –el que en armonía con el trabajo intelectual logra la creación técnica fuente de incrementos de productividad–, y que al contrario de los mercados en los países del Norte, el intercambio económico nuestro es en alguna medida disociador, expoliador y calificador de astucias.

Con todo y esto, la pobreza en Colombia disminuyó en el período de 1978 a 1991 del 24% al 18% aunque el número absoluto de pobres –6 millones– no haya tenido variación; la disminución de la proporción se debe al crecimiento de la población[1]. La proporción de población rural urbana se invirtió en tan sólo cuatro décadas aún quedando hoy una tercera parte de la población en los campos. Y, finalmente, para no alargar el listado de cambios sociales dramáticos, se suceden fenómenos tales como que una ciudad capital como Bogotá albergue en un año una población emigrante adicional igual a la de una ciudad como Pamplona cuyo poblamiento tomó más de un milenio.

Tal dinámica social y económica junto a la que la prensa internacional suele exacerbar, insistimos, obliga a la pregunta sobre ¿cuáles son los conectivos sociales que contribuyen no sólo a mantener nuestra sociedad integrada sino, además, creciendo mas allá de su simple tamaño?

---

[1] E. May, 6.

8. Conectivos sociales.

Quisiéramos destacar unas actividades que aunque en una primera observación parecieran simple búsqueda de satisfacción de necesidades básicas –autoconstrucción de vivienda propia, de infraestructura de servicios públicos, vías– por el carácter autogestionario y comunal de éstas, rayan en un proyecto ético. Proyecto ético de ejercicio de libertad, como modo de ganar tiempo, de crecer irrestrictamente[1], y de construir esperanza.

De construir esperanza, recordemos que en nuestra historia tuvimos capítulos en la que la perdimos. Ella fue la que posiblemente hirió más la sensibilidad de las Casas. En el siglo XVI, en la Isla de la Española y en el curso de tan sólo 30 años desapareció su población original indígena de 800.000 habitantes. En palabras de un muy juicioso estudioso del tema: "el descenso de la natalidad por negarse las mujeres indias a parir, como dice Las Casas, fue también en parte responsable de aquella dramática situación social. Las mujeres procuraban desentenderse de sus hijos al nacer, y los indios morían de hambre por insuficiencia de alimentos, al no sembrar para comer"[2].

Cuatro siglos después, quien recorra nuestros campos y ciudades contemporáneas encontrará un poco de desorden y pobreza, no hay duda, pero no desesperanza. Las palabras que en nuestro parecer mejor describen el clima psicológico de gran parte de familias que constituyen nuestra sociedad civil son las de una Epístola de Pablo a los Corintios: "Apremiados pero no acosados, perplejos pero no desespe-

---

[1] L. Polo, *Quien es el hombre,* Capítulo 6.

[2] L. Pereña, *La idea de justicia en la conquista de América*, Mapfre, Madrid, 1992, 18.

rados, perseguidos pero no abandonados, abatidos pero no aniquilados"[1]. Es muy posible que las solidaridades primarias que se dan al interior de la familia extensa explique en alguna medida la consistencia de nuestro tejido social[2]. Una buena porción de la migración rural urbana se da bajo el esquema de acogida inicial por parte de un pariente urbano y en oficios muy relacionados con los hábitos y dotación técnica del emigrante: distribución y comercialización de alimentos, trabajos en la construcción, servicio doméstico, obreras en la industria de confección, por mencionar algunos.

Las solidaridades secundarias –amistad, juntas de vecinos, asociaciones de padres, acción comunal– explican también la consistencia del tejido. Sobre todo en aquellos casos en que por violencia o desempleo en los campos, las familias deben emigrar sin relaciones previas. Ocupan las «favelas», barriadas de invasión o zonas marginadas de las ciudades. La experiencia del emigrante previo es rápidamente transmitida por solidaridad y, a su vez,

---

[1] 2 *Cor* 4: 8-9.

[2] Las relaciones, valores y actitudes que se dan al interior de la familia y con su entorno contribuyen a explicar acciones de otros grupos sociales al interior y con su ambiente. Las más recientes investigaciones en sistemas de información está usando el modelo de la familia para mejor entender los sistemas de información en los negocios y las empresas; W. Robson, "Changing the name of the game. Changing the metaphor for business could alter IS management priorities", *The Center for Systems and Information Sciences-University of Humberside*, Working Paper, No. 6, 1996.

aprendida por imitación, por la familia emigrante recién llegada.

9. Constructores de esperanza.

Así como para la familia recién llegada, su nuevo asentamiento constituye una oportunidad de aprendizaje de nuevos requerimientos de socialización –de supervivencia en las etapas iniciales–, ella también aporta novedades, producto de la cultura de donde procede. Debemos alertar que países como Colombia tal vez aún no constituyen naciones, su intensa diversidad cultural y la ausencia de Estado y sus formalidades en la mayoría del territorio así lo explican. Es precisamente, en las ciudades en dónde se homologan hábitos, en donde se confrontan visiones, valores y, a su vez, se sintetizan. Por la velocidad de nuestra urbanización, ella constituye un evento socializador tan importante como la masificación de la radio y la televisión.

"La técnica funciona a partir de una situación objetivada […] el hombre integra, se incorpora el *ámbito* cultural y actúa desde él", dice Don Leonardo[1]. La casi totalidad de las familias emigrantes a estos asentamientos son campesinas –la migración de jóvenes individuales es inicialmente acogida por la familia extensa–, luego sus destrezas manuales, su austeridad y su estupenda eficiencia en el uso de los escasos recursos económicos son preponderantes. Dichos hábitos explican la rápida transformación de viviendas precarias –de cartón y láminas de zinc– en viviendas con mejores materiales. Se toma un poco más de tiempo la consecución comunal y autogestionada de los servicios públicos: agua, alcantarillado y energía eléctrica. Las situaciones objetivadas

[1] L. Polo, *Presente y futuro,* 134.

no están aquí ni en manuales ni en planos ni en modelos a escala. Están a escala uno a uno. Las técnicas de construcción van mejorando por la sumatoria de novedades. No hay duda, aquí hay creación técnica y racionalidad financiera[1].

Las solidaridades secundarias coordinan e integran toda esta energía humana latente. Líderes comunales, graduados en la experiencia cotidiana del infundir ánimo, de convencer a los escépticos y de arrastrar con su ejemplo incluyendo el del trabajo manual requerido por la apertura de zanjas, colocación de postes, fundir placas de concreto, etc. O trabajo intelectual de lograr consensos, solicitar ante las agencias públicas la flexibilización de reglamentos, la legalización de sus asentamientos, el acceso a servicios públicos así la comunidad sea la que con su trabajo manual tienda las redes y haga las acometidas. Esta es una importantísima actividad que contribuye a la consistencia del tejido social y, además, fuente de prestigio auténtico; la fama y el honor en estos grupos sociales es transparente y no está

[1] La familia, una vez asentada en su vivienda precaria, en la medida que sus ingresos se lo permiten, va comprando materiales –arena, ladrillos, tejas– y almacenándonos hasta el momento en que por módulos pueda, con la ayuda de vecinos, ir construyendo un piso, un cuarto, una placa para un segundo nivel. Establece luego algun negocio, una tienda en el espacio de enfrente o arrienda una pieza para estabilizar sus ingresos.

Un gobierno bien intencionado quiso facilitar vivienda popular terminada pero con el esquema de hipotecas y cuotas, naturalmente que como el ingreso de las familias no es fijo, pues juntos, familias y agencias del Estado que administraban el programa se quebraron.

mediada por la ficción de imágenes de los medios de comunicación masiva. Aquí si existe coordinación, también auténtica, de alternativas. Las solidaridades primarias y secundarias y la coordinación de alternativas que se dan en estos grupos de población explica en gran medida la consistencia de nuestro tejido social. Recordemos que estamos hablando de más de la mitad de las familias del país.

Los bienes en los que estas familias cifran su esperanza son los mas elementales: convivencia pacífica, trabajo remunerado, vivienda e infraestructura de servicios, educación para sus hijos. Ellas no conocen el Estado –las formalidades de éste en nada las han afectado, exceptuando los jóvenes reclutados para el servicio militar o la guerrilla, donde ésta hace las veces de «Estado», o el garrote policial que pretende expulsarlos de los terrenos invadidos cuando es el caso– y mucho menos la seguridad social. Ellas no llegan a un barrio del suburbio con todo ya dispuesto. No, saben muy bien que todo se lo han de dotar ellas mismas. Sus imágenes de futuro son muy concretas: vivienda, trabajo, y mejores oportunidades para sus hijos que las que ellos tuvieron. Las posibilidades se las dan sus hábitos de trabajo duro, su aguante, su paciencia, junto con la simiente de virtudes que mencionara arriba: apremio, perplejidad, persecución, abatimiento. Las dificultades son grandes, de supervivencia inicialmente y de luego "incorporar un ámbito social complejo y actuar desde él". He aquí los cuatro componentes: bien, futuro, posibilidad y dificultad de los que hablara Tomás de Aquino como constituyentes de la esperanza. Por eso afirmo que estos grupos sociales son unos auténticos constructores de esperanza.

10. Proyecto ético.

Este encauzar las energías vitales hacia la satisfacción de necesidades básicas es todo un proyecto ético. Hay oportunidad de crecimiento no sólo material sino intelectual, espiritual. El material, ya lo describimos. El crecimiento intelectual tiene como acicate la complejidad de nuevas situaciones, de relaciones sociales más diversas, de exigencias más intensas en el trabajo, de enfrentar una mayor diversidad cultural y otras posturas ante la vida. Razón teórica y razón práctica juntas o desarrollan hábitos positivos y virtudes o la supervivencia física y psicológica puede verse amenazada. Las personas ante estas situaciones ejercen su libertad –con todo y las limitaciones económicas que la condicionan–, no pierden tiempo –de lo contrario sencillamente no sobreviven– y se brindan la oportunidad de crecer como personas –la esencia de la ética para Don Leonardo[1]–. Un buen número de ellas lo logran. Basta observar el avance en infraestructura de aquellos barrios y el florecimiento de las solidaridades secundarias.

Se trata de un gran movimiento migratorio al interior del país. Recordemos las ventajas de la migración europea a Norteamérica en el siglo pasado. Alivió la precariedad de recursos en el continente y oxigenó la naciente economía norteamericana. Puede estarse sucediendo algo semejante al interior de nuestros países Hispanoamericanos. Pero esta vez para otro modelo de organización social distinto al del Norte, no conocemos aún su nombre, aquí solo hemos bosquejado algunas de sus manifestaciones.

---

[1] L. Polo, *Quien es el hombre,* 110.

Sabemos que ya superado el odio racial gracias al mestizaje aún no "somos lo suficientemente"[1], y esto alienta nuestra esperanza. Intuimos que para aliviar nuestras tensiones sociales auspiciadas por una rampante inequidad y el rezago de encomienda y hacienda, debemos transformar nuestra educación y valoración social del trabajo. Debemos democratizar los medios de producción y alentar los gobiernos locales. Lo importante es que lo hagamos no aspirando a subir peldaños de la escalera de los que «ya son suficientemente» ya que es ésta la razón de su desasosiego y vacío de sentido.

Gustavo González Couture
Universidad de los Andes
Santa Fe de Bogotá Colombia

[1] L. Polo, *Presente y futuro,* 140.

XXVI/2 · 1993 ISSN: 0066-5215

AYUDAR A CRECER
NOTAS SOBRE LA EDUCACIÓN EN EL PENSAMIENTO DE LEONARDO POLO

LUZ GONZÁLEZ-UMERES

Here some reflections from Leonardo Polo about basic questions of educative philosophy are presented: the family, affection, imagination, interest, ethic and the global orientation. He points out the importance of the idea that belongs to the family to obtain the affective stability of the son.

Las líneas que siguen pretenden ser la anotación de reflexiones hechas por Leonardo Polo sobre cuestiones educativas básicas, durante un Seminario dictado en la Universidad de Piura en los meses de agosto y septiembre de 1995. Dado que los temas fueron formulados por primera vez, atendiendo al pedido de esta Universidad americana, pues responden a necesidades prioritarias de ese subcontinente, he intentado respetar lo más fielmente posible el hilo expositivo, y la secuencia temática al desarrollar los asuntos, sintetizando lo expuesto para ajustarme al espacio concedido a este resumen. He cambiado lo estrictamente necesario para pasar del discurso oral al escrito.

1. El hombre y la familia.

En el estado actual de las reflexiones sobre la educación hace falta replantear los fundamentos. El punto de partida para ese replanteamiento –sostiene Leonardo Polo– es la

familia y su función educativa. Propone la cuestión formulando una pregunta que saca a la luz la primera idea básica: "¿qué es más humano: ser padre o ser hijo?" ¿Qué es primero el hombre: padre o hijo?[1]

La respuesta es inmediata: "El hombre antes que nada es hijo. Es un ser que nace. Es hecho hijo. El hombre es primariamente hijo y secundariamente padre, por participación, pero no constitutivamente"[2].

Esto significa que el hombre lo recibe todo. Nace prematuro e inacabado y necesita de la familia para proseguir su desarrollo. Lo que define más al hombre, desde el punto de vista filosófico, es su carácter filial. Solamente con la madurez podrá llegar a ser padre.

Una segunda pregunta indaga por el origen de la familia en el orden temporal ¿qué es lo que funda la familia?: "La fundan el padre y la madre. Son anteriores al hijo en la perspectiva de la temporalidad. No hay familia sin estos fundadores: ambos, cada quien con aportes genéticos propios, mitad y mitad, respectivamente[3].

El padre y la madre *son-para* el hijo, no al revés, porque –primariamente hablando– el fin del matrimonio son los hijos. Los padres están a su servicio: uno de los fines del matrimonio es la generación, crianza y *educación* de los hijos. La educación, así, es el "tercer aspecto del primer fin del matrimonio"[4]. Se sigue que el hijo es más importante que el amor de los padres, aunque sea fruto y culminación de ese amor. Esto es así porque "los padres dan inicio a otra persona: colaboran con Dios, cuya participación es primaria

---

[1] L. Polo, *Cuestiones de filosofía educativa*, Universidad de Piura, Piura, 1995, (pro manuscripto).

[2] L. Polo, n.1.

[3] L. Polo, n.1.

[4] L. Polo, n.1.

en ese inicio"[5]. Los padres son padres cooperando con Dios, de cuya paternidad participan. No lo son sin la colaboración divina. No dan inicio al alma del hijo. El alma la crea directamente Dios y los padres prestan su concurso con la parte somática, con la generación del cuerpo del hijo.

El amor de los esposos también es un fin del matrimonio porque allí intervienen personas. Convendría decir muchas cosas sobre el amor de los padres. "Por eso la educación nace en la familia"[6].

Es posible extraer otras consecuencias. En rigor se puede afirmar que el padre y la madre *se encuentran en el hijo*. Es hijo de los dos. Esto se puede decir hoy con más claridad que hace siglos. Supuesta la intervención divina que es primaria, el hijo procede tanto del padre como de la madre. Es fruto del amor de ambos, "obra común de los dos"[7].

La comunidad del varón y de la mujer al procrear al hijo es unitiva, y el encuentro cotidiano en los hijos puede y debe hacer crecer el amor de los padres: ellos se reconocen en los hijos y su amor mutuo, al incrementarse, facilita la función educativa.

¿Cuándo se rompe la unidad en la familia? Dicho con otras palabras, ¿cuál es la raíz primigenia del fracaso educativo? Polo afirma: "se rompe esa unidad cuando el

---

[5] L. Polo, n.1.

[6] Esta tesis es clave para reenfocar las teorías del aprendizaje desvinculado de la persona y su complejidad sistémica.

[7] L. Polo, n.1.

padre prefiere al hijo, relegando al cónyuge". O también al revés: *la madre prefiere el hijo al marido*[8].

Una tal actitud significa que el hombre considera a la mujer un puro medio para tener un hijo. O la mujer considera al hombre un proveedor de bienes para la familia. Eso desune y repercute directamente en el hijo: la función educativa decrece. La educación del hijo es familiar. Por eso "se educa mejor cuando el amor mutuo de los padres crece y la unidad de los esposos aumenta"[9]. Hay una estricta conexión entre los dos fines del matrimonio: los hijos y el amor mutuo.

Se debe hacer aquí una observación sobre un asunto lamentable e ineludible, porque se da con alguna frecuencia: el divorcio o la poligamia. "La educación se realiza mejor en la familia. La normalidad afectiva, clave para la vida del hombre, se hace allí. Por eso, el divorcio –que se da porque no es sólida la relación amorosa entre los esposos–, *machaca al hijo*"[10]. Es brutal para la afectividad del niño o del joven. Duele tanto que origina verdaderos traumas. El hijo de padres divorciados se sume en una profunda tristeza y su educación se hace difícil, no sale bien, pues nota las consecuencias de la separación.

Deteriora también la normalidad afectiva el hecho de que un padre tenga hijos de varias mujeres: la poligamia. Esos hijos funcionan de una manera inmadura y se dedican a sobrevivir como pueden. A veces caen en la delincuencia. "Esa forma de proceder del varón va contra la dignidad humana, y descoyunta la relación del hijo con el padre.

---

[8] El tema de las preferencias es un asunto importante en la educación familiar y conviene tenerlo presente.

[9] Los hijos crecen afectivamente en la familia en la medida que el amor de sus padres madura.

[10] L. Polo, n.1.

Origina un déficit básico en la educación y un problema educativo irresuelto. Esta es la gran justificación del matrimonio monogámico"[11].

Lo que corresponde a los padres en la educación es normalizar los afectos del hijo. "Esa normalización en un ser humano es primaria. De tal manera que si falla, tenemos después una falta de fundamento para edificar la educación del intelecto y la educación de la voluntad"[12].

Es necesario educar los afectos. Se educan fundamentalmente en la niñez o hasta los diez o doce años. Posteriormente hay una crisis afectiva en la adolescencia y los padres tienen que colaborar para que el hijo la resuelva: el equilibrio afectivo es un requisito en el ser humano para que se despliegue su espíritu.

A veces los pedagogos dicen: "educar significa suscitar hábitos"[13]. Efectivamente, esto es así, hay que promover hábitos –virtudes– en el hombre, pero esa tarea es posterior. Es labor de los maestros. Antes está la educación de los sentimientos, de la afectividad: la normalidad sentimental. Ese trabajo corresponde los padres. No se cumple en el régimen de poligamia. *Esa educación afectiva corresponde a la familia*[14].

---

[11] L. Polo, n.1.

[12] L. Polo, n.1.

[13] L. Polo, n.1.

[14] Los padres no suelen tener claro que les corresponde este trabajo. Las escuelas para padres, aparecidas bajo diversas formas en el Perú y en otros puntos del continente, responden a esta necesidad de formación de los adultos.

La inestabilidad de los padres afecta directamente a los hijos. Deben notar que sus padres se quieren. El fundador de la Universidad de Piura, el Beato Josemaría Escrivá, tenía razón cuando aconsejaba a los padres no reñir delante de los hijos. En la convivencia matrimonial aumenta la educación de los padres –evitando las riñas que son defectos de diálogo– y así educan afectivamente a los niños.

En cambio, si las presencian, se desmoralizan. Las riñas se originan en problemas de incompatibilidad de caracteres o en maneras distintas de ver las cosas. Se superan dialogando: así se introduce racionalidad en la vida. Todo esto madura a los padres, quienes "se educan para educar a los hijos"[15]. Por eso la principal conclusión que se puede sacar para la tarea educativa de la familia es ésta: "la educación es obra de los dos. Es tarea conjunta y complementaria"[16].

2. Educación de la afectividad.

¿Qué significa educar la afectividad? Esta es una pregunta crucial para la tarea formativa de nuestro tiempo. Polo afirma: "Educar la afectividad es educar sentimientos"[17]. Esta tarea hay que decir en primer término no es algo puramente sensitivo. Significa *normalización de los afectos, como una preparación para el ejercicio de las virtudes.* Lo primero que hay que educar en los niños es el *apetito irascible y el apetito concupiscible.* Ese ejercicio los prepara para suscitar en ellos las virtudes de la fortaleza y la templanza. Posteriormente, vendrá la preparación para la

---

[15] L. Polo, n.1.
[16] L. Polo, n.1.
[17] L. Polo, n.1.

justicia y la prudencia. Pero más tarde. En primer lugar está el aprendizaje de las virtudes de la fortaleza y la templanza[18].

Nuestro filósofo diseña dos grandes circuitos a través de los cuales se realiza la normalización de los sentimientos y la organización de la vida afectiva de una persona. Corresponde desarrollarlos, *uno al padre y otro a la madre.* Montar una a una las piezas de estos circuitos, constituirá lo medular de la educación afectiva. Esta educación *es obra de los dos. Cada uno educa en aspectos diversos.*

Veamos en primer lugar la tarea del padre. Al padre le corresponde *enseñar a jugar* al hijo. ¿Qué significa esta tesis poliana para la tarea educativa de la familia? Quiere decir que *en el juego se aprende a ganar y a perder serenamente*[19]. Al ganar o perder no se produce nada, pero sí se obtiene satisfacción o insatisfacción. Además, el juego tiene reglas claras y enseña a sujetarse a ellas. Ganar y perder, con serenidad, significa haber sujetado los sentimientos de ira, *dominar el apetito irascible.* Exige mucho ejercicio y tener la virtud de la fortaleza. *Jugar serenamente educa al niño*[20].

Pero el juego también implica el reto y medir las propias fuerzas con el contrincante, *el riesgo.* Jugar ayuda a vencer el temor y el miedo. Tiempla las energías, estimulando el

[18] Polo sostiene que el hombre tiene una dimensión felina y debe ir dominándola: es agresivo, acomete empresas, etc. Todo eso puede aprovecharse con la educación afectiva. Los clásicos denominaban *paideia* a este proceso y los romanos *humanitas.*

[19] L. Polo, n.1.

[20] L. Polo, n.1.

sano espíritu de competencia. En el futuro experimentará el niño todas estas situaciones en la vida social. Por eso, la vida puede tomarse después como un juego. Enseñar a jugar así, es propio del varón: "saber ganar y saber perder es la traducción de la estabilidad afectiva"[21].

Pero, ¿cuál es la tarea de la madre? La madre es *acogida, lugar seguro, refugio* próximo para el hijo. Ella educa esos afectos: le da *seguridad* al niño, *confianza, consuelo*. El regazo femenino es muy importante para la educación de la afectividad del hijo[22]. Cumple la función de continuar el período pre-natal. Algunos dicen que abandonar el seno materno es un trauma, pues el niño está muy cómodo allí. Salir fuera significa afrontar riesgos de todo género, enfrentarse con las inclemencias del ambiente externo, es una forma de lucha. A la madre la corresponde ayudar al hijo a que aprenda a valerse por sí mismo[23].

Pero el hombre necesita ser consolado a lo largo de toda la vida. "El *ser humano necesita consuelo,* –dice Polo–. La vida humana no consiste sólo en *hacer*. Por eso el regazo materno es muy importante. El hombre que no *acude a buscar el consuelo es un ser desconsolado, triste, se inhibe*". No es propio del hombre renunciar al consuelo[24].

Se debe evitar el niño desconsolado pues recurre tantas veces a la pillería, a la conducta astuta. Se engaña y engaña a los demás. Todo ello sucede porque no ha recibido consuelo en la vida. Se le ha fijado el desconsuelo y de allí nace una serie de comportamientos equivocados.

En la familia se aprende a ser consolado y a consolar al que llora. Quien enjuga las lágrimas de los hijos es

---

[21] L. Polo, n.1.
[22] L. Polo, n.1.
[23] L. Polo, n.1.
[24] L. Polo, n.1.

normalmente la madre y hay que enseñarles a acudir al consuelo durante toda la vida. Esto tiende a formar la vida sentimental, la afectividad de los niños. No es exacto decir que el alma no sufra los afectos. Hay unos afectos que tienen que ver poco con la sensibilidad y más con el espíritu: la ternura, por ejemplo, es espiritual.

El hombre necesita ser-ratificado. Esta expresión se traduce por estar-seguro-de-sí, ratificado en el propio ser. Sin embargo, uno no puede ratificarse a sí mismo. Necesita del otro. *La ratificación de uno mismo se da en la familia.* La última instancia de esa ratificación mía es Dios.

Hegel expresaba esta necesidad del hombre denominándola *necesidad de reconocimiento*. El hombre necesita reconocerse a sí mismo. ¿Dónde se reconoce uno? *En los aspectos favorables de su infancia.* Por eso el exilio, el habitar en tierra extraña es doloroso, es un castigo. El problema del auto-reconocimiento en el hombre es central[25]. *El consuelo no es solo limpiar las lágrimas: es restaurar las fuerzas. Es la capacidad de integración, de reconciliarse con la realidad, de reconocerse en la patria*[26].

Por eso en la dimensión infantil, el reconocimiento es clave. El hombre lo tiene guardado durante toda la vida y allí vuelve, una y otra vez. Si no hay este reconocimiento, el hombre se vuelve *duro*, en el mal sentido[27]. El proceso de autoconciencia pasa en la vida por diversas etapas. Acabará en el cielo: seré conocido como soy. La persona única, la

[25] L. Polo, n.2.
[26] L. Polo, n.2.
[27] L. Polo, n.2.

que reclama autonomía, ésa se quiebra. Le falta consuelo. *Es el gran pecado de la Edad Moderna, no querer ser hijo*[28].

El querer hacerse a uno mismo estropea la afectividad. Cuando uno se encuentra en la vida con *competidores* que pasan por encima de todo y de todos, y les pregunta ¿cuál fue la relación con tus padres? La respuesta suele ser: se divorciaron. Así queda todo claro. Es el resultado de una mala educación afectiva. No han aprendido a madurar. Hay algo amputado en un hombre así: *él no se puede aceptar a sí mismo sino en ciertas condiciones: en el triunfo*[29].

La educación afectiva se sitúa en el nivel psicosomático del hombre, pero también alcanza un nivel más alto, llega al alma. *El alma no es gélida como la lógica: el espíritu es jugoso.* Hegel meditó sobre la familia y dijo muchas cosas, entre otras, le interesaban los muertos. La familia enlaza con la tradición, con las generaciones pasadas[30].

3. Educación de la imaginación.

La primera diferencia del hombre y el animal no es la razón: ésa es la diferenciación del hombre como *animal racional*. "Es cierto lo que dice Aristóteles, *pero antes ya hay una diferencia: el hombre es un ser fantástico. Tiene una fantasía de la cual el animal carece*"[31]. Aristóteles concede mucha importancia a la imaginación. La mantiene Tomás de Aquino. Los modernos hacen que ceda el paso al

---

[28] L. Polo, n.2.

[29] L. Polo, n.2.

[30] L. Polo, n.2.

[31] Tiene particular importancia para la formación intelectual de las actuales generaciones de jóvenes la educación de la imaginación.

racionalismo y con él hay una equivocada interpretación de la vida humana[32].

Educar la imaginación es uno de los puntos básicos para el cultivo de la inteligencia. Además juega una papel central en la vida humana: sitúa al hombre frente al futuro. Le permite imaginarlo y en cierto sentido forjarlo. También inventar artefactos, objetos para la vida práctica. Sin embargo, la imaginación está estrechamente vinculada a la afectividad. Esto es particularmente claro en los niños. Al jugar imaginan cosas, sucesos, atribuyen caracteres a las cosas. Hay una función mitológica en la imaginación infantil que debe ser educada[33]. Si alguien se deja dominar por el mito –un hombre que sigue siendo niño– no sirve para la vida. Es una falta de educación de su imaginación.

La imaginación está vinculada a la afectividad de tal modo, que imaginando se despiertan muchos afectos. En los niños es frecuente, por ejemplo, el miedo a dormir solos, y eso es imaginativo. Hay que educarles en este terreno. También es imaginativo captar la melodía de una canción: no es exclusivamente un proceso sensorial. Es fundamentalmente un proceso imaginativo. Sin imaginación la música no se oye.

La familia tiene la misión de educar la imaginación. En nuestro tiempo tiene que ver también con el uso de la TV. Esto sucede porque la imaginación es una facultad orgánica que *retiene* –es la imagen «retenta» de la que habla Tomás de Aquino– y luego puede *comparar*. Por eso es la

[32] L. Polo, n.2.
[33] L. Polo, n.2.

capacidad de captar la proporción. Imaginar la mesa es captar la proporción de la mesa. De aquí que la imaginación tenga un cierto carácter general.

Pero también *asociar* es *imaginar.* Se asocian imágenes, no ideas como usualmente se dice. Las ideas se suceden según las reglas lógicas, pero *se asocian las imágenes.* Esa asociación la hace la imaginación. Es un desarrollo de su carácter proporcional. La imaginación es, pues, una facultad asociativa.

En sus niveles inferiores la imaginación es casi *percepción* y no hace falta educarla en el niño: se da sola. Pero hay que tener cuidado con la *ensoñación eidética.* Este tipo de imaginación es pura imagen de lo visto. En los sueños se ve claro: *es desordenada y no es proporcional.* Un niño o un joven que se instala en la pura ensoñación eidética no desarrolla sus capacidades. *"*Hoy día la TV juega este *papel regresivo en la imaginación.* Si los jóvenes se aburren con tanta facilidad es porque carecen de formas superiores de desarrollo de la imaginación"[34].

Es educable el paso de los niveles de la imaginación desde los inferiores hasta los superiores, también al nivel de la imaginación *simbólica.* Por tanto, es muy importante orientar de modo conveniente la ayuda a los jóvenes: en el momento oportuno y con los medios adecuados. Por eso –sostiene Polo– la mejor definición de educación es la que formuló un gran pedagogo y padre de familia, Tomás Alvira: "*Educar es ayudar a crecer". Es la idea más clara que cabe de la educación*[35].

---

[34] La imaginación eidética es la imaginacion desorganizada, no es proporcional. Es *la loca de la casa* como la llamaba Teresa de Avila.

[35] La definición propuesta por el profesor Polo subraya la actitud correcta del maestro: formar al otro ayudándolo a que crezca con su propio esfuerzo, bien orientado.

En este caso –en el de la imaginación– los padres y los pedagogos deben ayudar a que crezca la imaginación *del otro:* la educación con ingerencias no sirve. Es preciso decirle al joven: *"A ver si llegas, pero llega tú.* Esto se puede llamar aprendizaje en sentido propio"[36]. Porque puede tropezarse con dificultades que hagan utópico el aprendizaje: hay gente que se niega a aprender y eso hace imposible el aprendizaje. También hay otra dificultad: *el no saber cómo ayudar a aprender.* En este caso la solución es ayudar *al que crece* a pasar de un nivel a otro. La imaginación crece en la adolescencia. Más allá de los 22 años no crece más pues tiene una base orgánica. *Por eso la clave de la educación del adolescente es la educación de la imaginación.* Si no ha alcanzado su nivel más alto, la inteligencia funciona mal[37].

¿De dónde abstrae la inteligencia? De la imaginación. Si se tiene una imaginación escasa, será pobre el desarrollo de la inteligencia. Por eso los padres deben estar atentos para que los hijos no ensueñen demasiado. Que no sueñen despiertos. Hay que sacarlos de esa situación. Un consejo práctico puede ser que los maestros ayuden planteándoles problemas de geometría euclideana a los 13 años y a los 14 les introduzcan en el álgebra. Si al joven no se le ayuda a alcanzar los niveles más altos de desarrollo de la imaginación, *él solo no llegará*[38].

---

[36] L. Polo, n.2.

[37] La TV no educa la imaginación porque es fascinante y discontinua.

[38] La geometría euclídea es un desarrollo de la imaginación muy alto, de su carácter reproductivo y asociativo.

4. Educación, interés y dinámica ética.

La conexión entre imaginación e inteligencia es clave. La inteligencia es inorgánica y puede desarrollarse irrestrictamente, pero si la base imaginativa es deficiente, afecta al desarrollo posterior. De aquí que *la educación deba captar y despertar el interés.* Si un niño o un joven no se interesan por algo, no se les puede *obligar a aprender*[39].

El interés es clave y es innato en el hombre. Debe ser orientado por los padres o los maestros. *La espontaneidad pura no funciona.* Es falso –afirma Polo– que el niño aprenda solo. Lo que el hombre debe captar pronto *es la verdad*[40]. Para eso hay que ayudarle: el papel de los adultos es imprescindible. Hay que decirle al niño cuando sea el caso *"¡Esto es verdad"! Porque el hombre está hecho para la verdad* Y si el niño no la capta, no llegará nunca a ser investigador. Lo más importante en este mundo es enamorarse de la verdad"[41].

"Quien no haya visto nunca la verdad solo creerá en el convencionalismo y en el nominalismo, también en la sofística. *La verdad es lo primero que disciplina*[42]. Para la educación moral esto es básico. *Quien capta la verdad capta la ley*. El niño debe aprender a captar el valor de la ley. Debe darse cuenta: es una persona sumamente atenta, pero *solo a lo que le interesa.*

---

[39] L. Polo, n.2.

[40] Esta tesis aclara a fondo las orientaciones sesgadas sobre el aprendizaje fundamentadas en teorías relativistas del conocimiento.

[41] L. Polo, n.2.

[42] La conexión de la verdad y la moral se descubre mostrándola oportunamente. Polo sugiere hacerlo con tino, apelando al interés del educando.

Por eso uno de los primeros objetivos de la educación ética es *ampliar el área del interés*. No es bueno para el niño tener pocos intereses. Para el adulto es peor aún: significa ser egoísta.

El interés tiene un carácter dual: desde el punto de vista subjetivo es *el interesarse* y desde el punto de vista objetivo es *lo que interesa*[43]. Por tanto el prestar interés y lo que interesa es una *realidad dual apoyada en el conocimiento*[44].

El interés no se puede sostener unilateralmente. La desaparición del *interesarse* da pie al aburrimiento y al tedio. Esto llama la atención del pedagogo. Si es total en un niño, es alarmante. En una persona mayor tiene que ver con crisis. El gran consejo es la amistad, es el recurso para el aburrimiento. El amigo hace desaparecer el tedio[45].

Pero puede desaparecer el interés porque desaparece *lo que interesa* y sigue interesándome. Eso es la *angustia. La nada de Heidegger: quiere interesarse y no puede.* Puede aparecer el síndrome de la angustia. El diálogo es clave para sacar a alguien de los extremos de la falta de interés. También da lugar a formas de rechazo o a la inhibición. Hay que averiguar cuál es la causa de ese desinteresarse[46].

En la tarea de interesar es clave la afectividad. A veces se cae en el estupor y hay que guiar un poco. Si no, se para la

---

[43] Polo está de acuerdo con Piaget al considerar el papel clave del interés en la educación. Hace notar, sin embargo, que Piaget no define el interés. Aquí propone una definición.

[44] L. Polo, n.2.

[45] El papel de la amistad es clave para la formación del niño y del joven.

[46] L. Polo, n.2.

persona, se estanca. Lo que espontáneamente interesa suele ser lo más superficial. Por eso hay que saber guiar a los demás, no proponiendo a destiempo los problemas. En este ir guiando hay que llevarle lateralmente. No estropear el interés del niño proponiéndole algo en que va a fracasar[47].

Es perjudicial estar aburrido. Es un sentimiento que hay que educar en la familia. El gusto por el trabajo es un buen medio. También el aceptar retos. El interés tiene un carácter solidario: que sea compartido por otro. La socialización del interés es materia de educación.

A través de la evolución del interés se puede dar uno de los saltos más importantes en la evolución humana. En el hombre maduro o en el joven el interés y lo interesante están diferenciados. Pero no en el niño. *El interés en el niño es mío.* El interés en el niño es un interés apropiado. No sabe *qué es un yo.* El yo es una instancia central que constituye el centramiento. Es el *da-selbst.* El niño es *lo-mismo*. No distingue *lo-otro* con suficiente nitidez.

Hay que tener cuidado para ayudar al niño a descentrarse. Lo consigue alguien que se ponga a su altura, que logre su amistad. Se puede sentar el siguiente principio de la educación del interés: *consiste en llegar a la descentración de lo interesante*[48]. Se consigue con la amistad de los padres.

Los chicos maduran mejor con la amistad de los padres. La idea de la educación entre niños no es correcta. Ellos solos no salen de la situación de indiferenciación antes referida. El papel del maestro es clave. Los niños solos no saben comunicarse. Es preciso la intervención del mayor.

El objetivo del descentramiento es llegar a una situación de reciprocidad. Los sociólogos la formulan así: *intereses*

---

[47] L. Polo, n.3.

[48] Es muy importante esta tesis para teoría educativa del interés.

comunes o intereses intercambiables. Los niños son apropiantes, no dualizan y no dialogan entre sí. No saben reconocer la propia subjetividad ni llegan al reconocimiento de la subjetividad del otro. Los pedagogos deben tener en cuenta esto: los niños no entran en relaciones sociales: juegan entre sí, pero no establecen *relaciones sociales*. Sus padres son los que tienen que ayudarle principalmente en este proceso de la *yoidad.* Luego da el salto.

La convivencia entre hermanos ayuda a este proceso. Empiezan a darse cuenta del *otro,* de un hermano que es un extraño. Pero tiene que llegar a reconocer el carácter de *otro* de ese extraño. Si no, es una persona que no madura. Solamente la persona madura es realizable socialmente. Por eso el maestro debe intervenir en el proceso de la educación. Pero el maestro y los padres deben estar *reconciliados con la realidad*[49]. Si no están reconciliados con la realidad ellos mismos, el chico lo nota. Por tanto *eso de reconciliarse con la realidad les corresponde*[50].

Los maestros deben tener esa madurez, deben alcanzar ese nivel humano. Si no, transmiten amargura. El hombre que no está reconciliado con la realidad se *escapa* o lo pasa muy mal. Debe tener *interés por la realidad.*

---

[49] Polo refiere las nociones de *reconocimiento y reconciliación con la realidad* que el Hegel maduro formuló. Aplicadas a sus años de preceptor en Berna, años en los cuales atravesaba una crisis interior, no se había incorporado entonces a la sociedad como él quería y desde dentro no lo aceptaba: eran años en los cuales su conciencia estaba en crisis. Polo afirma que esto es una amonestación de Hegel a su propia juventud: el hombre debe ser capaz de reconciliarse con la realidad.

[50] L. Polo, n.3.

En las sociedades consumistas el radio del interés está cortado: la gente tiende a triunfar al hacer ostentación de confort. Se compite para estar como los otros: para tener un automóvil nuevo, igual que el del otro. El interés es mostrenco. Esto es infantil. Por eso los problemas de madurez humana en los países desarrollados es notable. La gente se estropea, no sabe ser austera. Hay que referir la virtud de la templanza al uso del dinero. Un hombre descontrolado en esto es infeliz[51].

El gran problema de nuestra civilización es que las personas sepan ampliar el radio de sus intereses. Los intereses no pueden limitarse a los de la propia especialidad. Esos son intereses recortados. Esas personas deben ampliarlos para ser realmente *ciudadanos*. Si no, carecen del sentido de lo humano[52].

La muerte del interés conduce a la angustia. Kierkegaard ha pensado en ello. Hay un déficit claro de humanidad que lleva a replegarse: todo es indiferente. El mundo no tiene colores, es un gran vacío. La muerte del interés es peor que el aburrimiento. Es una situación de falta de adecuación con la realidad. Es un sentimiento embargante. Heidegger también desarrolla este asunto, habla del *encontrarse.* El hombre angustiado se encuentra en la angustia[53]. Es algo más que un estado de ánimo. A veces es materia de psiquiatras. Es una especie de muerte de uno mismo. Pero *la angustia es la incapacidad de amar. Es un modo débil de afrontar el tema del amor. No se ama en la angustia. No se ama a los demás, ni se ama a sí mismo.*

La detectación de la angustia en la educación es un asunto que alguna vez un niño lo vive. Hay que ver cómo hacer

---

[51] L. Polo, n.3.
[52] L. Polo, n.3.
[53] L. Polo, n.3.

revivir el interés. El medio es el acercamiento a Dios: la angustia es el alejamiento de Dios[54]. Eso significa que solo hay una realidad con la cual me reconcilio siempre. Por eso los defectos en la educación religiosa del niño dan lugar a situaciones esporádicas de pérdida del sentido de la vida. Todo esto está en el fondo de esa angustia. No es depresión sino el reflejo de una alarma total. Aquí sale la importancia de la educación en la fe, que suele omitirse en los tratados de pedagogía[55].

5. La orientación global.

La educación es algo que está estrechamente interrelacionado en el hombre. La normalidad afectiva es un requisito básico y le corresponde a la familia: formar personas alegres, esperanzadas, centradas. Es la base para el desarrollo superior de la inteligencia. No puede hacerse entre niños, el adulto debe intervenir, es indispensable y se resume en una palabra: *disciplina. Es clave en la vida.* Es respeto a la realidad. Socializar a los niños significa que aprendan a tener relaciones de reciprocidad. La disciplina, por eso, forma gente para el trabajo[56].

---

[54] L. Polo, n.3.

[55] Polo hace notar una importante omisión en las teorías pedagógicas contemporáneas.

[56] L. Polo, n.4.

La educación hay que orientarla hacia el logro del hombre maduro: *la madurez es al fin de la educación*[57]. Esta consideración es clave. Lo que hay que lograr son *personas maduras*. El niño y el adolescente no lo son, pero hay que tratarles de modo *que puedan llegar a serlo*[58].

Actualmente dura mucho la adolescencia. Se nota en los países desarrollados. Antes la gente maduraba más rápido. La disciplina que se vivía en una familia numerosa era muy formativa. Se aprende asumiendo tareas. Los hijos únicos son difíciles de disciplinar. El ideal del niño y la niña del país desarrollado tampoco favorece la disciplina. Quizás, la falta de madurez de esta generación es venir de familias reducidas.

Si no hay disciplina no hay moral[59]. Por eso conducir a los niños y a los jóvenes con prudencia para que vayan pasando de un nivel al otro de su desarrollo, es lo más razonable. El niño modelo no existe, tampoco los niños prodigio son lo mejor. Es preferible un avance a ritmo normal. La madurez afectiva, la normalidad afectiva, está en los matices. Por eso la afectividad global es la angustia. Eso es anormal. Lo normal es que funcione repartiéndose en distintos matices.

Lo que significa la afectividad global es una falta de orientación. Faltan fines hacia los cuales caminar. La orientación es investigación y disciplina[60]. Por eso *la*

---

[57] Este modo de formular el fin de la educación arroja mucha luz sobre las actuales teoría pedagógicas.

[58] L. Polo, n.4.

[59] La falta de autoridad que han generado teorías pedagógicas que propiciaban un ocultamiento o disminución de la autoridad -en la escuela y en la familia- explican la incapacidad de tantos para la vida social.

[60] L. Polo, n.5.

orientación global es una síntesis, una unidad que recoge[61]. El hombre maduro tiene orientación global, pero no se alcanza de modo espontáneo. Se educa al niño desde pequeño para que la logre. *Orientarse es descubrir caminos. Es la vida en marcha*[62].

La investigación es siempre algo orientado. Hay algunas *"pre-ideas",* dice Heidegger. Eso es ya una *pre-tenencia*. Por eso tener barruntos es clave para orientarse. Es todavía algo impreciso pero orienta, porque marca una dirección. Este investigar fines es algo que le ocurre al hombre toda la vida. Desde este punto de vista, todos somos algo inmaduros. Necesitamos una orientación global. Es una *pre-comprensión* de lo radical de la realidad. Si estamos bien orientados, se llega a la realidad[63].

Hay unas preguntas que todos podemos hacernos: ¿cuál es mi puesto en la realidad? ¿quién soy yo? Son claves: son indicadoras en el camino. Son señales de tránsito que orientan, porque *la orientación va acompañada de una convicción sobre sí mismo*[64]. Esto nos lleva al problema de la educación religiosa: se silencia entre los pedagogos, pero es clave.

Juan Pablo II habla de la familia como iglesia doméstica. Es una expresión atrevida. El dinamismo de una iglesia

---

[61] Es una definición muy útil para quienes tienen tareas de orientación: en las escuelas, tanto con los padres, los propios profesores y los alumnos.

[62] L. Polo, n.5.

[63] L. Polo, n.6.

[64] L. Polo, n.6.

doméstica es la educación religiosa. Esta educación corresponde a los padres y se puede hacer pronto. Por eso la orientación global del educando se lanza, se recibe y se despliega en la familia[65].

La orientación global sólo se da si se tiene una comprensión cabal sobre sí mismo. ¿Qué significa ser hombre? Cada persona es una pura improbabilidad. Somos seres contingentes de un modo asombroso. Pero a la vez existimos por predilección divina. Mi existencia es un hecho, pero es una improbabilidad de tal calibre, que podría no ser. Si uno no cree en Dios, esto no se descubre[66].

Mi existencia prueba la existencia de Dios: somos las personas que Dios ha pensado que sean. Eso es una predilección divina : hace que *yo sea* y funda una orientación global. *O se vive desde esta orientación global o no hay manera de vivir*[67]. La única manera de finalizar mi vida es referirla a Dios. El yo no es suficiente.

Al niño hay que explicarle estas cosas de un modo adecuado: en familia se puede rezar con él, los padres deben llevarle a la Iglesia, enseñarle el misterio. Rezar es la fe en marcha. Sobre esto hay que montar la moral. Las normas se derrumban si uno se salta lo anterior. La disciplina no puede ser maniática. A la familia cristiana le corresponde desarrollar la Iglesia doméstica[68].

Luz González Umeres
Universidad de Piura
Apartado 353

---

[65] La familia juega un rol insustituible en estos planos profundos de la formación del ser humano

[66] L. Polo, n.6.

[67] L. Polo, n.6.

[68] L. Polo, n.6.

XXVI/2 · 1993 ISSN: 0066-5215

Piura Perú

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

TOTALIDAD Y CAUSALIDAD EN POLO.

FERNANDO HAYA

L. Polo's doctrine of the first principles is analized focussing the study on causality as an indicator of the trascendentality of being and of its real distinction regarding essence. The concept of totality has its origins in the non-realization of trascendental value of causality.

En *El acceso al ser* propuso Polo un método para la metafísica consistente en el *abandono del límite mental*. En *El ser I* desarrolló ese método en dirección al tratamiento del tema principal de la metafísica, que es la existencia extramental. La existencia extramental se alcanza, según Polo, como tema solidario con la primera dimensión del abandono del límite. Hay otras tres dimensiones del abandono del límite mental[1]. El conocimiento de la existencia extramental versa sobre la temática de los primeros principios[2]. Los primeros principios se conocen de modo habitual[3]. De otro modo no se conocen suficientemente, es decir, se confunden o, como dice Polo,

---

[1] L. Polo, *El ser I. La existencia extramental,* Eunsa, Pamplona, 1965, 92 (cit. *El ser*).

[2] L. Polo, *El ser,* 72 y ss.

[3] L. Polo, *El conocimiento habitual de los primeros principios,* Cuadernos de Anuario Filosófico, 10, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1993 (cit. *El conocimiento habitual*). Esta obrita es de gran interés para conocer el pensamiento metafísico de Polo: la temática de los primeros principios es puesta aquí en conexión con las investigaciones desarrolladas en el *Curso de teoría del conocimiento* (Eunsa, Pamplona, I, 1984; II, 1985; III, 1988, cit. *CTC*) y articulada con la tradición filosófica a través de la noción de conocimiento habitual.

se maclan. Las formulaciones *objetivas* de los primeros principios constituyen maclas de este tipo[1]. La noción de *totalidad* es una de ellas, que confunde la identidad con la causalidad[2].

El ser, la existencia extramental, se conoce habitualmente cuando se abandona el límite, es decir, cuando el pensar ya no se ejerce en la forma de pensar operativo, en el modo de pensar-lo pensado. El conocimiento no versa entonces sobre objeto sino sobre el ser como principialidad. La existencia extramental es el ser en su dimensión trascendental, es decir, como principialidad primera. Pero tal principialidad es triple. Hemos mencionado la identidad y también la causalidad. Polo se refiere a ambas nociones como principios primeros distintos[3]. También distingue respecto de ambos la no contradicción.

Si se quiere establecer que los tres son principios primeros no hay más remedio que declararlos irreductibles entre sí, inconfusos. De otra manera se reducirían unos a otros, y así no habría principialidad primera en todos ellos[4]. Descubrir la principialidad del ser, abandonado el límite, equivale a calibrar la triple principialidad irreductible, a lo que Polo llama *vigencia entre sí* de los primeros principios[5]. Concretamente, la denominada macla entre principios

---

1 L. Polo, *El conocimiento habitual,* 32 y ss.

2 L. Polo, *El conocimiento habitual,* 34.

3 L. Polo, *El ser,* 74 ss.

4 "Para ser primeros se han de distinguir y en la distinción estriba la primariedad de cada uno según la cual vigen entre sí"; L. Polo, *El conocimiento habitual,* 65-66.

5 L. Polo, *El ser,* 74 ss.

primeros no es sino la confusión entre dos de ellos con la postergación o pérdida del valor trascendental del tercero[1]. Por ejemplo, entre el principio de identidad y el principio de causalidad. La identidad pertenece a Dios. ¿Y la causalidad? Polo dice que no, que tal atribución constituye una macla. La macla sería la identificación entre Dios y la causa del mundo. Si Dios es causa del mundo entonces se anula la libertad creadora de Dios, y el mundo es un apéndice de Dios, una degradación[2] del Ser subsistente. Hay que distinguir por lo tanto a Dios de la causa[3].

Dios –según Polo– es la identidad. La criatura es la no contradicción. La no contradicción es el principio como lo creado. La criatura es primera en el modo de ser radicalmente novedosa por creación[4]. Es no contradictoria porque su ser no se apaga, persiste[5]. La causalidad es la referencia de la no contradicción a la identidad: el ser creado como principio que se refiere a la identidad. Si establecer que Dios es causa constituye una macla entre primeros principios, y pone en entredicho la libertad divina de crear, entonces es preciso –según Polo– invertir los términos de la cuestión y afirmar que la causalidad pertenece al ser de lo creado en tanto que se refiere al Origen[6]. El Origen es la identidad, es decir, Dios. Con esta teoría de los primeros principios se piensa además la principialidad como irreductible a la esencia. La esencia es principialidad disminuida, principialidad categorial. La esencia extramental

---

1 L. Polo, *El conocimiento habitual,* 66 y ss.
2 L. Polo, *El conocimiento habitual,* 50-51.
3 L. Polo, *El conocimiento habitual,* 72 y ss.
4 L. Polo, *El conocimiento habitual,* 68.
5 L. Polo, *El conocimiento habitual,* 70.
6 L. Polo, *El conocimiento habitual,* 74.

es, según Polo, la analítica del ser[1]. La analítica causal son las cuatro causas en su concausalidad completa, una principialidad que no es suficiente[2] en orden a la principiación, y que por eso es derivada, predicamental; es derivada del acto de ser, justamente como su analítica, distinta de él[3].

El principio es el ser. Ser no quiere decir *resultado*. La *constitución* tiene que ver con el modo de ser, o mejor, con

---

[1] "La distinción real entre *essentia* y *esse* significa que el *esse*, como no contradictorio, es principio analizado en principios. La esencia distinta realmente del acto de ser no contradictorio es la causalidad predicamental. Por eso, la sustancia es concausalidad (así recogemos aquello que Aristóteles dice al final del libro VII). Y la esencia es la concausalidad completa: más que la sustancia. La esencia de la criatura cuyo acto de ser es el principio de no contradicción, es la coprincipiación cuádruple: material, formal, eficiente y final"; L. Polo, *El conocimiento habitual,* 73.

[2] "El orden no se cumple por entero, porque ese cumplimiento corre a cargo de causas distintas. Por eso la esencia extramental es potencia y se distingue del acto de ser"; L. Polo, *Presente y futuro del hombre,* Rialp, Madrid, 1993, 183 (cit. *Presente y futuro*).

[3] Según Polo el abandono del límite permite advertir cabalmente que el cambio no es el movimiento. El movimiento en Polo es trascendental y es asimilado al acto de ser en tanto que persistir, es decir, en cuanto en modo alguno se estanca o decanta en *estados* o *anticipaciones*. Eso pertenece, según entiendo la doctrina de Polo, a la suposición, es decir, al límite que ha de ser abandonado. Y sin embargo la denominación de las causas -al menos material, formal y eficiente- toma su origen a raíz de la explicación del movimiento físico. En este sentido parece acertada la sugerencia de Polo según la cual las causas clásicamente enumeradas, quizá salvo la causa final, se mantienen en el orden predicamental.

el *fieri*. Pero lo que estamos advirtiendo, lo trascendental, es el ser como principio. El ser como principio equivale por lo tanto a los primeros principios, no a las causas predicamentales que son la esencia. Vale tanto decir que el principio es el ser, como decir que el ser son los primeros principios. Pero en el caso de esta segunda afirmación no podemos eliminar el plural. Lo cual quiere decir que hay diversos sentidos de lo principial o de lo primero. De entrada no son lo mismo exactamente el principiar y el principio. Del principio decimos que tiene varios sentidos. Pues bien, uno de ellos es el principiar. Si pensamos la criatura podemos hacerlo en estos términos: el ser de la criatura es el principio en tanto que principiar. ¿Por qué principiar? Porque de otro modo el ser creado no es posible: el ser creado ha de concebirse como una pura principiación, mejor, como un principiar, una novedad radical[1].

De aquí se sigue que el principio como principiar no es el principio en sentido absoluto. Esta proposición es muy clara si se considera que el principio como lo absoluto no principia. Principiar es propio de lo que comienza radicalmente. Pero el Origen, Dios, no comienza. Por lo tanto el sentido del ser como principio ha de ser distinto según lo refiramos al ser divino o al ser creado. Y a su vez podemos decir que estos dos sentidos de la principialidad son irreductibles. ¿Por qué? Porque de otra manera Dios y la criatura serían incompatibles, ya que la criatura no sería verdaderamente criatura por estar contenida o incluida en Dios, ni Dios sería verdaderamente Dios por necesitar de algún modo dar principio a la criatura. Por lo tanto hay que pensar que ser como principio es el ser de Dios, la identidad, y –en otro sentido de principialidad– el ser que comienza o

[1] L. Polo, *Presente y futuro,* 138 y ss.

que principia, es decir, el ser creado por Dios. Este ser creado es descrito como persistir y su principialidad es la no contradicción.

El ser como causa es en Polo el tercero de los principios primeros. Pero causar no es lo mismo que originar. Tampoco causar es exactamente lo mismo que la no contradicción. La no contradicción es el ser de lo creado en tanto que originado persiste; persistir es no ser contradictorio. Y eso no es lo mismo que el ser de Dios que es la identidad, es decir, lo que no comienza ni persiste sino que absolutamente es[1].

En este punto conviene atender a la crítica que Polo dirige[2] a cierto modo tradicional de exponer la distinción real entre el ser y la esencia creada. Según Polo no se explica bien esta cuestión cuando se dice que el ser creado se distingue del divino en tanto que es participado en una esencia. Polo piensa que entonces no se distinguen, por así decir, *en sí mismos* el ser de la criatura y el ser de Dios. Habría de exponerse lo contrario: a saber, no que el ser es creado por componerse con una esencia distinta, sino que se distingue realmente de la esencia por ser creado.

Hay que atender por tanto a la peculiaridad del ser creado frente al divino. Ambos son primeros como actos, o como primeros principios, pero el ser divino es lo primero como identidad, mientras el ser creado es lo primero como no contradicción, es decir, como el persistir. Y persistir

[1] L. Polo, *El conocimiento habitual,* 72 y ss.
[2] L. Polo, *El conocimiento habitual,* 71.

significa no culminar. Culminar sería cese, según Polo[1], o bien ser seguido, pero eso es lo que prohíbe precisamente la no contradicción si se entiende *no* de una manera objetiva –lo objetivo tiene en Polo un sentido preciso, relativo al límite mental que ha de ser abandonado–, sino como principio primero. Así pues no contradicción es persistir. Pero entonces persistir es referencia a la identidad, puesto que si no fuera referencia, entonces sería culminación en sí mismo, y eso es precisamente lo contradictorio con el persistir. Pues bien, la causalidad en sentido trascendental es la referencia misma del persistir o de la no contradicción a la identidad, es decir, la mutua vigencia entre los primeros principios[2].

La sustancia no es trascendental[3]. Se piensa que lo es, según Polo, porque no se ha abandonado el límite o la suposición. Se supone el objeto, la *mismidad*, lo *consistente*, y entonces la causalidad sigue a la sustancia. Pero la suposición ha de ser abandonada, y entonces no hay dificultad en comprender la causalidad como el ser mismo de lo creado en tanto que se mantiene con referencia al Origen. Desde este punto de vista no hay obstáculo para pensar la criatura en términos de creación, es decir, como referencia al Origen. La creación –*pasivamente considerada*– es la misma criatura cuyo ser es persistir con referencia al Origen. Porque persistir en tanto que no culminar sólo puede ser con referencia, o mejor, referencia al Origen. Persistir es ser como depender[4]. En este lugar, Polo manifiesta explícitamente las diferencias de su filosofía respecto de la de Santo Tomás. Leámoslo directamente:

---

1 L. Polo, *El conocimiento habitual,* 70.
2 L. Polo, *El conocimiento habitual,* 73.
3 L. Polo, *El conocimiento habitual,* 33.
4 L. Polo, *El ser*, 80.

"Según Tomás de Aquino, la creación no puede ser más que una relación. ¿Por qué? Porque la criatura es sustancia (según la macla de identidad y no contradicción); por tanto, la creación, en la criatura, tiene que ser una relación, o sea, algo añadido a ella. Desde la criatura, la creación no es la criatura, sino que es una relación con Dios. La criatura depende de Dios; pero esa dependencia, como la sustancia es *en sí*, es una relación. Esa relación, dice el Aquinate, es real. Sienta así una distinción, es decir, evita la macla entre la sustancia creada y la relación creatural, aunque en atención a la consumación que la noción de sustancia comporta.

"Sin embargo –continúa Polo–, el carácter de la criatura no puede ser algo añadido a la criatura; ha de ser la criatura en tanto que no consumada *en sí*. De lo contrario no se advierte el carácter de primer principio de la causalidad (en el fondo –repito– porque se macla la identidad –entendida como mismidad– con la no contradicción; de ahí procede la noción de sustancia como trascendental). Por eso digo que la causalidad es un primer principio: esa relación es acto y, por tanto tiene carácter de principio primero. De esa manera, tampoco se macla. Y, no obstante, la *criatura* no se distingue de la creación –*passive sumpta*– como si ésta le fuera añadida: la criatura no es sustancia y, además, creada"[1].

Polo rechaza de modo tajante la trascendentalidad de la sustancia. La sustancia es lo que se concibe como lo consistente o culminante en sí mismo. Eso es algo que

[1] L. Polo, *El conocimiento habitual,* 77.

pertenece a los objetos del conocimiento, porque no se puede pensar (operativamente) sin concebir algo como *lo mismo*, es decir como uno, o como lo mismo que ello mismo[1]. El ser como principio, en cambio, no es consistencia, porque no culmina, no es en sí, no es un resultado, sino un persistir; persistir que por lo tanto sólo cabe entender como referencia a Otro, es decir al ser como identidad. Si no hay referencia a Dios, entonces hay soledad de la criatura, es decir, consumación, resultado, culminación en sí, término, y eso es justamente lo contradictorio.

Tal vez se objete que lo *en sí* es precisamente lo no contradictorio, lo que es idéntico a sí mismo y distinto de lo demás. Pero esta objeción está formulada desde el pensar operativo, desde la objetividad. Entender el ser como lo no contradictorio en clave de mismidad es lo que Polo llama macla de los principios de identidad y no contradicción, de la cual confusión no se libra la filosofía clásica, incluido Santo Tomás. La mismidad es el objeto del conocimiento operativo, lo pensado que para pensarse ha de ser reducido a mismidad[2]. Pero eso no significa, a menos que se de por supuesto, que el ser real sea mismidad. La mismidad es la condición del ser de lo pensado, de la presencia mental[3]. Abandonar el límite o la suposición –lo cual no puede ser hecho desde el propio pensar operativo u objetivante, sino desde el conocimiento habitual–, es darse cuenta de esta condición de lo objetivo. Cuando se abandona el límite no se piensa ya en términos de mismidad. Ser real es no contradicción, pero la no contradicción no puede ser un

---

1 L. Polo, *El conocimiento habitual,* 25.
2 L. Polo, *CTC,* II, *passim.*
3 L. Polo, *CTC,* II, *passim.*

detenerse; adviértase que la mismidad es una detención de la realidad, necesaria para su consideración objetiva[1].

Lo *mismo,* que es por tanto el *objeto*, cuando es extrapolado a la existencia extramental conculca la no contradicción de la realidad misma. Bien está, podríamos decir para explicar el pensamiento de Polo, que pensemos los objetos en términos de mismidades en cuanto tales no contradictorias; pero esa es justamente la índole de lo pensado como tal, no el carácter del ser como acto real. Mucho menos hay que confundir la identidad del ser con la mismidad de lo pensado. La identidad del acto de ser es Dios. Menos aún es Dios mismidad. Pero tampoco es mismidad el ser creado, en cuyo caso se decantaría en una interrupción: la de lo que ha terminado, se ha ocluido u obturado en sí. Pero esa detención es precisamente una contradicción *real*.

Lo que mantiene los noemas como distintos unos de otros en tanto que *consistentes en sí mismos*, es la operación de la mente, la presencia mental. Más allá de la presencia mental está el ser realmente distinto de la esencia extramental[2]. El ser creado se analiza en principios, que son las causas predicamentales, porque, siendo *distinto* de ellas, se refracta en las causas *constituyentes* en el movimiento físico. Las causas predicamentales están, por así decir, volcadas en una dirección que no admite culminación porque entonces el movimiento físico quedaría excluido. El movimiento en sentido de cambio es incompatible con la consumación. Pero

[1] L. Polo, *El ser*, 201 y ss.
[2] L. Polo, *El ser*, 208-209.

la causalidad trascendental, esto es, el ser de lo creado, tampoco admite culminación, porque es el persistir de la criatura, no en dirección al movimiento constituyente, sino en dirección al Creador. La causalidad trascendental es pues el ser en tanto que se distingue de la esencia, es decir, la no contradicción o el persistir con referencia al Origen[1]. Si el ser no se distinguiera realmente de la esencia, entonces todo el *dinamismo* de lo real se volcaría en dirección al movimiento, y vendría a resultar, valga la expresión, una gran contradicción, una culminación (puesto que no habría persistir respecto del Origen) que no culminaría (puesto que el movimiento físico es un modo de ser que impide la culminación)[2].

El lector advierte sin duda que las tesis de Polo manifiestan con una gran limpidez la doctrina de la distinción real entre el ser y la esencia. El pensamiento de Polo es sumamente original y a la par enormemente comprensivo en orden a la interpretación de la historia de la filosofía. En este sentido, ocurre también que la filosofía de Polo no resulta fácilmente clasificable –yo diría que no lo es en modo alguno–,

---

[1] L. Polo, *El conocimiento habitual,* 76.

[2] La trascendentalización del cambio, del movimiento físico, *supone* la materia, y por lo tanto concede a la esencia un estatuto que sólo tiene en tanto que pensada. "La materia viene a ser así un requisito de representación teórica: es la mente la que necesita la materia para pensar la esencia en la realidad"; L. Polo, *El ser*, 145. Sin embargo, de acuerdo con el abandono del límite, "no es correcto configurar de un modo positivo la diferencia entre la esencia pensada y la esencia extramental. La coincidencia del pensamiento con la esencia extramental debe ser detectada como límite del pensamiento y abandonada. *La esencia extramental no es 'más' que la esencia pensada*. (...) La *admisión* de la esencia extramental es, simplemente, el acto, no el pensamiento o la materia. La esencia extramental es el análisis pasivo de la actividad"; *El ser,* 145.

tentación que convendría evitar cuidadosamente, sobre todo por lo que se refiere a una muy errada asimilación de la no contradicción no idéntica de Polo con la dialéctica hegeliana.

Esta última sugestión es posible si, por no haberse comprendido bien el asunto del abandono del límite, alguno razonara que Polo está, al igual que Hegel, considerando que el ser es dinamismo que abraza los contradictorios. No. Según entiendo, Polo rechaza la doctrina hegeliana tanto porque Hegel no abandona el límite cuanto porque además Hegel confunde identidad con causalidad[1]. Es decir, no mantiene la distinción real entre el ser y la esencia. La causalidad no confusa con la identidad expresa precisamente, según hemos visto, esa misma distinción real entre el ser y la esencia, puesto que la causalidad es la vigencia trascendental de no contradicción e identidad, es decir, su no confusión mantenida sólo en tanto que el ser creado se distingue realmente de la esencia creada. En consecuencia el ser se piensa en Hegel como *totalidad*[2].

Coherentemente con lo expuesto hasta ahora, puede añadirse que la noción de totalidad es solidaria con la confusión entre principios primeros. Y puesto que la causalidad es el primer principio a través del que se mantiene la vigencia de la no contradicción y la identidad, puede decirse que la totalidad es equivalente con la no advertencia del carácter trascendental de la causalidad. En la filosofía

[1] Esta confusión es heredada por Hegel de Spinoza, cuya noción de *causa sui* es arquetípica en este sentido; L. Polo, *El conocimiento habitual,* 49-50.

[2] L. Polo, *El conocimiento habitual,* 34-35.

clásica también aparece la noción de totalidad; aparece de algún modo en el concepto del *supuesto*, de la sustancia definida en términos de *totum subsistens*[1]. Hegel desarrolla la noción del *todo* de otra manera, desde luego: no en la confusión clásica de identidad y no contradicción, sino en la macla moderna de causalidad e identidad.

Hegel afirma expresamente que la verdad es el todo y que es resultado de sí, de su propio proceso. En la noción de autorresultado puede advertirse claramente la idea de la culminación que la persistencia de Polo prohíbe. El absoluto como resultado es la tematización del ser en un sentido que conculca conjuntamente tanto el persistir como la identidad trascendente; es la idea de la gran culminación final[2]. En el proceso hegeliano por su parte opera la concepción del acto en términos predicamentales, es decir, de modo tal que toda actividad se vuelca en movimiento en sentido predicamental y el proceso causal en una identidad del todo consigo mismo que sólo puede lograrse plenamente en el resultado. La identidad necesariamente ha de desenvolverse como proceso causal que se autorrealiza, y lo hace en virtud de la fuerza de una espontaneidad que le es idéntica. Polo concluye que la noción de espontaneidad es la macla de identidad y causalidad[3]. Dicho de otra manera, es la negación de la libertad del Creador y de su trascendencia.

Ha habido por lo tanto dos desarrollos de la suposición no abandonada. Una es la noción del todo en la que la identidad se concibe como la conexión de las partes. Semejante conexión puede ser formulada más o menos sutilmente. Hegel criticó a Spinoza el estatismo de su sis-

---

[1] Tomás de Aquino, *Q.d. De unione Verbi Incarnati,* q.un., a.3, resp.

[2] L. Polo, *El ser*, 210-211.

[3] L. Polo, *El ser*, 79.

tema, esto es, que no pensara el movimiento de la autoidentidad del todo consigo mismo. Polo sugiere que la noción de todo es una extrapolación de la suposición típica en la primera operación mental. La realidad está en Hegel –y anteriormente en Spinoza– concebida al modo de un gigantesco conectivo conceptual[1]. La generalización es la operación que permite ir subsumiendo en conceptos cada vez más extensos los inferiores, que son entendidos como casos o realizaciones de la realidad general. Identidad y diferencia, por ejemplo, es un compás dialéctico, cuya solución es la síntesis conceptual que se logra cuando se comprende que la identidad distinta de la diferencia no es suficientemente idéntica (puesto que se diferencia o deja fuera de sí la diferencia)[2]. Del mismo modo, entiende Hegel que finito e infinito no quedan en lo que cada uno de ellos es en tanto que mutuamente se excluyen, es decir, mientras no se logra la síntesis dialéctica, porque todo es más que infinito: es la conexión conceptual de lo infinito con lo finito[3].

Sin embargo, si se abandona esta forma de suposición, es decir, la noción del todo, es posible darse cuenta de que no tiene mucho sentido afirmar que Dios y el mundo es más que Dios.

Hay una sugestión lógica que invita a imaginar la realidad como una totalidad cuya conexión es la universalidad del concepto. De ese modo se está suponiendo el concepto de lo máximamente abstracto de lo que *todo* lo demás es

---

1 L. Polo, *El ser*, 37.
2 L. Polo, *El ser*, 36.
3 L. Polo, *El ser*, 36.

realización o caso[1]. Ese concepto de lo máximamante general es la pretendida noción hegeliana del ser indeterminado, el comienzo absoluto de la filosofía. La reducción de lo real a la esencia es el intento de concepción del ser en clave de totalidad. La totalidad es algo así como el gran *synolon*, la realidad entendida como el correlato del concepto omnienglobante.

Semejante suposición es desmontada cuando se considera que el *todo* no es precisamente real, sino la realidad comparada con un concepto categorial. A mi modo de ver, Frege[2] hizo interesantes progresos en la dirección del abandono del concepto de la totalidad entendida como algo real. Aclaró que los predicados cuánticos son de segundo nivel, es decir, que no se predican de las cosas sino que son propiedades de nuestros conceptos sobre las cosas. También la existencia del cuantificador es una propiedad de este tipo, de segundo nivel: no significa nada del objeto sino del concepto. Frege compara en este sentido la existencia cuántica con los números: de la misma manera que cuando afirmamos que "las lunas de Júpiter son cuatro" no decimos el número cuatro de cada una de ellas sino del concepto "luna de Júpiter" (decimos que este concepto tiene cuatro casos o realizaciones), del mismo modo, cuando afirmamos por ejemplo que "existe algún planeta intramercuriano" estamos en realidad estableciendo una propiedad de un concepto, a saber, la negación del número cero para el concepto en cuestión, "planeta intramercuriano". También la totalidad es la noción de *clase* o *conjunto*, resultante de la comparación de los individuos con el concepto que de ellos se predica. "Todos los hombres" significa exactamente el

---

[1] L. Polo, *El ser*, 37.

[2] G. Frege, *Fundamentos de la Aritmética,* LAIA, Barcelona, 1973, 73.

conjunto de las realizaciones del concepto hombre, es decir, el conjunto de sus casos.

El concepto de totalidad metafísica establece un logicismo inaceptable. La realidad concebida a imagen del concepto, como estricto correlato suyo. Pero la metafísica ha de precaverse del peligro de que las articulaciones pensadas, o mejor del pensar, se inmiscuyan también en el tratamiento del ser extramental. Desde la perspectiva poliana es claro que la suposición se introduce también en la formulación clásica de la noción de sustancia. Eso no significa que la noción de *synolon*, la concepción de lo real como estructura categoremática carezca de todo valor en filosofía. Lo que en rigor prohíbe la filosofía de Polo es la trascendentalización de la sustancia.

Puesto que, abandonado el límite, cabe ejercer el conocimiento filosófico en orden al descubrimiento de instancias más radicales de lo real, despejado más prístinamente de adherencias válidas para niveles inferiores de su comprensión. Polo no pretende hacer tábula rasa de la historia de la filosofía[1]. Más bien Polo tiene, según entiendo, una visión de la filosofía como de tarea prosecutiva, insistente. El error filosófico se manifiesta precisamente en la medida en que una manera de pensar resulta oclusiva, obturada, y no permite proseguir la elucidación de lo real. Es el concepto de lo aporético como lo cerrado. Este es justamente el problema de que adolece el racionalismo sistemático que precipita en la noción de la totalidad. Pero también puede afirmarse que la obturación filosófica puede

[1] L. Polo, *El ser*, 6.

ser general o parcial. La noción del *todo total* constituye también una obturación completa del pensamiento, que cristaliza en una *culminación* –en términos polianos– aporética. ¿Y la noción de *todo parcial –totum subsistens–* presente en la noción de sustancia como estructura categoremática o *synolon*? ¿No es ella misma una cierta oclusión parcial, parcial en la misma medida en que sólo parcialmente supone lo *consistente* o *culminante en sí mismo*?

Hemos leído hace poco la opinión de Polo: la noción de sustancia trascendentalmente entendida supone una macla entre identidad y no contradicción; supone la culminación de la criatura a título de *en sí*; conculca la causalidad como primer principio; arroja en fin una aporía insoluble sobre la noción de creación al tratar a Dios como causa-de-la-criatura, en lugar de pensar a la criatura como causa causada, esto es, referida al Origen. La referencia es el persistir del ser creado, y ese persistir es su no culminación o no contradicción, la imposibilidad estricta de detención o consumación en sí. *Sustancia* es, en efecto, *lo consistente*, lo que se supone *en sí*.

¿Por qué se supone? También Polo responde a esta pregunta[1]: para predicar algo de algo es necesario que se mantenga la mismidad consigo mismo de cada uno de los noemas; para decir que "el hombre es blanco" es necesario que hombre sea lo mismo que hombre y blanco lo mismo que blanco; no se trata de que hombre sea lo mismo que blanco, pues entonces no sería posible la predicación accidental ("el hombre es blanco" es por cierto una predicación accidental), pero sí es preciso que cada categorema sea *algo*, esto es, una cierta identidad consigo.

---

[1] L. Polo, *El ser*, 37 y ss.

Vamos descubriendo entonces los supuestos de la manera clásica de establecer el ser real a título de sustancia. *Sócrates* en tanto que sustancia aparece como el correlato de la suma de los predicaciones que cabe hacer sobre él. De entre estas predicaciones hay una esencial, esto es, que reduce a identidad las propiedades reales de Sócrates en tanto que tales propiedades pueden concebirse como dimanantes de una fuente común, esto es, como deductibles o contenidas implícitamente en una de ellas, mientras que las otras son accidentales, expresándose con ello la unión que no termina de deducirse desde el concepto esencial o que expresa el núcleo del supuesto.

El supuesto es el *todo real*. El todo real no es aquí, como en el idealismo, la totalidad sistemática, sino cada una de las cosas en tanto que su ser hace de ellas algo *mismo* o uno. El supuesto es la realización del concepto, y a la vez su *totalización*, puesto que cada formalidad es tan sólo un aspecto abstracto de la cosa. La objetivación es en efecto la exención[1], por parte de la operación mental, de una determinada formalidad real. *Exención* significa también separación: la formalidad objetivamente conocida es eximida de su ser real y separada como tal formalidad perfectamente definida en la misma medida en que es constituida en objeto mediante la operación[2]. El objeto de la operación *supone* entonces por la realidad. Semejante suposición no es un ocultamiento de la realidad sino todo lo contrario, su

[1] L. Polo, *CTC,* I, *passim*.
[2] L. Polo, *CTC,* I, *passim*.

manifestación objetiva o intencional[1]. Pero lo supuesto, el objeto, en cuanto objeto, no es lo mismo real, sino lo real iluminado, manifestado en una cierta formalidad suya. Por eso, dice Polo, el conocimiento objetivo es limitado: su límite es el objeto, es decir, la medida de la operación. La perfecta conmesuración de la operación con el objeto es también su límite. Y ese límite es la unicidad o mismidad del objeto[2].

Pues bien, la totalidad aparece también en el orden de las propiedades del objeto en tanto que objeto. Anteriormente veíamos que la totalidad es una propiedad, no de la cosa, sino de su concepto. La totalidad puede atribuirse al concepto en tanto que predicable de sus singulares y sólo de ellos. Ahora bien, esa totalidad remite a la del concepto mismo en tanto que expresivo de *una* formalidad. La *definición* del concepto, la medida de su nitidez es precisa en orden a su predicabilidad. Y eso es también la *mismidad* del concepto, su constituir un *totum indivisum*; la división del concepto genera otro diferente; por eso dice Aristóteles que las especies son como los números.

La suposición establece entonces, forma[3], en tanto que conoce, determinado todo, y sólo ello; este es su límite, la totalidad de lo que conoce. No es que *formando* se equivoque, no puede dejar de formar, y se conoce objetivamente formando. Pero se equivocaría quien juzgara que lo establecido en tanto que tal, es decir en condición de todo, es real. Es real, pero no en condición de todo. Aquí se ve bien que el error es una suposición ilegítima, una totalización, un reduccionismo.

---

1 L. Polo, *CTC,* I, *passim*.
2 L. Polo, *CTC,* I, *passim*.
3 L. Polo, *CTC,* I, *passim*.

Desde aquí cabe la sospecha sobre la noción de sustancia. Porque la sustancia es también el *supuesto*, el *totum subsistens*. La sospecha recae sobre la realidad misma de lo tenido por *primero* en el orden real. Puede tratarse de una sospecha particularmente grave en tanto que se refiere a una noción de tanto abolengo en la historia de la metafísica. Y sin embargo la atención al concepto de todo nos ha conducido a detectar una cierta aporía en la noción de sustancia. Con ello se han pretendido mostrar las posibilidades que abre el poliano abandono del límite. En cierto sentido esas posibilidades pueden formularse en los términos de una disyunción exclusiva: *causalidad* o *totalidad*.

Fernando Haya Segovia
I.B. La Paz
Sevilla España

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

LA PERSONA Y *SU* NATURALEZA: TOMÁS DE AQUINO Y LEONARDO POLO

JOSÉ ÁNGEL LOMBO

Polo's philosophy is deeply rooted in Aquinas' distinction between being and essence. The author applies a circular hermeneutic. Aquinas philosophy of the person is read from the perspective of Polo's account in order to elucidate Polo's own Trascendental Anthropology. The exposition is structured in two parts, each one describing a fundamental thesis. The first concerns the notion of person in Thomas, which appears in his discussion of Boethius' definition. The second one deals with the problem of conciliating mind as form of the body and as a spiritual substance.

I. INTRODUCCIÓN.

"El ser del hombre no es el ser del que se ocupa la metafísica"[1]. Esta tesis de Leonardo Polo, basilar en el planteamiento de su antropología, suscita una notable perplejidad. Habitualmente, quienes se dedican seriamente a la metafísica están convencidos de ocuparse de lo más profundo de las cosas: el mismo ser. Si alguien les dice que, precisamente en cuanto metafísicos, no tocan el ser del hombre, la reacción que cabe esperar es de escepticismo. En verdad, no pocos sostienen la posibilidad de una «antropología metafísica»[2], la cual es negada directamente por la mencionada tesis de Polo. Dejando de lado la evidente

---

[1] L. Polo, *Presente y futuro del hombre,* Rialp, Madrid, 1993, 150 (cit. *Presente y futuro*).

[2] J. Marías, *Antropología metafísica,* Alianza, Madrid, 1987.

devaluación del término «metafísica»[1], ¿es realmente inaccesible el «ser del hombre» desde la radicalidad de la metafísica? Ésta es precisamente la tesis de Polo: la radicalidad de la metafísica no es la radicalidad de la antropología. Y, de este modo, él propone un orden trascendental diverso del metafísico: lo trascendental antropológico[2].

La noción de «persona» hace su aparición en la metafísica como el resultado de aplicar al hombre un peculiar planteamiento radical. El hombre es y puede ser estudiado por la metafísica. El problema es si dicha perspectiva, en efecto, es suficientemente radical para el hombre[3]. Cuando Polo declara la posibilidad de un orden trascendental antropológico, señala también que lo trascendental metafísico aplicado al hombre no implica exactamente un error de enfoque, sino una insuficiencia de planteamiento. Por lo tanto, su posible superación no será necesaria, pero sí muy conveniente[4].

---

[1] Es frecuente encontrarlo aplicado a diversas actividades humanas, para indicar su enfoque radical, es decir, que busca la «raíz» del problema que tratan: v. gr., «metafísica del trabajo», «metafísica del deporte», «metafísica del dinero»… Es fácil notar el sentido vago del término en estas expresiones.

[2] Se trata de la «primera tesis de la antropología trascendental», descrita en L. Polo, *Presente y futuro*, 164-168.

[3] L. Polo, *Presente y futuro*, 157.

[4] L. Polo, *Presente y futuro*, 154. «Superación» viene entendido aquí como «ampliación», no como «eliminación»; *Presente y futuro,* 159.

La radicalidad de la metafísica alude, como es bien sabido, al «en cuanto tal» del propio ente. Por su parte, un estudio filosófico «radical» acerca del hombre –la antropología– debería dar cuenta precisamente del «en cuanto tal» del hombre. ¿Es trivial hacerse cuestión del hombre «en cuanto tal»? De ningún modo. Se trata de un enfoque diverso de aquel que considera las peculiaridades –digámoslo así– «categoriales» de los entes. Dicha radicalidad, en efecto, no aparece en cualquier ente particular (v. gr., «la mosca en cuanto mosca» o «la mesa en cuanto mesa»). ¿Qué es lo que hace que un planteamiento radical pueda tener sentido referido al hombre y no, sin embargo, a cualquier ente particular? La respuesta es clara: la libertad. La libertad caracteriza al hombre sobre todos los otros entes, y ello hace que un estudio metafísico del hombre («en cuanto ente») deje fuera lo propio del hombre «en cuanto tal». A lo más que se llega es a una consideración psicológica y moral, pero no a lo que hace posible dicha consideración[1].

Si aceptamos que, para el hombre, ser libre no tiene carácter categorial[2] –es mucho más que ser alto o ser bajo–, entonces debemos plantearnos la siguiente cuestión: ¿cómo «es» el hombre para que pueda ser libre? La idea de Polo sobre la persona pretende responder a este interrogante. En esa respuesta, descubre precisamente que el «es» del hombre (su «acto de ser») es diverso trascendentalmente y no sólo categorialmente[3] del «es» que aparece en la metafísica. El

---

[1] L. Polo, *Presente y futuro*, 171.

[2] L. Polo, *Presente y futuro*, 191.

[3] Cabría una distinción categorial, por ejemplo, entre el ser del hombre y el ser de un caballo. Pero, verdaderamente, carece de sentido una distinción categorial entre el ser del hombre y el ser que estudia la metafísica, puesto que éste último es precisamente trascendental.

acto de ser metafísico se distingue trascendentalmente de la esencia metafísica: es la *distinctio realis* de Santo Tomás de Aquino. Sobre esta trascendentalidad metafísica, Polo propone una ampliación[1], que implica dos distinciones: una distinción (trascendental) entre lo trascendental metafísico y lo trascendental antropológico y –desde aquí– una distinción trascendental entre el acto de ser humano y la esencia humana[2].

La tesis de Polo, debemos subrayarlo, no tiene el carácter de una consecuencia necesaria. La metafísica es de suyo suficiente y correcta. La «ampliación de lo trascendental», como él la llama, tiene más bien el carácter de una propuesta: una propuesta hermenéutica de la historia de la filosofía, una propuesta realista integral y una propuesta de salida a la situación presente[3]. Se trata de algo «conveniente», insistimos; pero con una conveniencia que se transforma en un deber, si pretendemos tratar al hombre como se merece. Es una conveniencia que va más allá de lo «necesario»[4].

Como queda patente, la idea de Polo sobre la persona implica un orden trascendental antropológico, entendido

---

1 L. Polo, *Presente y futuro*, 168-169.

2 L. Polo, *Presente y futuro*, 183-185.

3 Ricardo Yepes, comentando el significativo título de *Presente y futuro del hombre,* califica la propuesta de su autor como «una auténtica filosofía de la esperanza», en el "Prólogo" a *Presente y futuro*, 12. Sobre la relación entre esta propuesta y una interpretación integral del realismo: L. Polo, *La libertad,* curso de doctorado de 1990, *pro manuscripto.*

4 L. Polo, *La libertad*, 155.

como «ampliación» de lo trascendental metafísico. Esto significa que la distinción trascendental antropológica entre el *esse hominis* y la *essentia hominis* amplía o prosigue aquella otra metafísica entre el *esse* y la *essentia.* Santo Tomás de Aquino emplea esta última (la *distinctio realis*) para superar la escisión «griega» –como dice Polo[1]– entre lo móvil y lo inmóvil; pero sobre todo la utiliza para diferenciar la criatura del Creador[2], con una distinción no simétrica, ya que sólo tiene carácter real en la criatura[3]. Saber con certeza si Santo Tomás ha aplicado tal distinción a la antropología no es una tarea fácil[4]. Polo afirma que esa distinción implica el abandono del límite mental en metafísica, aunque a veces parece fluctuar en esta idea[5].

---

1 L. Polo, *Presente y futuro,* 138-139.

2 Por ejemplo, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 4, a. 3, *ad* 2 (cit. *S.Th.*); *In II Sententiarum*, d. 3, q. 1., a. 1, c.

3 Tomás de Aquino, *S.Th.*, I, q. 13, a. 7, c, *in fine.* Se trata de una distinción superior a la que existe entre el ser y la nada: También, *Quaestiones disputatae de veritate,* q. 27, a. 3, *ad* 9 (cit. *Q.d.De ver.*).

4 Conviene justificar que, si Tomás no ha sido más explícito en este punto, el motivo es bien preciso: considera, simplemente, que la fe llega más lejos que la razón. Es decir, él «ya» sabe que el hombre ha sido elevado al orden sobrenatural y hecho además hijo de Dios. Por eso, los *preambula fidei* serán para él más de orden cosmológico –pensemos en las «cinco vías»– que de orden antropológico. Polo reconoce precisamente que "ya la teología estudia la persona, y tal vez bastaría con eso"; L. Polo, *Presente y futuro,* 171.

5 L. Polo, en *La libertad,* afirma que "la distinción real sólo se puede conocer si se abandona el límite mental" y señala que la *separatio* (Tomás de Aquino, *S.Th.*, I, q. 75, a. 6, c.) es ya una indicación del abandono del límite mental. En esa misma obra, sin embargo, afirma: "creo que Tomás de Aquino no abandona la actualidad".

Sin embargo, niega con bastante claridad que el Aquinate haya abandonado el límite mental en antropología[1].

Si dejamos sentado que Santo Tomás abandona el límite mental en lo que se refiere a la metafísica con la *distinctio realis,* ¿sería posible afirmar que descubre el orden trascendental en antropología, y que –por tanto– distingue realmente entre el *esse hominis* y la *essentia hominis?* En las líneas que siguen, pretendemos acercarnos a esa conclusión. Nuestro punto de partida será mostrar que el Aquinate descubre un acto no meramente formal –es decir, que supera la «actualidad»[2]– en la consideración de la persona humana. Esto acontece, a nuestro modo de ver, al menos en relación con dos aspectos: su interpretación de la definición de persona de Boecio y su exposición sobre la espiritualidad del alma.

En relación con estas dos partes, intentaremos desarrollar dos tesis. La primera puede formularse así: «en el individuo racional hay una perfección distinta de la perfección de su especie y de orden no predicamental». Este enunciado, como veremos, es principalmente de origen teológico. La segunda tesis puede expresarse del modo siguiente: «la condición de

---

[1] L. Polo, *Presente y futuro,* 195, n. 8. A esto se refiere Polo también en *La libertad,* en la parte en que explica el comentario de Tomás al *De Trinitate* de Boecio. Un poco más adelante la misma obra, Polo afirma que el Aquinate "se ha quedado corto" al aplicar la distinción real.

[2] Polo propone "distinguir acto y actualidad. El acto que es actualidad es el acto de pensar y porque es actual no es constituyente"; L. Polo, *La libertad,* «Actualidad» significa, por tanto, presencia mental o límite del acto.

posibilidad de que el alma humana pueda ser *forma corporis* y *hoc aliquid* es la consideración de un acto superior a la forma en el ser humano»[1].

Desde el descubrimiento de este nuevo orden de acto –al que llamaremos «ultra-formal»–, creemos que puede sostenerse que Santo Tomás de Aquino ha detectado un sentido antropológico de lo trascendental, diverso del metafísico. En cualquier caso, nos parece claro que este nuevo orden no ha sido tratado por él de modo sistemático, sino que está simplemente esbozado.

En estas líneas no nos proponemos comparar el pensamiento de Polo y el de Santo Tomás en lo que se refiere a la noción de «persona». Ello comportaría fácilmente una consideración superficial de uno y otro autores. Nuestro propósito es llevar a cabo una hermenéutica circular: buscar en el Aquinate los presupuestos de la ampliación de lo trascendental de Polo y tratar de comprender, desde ellos, su Antropología Trascendental. Trataremos de mostrar, por tanto, que lo que Polo llama «consideración trascendental de la antropología» –equivalente a la aplicación de la distinción real en este ámbito o al abandono del límite mental en él– tiene sus bases en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, aunque de un modo no sistemático.

II. INTERPRETACIÓN DE LA DEFINICIÓN DE BOECIO.

El Aquinate se encuentra con una noción previamente acuñada, de origen teológico, pero de claro valor filosófico: la noción de persona. Su historia es larga y tortuosa. La

---

[1] Tomás de Aquino, *Quaestio disputata de Anima*, q. un., a. 14, *ad* 9 (cit. *Q.d.De An.)*.

tradición filosófica clásica anterior al cristianismo la ignora casi por completo[1], y, sin embargo, su formación en el pensamiento cristiano tiene muy poco de convencional. Estudiando su devenir, puede decirse que el contenido ya estaba definido antes de la fijación terminológica. De hecho, pasaron por lo menos cinco siglos hasta un primer acuerdo estable entre el griego y el latín, mientras que las definiciones dogmáticas son muy anteriores[2].

1. La herencia del pensamiento cristiano.

¿Qué contenido descubre un pensador cristiano detrás del término *persona*? En breves palabras, con él viene señalada una perfección en el individuo racional distinta de la perfección de su especie y de orden no predicamental[3]. Esto significa, dicho escuetamente, que dicha perfección no consiste ni en la propia naturaleza ni en un accidente suyo[4].

---

[1] M. Nédoncelle, "Prosopon et Persona dans l'antiquité classique. Essai de bilan linguistique", *Revue des sciences religieuses,* 1948 (22), 277-299.

[2] Es más o menos aceptado que dicho acuerdo definitivo se consolidó en el Cocilio de Calcedonia (451) y en la obra de Severino Boecio (480-525), *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium.*

[3] Justificar esta frase es tan interesante como extenso: requiere fundamentalmente un recorrido atento de la historia del pensamiento cristiano de los primeros siglos en torno a la noción de persona. Para una visión completa de su proceso entre la teología y la filosofía, A. Milano, *Persona in teologia*, Dehoniane, Napoli, 1984.

[4] La fuente de esta convicción es claramente de orden teológico: proviene, fundamentalmente, de los misterios de la Trinidad y la

Que la perfección de la persona no consista en su naturaleza, surge de la necesidad de distinguir cada una de las «hipóstasis» de la Trinidad respecto a la naturaleza común. Que esta perfección no sea tampoco de carácter accidental implica la negación del carácter «apariencial» de dicha distinción.

Con esto se encuentra Santo Tomás. Como hemos dicho, él aplica la distinción real al tema de la creación y descubre así la diferencia entre acto actualizante y acto formalizante o, si se prefiere, entre lo trascendental y lo categorial. Ahora bien, si es cierto que –como pensador cristiano– reconoce una perfección en el individuo racional diversa de la perfección de la especie y en un orden no categorial –*hic homo intelligit*[1], la especie no piensa–, entonces cabe considerar que la distinción real aparece en la persona de manera diversa a como aparece en cualquier otra criatura. En otras palabras, lo trascendental parecería manifestarse así en antropología de otro modo que en metafísica.

Recordemos que Boecio había definido la persona como *individua substantia rationalis naturae*[2]. Esta fórmula pasaría a la filosofía medieval como punto de referencia obligado, aunque hay que señalar que recibió abundantes críticas. En ella están presentes tres elementos cuya interpretación resultaba incierta: la individualidad, la sustancialidad y la racionalidad. Y todos ellos fueron poco a poco corregidos terminológicamente: la individualidad, como incomunicabilidad; la sustancialidad, como subsistencia; la

---

Encarnación, aunque también de la historia revelada: ver la obra de A. Milano.

[1] Tomás de Aquino, *S.Th.*, I, q. 76, a. 1, c.

[2] Boecio, *Contra Eutychen et Nestorium,* II (PL 64, 1343 C).

racionalidad, como intelectualidad. De ellos, sin embargo, el más problemático sería el término «sustancia»[1].

2. La subsistencia.

Santo Tomás acepta la definición de Boecio, aunque comparte también las correcciones precedentes. Por ello, adaptará la expresión boeciana a la fórmula *subsistens rationale,* el subsistente racional[2]. En relación con ello, el autor señalará que «subsistir» no es exclusivo de la criatura racional, pues cualquier individuo sustancial subsiste, es decir, existe por sí mismo o «de suyo». *Subsistens* resulta equivalente, de este modo, a otro término clásico: *hypostasis*. Las connotaciones de este último son evidentes: «lo que funda» o «está debajo». Como dice Millán-Puelles, «subsistir» es aquella forma de suficiencia o plenitud por la que un ente es completo en sí mismo[3]. Subsistir significa, por tanto, «ser independiente»; lo cual, como puede notarse, es una expresión altamente ambigua, ya que la independencia cabe entenderla como «aislamiento» o como «superioridad». Volveremos después sobre ello.

Lo que resulta claro es que para Santo Tomás la independencia de la hipóstasis se realiza, al menos, de una

---

[1] V. Melchiorre, *Essere e parola: idee per una antropologia metafisica,* Vita e pensiero, Milán, 1984, 54.

[2] Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de potentia Dei,* q. 9, a. 3, *ad* 1 (cit. *Q.d. De Pot.*).

[3] A. Millán-Puelles, *Léxico Filosófico*, Rialp, Madrid, 1984, 460.

doble manera. De una parte, el subsistente es independiente de un sujeto en el que deba inherir. Es decir, lo que subsiste no «es en» otro. Por eso, ni los accidentes ni los géneros y especies subsisten, propiamente hablando[1]. A esto lo llamará el Aquinate –siguiendo la tradición medieval precedente– «incomunicabilidad»[2].

Pero la subsistencia implica también, en segundo lugar, la independencia de una realidad con la cual el subsistente deba constituir un todo como una de sus partes. Lo que subsiste no «es con» otro, y por ello dirá Santo Tomás que no subsisten las partes materiales –como la mano, el pie, etc.[3]– ni las partes sustanciales, como la materia o la forma[4]. De aquí que afirme que el alma separada –en cuanto forma sustancial del hombre– no es persona[5]. Este aspecto de la subsistencia lo llamará «completud», esto es, la independencia entendida como exclusión de la «co-dependencia».

3. La racionalidad.

Si el Angélico se hubiera detenido aquí, esto es, si no considerara la persona más que como hipóstasis, nos encontraríamos con dos posibilidades. O la persona tiene los rasgos del persistir, esto es, del ser en cuanto fundamento[6]; o

---

1 Tomás de Aquino, *Q.d.De Pot.,* q. 9, a. 1, *ob* 5.

2 Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 25, q. 1., a. 1, *ad* 7.

3 Tomás de Aquino, *Q.d.De Pot.,* q. 9, a. 2, *ad* 13.

4 Tomás de Aquino, *S.Th.*, I, q. 75, a. 4, *ad* 2.

5 Tomás de Aquino, *S.Th.,* I, q. 29, a. 1, *ad* 5.

6 L. Polo, *La libertad*: "Ser persona creada no es ser originario, que es exclusivamente de Dios, ni ser persistente que es poco para ser persona. Para ser persona hace falta ser además".

bien tiene los rasgos de lo único, lo que «ya» es, es decir, de la presencia mental del objeto[1]. Creo que la reluctancia medieval –y no sólo medieval– aludida frente al término «sustancia» en la definición se debió a esta doble posibilidad[2].

Sin embargo, Santo Tomás no dice sólo que la persona sea subsistente, sino que además es racional. Esta cuestión –la racionalidad– ocupa en su obra un lugar preponderante y extenso, por lo cual no podemos ser exhaustivos al respecto. Haremos simplemente algunas indicaciones por lo que toca a su interpretación de la mencionada definición de Boecio.

El Aquinate repite en diversas ocasiones una idea que estaba ya presente en Aristóteles[3]: *anima est quodammodo omnia,* "el alma es en cierto modo todas las cosas"[4]. Esta sencilla frase subraya radicalmente la distinción del hombre respecto del mundo en su totalidad. Debemos observar, en primer lugar, que el alma establece una relación con el todo (*omnia*), la cual viene declarada en términos de «ser» (*est*) y es precisada adverbialmente con la expresión «en cierto modo» (*quodammodo*).

---

[1] L. Polo, *Presente y futuro,* 162; *El acceso al ser,* Eunsa, Pamplona, 1964, 19.

[2] Ciertamente, Boecio se daba cuenta del problema y se esforzó en precisar el sentido de este término: cfr. *Contra Eutychen et Nestorium,* III: PL 64, 1345 B. En relación con esto, la filosofía moderna achacaría a la metafísica clásica el haber caído en una suerte de «nihilismo de la consistencia» (L. Polo, *La voluntad y sus actos,* curso de doctorado de 1994, *pro manuscripto*).

[3] Aristóteles, *Sobre el alma,* III, 8, 431b 21.

[4] Tomás de Aquino, *S.Th.*, I, q. 14, a. 1, c.

Resulta evidente que no era necesario emplear el verbo «ser» para indicar la posesión intencional del objeto. Junto a ello, también queda claro que «poseer intencionalmente» algo no es, sin más, «ser» aquello que se posee: de aquí precisamente que el autor añada el adverbio *quodammodo.* Por lo tanto, el «ser» por el que el alma es de alguna manera «todas las cosas», debe significar algo distinto del ser como principio, si no pretendemos que el alma sea el principio o el fundamento de todas las demás realidades. El ser del alma, pues, se distingue de algún modo del ser del mundo.

En consecuencia, la condición de posibilidad de la «apertura» del alma a la totalidad es justamente su «separación» o distinción respecto a ella. Como dice Santo Tomás, un poco después del pasaje citado, "las formas alcanzan mayor infinitud cuanto más inmateriales son"[1]. En efecto, las formas naturales están en relación con la materia como "a algo único"[2], mientras que la forma intelectual es infinita de algún modo, en cuanto no está determinada por la materia[3]. Será precisamente en la articulación entre «apertura» y «separación» –o, si se prefiere, entre universalidad e inmaterialidad– donde se apoye Santo Tomás para afirmar la subsistencia del alma[4] y, desde aquí, su inmortalidad[5].

---

[1] Tomás de Aquino, *S.Th.,* I, q. 7, aa. 1 y 2. Esta condición del ser racional ha sido tematizada de modos muy diversos por la filosofía: como «libertad trascendental» (Heidegger), como «apertura al mundo» (Gehlen), como «posición excéntrica del hombre en el mundo» (Spaemann), etc.

[2] Tomás de Aquino, *Q.d.De An.*, q. un., a. 18, *ad* 4.

[3] Tomás de Aquino, *Q.d.De An.,* q. un., a. 18, *ad* 3.

[4] Tomás de Aquino, *S.Th.*, I, q. 75, a. 2, c.

[5] Tomás de Aquino, *S.Th.*, I, q. 75, a. 6, c.

Ser racional significa, por tanto, mucho más que ser simplemente cognoscente. Esta superioridad viene caracterizada por el autor con expresiones tales como «trascender», «elevarse» o «exceder»[1]. El autor –no perdamos de vista que prosigue la línea aristotélica– parece señalar así que el conocer racional, aquel que está abierto a la totalidad, realiza la actualidad del ser de una manera diversa al ser principial[2]. Es decir, el alma se distingue de la totalidad no sólo porque esté separada de ella, sino porque la «domina» en cuanto la «trasciende»[3]. Ahora bien, la condición de posibilidad de esta trascendencia es el ser espiritual, tener intimidad[4].

4. La subsistencia racional.

Hasta ahora, la persona ha sido descrita como subsistente y como racional, pero de modo –por así decirlo–

[1] Tomás de Aquino, *Q.d.De An.*, q. un., a. 1, c y 2, c.

[2] Polo expresa esto diciendo que el intelecto "es la luz que lo puede entender todo sin causar nada" y al que, por tanto, no se puede atribuir actualidad; L. Polo, *La libertad.*

[3] Toda separación puede entenderse simétricamente entre sus dos extremos, pero esto implicaría considerar el mundo como réplica del alma o viceversa, esto es, hacerlos de algún modo conmensurables; L. Polo, *Presente y futuro,* 189.

[4] La noción de intimidad implica una apertura hacia adentro, un acompañarse a sí mismo, que se distingue tanto de la mera inmanencia (operación cognoscitiva) como de la identidad (ser originario); L. Polo, *La libertad.*

fraccionario, esto es, sin conectar el subsistir mismo con el ser racional. Podría decirse que «ser racional» no puede ser de ninguna manera «subsistir», si damos a esto último el sentido del «persistir», del que habla Polo. Es decir –utilizando la terminología de este filósofo–, el ser racional no puede subsistir como ser principial; el espíritu creado no puede ser principio o fundamento: éste es precisamente el equívoco de la filosofía moderna[1].

Por tanto, si entendiéramos así la subsistencia, podríamos decir que el ser racional subsiste, pero no que subsiste «en cuanto racional». Pues bien, esto último es justo lo que dice Santo Tomás: ser racional constituye, en cuanto tal, un modo de subsistir no sólo diverso, sino aún más perfecto que el de las criaturas no racionales. Y el Aquinate no sólo lo afirma de las personas divinas, sino también de la persona creada. «Ser racional», para nuestro autor, no es un accidente de la sustancia[2]. En consecuencia, debemos afirmar que el Angélico indica un modo de subsistir que no es meramente «persistir».

Cuando nuestro autor expone su interpretación sobre la definición de persona de Boecio, hace ya una primera indicación de este modo de subsistir que es ser racional. Para entenderlo, hemos de tener en cuenta que él caracteriza la subsistencia con la individualidad, sin identificar una con otra. En efecto, todo lo subsistente es individual, aunque no todo lo individual sea subsistente. Es por ello que

---

[1] L. Polo, "La coexistencia del hombre", en *El hombre: inmanencia y trascendencia,* Actas de las XXV Reuniones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1991, 40.

[2] Tomás de Aquino, *S.Th.*, I, q. 76, a. 1, c

«subsistente», «sustancia primera» e «hipóstasis» son, para él, prácticamente equivalentes[1].

Una vez aclarado este punto, podemos entender la siguiente afirmación: "el individuo se encuentra de modo más especial y perfecto en las sustancias racionales, que tienen dominio de su acto y no sólo obran –como las demás–, sino que obran por sí mismas, pues las acciones están en los singulares"[2]. En estas líneas, el Aquinate caracteriza el ser racional por tener «dominio de su acto» y «obrar por sí mismo». En otro lugar de la misma obra nos dirá que "obrar por sí mismo es propio de quien existe por sí mismo"[3]. En realidad, no hace otra cosa que aplicar aquí el principio *operari sequitur esse*[4].

Recordemos que toda sustancia individual «subsiste» o «existe por sí misma»[5], y no sólo las racionales. Sin embargo, el ser racional, además, «obra por sí mismo», a diferencia de los demás seres, y ello implica un «subsistir superior». Esto lo expresará Santo Tomás diciendo que la persona es *perfectissime intelligens* y *maxime per se ens*[6], y también *perfectissimum in tota natura*[7]. De hecho, es frecuente encontrar en él la reduplicación del *per se* aplicado a los seres racionales[8].

---

1 Tomás de Aquino, *S.Th.,* I, q. 29, a. 2, c.
2 Tomás de Aquino, *S.Th.,* I, q. 29, a. 1, c.
3 Tomás de Aquino, *S.Th.,* I, q. 75, a. 2, *ad* 2.
4 Tomás de Aquino, *S.Th.,* I, q. 75, a. 3, c.
5 Tomás de Aquino, *Q.d.De Pot.,* q. 9, a. 1, ob. 5.
6 Tomás de Aquino, *S.Th.*, I, q. 29, a. 3, *ad* 1.
7 Tomás de Aquino, *S.Th.,* I, q. 29, a. 3, c.
8 Ver, entre otros lugares, Tomás de Aquino, *S.Th.*, III, q. 16, a.

La persona aparece así como un *subsistens per se,* en el cual el *per se* no puede ser ya de orden principial, sino espiritual, y es por ello la condición del *agere per se,* del tener *dominium sui actus.* Y este dominio del propio acto no puede ser otra cosa que la libertad. Decir de la persona que *habet dominium sui actus* significa afirmar que «dispone» de su naturaleza, que posee su propia naturaleza. Esto no quiere decir de ningún modo que sea *causa sui,* o que sea el efecto de su «autorrealización». La idea moderna de autorrealización excluye, como dice Polo[1], la distinción real entre *esse* y *essentia,* por vía de identidad[2].

Es precisamente por la libertad por lo que la persona está «abierta» a la totalidad y, al mismo tiempo, «separada» y «elevada» respecto a ella. El lugar donde Santo Tomás lo pone de manifiesto de modo más condensado es el conocido prólogo de la *II Pars,* donde afirma que el hombre, hecho a imagen de Dios, es «también él» (*et ipse:* es decir, «como Dios») principio de sus acciones y dueño de su obrar por la libertad[3].

De este modo, debemos poner en relación la noción de persona con la doctrina de Santo Tomás sobre las sustancias espirituales.

III. LOS SERES ESPIRITUALES.

12, *ad* 2.

[1] L. Polo, *Presente y futuro,* 193.

[2] Esto es coherente con la idea de Polo según la cual la esencia humana es el «disponer no disponible». El hombre, en efecto, dispone de su naturaleza, la posee; pero no su esencia. La esencia humana es precisamente la disposición de su naturaleza, la complección o perfección de ésta; L. Polo, *Presente y futuro,* 200; *La libertad*.

[3] L. Polo, *La libertad*, I-II, *prol.*

Cuando el Angélico se refiere a las sustancias espirituales, dice que son realidades subsistentes por sí mismas (*per se subsistentes*)[1]. Se trata de formas simples –no compuestas con la materia–, aunque sí compuestas de acto y potencia, en cuanto su ser se distingue de su naturaleza[2].

1. La espiritualidad del alma.

La pregunta fundamental que se plantea Santo Tomás es la siguiente: ¿qué es ser espíritu y cómo lo es la persona humana? Si el alma humana es espíritu –una forma no compuesta con la materia–, entonces ¿cómo entender su unión con el cuerpo? La justificación que da el Aquinate parte de un hecho de experiencia: *hic homo intelligit*[3]. Esta expresión indica no sólo que el hombre es espiritual, sino que lo es «como individuo»: en cuanto inteligente, el individuo no puede ser suplantado. De otra parte, también significa que «todo» el individuo es espiritual; aunque, como veremos, lo es según el adagio *totum sed non totaliter*.

Entender es una operación completamente «excedente» respecto a la materia[4]. Pero, si debe existir una proporción entre el ser y el obrar, entonces hay que afirmar que el ser del alma «sobreexcede» la materia, de modo que puede

---

1 Tomás de Aquino, *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, q. un., a. 2, c (*Q.d. De spir.*).

2 Tomás de Aquino, *Q.d.De spir.,* a. 1 c.

3 Tomás de Aquino, *S.Th.*, I, q. 76, a. 1, c.

4 Tomás de Aquino, *Q.d.De An.*, q. un., a. 1, c.

subsistir y obrar por sí misma[1]. De aquí que Santo Tomás afirme repetidamente que el alma humana es subsistente porque tiene el ser por sí misma, *per se habet esse*[2]. Gracias a que es por sí misma, puede obrar por sí misma, independientemente de la materia[3].

2. Alma y cuerpo.

Con todo, esto no explica la unión de espíritu y materia en el hombre. Santo Tomás habla, en este sentido, de «contacto» y de «comunicación». Parafraseando al Pseudo-Dionisio, afirma que el alma humana –lo inferior en el orden espiritual– «comunica» su ser al cuerpo humano –lo más digno en el orden material–, formando así una unidad[4].

El problema es saber qué significa que el espíritu «comunica» el ser a la materia. El autor dice concretamente que el alma, teniendo un ser subsistente, "recibe el cuerpo para la comunión de su ser" y, de este modo, el ser del alma y del cuerpo es uno solo: el *esse hominis*[5]. En relación con esto, hay dos aspectos que merecen subrayarse. De una parte, la expresión «recibir» aparece, en otros lugares, con un sentido exactamente contrario: la potencia «recibe» el acto, limitándolo, y no al revés. Aquí se dice, en cambio, que el acto «recibe» la potencia[6]. ¿Por qué? Precisamente porque

---

1 Tomás de Aquino, *Q.d.De spir.,* q. un., a. 2, c.

2 Tomás de Aquino, *S.Th.*, I, q. 75, a. 6, c.

3 Tomás de Aquino, *S.Th.,* a. 2, c.

4 Tomás de Aquino, *S.Th.,* a. 2, c.

5 Tomás de Aquino, *S.Th.,* a. 2*, ad* 3.

6 Leonardo Polo dice algo parecido: el cuerpo se recibe como la primera herencia. L. Polo, *El yo,* curso de doctorado de 1991, *pro manuscripto.*

se trata de un acto «excedente» –esto es, espiritual–, cuya composición con la materia no puede entenderse, por tanto, en términos de «limitación» (del acto por la potencia), sino en términos de «elevación» (de la potencia al acto). En otras palabras: aquí no es la materia la que restringe la actualidad de la forma, sino el acto (un acto no meramente «formal») el que eleva la potencia de la materia.

De otra parte, el autor habla de la unión entre el alma espiritual y el cuerpo en términos de «comunicación». La expresión empleada habitualmente por Santo Tomás para referirse a la unión entre la materia y la forma no es «comunicación», sino «composición». «Comunicación» quiere decir que entre el cuerpo y el alma no existe la simetría que se da entre la materia y la forma: no hay equilibrio entre la potencia y el acto, sino «excedencia» del acto respecto a la potencia. Tal excedencia, sin embargo, no implica algo así como que la forma «le venga grande» a la materia o que haya una forma sin materia que actualizar. Esto sería poco preciso. Propiamente, el acto espiritual descubre una actualización que ya no es meramente formal, sino «ultra-formal».

3. Superación del orden formal.

Con los elementos ofrecidos hasta ahora, puede entenderse que el espíritu descubre una actividad del acto que es más que forma, caracterizada por la subsistencia y la intelectualidad. Mas, como ya hemos señalado, el espíritu subsiste precisamente en cuanto es intelectual. Esto no

significa que su ser se identifique con su obrar o que su ser sea su entender (lo cual sólo ocurre en Dios), sino que «es intelectualmente». Ser intelectual es, para el espíritu, algo que caracteriza su ser como tal. Por eso, creo que es más correcto emplearlo como adverbio que como adjetivo: ser «intelectualmente», y no sólo ser «intelectual»[1]. Ciertamente esta última expresión es la usada por el autor, y de aquí el desconcierto de algunos autores que piensan que Santo Tomás considera el ser intelectual como mero accidente –una facultad– del espíritu[2]. Ésta me parece una interpretación excesivamente rígida del pensamiento del Aquinate.

Precisamente porque el ser es más que forma, el ser no se agota. La idea de «agotamiento» sólo tiene sentido respecto del acto formalizante, en cuanto que éste actualiza la materia[3]. Pero, si este acto es «excedente» respecto a la materia, también lo será respecto a la forma misma: no, porque deje de ser forma, sino porque «es más que forma»[4]. Ahora bien, un acto que no se agota, que es excedente, entonces no puede «ser menos» cuando la forma se separa de la materia: su plenitud continúa siendo la misma[5]. Ciertamente, deja de actualizar la materia, pero continúa siendo en acto, y ello de tal modo que siempre «es más»[6].

---

[1] Nos inspiramos aquí en el peculiar valor metafísico que da Polo a los adverbios: L. Polo, *La libertad.*

[2] J. Marías, *Obras completas,* vol. X: *Antropología metafísica. Ensayos,* Revista de Occidente, Madrid, 1982, 34.

[3] L. Polo, "Libertas trascendentalis", *Anuario Filosófico,* 1993 (26, 3), 715: "en tanto que además, el ser personal es la inagotabilidad del acto, no ya la inagotabilidad del perfeccionamiento de la potencia".

[4] No hay que olvidar que Tomás llama a las sustancias espirituales "formas subsistentes"; Tomás de Aquino, *Q.d.De An.*, q. un., a. 6, c.

[5] Tomás de Aquino, *S.Th.*, I-II, q. 18, a. 1, c.

[6] Esta permanencia en la plenitud, no significa en modo alguno, «persistencia», sino «crecimiento». Como dice Polo: "ser además es

Por ello, podemos afirmar que el Aquinate distingue el acto de la actualidad[1].

Resta, sin embargo, la segunda cuestión: ¿cómo es espíritu la persona humana? Es oportuno recordar la expresión de Santo Tomás: el alma es "horizonte y confín" de las criaturas puramente espirituales y las criaturas materiales[2]. El autor pone frecuentemente de relieve esta situación peculiar de la persona humana[3], que puede formularse diciendo que el hombre es un «espíritu encarnado», evitando toda consideración extrínseca de ambos términos. Queda claro, además, que no es igualmente correcta la expresión «cuerpo espiritualizado», ya que entre el espíritu y la materia no hay simetría.

4. Dignidad del cuerpo humano.

abrirse íntimamente a ser sobrando constantemente siempre"; L. Polo, *La libertad*.

[1] Incluso afirma que el ser del alma es más perfecto cuando ésta se separa del cuerpo: Tomás de Aquino, *S.Th.*, I-II, q. 4, a. 5, *ad* 2. Conviene advertir que se trata de una perfección respecto al ser, pero no respecto a la esencia, pues ésta queda «incompleta» –como ya hemos señalado– sin el cuerpo. Por lo tanto, el alma es perfecta en tal estado, pero no puede alcanzar su «última» perfección, es decir, la felicidad; Tomás de Aquino, *Q.d.De Pot.,* q. 5, a. 10, c.

[2] Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*, II, cp. 68, n. 6.

[3] Tomás de Aquino, *Q.d.De An.*, q. un., a. 1, c; *Q.d.De spiri.*, q. un., a. 2, c.

Junto a lo anterior, Santo Tomás descubre también la eminente dignidad del cuerpo humano. En efecto, una potencia actualizada por un acto «ultra-formal» debe ser necesariamente, de algún modo, «ultra-material». No quiere decir esto que debamos reponer ahora la simetría entre la forma y la materia en el plano espiritual. Simplemente aludimos a la aptitud del cuerpo al alma[1], que manifiesta una «espiritualización» de la materia y que se refleja principalmente en el orden o finalización del cuerpo humano[2]. Por ello, el Aquinate afirma que el cuerpo humano es una materia «proporcionada» al alma humana y que, si no es inmortal como ella, es sólo *per accidens*[3]. Asimismo, dice reiteradamente que el alma humana, no puede unirse a cualquier materia, sino sólo al cuerpo humano[4].

Para entender la relación entre alma y cuerpo en un orden supra-formal, debemos destacar que, para nuestro autor, las formas no espirituales son «educidas» de la potencia de la

---

[1] Tomás de Aquino, *Q.d.De Pot.,* q. 3, a. 9, *ad* 7.

[2] A este orden o finalización hace referencia Tomás de Aquino (*S.Th.*, I, q. 76, a. 5, c), siguiendo a Aristóteles (*Sobre el alma,* III, 8, 432 a, 1-3 y *Acerca de las partes de los animales,* IV, 10, 487 a, 6-21). De modo similar, Polo señala el carácter «sistémico» del orden corporal, describiendo cómo la correspondencia entre las partes manifiesta su disposición al espíritu; L. Polo, *El yo*; también: *Quién es el hombre: un espíritu en el tiempo,* Rialp, Madrid, 1993, 63 y ss.

[3] Tomás de Aquino, *Q.d.De An.*, q. un., a. 1, *ad* 5. En el artículo 8 de esta cuestión el autor ilustra por extenso esta idea, concretando la «disposición» del cuerpo al alma racional: *optime dispositum ad sentiendum, convenientissimum organum tactus;* con una sensibilidad máximamente abierta y receptiva, de complexión equilibrada o «inespecializada», con la cabeza en la parte superior (*homo erectus*) y dotado de manos (*organum organorum*).

[4] Tomás de Aquino, *S.Th.*, I, q. 75, a. 5, c; *In II Sententiarum*, d. 1, q. 2., a. 5, c; *Q.d.De An.*, q. un., a. 8, c; *Quaestiones disputatae de malo,* q. 5, a. 5, c.

materia, sin necesidad de algo extrínseco a la materia misma. El alma, en cambio, al no encontrarse potencialmente en la materia, surge *ab extrinseco,* como novedad pura respecto a ella[1]. De este modo, es más bien el cuerpo el que es atraído al ser del alma, en una cierta «educción invertida»: no es la forma la que surge de la materia, sino la materia la que es atraída y elevada a la forma[2]. Por ello, el cuerpo es para el alma «materia *in qua*», pero no «materia *ex qua*»[3]: el alma sólo puede ser creada *ex nihilo*[4].

Sobre la creación del alma, el razonamiento del autor es sencillo, pero de profundas consecuencias: el alma es creada *ex nihilo* porque, siendo subsistente y no compuesta de materia y forma, no puede proceder de la transformación de una materia preexistente[5]. Sólo lo que es subsistente puede propiamente llegar a ser (*fieri*); las demás cosas sólo llegan a ser en algo ya existente (*quodam facto*)[6]. Junto a esto, ser creado –no simplemente «producido»– es propio de lo que no sólo subsiste, sino que además no está compuesto de materia y forma[7], que es sólo el caso de las sustancias

---

1 Tomás de Aquino, *Q.d.De spirit.*, q. un., a. 2, *ad* 8.

2 Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*, II, cp. 68, n. 5.

3 Tomás de Aquino, *Q.d.De Pot.,* q. 3, a. 8, *ad* 7.

4 Tomás de Aquino,, q. 3, a. 9, c. Nada más coherente con la creación *ex nihilo* del alma que el carácter de «además», señalado repetidamente por L. Polo, ver: "Libertas trascendentalis", 715.

5 Tomás de Aquino, *S.Th.*, I, q. 90, a. 2, c.

6 Tomás de Aquino, *Q.d.De Pot.,* q. 3, a. 9, c.

7 Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 1, q. 1., a. 4, c.

espirituales: el resto de las criaturas no son propiamente creadas, sino «con-creadas»[1].

5. Alma y persona.

El Angélico se plantea, en consecuencia, si el alma es el mismo individuo humano y, en definitiva, si es persona. La respuesta es taxativa: el alma no es la persona, ni unida al cuerpo ni separada de él. El motivo es sencillamente que el alma es *forma corporis*. Es decir, el alma es subsistente, pero no es un individuo completo, sino el acto de dicho individuo. El alma, aunque sea espíritu, no puede dejar de ser –al mismo tiempo– forma del cuerpo[2]. Por tanto, el alma es siempre una parte del individuo, no el individuo en su totalidad[3]. A esta conclusión llega nuestro autor por la misma vía por la que ha demostrado la espiritualidad del alma: la operación intelectual trasciende completamente la materia, pero «necesita obrar desde ella»[4]. Por tanto, aunque el alma «subsiste» sin la materia, no «está completa» sin ella[5].

El autor subraya, en efecto, que el acto de ser es del compuesto, no de las partes separadas. Sin embargo, como hemos visto, en los seres espirituales, el ser del compuesto «es más acto» que la mera formalización de la materia, ya que excede la formalización misma. Por tanto, ese ser del compuesto no necesita estrictamente de la composición para

---

1 Tomás de Aquino, *Q.d.De ver.,* q. 27, a. 3, *ad* 9.

2 Tomás de Aquino, *Q.d.De An.*, q. un., a. 1, c.

3 La idea de «totalidad» como definitoria de la persona es poco grata a Leonardo Polo. Él mismo afirma que el Aquinate no sostiene dicha idea de modo inflexible; L. Polo, *La libertad.*

4 Tomás de Aquino, *S.Th.*, I, q. 75, a. 2, *ad* 3.

5 Tomás de Aquino, *Q.d.De An.*, q. un., a. 1, c.

ser acto, sino que se comunica «por» la forma «a» la materia[1]. De aquí podemos concluir que, efectivamente, el alma separada no es persona[2], pero que sí hay persona cuando el alma está separada. Esto es posible únicamente –insistimos– porque la persona es espiritual. Es cierto que a este espíritu que es la persona humana le falta algo después de la muerte, pero ello se explica porque no es espíritu puro. Dicha carencia, además, no se refiere a su acto de ser, sino a su esencia[3]. Ésta, como apuntamos más arriba, se halla en un defecto de «completud»[4], no porque «deje de ser humana», sino porque carece de algo que pertenece a su naturaleza: el cuerpo. La esencia, por tanto, no está incompleta en cuanto tal, sino «en cuanto naturaleza»[5], ya que después de la muerte el alma no pasa a ser espíritu puro, sino que conserva una disposición hacia el cuerpo[6]. De hecho, Santo Tomás afirma claramente que el alma es más semejante a Dios unida al cuerpo que separada de él, porque su naturaleza es más perfecta[7].

6. El *esse hominis*.

[1] Tomás de Aquino, *Q.d.De spiri.*, q. un., a. 2, *ad* 3.

[2] Tomás de Aquino, *S.Th.*, I, q. 29, a. 1, *ad* 5.

[3] Lo que es «incompleto», cuando el alma se separa del cuerpo, es la esencia, no el acto de ser: Tomás de Aquino, *S.Th.,* I-II, q. 4, a. 5, *ad* 2.

[4] Tomás de Aquino, *Q.d.De An.*, q. un., a. 1, c.

[5] Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d. 5, q. 3., a. 2, c.

[6] Tomás de Aquino, *S.Th.*, I, q. 76, a. 1, *ad* 6.

[7] Tomás de Aquino, *Q.d.De Pot.,* q. 5, a. 10, *ad* 5.

Que el alma sea espíritu implica que no está compuesta de forma y materia[1], pero sí de acto y potencia, pues hay en ella una distinción entre la esencia y el acto de ser[2]. El acto de ser del alma, que es subsistente, actualiza no sólo la esencia del alma, sino también el cuerpo y, por ello, el compuesto[3]. Pues bien, ese ser que tiene por sí misma y que comunica al cuerpo haciéndolo ser uno consigo misma[4], no se agota en dicha comunicación, pues no se trata –insistimos– de un acto «meramente» formal. Por ello, el alma permanece en su ser una vez se separa del cuerpo[5]. Que este acto de ser sea el *esse hominis* está fuera de duda, puesto que no hay varios actos de ser en cada cosa: el ser es el «acto de todos los actos»[6]. El *esse hominis* ha de ser lo más actual en el hombre y lo más actual del alma, siendo realmente distinto de su esencia[7].

La expresión «lo más actual en el hombre» nos lleva de la mano a la cuestión del intelecto agente. De una parte, el autor afirma con claridad que el intelecto es el acto o forma del cuerpo[8], de modo que podemos concluir que es la fuente de todo acto y operación del hombre y no sólo del entender, aunque esto sea su operación más propia[9].

Junto a lo anterior, no puede negarse que el intelecto es, en cierto modo, receptivo, pues no en vano decimos que está

---

1 Tomás de Aquino, *S.Th.*, I, q. 75, a. 5, c
2 Tomás de Aquino, *S.Th.,* I, q. 75, a. 5, *ad* 6.
3 Tomás de Aquino, *S,Th.,* I, q. 75, a. 6, c.
4 Tomás de Aquino, *S.Th.,* I, q. 76, a. 1, *ad* 5.
5 Tomás de Aquino, *S,Th.,* I, q. 76, a. 1, *ad* 5.
6 Tomás de Aquino, *Q.d.De Pot.,* q. 7, a. 2, *ad* 9.
7 Tomás de Aquino, *Q.d.De An.*, q. un., a. 6, c.
8 Tomás de Aquino, *S.Th.*, I, q. 76, a. 1, c.
9 Tomás de Aquino, *S,Th.,* I, q. 76, a. 1, c.

abierto a todas las cosas. A este aspecto lo llama Santo Tomás, siguiendo la tradición aristotélica, «intelecto paciente»[1]. Sin embargo, lo que hace pasar al intelecto paciente de la potencia al acto no puede ser ni él mismo ni algo menos actual que él. Por tanto, el intelecto paciente es actualizado por el intelecto agente[2], al que llama el autor «luz inteligible participada»[3]. Con todo, dicha actualización la realiza no directamente, sino iluminando los fantasmas sensibles y haciéndolos inteligibles, para que puedan ser recibidos por el intelecto paciente[4]. Si podemos concluir desde aquí que el intelecto agente resulta ser «lo más actual del hombre», ¿nos permite esto sostener, como insinúa Polo[5], que se trata del *esse hominis*?

El intelecto parece ser una cierta potencia operativa del alma[6]. Mas también afirma claramente el Aquinate que ninguna potencia operativa se identifica con el acto de ser o con la esencia[7]. Esta identidad sería posible sólo si la propia operación se identificara con el acto de ser[8], lo cual sucede únicamente en Dios. Por lo tanto, parece excluir taxativamente que el intelecto agente sea el acto de ser del alma.

Aquí conviene hacer alguna aclaración. En primer lugar, Santo Tomás considera el intelecto como una sola facultad,

---

1 Tomás de Aquino, *S,Th.,* I, q. 79, a 4, *ad* 4.
2 Tomás de Aquino, *Q.d.De An.*, q. un., a. 4, c.
3 Tomás de Aquino, *Q.d.De An.,* q. un., a. 18, c.
4 Tomás de Aquino, *Q.d.De Ab.,* q. un., a. 18, *ad* 11.
5 L. Polo, *La libertad.*
6 Tomás de Aquino, *Q.d.De An.*, q. un., q. 18, *ad* 4.
7 Tomás de Aquino, *S.Th.*, I, q. 54, aa. 2 y 3, c.
8 Tomás de Aquino, *S.Th.,* I, q. 79, a. 1, c.

que se diversifica en agente y paciente sólo por la naturaleza misma del conocimiento abstractivo, el cual debe partir de lo sensible para llegar a lo inteligible[1]. Ahora bien, no todo conocimiento intelectual es abstractivo, sino que el intelecto puede iluminar algo diverso de la especie sensible: por ejemplo, la propia operación, en el caso de los hábitos[2]. De otra parte, el intelecto agente mismo no pasa de la potencia al acto, sino que está siempre en acto[3] y, gracias a ello, puede actualizar –mediatamente, como hemos dicho– el paciente. Pues bien, lo que es inmortal y, de algún modo, separado no es –según Santo Tomás– el agente o el paciente, sino el *intellectus in actu* (distinto del *intellectus ut actus,* que es el agente)[4]. El autor sostiene que se trata de doctrina genuinamente aristotélica[5].

Hay algo en la afirmación del Aquinate –«el intelecto es una facultad»– que produce cierta extrañeza. En efecto, una potencia operativa pasa de la potencia al acto por algo que la actualiza[6]; pero esto sólo puede aceptarse respecto al intelecto paciente, ya que el agente no pasa de la potencia al acto[7]. ¿Puede decirse, entonces, que el intelecto agente sea una facultad? Si lo es, desde luego no puede serlo en el mismo sentido en que lo son las demás facultades. Es más bien el acto que hace pasar a todas las facultades de la

---

1 Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*, II, cp. 96 n. 8.

2 Tomás de Aquino, *S.Th.*, I-II, q. 49, a. 1, c; q. 50, a. 4, c.

3 Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*, II, cp. 78, n. 11.

4 Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*, II, cp. 78, n. 12.

5 Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*, II, cp. 70 y 78, *passim.*

6 El propio autor, siguiendo a Aristóteles (*Sobre el alma,* III, 5, 430a 10-15), señala que en el alma hay una parte «material» (esto es, potencial) y otra «eficiente» (esto es, activa); Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*, II, cp. 78, n. 2.

7 Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*, II, cp. 78, n. 11.

potencia al acto. Por ello, la identificación con el *esse hominis* nos parece que no está lejos del pensamiento del Aquinate, si bien él no la lleva explícitamente a cabo.

Creemos que es en este sentido como podrían entenderse las conocidas frases de Aristóteles en el *De Anima:* el intelecto agente es "separado, impasible, sin mezcla, sustancia en acto"[1]. Santo Tomás de Aquino dice que tanto el paciente como el agente son separados y sin mezcla, aunque impasibles cada uno de diferente manera[2]. Pero, a partir de su interpretación de Aristóteles, debe sostenerse que el «estar separado y sin mezcla» se dice de modo diverso de uno y de otro: del paciente, porque es máximamente receptivo o potencial (sin ser la materia prima); del agente, porque es máximamente acto (sin ser el acto puro).

* * *

Hasta el momento, hemos pretendido mostrar cómo Santo Tomás de Aquino pone las bases para el abandono del límite mental en el ámbito de la antropología, según propone Leonardo Polo. Estas bases, según queda dicho, se encuentran sólo apuntadas o en esbozo. Creemos que el Aquinate no construye sistemáticamente una antropología trascendental; pero sí que ha detectado su posibilidad. Ello es buen síntoma de tener un pensamiento abierto, o –con

[1] Aristóteles, *Sobre el alma,* III, 5, 430a 17-18.

[2] Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*, II, cp. 78, n. 8.

expresión de Polo– susceptible de prosecución. Esta prosecución, siendo libre, no viene exigida ni por el pensamiento de Aristóteles ni por el del propio Santo Tomás de Aquino; pero en este último –un pensador cristiano del siglo XIII– la noción de persona y la de espíritu conducen a pensar de un modo diferente los temas de la filosofía.

A partir del nuevo modo de entender el acto, que se separa de la actualidad, podemos afirmar que Santo Tomás de Aquino descubre el orden trascendental en el ámbito de la antropología y que ha aplicado en él –no sistemáticamente, insistimos– la distinción real entre *esse* y *essentia*. La pregunta que cabe hacerse es si tal distinción es, a su vez, «distinta» de aquella se refiere al ser del universo. Nos parece que éste es el problema fundamental para leer al Aquinate desde Polo. A nuestro modo de ver, cuando el Angélico destaca la persona precisamente por la libertad, queda establecida la distinción entre el ser como fundamento y el ser personal. En otras palabras, Santo Tomás lleva a cabo el abandono de la actualidad respecto a la metafísica y lo incoa en el ámbito de la antropología desde el momento que caracteriza la persona con la libertad.

José Angel Lombo
Pontificio Ateneo Della Santa Croce
Via S. Girolamo della Caritá, 64
00186 Roma Italia

XXVI/2 · 1993 ISSN: 0066-5215

COGITO ERGO SUM COMO CONCULCACIÓN AL AXIOMA A

MAGDALENA MERINO

The purpose of this work is to explain how, with the proposition «*cogito ergo sum*», Descartes contradicts the A axiom from the Theory of knowledge of Leonardo Polo, by accepting the pasivenness of the knowledge and denying it as an operation of knowing an object, in wich the cognizant and the cognizance are one in act.

En el *Curso de teoría del conocimiento I*, Leonardo Polo expone cómo la formulación cartesiana «*cogito ergo sum*» conculca el primer axioma de su teoría del conocimiento (axioma A): "el conocimiento es siempre activo. [Es decir] Sólo se conoce en tanto que se ejerce una actividad. (...) el conocimiento es la operación de conocer (...). Conocer se corresponde con lo conocido (...). El cognoscente y lo conocido son uno en acto"[1]. El presente estudio tiene por objeto exponer dicha conculcación.

Descartes desea encontrar una ciencia que explique de modo certero toda la realidad ya que en el análisis de las ciencias no encuentra principios evidentes y seguros. Considera que todos los pensadores anteriores han supuesto como principio algo que no conocían perfectamente al partir de los datos de los sentidos, siendo este el origen de los

[1] L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento,* I, Eunsa, Pamplona, 1987, 29.

errores causados en la filosofía; en las matemáticas ha visto demostraciones ciertas y evidentes, por lo que se propone universalizar su método interno y de este modo encontrar la verdad, basándose únicamente en las percepciones evidentes del entendimiento.

Sosteniendo esta decisión de entregarse exclusivamente a la investigación de la verdad, afirma: "pensé que debía hacer todo lo contrario y rechazar como absolutamente falso todo aquello en lo que pudiera imaginar la más pequeña duda, para ver si después de esto quedaba algo entre mis creencias que fuese enteramente indubitable"[1].

Con este propósito aplica la conocida duda universal, el recurso metódico de dudar de todo objeto conocido, de todo *cogitatum*, para proceder cuidadosamente a su recuperación mediante la aplicación del método universal –criterio para juzgar de toda pretensión de conocimiento, y arte para descubrir verdades por sí mismo– que ha establecido.

Situado en la duda universal, suspensión objetual y rechazo de toda percepción sensible, se concentra en encontrar qué está presente a su espíritu tan clara y distintamente que no tenga ocasión alguna de ponerlo en duda, qué evidencia intelectual puede intuir[2].

En esta concentración tiene lugar «El hallazgo», el encuentro con la principal proposición clara y distinta, el

---

[1] R. Descartes, *Discours de la Méthode* (cit. *Discourse*), Seconde Partie, VI, 31 en C. Adam / P. Tannery (eds.), *Oeuvres de Descartes*, 12 vols., J. Vrin, París, 1987. (Nouvelle Présentation, en co-édition evec le centre national de la recherche scientifique) (cit. A.T.). (Traducción mía, a partir de la edición crítica, confrontada con ediciones en español).

[2] La intuición y su efecto: la evidencia y las propiedades de esta: claridad, distinción, son los preceptos fundamentales del método cartesiano. R. Descartes, *Discours,* Seconde Partie, A.T., VI, 18, *Regulae ad directionem ingenii,* Regula III, A.T., X, 367.

acceso al primer principio enteramente indubitable de la filosofía: «*cogito ergo sum*», «*ie pense donc ie suis*», «pienso luego soy»[1]. Llegando a ello a través de la duda, pues si dudo, de lo único que no puedo dudar es que pienso, y si pienso soy. Descartes lo enuncia, entre otras maneras, de la siguiente forma: "soy y sé que soy, y lo se porque dudo, esto es, porque pienso"[2].

En el descubrimiento del *sum* no para el paradójico «proceso» intuitivo, sino que prosigue: pero "qué soy" y con la respuesta da lugar a una gran originalidad, propia de su filosofía, "soy *res cogitans*" considerando el «soy» como lo más constitutivo del hombre: el alma. El alma o mente humana será entonces cosa pensante, pensamiento. El hallazgo completo será: «pienso, luego soy pensamiento». Dicho por Descartes: "Aquel que quiere dudar de todo, no puede sin embargo dudar de que él sea mientras duda, y que lo que así razona, al no poder dudar de sí mismo, dudando sin embargo de todo lo demás, no es aquello a lo que llamamos nuestro cuerpo, sino lo que llamamos nuestra alma o pensamiento"[3]. El soy, *sum*, sí mismo, yo, (encontrado en la duda) es nuestra alma o pensamiento, de forma más precisa y propiamente cartesiana es *res cogitans*; dicho por

---

[1] R. Descartes, *Discours*, Quatriesme Partie, A.T., VI, 32. *Meditationes de Prima Philosophia*, Meditatio II, A.T., VII, 24. *Secundae Responsiones,* A.T., VII, 140. *Principia Philosophiae*, I, X, A.T., VIII-1,8.

[2] R. Descartes, *Recherche de la verité par La lumiere Naturelle,* A.T., X, 513.

[3] R. Descartes, *Principia Philosophiae*, Preface I, A.T., X-2,9.

él mismo "hablando con precisión, no soy más que una cosa pensante"[1].

Esto es paradigmáticamente verdadero por sus perfectas condiciones gnoseológicas: el acceso intuitivo del que emanan los atributos claridad y distinción, emergiendo de ello el carácter de evidente y por tanto absolutamente cierto.

A la luz del axioma A la proposición «*cogito ergo sum res cogitans*» ha de ser entendida como la formulación de un conocimiento activo, como la operación de conocer un objeto, en la que el cognoscente y lo conocido son uno en acto.

También en consideración de dicho axioma la proposición «*cogito-sum*» (como es escrita por L. Polo), en el caso de que fuera posible, ha de ser un silogismo, resultado de diversas operaciones:

1. La duda.
2. El «*cogito-cogito*», «*cogito* puro»: entendiendo el *cogito* como operación de conocerse a sí mismo como *cogitatum*.
3. El «*cogito-sum*», en el que el *cogito* es el conocer y el *cogitatum* (lo conocido) el *sum*.
4. El «*cogito-sum res cogitans*», en el que el *cogito* es el acto de conocer y el *cogitatum* la *res cogitans*.

Descartes no lo entiende así, por lo que habremos de exponer qué estatuto tiene el «*cogito-sum res cogitans*» en su filosofía.

1. La duda.

[1] *Meditationes*, Meditatio II, VII.27. Cfr. A.T., *Discours,* Quatriesme partie, VI, 32-33.

Hemos dejado sentado que Descartes instituye el dudar como el procedimiento para alcanzar el «*cogito-sum*» como primer principio.

Al respecto L. Polo objeta: la duda se ha constituido en el procedimiento para dudar de todo *cogitatum* y así alcanzar el *cogito* como principio, sin embargo, el *cogito* al que se llega, no puede ser el primer principio de la filosofía, sino que éste ha de serlo la misma duda, pues "lo primero propiamente indudable es que dudo"[1].

Si el objetivo primordial cartesiano es encontrar garantías de certeza, verdades intachables, proporcionado a este afán desmedido resulta el medio que emplea: el camino seguro de «poner yo» la verdad, amarrarla desde mi voluntad y así evitar garantemente cualquier error. Esto es el primado de la duda, la transferencia de la actividad al sujeto, a la voluntad. Dudo voluntariamente de todo, suspendo todo *cogitatum* y me quedo con el *cogito* para después recuperar «yo» los objetos seguramente verdaderos, constituyendo desde la voluntad el *cogito* y el *cogitatum*. El axioma A "prohibe sentar la noción de duda universal, es decir, atribuir a la voluntad un poder sobre el conocimiento capaz de hacer que el conocimiento prescinda de todo objeto sin extinguirse. Tal injerencia de la voluntad en la índole activa del conocimiento es absolutamente imposible (...)"[2]. La razón de esto se encuentra en la médula del axioma A, "el conocimiento es siempre activo", es decir, "la operación cognoscitiva es tan poderosa, tan propiamente un acto, que no necesita

[1] L. Polo, 91.
[2] L. Polo, 93.

constitución"[1], es posible hablar del acto del conocimiento que conoce la verdad, sin necesidad de recurrir al sujeto para obtener garantías.

Por lo anterior, podemos afirmar que la teoría del conocimiento cartesiana es la teoría del sujeto, pues se le ha concedido a este funciones constituyentes al conceder la primacía a la voluntad como surgiendo del sujeto mismo.

Descartes «intuye» el primer indudable, pues ha establecido en el método que es así como se obtiene la evidencia, la certeza intelectual. "Cuando alguien dice: «yo pienso, luego soy o existo», tampoco deduce la existencia a partir del pensamiento por un silogismo, sino que conoce esto, por una simple intuición de la mente, como evidente por sí"[2].

Para Descartes la operación principal del conocimiento es la intuición, entendiendo por esto "no el testimonio fluctuante de los sentidos, ni el juicio falaz de una imaginación incoherente, sino una concepción del puro y atento espíritu, tan fácil y distinta, que no quede en absoluto duda alguna respecto de aquello que entendemos, o, lo que es lo mismo: una concepción no dudosa de la mente pura y atenta que nace de la sola luz de la razón, y que, por ser más simple, es más cierta que la misma deducción"[3]; de modo que la intuición es la pura claridad del entendimiento, que en tal transparencia «ve» lo entendido, manifestándosele con tanta fuerza y evidencia, que se le debe total asentimiento. No se requiere de mediación alguna, es la manifestación del *sum* en sí mismo, pues el entendimiento no presenta obstáculo alguno. En él no hay el testimonio fluctuante de los

---

1 L. Polo, 98.

2 R. Descartes, *Secundae Responsiones,* A.T., VII, 140.

3 R. Descartes, *Regulae*, III, A.T., X, 368.

sentidos, sino que es una concepción de la mente pura, de la sola luz de la razón.

Leonardo Polo expone cómo en la historia de la filosofía algunos pensadores han establecido la intuición como la forma más alta de conocimiento, lo cual equivale a no reconocer el axioma A, por aceptar una intuición como pasividad cognoscitiva.

El sentido de la intuición cartesiana coincide con el expuesto por Polo "conocer intuitivamente es sencillamente asistir a la presencia de lo conocido (justamente lo intuido). Lo intuido es lo que se da desde sí, de manera que conocer, intuir, no es ejercer ninguna operación, sino simplemente estar asistiendo"[1]. Es claro que Descartes establece que se conoce el *sum* asistiendo a su presencia, lo cual lo ejemplifica con la claridad en la vista: así como hay claridad en el ver, respecto a la naturaleza de lo visto, cuando lo que está presente ante nuestros ojos nos afecta con suficiente intensidad; así hay claridad en el pensar puro, conociendo en ese pensar la naturaleza de lo pensado. Cuando se encuentra el *cogito* en soledad, presente ante sí mismo, es decir, al intuir (acto simple, concepción del puro espíritu, ausencia de *cogitatum*), lo pensado es una idea innata (que procede de la propia facultad de pensar) y entonces penetramos en la naturaleza de lo pensado absolutamente (es un ver intelectual, claro, que nos revela todo acerca de lo visto).

El «*sum-res cogitans*» se encuentra de tal modo presente ante el pensamiento y se le impone con tal intensidad, que

[1] L. Polo, 33.

produce un conocimiento de modo inmediato en el que sólo aparece lo intuido.

Al sostener que en el pensar puro, en el puro ejercicio de la facultad, es cuando se intuye el ser pensamiento, parece que Descartes está hablando de un conocer sin conocido; mas si atendemos con profundidad a su noción de intuición, se clarifica que, en realidad, estamos ante un conocido sin conocer; ya que si conozco cuando lo conocido comparece ante el *cogito* con una presencia absoluta, el pensamiento no es activo, sino pasivo (pues lo conocido «le llega») y si el conocimiento es pasivo, no es propiamente conocimiento, pues no hay conocido sin conocer, y si sólo hay conocido (lo que se muestra), no podemos hablar con propiedad del conocer. "No hay lugar para el acto de conocer si lo conocido se muestra justamente por la intensidad de su presentación, de su aparición, de su manifestación, de su «fenomenidad». Si se muestra, no hay que mostrarlo, y si no hay que mostrarlo, no hay operación"[1].

La fuerza con que se muestra lo conocido es dada desde la voluntad, por lo que el papel activo le corresponde a esta y el pasivo al conocimiento (intuición voluntaria), por lo que hemos de reiterar que no nos encontramos propiamente ante un conocimiento si este se propone como intuición voluntaria.

2. «Cogito-cogito».

La pasividad cognoscitiva deja sentada la crítica sobre el planteamiento de un conocido sin conocer. En este inciso

[1] L. Polo, 34.

ahondaremos en la proposición contraria: el desarrollo de un conocer sin conocido.

El objeto de la intuición cartesiana puede ser una idea, o la relación entre ideas, en este caso se intuye una sola idea: «*ie pense donc ie suis*», mas las palabras se quedan cortas para expresar la riqueza de lo intuido, por lo que es necesario decir: «*cogito ergo sum*», sin embargo sólo se intuye el pensar, que posee tal alcance que se erige en realidad.

Siendo además una intuición, no cabe preguntarse por demostraciones, silogismos, procesos; no hay nada más allá, es la pura transparencia del yo ante sí mismo[1]. No hay pasos discursivos: es la claridad del *cogito* que se hace presente. Es una verdad que carece de intermediarios. Dado que esto es lo primero que conocemos clara y distintamente, es verdadero de la manera como lo concebimos, sin más. Es el pensamiento ejerciéndose, que termina con toda duda y manifiesta por qué la claridad es la regla básica del conocimiento.

De modo que estamos ante el «*cogito* puro» o «*cogito-cogito*», (pues el *cogito* asiste al *cogito* mismo). De aquí no se puede seguir el «*cogito-sum*» ni el «*sum-res cogitans*» en el mismo acto, pues nos encontramos en un momento en el que el *cogito* se abstiene de todo *cogitatum.*

Al romper la conexión «*cogito*-cogitatum» Descartes ha pretendido quedarse con el ejercicio del pensamiento puro,

[1] Expresión de Reale que me parece muy acertada, G. Reale / D. Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, t. II, Herder, Barcelona, 1988, 319.

para de este modo recuperar el *cogitatum;* sin embargo, considerando que conocer se corresponde con lo conocido, hemos de afirmar que sin conocido no queda nada. Si el cognoscente y el conocido son uno en acto no es posible hablar de un «*cogito* puro».

Si establecemos un «*cogito* puro» este ha de ser uno en acto con un «cogitatum puro» y el *sum* no es un cogitatum puro.

Si dudo de todo *cogitatum*, lo que queda no es el «*cogito* puro», sino pienso que pienso, "*cogito me cogitare*"[1].

¿Se puede establecer el *cogito* como acto de pensar, como principio, si se ha eliminado el *cogitatum* y el conocer en acto sólo puede serlo cuando es uno con lo conocido? Se ha conculcado el axioma A, el «*cogito* puro» no puede ser un acto, ni tampoco puede ser indudable pues no es nada pensado.

De acuerdo con el profesor Polo, parece que el *cogito* cartesiano pretende ser a un tiempo la operación, el acto de pensar y el *cogitatum*. Descartes quiere que "el acto y lo pensado sean lo mismo hasta el punto de pensar el acto"[2], que lo único que se piense sea el *cogito*. Polo afirma que esto podría ser posible si se admitiera una "reflexión sobre el pensar, pero no una cualquiera, sino una reflexión tal que permitiera poseer el *cogito* como acto"[3]. Mas en la reflexión real se posee el *cogito* como *cogitatum*, no como acto, y poseer el objeto no es poseer el acto. Descartes está pretendiendo que el pensar el *cogito* sea el mismo *cogito* como acto, pero no es posible pensar el *cogito* como acto si no se conoce como conocido.

---

1 L. Polo, 89.
2 L. Polo, 89.
3 L. Polo, 89.

Podríamos encontrar un «*cogito* puro» si este fuera poseído por un acto distinto de él mismo, dado lo cual, Descartes terminará estableciendo que quien conoce el *cogito* es la voluntad (actividad de la voluntad, pasividad del conocimiento), pero el sujeto no puede conmensurarse con el acto de conocerse, con el *cogito*, porque no es ni *cogito,* ni objeto poseído y como no hay objeto pensado fuera de la conmensuración, no es posible pensar el «*cogito* puro» y menos desde la voluntad.

Cabe hacer una última observación: si poseo el «*cogito* puro» en tanto que dudo y no es indudable, pues no es algo pensado, hemos de afirmar que el *cogito* no se queda solo, no se aísla, sino que la duda se queda con él, por lo que reiteramos que no es posible hablar de un *cogito* sin *cogitatum*, ni de que lo principial es el *cogito*, pues este no es aislable; lo universal es la duda.

3. «Cogito-sum».

Descartes pretende descubrir en el ejercicio del pensar puro, el *sum*.

En el pensar mismo que no piensa nada, en el mismo ejercerse de la esencia, intuye que es y que perdura en el ser mientras piensa. Pretende en un sólo acto intuir el *cogito* y el *sum*; sin embargo, según el axioma A, no es posible que un sólo acto se conmensure con dos objetos. Como lo formula Polo: «*cogito-cogito*» es un acto distinto al «*cogito-sum*», el

pensar no es lo mismo que lo pensado, dado que el pensar es un acto que se conmensura con lo pensado.

Del «*cogito-cogito*» no se puede deducir mas que el hecho de que si pienso, el pensar es un acto real (entendiendo acto como operación de conocer) y no, el que si pienso, luego yo soy real y soy *res cogitans*; esto sería una inferencia distinta del axioma A, pues el acto de pensamiento no constituye al objeto, es decir, el acto de pensar no constituye el acto de ser, no podemos confundir el acto de pensar con el sujeto; del hecho de que piense en acto, de que esté pensando, no se sigue el que yo sea.

Cabe la crítica anterior si sostenemos que el *cogito* ha de ser el acto de pensar el *sum* intencional. Mas, para Descartes, ni el *sum* es un objeto poseído (pues se ha barrido todo *cogitatum*), ni el *cogito* es acto de pensar (pues es pasivo); estas tesis no pueden sostenerse, no es posible ni que el sujeto conozca sin operación (*cogito* pasivo), ni que éste sea un objeto que se conmensure con la operación. Descartes propone un *cogito* no operación que conoce un *sum* no objeto.

Sobre el postulado del «*cogito-sum*» como primer principio Polo afirma: si no hay conocer sin conocido (axioma E), el «*cogito ergo sum*» sólo es válido si aceptamos el *sum* como *cogitatum*; pero en tal caso, ya no hablaríamos de la expresión de un principio, sino de un *sum* al que se accede a través de un silogismo, es decir, aceptando primeramente una operación que conoce al *cogito* y después otra que conoce al *sum*; es claro que *cogito* y *sum* no son simultáneos, sino que en el primer momento el *cogito* es el *cogitatum* y en el segundo lo es el *sum* y si el *cogito* es un objeto, no puede ser acto de conocer al *sum*. Si se pretende que sea acto de conocer al *sum*, entonces sólo podría establecer un *sum* con un ser intencional, es decir, con un

estatuto de objeto pensado, pues el cognoscente y lo conocido son uno en acto, y no son lo mismo, pues el ser real no es intencional sino que es real. Y el ser que se conmensura, que es lo mismo que el pensar, es un ser objetual. Es por ello que concluimos que la intuición cartesiana no establece ninguna ontología, por lo que no puede ser principial.

Tampoco puede ser principial la intuición cartesiana si se pretende que ésta aborde el fondo: el *sum,* a través de el *cogito* como iniciativa mía; es sí una aportación interesante el intento de tocar el principio, pues en mi nada es anterior al ser. Sin embargo, como se ha llegado a él no es viable, pues el conocimiento en acto no es una iniciativa mía, lo único que puede serlo es un acto volitivo, por ello en realidad como se llega al *sum* es dudando y el *cogito* es pasivo, no operación. Si hubiera algo principial en la filosofía cartesiana esto sería la duda.

Si el primado le corresponde a la duda como acto volitivo, se sigue que el fundamento es el sujeto, que lo plenamente radical es el *sum*, ya no entendido como el *sum* que se intuye en el *cogito*, sino como el *sum* que decide dudar. Al respecto sostenemos con L. Polo que sobra el *ergo* y que la estructura real de la intuición cartesiana es "*sum ergo cogito (ego sum res cogitans),* (...) yo no soy por pensar, sino que pienso porque soy"[1] y realmente esto es más apegado al hallazgo cartesiano. Lo radical es el *sum*, y de mi *sum* como voluntad procede la duda. *Sum res cogitans ergo cogito*.

[1] L. Polo, 91.

4. «Cogito sum-res cogitans».

El hallazgo completo ha quedado explicitado en la formulación «pienso, luego soy pensamiento». El *sum* que se intuye en el *cogito* es el alma, como *res cogitans*, pensamiento.

Evidentemente, tampoco es posible que del *cogito* sin *cogitatum,* surja el conocimiento de la *res cogitans*. Esta ha de ser *cogitatum* conmensurado con el *cogito*.

Como se ha formulado en el inciso «*cogito-cogito*», el *cogito*, para ser pensado, ha de ser un objeto y si es así, no puede identificarse con la *res cogitans* en el mismo acto.

La conclusión *res cogitans,* es fruto de un silogismo, por lo que nuevamente nos encontramos con la imposibilidad de que sea un primer principio. Sabemos que cuando la duda ha eliminado todos los objetos, no queda el «*cogito* puro»; parece que Descartes se da cuenta de esto pues no se mantiene en él, sino que continua la proposición con «*ergo sum res cogitans*». El silogismo completo habría de ser: «pienso que pienso, luego soy cosa pensante».

La referencia al «yo» se hace en la mayoría de los parágrafos en los que se formula el «*cogito ergo sum»*, o la afirmación de la *res cogitans*, pero se refiere al «yo» en cuanto alma, cosa pensante (*res cogitans*), *sum* del *cogito*. De manera que a lo que llega en el *sum,* no es propiamente al «yo» como hombre anímico-corporal, sino como alma. Por lo tanto, el *sum* que intuimos en el *cogito* es el alma, el espíritu, la mente, como *res cogitans*, como pensamiento, entendimiento. Es así, pues la única evidencia de lo que soy, la tengo al pensar, el hecho de que soy *res cogitans* sólo se sostiene en el acto de pensar. "¿Pensar? Eso es: el pensamiento; esto es lo único que no puede separarse de mí.

Yo soy, yo existo; es cierto. Pero ¿durante cuánto tiempo? Ciertamente, mientras pienso; pues tal vez podría suceder que si dejara de pensar completamente, al punto dejaría de ser. Nada admito ahora que no sea necesariamente verdadero; así pues, hablando con precisión, no soy más que una cosa pensante, es decir, una mente, un espíritu (o alma), un intelecto, o una razón, términos cuyo significado me era antes desconocido. Soy entonces una cosa verdadera, y verdaderamente existente. Pero ¿qué cosa? Ya lo he dicho: cosa que piensa"[1].

El alma es conocida como idea pura, intuida, innata, pues no procede de objetos externos, sino de la propia facultad de pensar. El hombre al pensar, en el sentido más pleno con que Descartes entiende esta palabra, esto es, cuando concibe con el puro espíritu, sin mediación de objeto externo alguno y sin influjo del cuerpo, posee un pensamiento que es la misma alma pura y así logra la transparencia del yo, de su alma ante sí misma. Es un pensar en el que el alma se conoce a sí misma como pensante, y en el que no hay pensado. No se llega a la idea del alma mediante una construcción: «ideas adventicias» o construidas sino que es el develarse del alma misma. En el acto de pensar (*cogitare*) se hace transparente el que piensa: el alma y en esta claridad se ve su esencia: pensamiento (*cogitatio)*.

Con esto Descartes parece querer decir que en la captación clara, en la intuición, se me revela la esencia de lo que estoy conociendo; de este modo, en el acto de dudar, me

[1] R. Descartes, *Meditationes*, Meditatio II, A.T., VII, 27. *Discours*, Quatriesme partie, A.T., VI, 32-33.

doy cuenta de que pienso y en la intuición del *cogito* se me devela la esencia que lo sustenta. Es así como parece que Descartes justifica el salto de que «pienso, luego soy», a «pienso luego soy pensamiento».

Concluimos que para Descartes, el *sum,* que se nos presenta en el hecho del pensar, es el mismo *cogito* (en el sentido de *res cogitans*). Esto es una «verdad evidente» pues se manifiesta de modo inmediato al espíritu: en el mismo acto de pensar está la verdad de que se es *res cogitans*.

Todo lo dicho anteriormente, con respecto a la conculcación del axioma A, tiene su más grave consecuencia en la afirmación de la *res cogitans*, de que no soy mas que una cosa pensante, un intelecto, una mente. Es este el alcance de la negación del pensamiento como acto, pues únicamente se acepta lo que el sujeto pone desde la duda, el pensar, y desde este sólo se ve que soy cosa pensante. "Nadie antes de mí, que yo sepa, declaró que aquella [el alma] consiste en el solo pensamiento o, en la sola facultad de pensar, y como principio interno"[1].

Nos encontramos ante los inicios del racionalismo, el ser se identifica con la actualidad del conocer y del voluntarismo que conduce al inmanentismo.

Magdalena Merino
Universidad Panamericana
Departamento de Formación Integral
Circunvalación Poniente, 49. Cd. Granja
45010 Zapopan Jalisco México

[1] R. Descartes, *Notae in Programma quoddam*, A.T., VII-2, 347.

XXVI/2 · 1993 ISSN: 0066-5215

LA GNOSEOLOGÍA ESCOTISTA COMO TRANSFORMACIÓN DE LA ARISTOTÉLICA
UN ANÁLISIS DESDE LA AXIOMÁTICA DE POLO

IGNACIO MIRALBELL

In this paper I am trying to show the differential points of view between the escotistic theory of knowledge –which is a peculiar derivation of agustinism– and the axiomatic gnoseolog of L. Polo, which has his inspiration in Aristotle. The univocist conceptualism together with the intuicionism of Duns Scotus leads to a primacy of the mental presency, wich is just what Polo tries to overcome.

1. Introducción histórico-filosófica.

Me propongo en esta comunicación hacer un análisis comparativo de la teoría del conocimiento de Duns Escoto respecto de la aristotélica –ésta última aclarada desde la axiomática de Leonardo Polo–, para poner de manifiesto el hecho de que si bien la terminología escolástica escotista es muy semejante a la del Aristotelismo latino de los maestros del siglo XIII, sin embargo, en el fondo de los conceptos hay una transformación, orientada a situar las aportaciones aristotélicas dentro de las coordenadas fundamentales del agustinismo neoplatonizante. La síntesis de elementos agustinianos y de elementos aristotélicos llevada a cabo por Escoto es –aunque no lo parezca– muy peculiar y novedosa en su tiempo, y se puede considerar un punto de partida de la

via moderna que más tarde iniciará su principal discípulo: Ockham.

Ahora bien, es obvio que para realizar una tal síntesis entre elementos tan heterogéneos es necesario una transformación completa de los mismos, y esto es lo que realiza Escoto. Su transformación sin duda afecta al agustinismo ya que incorpora todos los elementos gnoseológicos aristotélicos que no estaban presentes en aquél, pero mucho más transformado queda el aristotelismo, en la medida en que Escoto aplica su discurso transformador sobre todo a la gnoseología aristotélica, redefiniéndola, reinterpretándola, estableciendo tesis discrepantes, etc. A primera vista parece que el aristotelismo impera, pero en realidad las posiciones de fondo son las que se anclan en la autoridad tradicional del agustinismo, mientras que lo aristotélico tiene un carácter complementario y secundario. Esto es lo que explica también la sutil forma de tranformarlo continuamente, lo cual obedece a que se está enfocando desde las tesis agustinianas, que en Escoto –como en Enrique de Gante– son las que en último término prevalecen[1].

De ahí que el primer principio de la gnoseología escotista, el que está por encima de todos los demás, es el principio agustiniano de que el intelecto y el objeto se unen para engendrar el acto de intelección[2]. La teoría agustiniana

---

[1] J.V. Brown, "John Duns Scotus on Henry of Ghent's theory of Knowledge", *Modern Schoolman*, 1978-79, (56), 1-29.

[2] R. Messner, *Schauendes und Begriffliches Erkennen nach Duns Skotus*, Herder, Breiburg im Breisgau, 1942. En esta obra R. Messner parte del principio de la causalidad parcial de sujeto y objeto como el primer principio de toda la teoría escotista del conocimiento. Ver también, I. Manzano, "Naturaleza cognoscitiva de la intelección según Escoto", *Antonianum*, 1974, (49), 72-96.

de la génesis concausal del acto –de inspiración teológica– prevalece, y subordina a la teoría aristotélica de la operación inmanente (*praxis teleia*), de manera que se pierde de vista la importancia que tiene en Aristóteles el acto (la operación) y se enfoca a éste como un fruto de un proceso subyacente más radical: la elicitación o génesis intramental (determinada por el objeto y el sujeto conjuntamente) de tal operación.

Es más, da la impresión de que la firme adhesión escotista a la tradición agustiniana va más allá de lo que hubiera ido el mismo San Agustín. No debemos olvidar que cuando San Agustín expone su teoría de que objeto y facultad «engendran» el acto cognitivo y su teoría de la tríada formada por la memoria intelectual, la inteligencia y la voluntad, está pensando más en el misterio de la Santísima Trinidad que en un estudio riguroso de la *psique* humana. En San Agustín la idea de la unión objeto-intelecto en la génesis del acto está expresada de forma teológica, y por tanto, debe tomarse como una analogía; y teniendo en cuenta que San Agustín no utiliza el instrumento filosófico de la «analogía» en sentido estricto, se trata más bien de una «metáfora», que está muy de acuerdo con su talento retórico y poético.

Pero Escoto establece ese principio como axioma de una teoría del conocimiento formulada con el estilo del discurso «científico» aristotélico. Escoto no es muy amigo de la analogía y mucho menos todavía de la metáfora; y por esta razón su interpretación de la gnoseología agustiniana es unívoca, estricta, sistemática (mientras que en el propio San Agustín no es ni unívoca, ni estricta, ni sistemática, y está muy lejos de la *forma mentis* «científica» escotista).

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Para Escoto, la metáfora agustiniana de que intelecto y objeto «engendran» el acto se convierte nada menos que en la expresión axiomática de la misma *ratio formalis* del «modo de principiación», del modo de elicitación o acción eficiente del conocimiento intelectual, en su peculiaridad metafísica, es decir, se convierte en la definición de qué significa «principiar un conocimiento intelectual» en su peculiaridad metafísica respecto del principiar volitivo-libre o respecto de otro tipos de principiación natural. I. Manzano ha señalado que Escoto pretende seguir a San Agustín, pero de hecho la teoría de la causalidad parcial sujeto-objeto es una aportación novedosa, porque la tesis agustiniana de la génesis del concepto era conocida por todos los contemporáneos de Escoto y ninguno le dio la interpretación que le dio éste[1]. En resumen, «desde» la tradición agustiniana tomada en este peculiar sentido estricto, Escoto enfoca la gnoseología aristotélica y la incorpora transformándola. Esta es, a mi modo de ver, la tesis histórico-filosófica que permite comprender correctamente la gnoseología escotista, en su última orientación.

2. Una nueva versión del acto cognoscitivo.

Ahora bien, en otro lugar[2] he intentado mostrar el carácter de inversión que tiene esta transformación –a la que he denominado "dinamicismo"– consistente en una inversión de la teoría aristotélica del acto y la potencia, según la cual la potencia es lo primero y lo fundante, y el acto es lo derivado

---

[1] I. Manzano, "El proceso cognoscitivo en J. Duns Escoto", *Verdad y Vida*, 1974 (32), 334.

[2] I. Miralbell, *El dinamicismo voluntarista de Duns Escoto. Una transformación del aristotelismo*, Eunsa, Pamplona, 1994.

y fundado. La respectividad de la potencia activa a sus posibles objetos es anterior y fundamento del acto mismo, que se convierte en mera actualización, en mera acción. El dinamismo genético que procede del intelecto como potencia virtual es anterior y es fundante respecto del acto como mera operación resultante.

La principiación (potencial) de la operación cognitiva adquiere más importancia que la operación misma. A esto responde toda la teoría del la especie previa desarrollada por Escoto en la *Ordinatio*[1]. A ello responde también la teoría de que la operación es una realidad básicamente absoluta –ya que es efecto de la elicitación o principiación concausal– cuya «respectividad» al objeto es secundaria, que aparece en las *Cuestiones Quodlibetales*[2]. La operación misma y su respectividad al objeto es, digamos, un epifenómeno, un último momento del proceso al que subyace todo un dinamismo previo fundante. El carácter secundario de la respectividad intencional al objeto es el carácter secundario de la operación misma respecto de la acción de génesis concausal (entre intelecto y objeto) del acto como realidad intramental.

Para Escoto este peculiar modo de "principiar" que es el intelecto, se diferencia de la voluntad en que no es un principiar auto-determinante y espontáneo del acto (libertad) sino que es un principiar parcialmente hetero-determinado

[1] Duns Escoto, *Ordinatio*, I, d. 3, parte 3, cuestión 1 y ss, ed. Vaticana, III, 292.

[2] Duns Escoto, *Cuestiones quodlibetales*, q. 13, ed. Alluntis, BAC. Madrid.

por un factor ajeno: el objeto. El dinamismo genético que procede de la potencia virtual intelectiva, es una causa superior (un principio potencial) de una actividad *in fieri* que, a pesar de requerir la concurrencia de un factor inferior (el objeto) sin embargo mantiene cierta potestad sobre su propia actividad causal-genética. El intelecto "pone" la razón de cognoscibilidad, el modo de consideración del objeto, aunque el objeto le venga dado. La mutabilidad de los objetos sensibles hace que éstos varíen continuamente, pero la especie inteligible causada por el intelecto a partir de ellos tiene algunos rasgos propios de su condición de ser «lo puesto» por el intelecto en la concurrencia concausal.

De manera que según Escoto la operación intencional tiene un dinamismo subyacente fundante. Ese dinamismo es la acción que efectúa la especie inteligible produciéndola en su «ser inteligible» intramental e inmanente. Hay un pasaje en que Escoto explica que por operación inmanente hay que entender en rigor una cualidad inmanente al intelecto y no un acto[1]. Y lo curioso es que sostiene que esta es la concepción aristotélica de la acción inmanente, pero en realidad esto es una transformación de este concepto aristotélico[2]. Lo es hasta tal punto que la operación-cualidad en Escoto es más bien entendida como algo pasivo, como un un efecto intramental recibido por el intelecto (posible). La cualidad-operación es como la reflexión que mira al objeto después de la producción activa de la concausalidad. La operación es –para hablar en términos hegelianos– la *Betrachtung* puramente pasiva que sigue al proceso de génesis conceptual activo previo. La operación inmanente es la cualidad-

---

[1] Duns Escoto, *Cuestiones quodlibetales*, , q. 13, n. 81, 480-481.

[2] Sobre el concepto aristotélico de operación inmanente, L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento,* Eunsa, Pamplona, I, 1984; II, 1985; III, 1988 (cit. *CTC*); *CTC,* I, 53-72 y 77-81.

operación que el intelecto efectúa en sí mismo –de ahí la inmanencia– que es sucesiva *(in fieri)* y respectiva *(transiens)*, pero que no es propiamente un acto, una *praxis*. Y es que Escoto –como he intentado mostrar en otro lugar[1]– prefiere reservar el término y el concepto de praxis (acto que posee fin) para el acto de voluntad. Sólo el acto espontáneo y autodeterminante de la voluntad es propiamente praxis. El conocimiento, en general, y el conocimiento intelectual en particular no son propiamente *"praxis"* debido a esa dimensión pasiva y hetero-determinante que proviene de la dependencia del objeto.

3. Otras diferencias entre la gnoseología escotista y la aristotélica.

Pero hay otras diferencias entre la teoría escotista del conocimiento y la aristotélica. Señalemos las más relevantes:

a) la teoría de la formación de la especie inteligible previa por parte del intelecto agente es entendida según un modelo *kinético-poiético* que es una reinterpretación de Aristóteles que no concuerda con su auténtica visión del intelecto agente. El modo como Escoto entiende el intelecto agente y su acción previa ha sido muy acertadamente descrita por Gilson cuando señala que para Escoto el intelecto agente es

[1] I. Miralbell, "El estatuto epistemológico del conocimiento práctico en Duns Escoto. Una rectificación a Aristóteles", *Actas del IX Congreso Internacional de Filosofía Medieval,* SIEPM, Universidad de Ottawa, Ottawa (Canadá), agosto de 1992.

«una potencia activa capaz de hacer inteligible a todo y cuya acción debe tener un efecto real porque él actúa como el arte sobre la materia y nadie duda de que el arte produzca alguna cosa real en la materia sobre la que actúa. Así pues, el intelecto agente *potest habere actionem realem*, cuyo efecto es *aliquid reale*»[1].

La descripción de Gilson del modelo escotista de intelecto agente es muy clara. Sin embargo Gilson afirma que «la noción básica de intelecto agente seguirá en el escotismo tal como Aristóteles la había concebido»[2], apreciación con la que no estoy de acuerdo, pues Aristóteles nunca aplica unívocamente el esquema de la acción poiética o kinética al *nous* en general, sino en todo caso analógicamente. Es más, la comparación con la acción técnica del artista que Aristóteles establece en el *De Anima*[3] habría que considerarla más bien una metáfora. Pero es ajeno a la teoría del conocimiento aristotélica la idea de que el intelecto agente «produce» un producto mental. La función del intelecto agente, en Aristóteles, no es producir nada sino abstraer, que para él significa «separar» (*aphairesis*). El intelecto agente ilumina las representaciones imaginativas esquemáticas desvelando, aclarando, desocultando lo inteligible que hay en ellas (*intus legere*).

b) En cuanto a la teoría de las facultades –que Escoto expone en múltiples pasajes como una tesis propia muy eleborada[4]– destaca el hecho de que para él, la facultad

---

[1] E. Gilson, *Jean Duns Scot. Introducction a ses positions fondamentales*, Vrin, Paris, 1952, 514.

[2] E. Gilson, 514.

[3] Aristóteles, *De Anima,* 430a 10-20.

[4] Duns Escoto, *Ordinatio*, I, d. 3, parte. 3, q. 1, 223 y ss; *Cuestiones quodlibetales,* q. 13, 457-458. (Escoto repite esta teoría en otros muchos pasajes).

superior conoce también lo que conoce la facultad inferior-subordinada y además lo conoce mejor. Las facultades superiores subsumen y abarcan desde una perspectiva más amplia lo que conocen las facultades inferiores. En efecto, para Escoto las facultades superiores conocen el objeto desde una razón de cognoscibilidad que no conocen las inferiores pero la inversa no es verdadera. Por ejemplo, lo «perceptible» al sensorio común incluye en sí los colores en su misma coloridad. Por ejemplo, el intelecto conoce la esencia universal, que la sensibilidad no conoce al estar atada a lo singular-existente. Pero eso no implica que el intelecto no conozca lo singular-existente, sino que también lo puede conocer justo bajo la misma razón de cognoscibilidad bajo la que lo conoce la sensibilidad, es decir, la inteligencia también «siente» lo singular-existente, porque la razón de inteligibilidad incluye en sí la misma existencia singular como última determinación formal del ente individual. La inteligencia está «indiferentemente» abierta tanto a lo universal esencial como a lo singular existente[1], y por eso no se distingue de la sensibilidad en igualdad de condiciones *(ex aequo)* sino con una distinción de nivel: la inteligencia es superior y su objeto propio subordina al de la sensibilidad subsumiéndolo en sí.

Esto contradice la distinción jerárquica entre objetos, actos y facultades propia de la gnoseología aristotélica, y establecida por Polo en el axioma B de la distinción jerárquica entre actos y facultades[2]. Según dicho axioma de

[1] Duns Escoto, *Cuestiones quodlibetales,* q. 13, 457-458.
[2] L. Polo, *CTC,* I, lección VI.

Polo no hay subsunción, ni *Aufhebung* holístico del objeto de una facultad en el objeto de otra superior. El color-visto, por ejemplo, no puede ser «visto» por la inteligencia. La inteligencia a lo sumo podrá entender lo que es un color –la esencia, el concepto de color– pero no «verlo». Las facultades y sus respectivos actos y objetos están ciertamente unificadas y conexionadas (es el axioma C de Polo), pero sin que ello implique confusión ni subsunción de lo inferior en lo superior. La unificación no implica la eliminación del nivel y la peculiaridad objetivadora de cada acto y facultad.

c) Otro punto central donde Escoto transforma la teoría aristotélica de las facultades es su rechazo del principio de que las potencias se distinguen por los actos y los actos por los objetos. Las potencias no se distinguen por los actos –dice Escoto– porque las potencias son anteriores a los actos (dinamicismo) y por lo tanto son los actos los que se distinguen «por» las potencias[1]. Por otra parte, los actos no siempre se distinguen por los objetos, porque aunque los objetos son previos a los actos, sin embargo hay otro factor previo: la potencia como virtud activa. Y esto quiere decir que los actos se especifican y distinguen entre sí de acuerdo con los dos factores que intervienen y no sólo en función de uno de ellos.

En la teoría del conocimiento de L. Polo se establece como principio axiomático la conmensuración entre operación y objeto: la diversidad de objetos conlleva la diversidad de operaciones. Objeto y operación se conmensuran. Pues bien, Escoto no aceptaría este

---

[1] Duns Escoto, *Super Metaphysicorum aristotelis libros* , IX, q. XIV, Vives, VII.

planteamiento pues sostiene que un mismo objeto puede ser conocido de diversos modos con diversas operaciones.

d) La interpretación escotista del «objeto» tampoco es la aristotélica. En el aristotelismo –y esta es una observación común que está tanto en Polo como también en Millán-Puelles y otros autores– no se identifica la cosa, el ente, con el objeto. Ente y cosa significan lo real en su realidad propia. Por otra parte, el carácter de ser objeto de intelección es trascendental, es la «verdad ontológica» entendida como propiedad del ente distinta de su realidad (de su ser mismo)[1]. «Objeto» es una noción que implica de suyo la relación al conocer o al apetecer –*«ob-iacere»*, estar-ante, estar presente)[2], y precisamente por eso no puede identificarse con la realidad misma de lo real que no consiste ni connota el estar-ante una subjetividad, sino que consiste en lo que cada realidad tiene de suyo, desde sí misma: su ser y su esencia[3].

---

[1] Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 1.

[2] Esta presencia, según Escoto es distinta si se trata de un acto de conocimiento intuitivo –en cuyo caso es la presencia del objeto en sí mismo ante el sujeto– o si se trata de un acto abstractivo –en cuyo caso se trata más bien de una re-presentación– o de una presencia-de-la-presencia, una reproducción mental de la presencia que es la especie inteligible en tanto que presente en la memoria intelectual. Sobre esta cuestión, O. Boulnois, "La présence chez Duns Scot", en *Via Scoti, Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*, Atti del Congresso Scotistico Internationale, Ed. Antonianum, Roma, 1995, vol. I, 95-120 (cit. *Via Scoti*).

[3] La tesis zubiriana de que el inteligir es impresión de realidad, en el sentido de que es impresión o aprehensión de lo real como algo *de suyo* y *en propio* está –a mi entender– mucho más de acuerdo con el realismo aristotélico que con el objetualismo escotista. X. Zubiri,

De ahí la necesidad –señalada por Polo, como una de las tesis fundamentales de su pensamiento– de abandonar la presencia mental –el estar-ante de la objetualidad– para acceder al ser y a la esencia de lo real[1].

El realismo no olvida el carácter intencional del conocimiento ni olvida que la realidad es objeto para nuestro conocimiento. Pero señala que la realidad de lo real no es su objetualidad, es decir, señala que hay que distinguir entre realidad del objeto y objetualidad del objeto. Para el realismo al designar a lo real como «objeto» se está designando con una denominación extrínseca porque ser-objeto es ser término de una respectividad intencional, y eso es extrínseco a la realidad de lo real, no es lo constitutivo de lo real en cuanto real, no es su ser[2].

Pues bien, en Escoto esta distinción se soslaya y este autor se refiere al objeto como a la realidad misma del objeto, al objeto real en su realidad. Digamos que el punto de partida de la gnoseología de Escoto no es la cosa sino la cosa-objeto, o la identificación entre la cosa y el objeto. Por tanto, la identificación entre realidad y objetualidad es continua, porque es el punto de partida. Escoto no es realista. Esto se advierte en muchas de sus tesis. Por ejemplo, la tesis de que el objeto antecede al acto implica un referirse a la realidad del objeto denominándola «objeto» en su misma anterioridad e independencia respecto del acto. En cambio, para el realismo, precisamente porque la objetualidad del objeto no es su realidad, cabe decir que el objeto no antecede al acto sino en todo caso al revés, que el acto

---

Inteligencia y realidad, Alianza, Madrid, 1980.

[1] L. Polo, *El acceso al ser*, Eunsa, Pamplona, 1964, cap. 1 (cit. *El acceso*).

[2] A. Llano, "Para una antropología de la objetividad", *Estudios de Metafísica*, 1971-72 (3), 66-69.

antecede al objeto porque no hay objeto sin acto –es la antecedencia del haber respecto de lo que hay en Polo[1]–, porque la objetualidad, el estar-ante, sólo se constituye en cuanto hay un acto de conocer (de presenciar) ante el que se está[2]. Por tanto, el objeto en cuanto *ob-iectum* no antecede al acto sino que es simultáneo con él y se conmensura con él.

A su vez, para un realista tampoco es admisible que el objeto sea causa (concausa) del acto, porque «causar» es un influir real que sólo puede atribuirse a un ente real. Sólo una realidad real puede ser causa y causar. Se podría decir que para un realista *«causare sequitur esse»*. Pero como el realista distingue entre la realidad del objeto y su ser-objeto (su objetualidad), el realista nunca admitiría que el objeto en cuanto objeto es causa de nada, sino que es el puro término teleológico del acto de conocer, lo que se presenta y está abierto ante él y mediante él. La interpretación causal de la relación entre la realidad conocida y el conocimiento es muy cuestionable, y mucho más si se interpreta dicha causalidad de manera unívoca con los procesos causales físicos. Lo que causa el acto es la cosa en su realidad y en su capacidad real de influir, pero en su puro estar-ante-el-sujeto, la cosa no causa nada. Escoto mismo advierte esta dificultad y por eso distingue entre las dos relaciones del acto al objeto: la relación al objeto como causa, y la relación al objeto como

---

[1] L. Polo, *CTC,* II, lección V.

[2] A. Millán-Puelles ha demostrado que una correcta teoría de la irrealidad del objeto *qua* objeto es del todo imprescindible para el realismo gnoseológico y metafísico: A. Millán-Puelles, *Teoría del objeto puro*, Rialp, Madrid, 1990.

término (*terminans*). Sin embargo, las ambigüedades de la terminología de Escoto son continuas, debido a esta identificación entre realidad y objetualidad del objeto, entre ser y presencia mental.

4. La interpretación representacionista de la intencionalidad.

Ahora bien, esta nueva interpretación del objeto conduce a Escoto a una nueva interpretación de la intencionalidad del acto cognitivo. Según Escoto, la intencionalidad consiste en que la operación producida se asemeja o representa al objeto. Por tanto, la relación intencional, en Escoto, se sitúa «entre» la operación y el objeto, ya que el objeto se entiende como la cosa-objeto. En cambio en el realismo aristotélico, al distinguir entre la realidad del objeto y su objetualidad, la intencionalidad se sitúa «entre» el objeto y la realidad objetivada en él o por él o a través de él. Es decir, en el aristotelismo tomista la relación intencional es la relación que hay entre el objeto y la realidad objetivada. Lo intencional no es el acto, sino el objeto. El acto no es intencional sino operación inmanente que posee objeto en simultaneidad. Y esto es lo que formula Polo en el axioma lateral F sobre la intencionalidad: el objeto es intencional[1].

[1] L. Polo, *CTC,* I, lecciones cuarta y quinta. En el tomo II, lección undécima, Polo también se refiere a la intencionalidad cuando propone una rectificacón a Husserl que dice así: "Puede decirse que el acto es la presencia, pero ello no comporta que el acto sea el presentificar (lo intencional es el objeto, no el acto)", *CTC,* II, 257. Es evidente que en Husserl, igual que en Escoto, la relación intencional se retrotrae a la relación inmanente a la "conciencia" entre el acto y su objeto (el fenómeno), y es entendida como paralelismo (noético-noemático) entre ambos.

Por tanto, la intencionalidad es la relación que hay entre lo poseído inmanentemente por el acto (el objeto) y la realidad misma que en tal objeto es objetivada[1].

En cambio en el objetualismo escotista, dado que se identifica realidad y objetualidad y al hablar del «objeto» se está hablando de un objeto-cosa, resulta que el término *ad quem* de la relación intencional es el objeto mismo y ello implica retrotraer esa relación a la operación o acto cognitivo. Ahora resulta que en vez de tener la tríada aristotélica: 1) realidad objetivada, 2) objeto y 3) acto, tenemos la díada escotista formada por 1) el objeto-cosa y 2) el acto. Por ejemplo, en vez de tener una tríada formada por la realidad recordada, el recuerdo y el recordar; la realidad vista, el color, y el ver; la realidad concebida, el concepto, y el concebir, etc.; lo que nos queda es la díada de «lo» recordado y el recordar; «lo» concebido y el concebir; «lo» juzgado y el juzgar. El «lo» expresa el objeto en toda su ambigüedad ontológica, es decir, como algo que puede ser extramental o intramental, puede ser la cosa misma o una especie representativa entendida como cosa-objeto intramental.

En estas condiciones resulta que la relación intencional se entiende como la relación de paralelismo, semejanza o representación que hay entre esos dos elementos. De ahí resulta la extraña conclusión escotista de que el acto de ver

[1] Son múltiples los pasajes aristotélicos en que se dice expresamente que aquello a lo que se asemejan las especies mentales, es decir el término *ad quem* de la intencionalidad cognitiva son *las cosas mismas*. Aristóteles, *Peri hermeneias,* 16a 3-8.

se parece a lo visto, el acto de recordar se parece a lo recordado, el acto de concebir se asemeja a lo concebido, etc. La consecuencia de esta extraña forma de entender la intencionalidad es que deja en la más completa oscuridad cuál sea la realidad propia del acto en cuanto acto inmanente, ya que se dice que el acto se parece a la realidad objetivada por él, pero es obvio que –por ejemplo– el acto de imaginar una mesa en su realidad propia como operación mental no se parece en nada a la realidad de una mesa. En definitiva, pienso que se puede decir que en Duns Escoto tiene su origen la interpretación de la intencionalidad como «copia» de una cosa real en una cosa mental; y que esta teoría de la copia, que con tanta frecuencia se ha atribuido erróneamente al aristotelismo[1], en realidad es fruto de esta nueva versión de la intencionalidad que se desarrolló ampliamente a lo largo del siglo XIV y XV, por influencia de Duns Escoto.

Por otra parte, la intencionalidad escotista es representacionista, es decir, pierde de vista el carácter "energotélico" –por emplear un término típico de L. Polo– del acto de conocer como poseedor de fin, y va hacia una interpretación más morfo-mórfica, en la que impera fundamentalmente el esquema platónico de *mimesis*, de causalidad ejemplar, de la causalidad formal extrínseca ejercida por las *formalitates*[2]. La intencionalidad consiste en que la forma de entender es isomórfica con la *ratio formalis* real de la cosa –ya se trate de la cosa *extra animam* o de la cosa-especie producida

---

[1] En A. Llano, *Metafísica y Lenguaje,* Eunsa, Pamplona, 1984, 94-120 se halla una crítica –hecha precisamente desde el aristotelismo tomista– a la teoría de la copia.

[2] Sobre la depauperación del concepto aristotélico de intencionalidad en Escoto y Ockham, I. Miralbell, "La revolución semántica de Guillermo de Ockham", *Anuario Filosófico*, 1988 (21, 1), 36-40.

intra animam. Este isomorfismo es una mera imitación, ejemplificación, representación.

5. La versión dinamicista del concepto.

La teoría escotista del concepto no se formula como una investigación sobre nuestros actos de conceptuación y sus objetos[1]. Escoto no se pregunta en primera línea por el "cómo" del proceso cognitivo intelectual humano en sus diversos momentos, porque eso es una consideración intensional y actual. Su pregunta va orientada de nuevo en la línea de lo posible, de lo intelectualmente objetivable en cuanto tal. Por tanto, Escoto se sitúa en el vastísimo conjunto general de todo lo que podemos objetualizar, que se pierde en su inabarcable amplitud.

Los conceptos compuestos o complejos se forman siempre a partir de algo determinante-especificante y algo determinable-genérico. El primer aspecto es lo que diferencia, el segundo aspecto es lo que asemeja y es común. Los conceptos complejos son diversos "por algo" o "en algo", y eso quiere decir que no son "primariamente diversos". Ser "primariamente" diversos es propio sólo de conceptos simplemente simples. Tales conceptos son diversos en sí, es decir no "por algo" de ellos. Su diversidad se convierte con la razón propia y simple de cada uno. Es la autoconsistencia y la autosuficiencia de las *rationes*.

[1] Duns Escoto, *Ordinatio,* I, d.3, p. 1, q.1-3, ed. Vaticana, III y también *Ordinatio,* I, d.8, p.1, q.3, ed. Vaticana, IV.

Las *rationes* escotistas como elementos a partir de los cuales se forma todo concepto complejo por vía de composición conceptual o definición, son determinaciones eidéticas que tienen una unidad de simplicidad y que son entre sí diversas por sí mismas. Se puede hablar de un cierto atomismo lógico en Escoto: los conceptos o *rationes* simplemente simples no son ellos mismos nada más que "diferencias"; incluso el concepto de ente tiene una *ratio formalis* diferencial que es su misma indiferencia total, su carácter distintivo es una omnímoda indeterminación.

Escoto sostiene que hay un proceso de génesis conceptual. Tal proceso inicialmente es un proceso ascendente hacia lo más general, pero de modo confuso. Viene luego un momento descendente, en el que el conocimiento es distinto (claro y distinto). El conocimiento distinto es un re-conocimiento de lo previamente conocido confusamente. El conocimiento confuso procede de las especies especialísimas a los géneros más generales. El conocimiento distinto, en cambio, procede de los géneros más generales hasta las especies especialísimas. Esta dualidad debe ser puesta en relación con la dualidad de la definición *quid nominis* y la definición *quid res*[1].

La imposición de nombres a las especies más concretas antecede a la imposición de nombres a las especies y géneros más generales. En cambio, la definición esencial *quid res*, es decir, la resolución conceptual en que cada concepto se descompone en su género y su diferencia específica, es un proceso que parte de los géneros máximamente generales (el ente en sus diez categorías) y codividiéndolos según diferencias específicas cada vez más específicas llega a las diferencias últimas que ya no tienen

[1] Duns Escoto, *Ordinatio,* I, d.3, p.1, q.1 y 2, ed.Vaticana, III.

definición, porque ya no se pueden descomponer a su vez en un género y otra diferencia específica. Las especies que están especificadas por las diferencias últimas son las especies especialísimas. El proceso ascendente de conocimiento confuso (generalización) es un presupuesto necesario para poder llevar a cabo el proceso descendente del conocimiento distinto (resolución conceptual o definición especificativa)[1].

El dinamicismo de Escoto, que anteriormente hemos definido, comparece de nuevo en su teoría del concepto, lo cual se puede apreciar por varios motivos: 1) en primer lugar, en el hecho de que el estudio del concepto no se centra en el conceptuar en acto, sino en el proceso dinámico de la génesis del concepto. 2) En segundo lugar, en que el conocimiento confuso es anterior al conocimiento distinto. El conocimiento sigue un proceso de auto-aclaración desde una indiferencia-indeterminación originaria hacia una aclaración y distinción resultante. 3) En tercer lugar, en que dentro ya del proceso de conocimiento distinto, lo determinable es anterior a lo determinado, es decir, los géneros generalísimos son lo primero y esta indeterminación potencial sólo posteriormente se va determinando o especificando o aclarando. Por tanto, en el proceso de conocimiento distinto, que es el auténtico conocimiento, el *comienzo* es la totalidad de lo concebible en su amplia objetividad indeterminada, inabarcable, en cuyo horizonte se destacan progresivamente las determinaciones. La objetualidad potencial indeterminada es anterior a tales determinaciones.

[1] Duns Escoto, *Ordinatio,* I, d.3, p.1, q.1 y 2.

Con esta forma de interrogar por lo concebible en general y sus distintos tipos y no por la estructura del concebir y de lo concebido Escoto aplica lo que he denominado "inversión dinamicista" a la gnoseología aristotélica. Esto se puede apreciar en múltiples puntos:

a) En Escoto –a diferencia de Aristóteles– el concepto tiene primacía y anterioridad sobre el juicio. El análisis conceptual está desasistido de su momento sintético judicativo. Las unidades conceptivas son autosuficientes y autoconsistentes en sí, de ahí que Escoto pueda hacer un sistema, un ordenamiento de los conceptos y considerar que de suyo tal sistema es biunívocamente isomórfico o paralelo al sistema de las formalidades reales. Los conceptos son verdaderos o falsos de suyo, no se requiere la mediación de la síntesis judicativa para que el conocimiento se adecúe a la realidad. Para Escoto la realidad es una complejísima amalgama de *formalitates* más o menos concentradas en núcleos llamados "entes", y por tanto, el pensamiento sólo se adecúa con ella plenamente –clara y distintamente– cuando opera combinando unidades eidéticas atómicas irreductibles entre sí.

b) En Aristóteles la certeza y la duda sólo se dan en el juicio. Sólo el juicio tiene una fuerza asertiva *(apofansis)* porque sólo en él hay verdad y evidencia. De ahí que el fenómeno de la evidencia, de la patencia de la verdad como algo que se muestra con claridad, se da sólo en el juicio. Sólo hay "asentimiento" en el acto judicativo y, por lo tanto, los "grados" del asentimiento –certeza, duda, opinión, etc.– sólo se dan en el acto judicativo, porque sólo en ese acto hay verdad o falsedad. Esta tesis también ha sido sostenida por importantes representantes de la filosofía contemporánea. Frege –por ejemplo– sostiene que sólo tienen "fuerza asertiva" las proposiciones, pero no las expresiones

incompletas ni los nombres de objetos. Brentano, por su parte, ha puesto de relieve que sólo en el juicio hay el "ser veritativo" como un sentido de la analogía del ser. En Escoto, en cambio, la certeza y la duda se dan propiamente en el concepto. Además, los conceptos pueden ser confusos o claros, es decir, tienen de suyo un mayor o menor grado de verdad. Para Escoto el concepto es apofántico.

Este atomismo eidético es una interpretación inversora de la lógica aristotélica del concepto porque se desliza hacia la lógica porfiriana de los géneros y las especies. Pero el árbol de Porfirio es una forma neo-platónica de pensar que se parece más a la "diáresis" disyuntiva que utiliza Platón en el *Sofista*, por ejemplo, que a la lógica aristotélica, que es una lógica abierta a la analogía y que por lo menos en determinados ámbitos científicos, como la metafísica y la ética, trasciende explícitamente el sistema de los géneros y las especies. Por otra parte, las razones formales de Escoto descienden en línea directa de las *rationes seminales* y de las ideas eternas agustinianas, que también son de inspiración platónica. La involución hacia el platonismo y la transformación del aristotelismo con vistas a dicha involución son manifiestas. La auto-consistencia y la auto-suficiencia que Escoto otorga a la razón formal en su estatuto eidético es, a mi modo de ver, el hecho histórico-filosófico que explica la simetría entre el neoplatonismo agustiniano y algunas formulaciones del racionalismo y del idealismo moderno, a pesar de las grandes diferencias de fondo. Esta simetría se explica históricamente así: el formalismo eidético, el conceptualismo de Duns Escoto es, al mismo tiempo una involución neoplatonizante y una

primera tentativa de racionalismo e idealismo moderno. La posición escotista, al mantenerse en la tradición neoplatónico-agustiniana incorporando el aristotelismo convenientemente transformado y desarticulado, es decisiva para comprender el hilo conductor del paso de la filosofía clásica a la moderna.

c) La gnoseología escotista "utiliza" todos los elementos de la gnoseología aristotélica pero los articula de modo inverso. En Aristóteles –como ha mostrado Polo– la dinámica del conocimiento es energotélica y se enfoca así: del conocimiento sensible a la abstracción, de la abstracción a la conceptuación, de la conceptuación al juicio, del juicio al raciocinio. Se trata de un ascenso desde lo ya conocido a un incremento del conocer. El punto de partida es el conocer-ya y desde ahí, digamos, el conocer se intensifica expansivamente a través del ejercicio activo y actualiza cada vez nuevas potencialidades.

En Escoto, en cambio, el proceso no es energotélico sino dinamicista; es decir, lo originario es el contacto directo de la potencia intelectual con el posible objeto (intuición) –que es ya inteligible de suyo– y todos los "actos" u operaciones posteriores son derivados, secundarios. Por tanto, en la medida en que esos actos se alejan cada vez más del momento originario de la intuición, su valor cognitivo es inferior y además, cada nuevo acto se ordena al anterior. No es un proceso, ascendente en el que cada vez se va a más, como en Aristóteles, sino un proceso de degradación en que cada vez se está más lejos del objeto mismo. Lo originario es el contacto entre lo cognoscible y la potencia cognitiva. En rigor, la forma originaria de acto es la intuición como contacto directo *(attingentia)*. De la intuición surge la abstracción de la *ratio* o especie abstracta. De ésta surgen los conceptos distintos. Los conceptos conducen a

complexiones judicativas, las complexiones judicativas conducen a inferencias silogísticas, etc. Pero todo el proceso, en Escoto, está en cierto modo vuelto hacia atrás, porque lo fundamental, el *telos*, estaba en el comienzo del que el proceso cognitivo se va progresivamente alejando.

A mi modo de ver, en Escoto comienza a fraguar la idea moderna del carácter engañoso de lo abstracto, los conceptos, las representaciones. El proceso cognitivo es un proceso falsificatorio. Cuanto más se avanza operativamente en el conocimiento más se falsea el objeto. Cuanto más se avanza más se aíslan las *rationes*, se componen de modo lógico, se ordenan, pero siempre son formas imperfectas de remitir al objeto, imitaciones representativas que se construyen para hacerse cargo del objeto pero sin llegar a ser una impresión-contacto directo con él. Esta es la idea de "especulación" que actúa en el camino intelectual de Escoto. Escoto "especula" en un sentido muy peculiar. Especular es formar especies abstractas, conceptos, juicios, razonamientos, y otras tantas formas de conocer los objetos que en realidad son formas de no-intuir los objetos, formas de sustituir al objeto mismo con especies mentales fictas, formas de cubrir el hueco o la falta de intuición directa. Este planteamiento escotista puede considerarse como el origen histórico del criticismo típicamente moderno, que somete al conocimiento humano en general a una sospecha completa, a una crítica implacable, considerándolo un dinamismo contraproducente cuya actividad avanza en sentido contrario a su propio fin. Para el criticismo, el conocimiento humano en general es engañoso y engañante, falsea el objeto y lo

oculta, se descamina perdiendo de vista la realidad inmediata del objeto (intuición).

6. Voluntarismo y objetivismo.

La relación de esto con el voluntarismo me parece clara. Escoto procede a una sistematización de la objetividad. Se trata de fijar los límites de lo concebible, establecer una exhaustiva clasificación de los conceptos, y una reglamentación de las operaciones de definición y de composición de los mismos. La idea de un sistema de los conceptos sólo tiene sentido como forma de que el sujeto –la libertad espontánea– consiga dominar su intelecto plenamente. Para dominar una potencia natural "usarla" e "imperar" sobre ella de manera controlada y cabal, se requiere conocer previamente las posibilidades de dicha potencia. Si la voluntad quiere "usar" la potencia intelectual con pleno dominio debe controlar *previamente* todas sus posibilidades. Sólo así la voluntad ejercerá la "libertad de pensamiento" de modo completo. Porque para un voluntarista el sujeto pensante en cuanto pensante no es libre, ya que pensar es una forma de causalidad natural. Por eso el ejercicio "libre" del pensamiento requiere la subordinación funcional del intelecto a la libertad de la voluntad[1].

La actitud ante lo objetivo en general no es aquí la admiración de Aristóteles ante la inteligibilidad-de-la-realidad. En el escotismo la actitud originaria ante lo objetivo es la imperiosa búsqueda de modos de abarcar la vastedad-de-la-objetividad, el urgente anhelo de encontrar

---

[1] Duns Escoto, *Super Metaphysicorum Aristotelis libros*, libro IX, q. XV, ed. Vives VII, 609 y ss.

mapas y clasificaciones que permitan situarse y orientarse a través de dicho vasto paisaje, y ejercitar así la espontaneidad de la voluntad libremente. Se trata de dominar las posibilidades de la capacidad objetivante (conocimiento) para ponerla a disposición de la libertad subjetiva y garantizar así su capacidad de autodeterminación espontánea. Esta necesidad imperante, típicamente voluntarista, de dominar, de reducir a unidad unívoca y a simplicidad la complejidad, la equivocidad, la concurrencia concausal, la combinatoria multifactorial del conjunto de todo lo objetivable, es lo que explica la teoría escotista de los diversos criterios de clasificación de lo objetivable en cuanto tal.

Esta actitud intelectual es lo que L. Polo denomina "perplejidad" como forma típicamente moderna de entender el punto de partida de la filosofía moderna. Se pretende partir de la perplejidad –confusión, indiscernibilidad originaria– y que el pensamiento sea un proceso de autoaclaración en que se alcanzan evidencias y certezas claras y distintas. La dinámica cognitiva se entiende entonces como una tensión entre la perplejidad originaria y la obtención de evidencias que es ajena al modelo clásico del *saber*. Polo intenta un acceso al sentido clásico del saber y del ser según el cual cabe un saber del ser que simplemente disipa la perplejidad y sin embargo ese saber no es un desocultamiento evidencial que muestre en presencia al ser, sino que es un saber inacabado y prosecutivo. Esta forma clásica de saber implica, según Polo, abandonar la idea de la confusión indefinida como punto de partida, que está presente de uno u otro modo en la mayoría de los sistemas

filosóficos modernos –la duda omnímoda cartesiana, la indeterminación del comienzo hegeliano, la caoticidad informal de la receptividad intuitiva kantiana, la interrogación sin supuestos heideggeriana, etc.–. Según Polo, cabe advertir que el punto de partida es la presencia mental (objetivación) como límite, es decir, como algo que se da de suyo y que se da limitadamente, y este otro punto de partida permite el acceso al *saber* en sentido clásico, como superación del límite mental y como adquisición de hábitos intelectuales[1].

Pues bien, Escoto hace esa ordenación de lo objetivable con tres criterios distintos[2]: en primer lugar, un orden de origen o según la generación, es decir, un ordenamiento de los objetos según su anterioridad o posterioridad en el proceso dinámico de génesis mental o "formación" de los conceptos y complexiones. En segundo lugar, un orden de perfección, es decir, un ordenamiento de los objetos según la mayor o menor perfección o riqueza de contenido. Y por último, en tercer lugar, un orden de adecuación o precisivamente de causalidad, es decir, un ordenamiento de los objetos según su mayor o menor influencia o estimulación de nuestro entendimiento, lo cual depende no sólo de su intrínseca perfección o riqueza, sino también de su mayor o menor proporción o adecuación a las posibilidades de nuestra capacidad intelectual[3].

---

[1] L. Polo, *El acceso.*

[2] Duns Escoto, *Ordinatio*, I, d. 3, 1, q. 2 y 2, ed. Vaticana, III, 48 y ss.

[3] L. Polo ha señalado que el logicismo es una forma de mutar la relación según la cual la persona humana dispone de su logos, y convertirla en una relación de "uso". "El disponer (relación de la persona con su logos) se trueca en uso sin control cuando se lleva a cabo desde una pretensión preponderante y a su servicio. La

Este originario imperio de la voluntad de dominio de lo objetivo en su extrañeza (extrañación) respecto de la libertad subjetiva es lo que explica la preponderancia del método de división analítica, es decir, de clasificación de conceptos en innumerables clases y subclases, al igual que en la teología existencial. Se trata ahora de un auténtico *sistema* de conceptos, con una serie de elementos y de reglas de construcción. Los elementos son las *rationes formales* átomas simplemente simples. Por un lado, está el concepto exclusivamente determinable, el concepto de ente que es lo que podría denominarse "clase máximamente general y abarcante" o "universo de discurso". Por otro lado, están las diferencias últimas, que son los conceptos exclusivamente determinantes, las especies especialísimas, las razones formales átomas, las subclases últimas[1]. Entre estos dos extremos se encuentran todos los conceptos que se forman mediante la unión de una razón formal determinable (género) y una razón formal determinante (diferencia específica). Las reglas de construcción objetiva son las reglas de resolución y de inclusión. Una de las reglas de composición conceptual es justamente el juicio, la predicación en sus diversos modos. Pero las reglas de construcción presuponen los elementos y la capacidad intrínseca de esos elementos para ser

---

pretensión preponderante borra la distinción entre el núcleo del saber (la persona) y el logos en la precisa manera de entregar la pretensión a la virtualidad del logos. El trueque se lleva a cabo al poner el logos al servicio de una pretensión preponderante"; L. Polo, *El acceso,* 81.

[1] Dejamos de lado aquí a los individuos, que es el modo escotista de denominar lo que la lógica de clases denomina "elementos".

componibles. Por tanto, los elementos (los conceptos) tienen primacía gnoseológica sobre las reglas (predicación). La predicación es una síntesis conceptual pero dicha síntesis presupone un análisis que es la resolución de conceptos, la definición[1].

El imperio total que tiene en Escoto la definición como única forma de conocimiento distinto es consecuencia del dinamicismo voluntarista. Se trata de considerar que la capacidad-intelectual, partiendo de la potencial-inteligibilidad (lo determinable, el género), realiza desde sí misma el acto de especificar, es decir, de determinar con una diferencia específica a ese género indeterminado y determinable. El acto de conocer, por tanto, es el acto de diferenciar, distinguir formalmente, el acto puntual de especificar algo determinado a partir de la confusión originaria de lo abstracto (el género).

En Escoto, por tanto, hay una preponderancia de la dimensión extensional de los conceptos. La generalidad y la especificación son funciones extensionales, y sin embargo, en Escoto, son el núcleo del conocimiento conceptual, ya que la definición es lo que hace que el concepto sea distinto. El concepto es interpretado, entonces, como idea general. En cambio, en la tradición aristotélica se distinguía entre concepto e idea general ya que los conceptos analógico-trascendentales no son ideas generales, no son géneros ni se concretan por diferencias específicas. Además, en Aristóteles ningún concepto se reduce a su dimensión extensional.

L. Polo en su *Curso de teoría del conocimiento* ha puesto de manifiesto la neta distinción entre los conceptos

---

[1] Duns Escoto, *Ordinatio*, I, d. 3, 1, q. 2 y 2, ed. Vaticana, III, 48 y ss.

universales y las ideas generales[1]. Se trata de dos líneas operativas distintas del entendimiento, y por tanto, de dos tipos distintos de objetivación. Los conceptos universales se obtienen por la línea operativa denominada razón que apunta a la fundamentación en el ser, mientras que las ideas generales se obtienen por la línea de la generalización por negación que apunta a la averiguación de las posibilidades del pensamiento. Polo ha señalado cómo en la filosofía moderna (especialmente en Hegel) se ha llegado a confundir el ser como fundamento con la noción de todo, en el sentido de "todo-lo-pensable-en-general"[2] y por tanto, con la última idea general (la más general). Polo ha procedido a una crítica de dicha confusión de las dos líneas operativas. Algunos de sus puntos débiles son: a) que la idea general se caracteriza porque en ella las diferencias de sus casos particulares quedan fuera y los casos se incluyen indiferenciadamente en ella, pues la idea general es homogénea, mientras que en el concepto universal no hay esta extrinsicidad entre el caso y la generalidad. b) Que en la generalización los casos particulares no son asumidos en todo su contenido diferenciado sino que se objetivan sólo parcialmente, es decir, se objetivan sólo en aquello que tienen de igual, homogéneo, regular con todos los demás casos. c) Que el caso particular de una idea general, si existe existe como *factum*, es decir, como existente-de-hecho pero no es concebido en su ser real como fundamento. L. Polo señala que la confusión moderna entre conceptos e ideas generales

[1] L. Polo, *CTC,* III.
[2] L. Polo, *CTC*, III, 62.

y la consiguiente reducción del ser a facticidad proviene de la baja Edad Media, concretamente, a partir de San Anselmo, de Duns Escoto, y sobre todo, de Ockham[1].

Pues bien, pienso que esta tesis se corrobora con la exposición realizada. La noción escotista de "ente unívoco" *(ens commune)* es una primera formulación de la idea de "todo-lo-pensable-en-general", y por tanto, en Escoto se da ya la confusión entre ser como fundamento y totalidad-de-la-pensabilidad. Esto es una consecuencia del dinamicismo aplicado a la gnoseología, es decir, una consecuencia de la disolución de la noción metafísica de acto como fundamento en la respectividad de un poder-a-sus-posibilidades. En este caso se trata de la respectividad del poder-pensar a todo-lo-pensable. Esta respectividad, en cuanto originaria, subyacente y fundante de todo "pensar-lo-pensado", es lo que Escoto designa con el nombre de "ente". Por eso en Escoto "ente" y "objeto" prácticamente equivalen. Todo ente es un ente-objetivado, todo objeto es una realidad-objetiva. Es la equivalencia entre "ente", "objeto" y "cosa" como el mínimo de pensabilidad que, precisamente por ser mínimo, es común a todo lo pensable.

7. Escoto y Heidegger.

Heidegger en su estudio sobre la doctrina escotista de las categorías y de la significación, ha explicado la relación entre objetualidad y entidad (*Gegenstandlichkeit-Seiendheit*) en el pensamiento escotista[2]. Desde el primer

---

[1] L. Polo, *CTC,* III, 171-174; 264 y ss.

[2] M. Heidegger, *Die Categorien und Bedeutung's Lehre in Johannes Duns Scotus*, Gesamtausgabe, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1978, Band. 1 (cit. *Die Categorien*). El estudio es una

momento de su estudio Heidegger se centra en la cuestión de la necesidad de encontrar una teoría de lo pensable y de lo significable en general, es decir, una teoría filosófica sobre las condiciones generales de posibilidad del sistema de las ciencias[1]. Y Escoto le ofrece un fundamento con la anterioridad de lo pensable respecto de lo pensado, la anterioridad de la posibilidad lógica respecto a la actividad pensante. Y esto es lo que busca Heidegger *"das Denkbar überhaupt"*, la objetividad en general, como mapa general del conocimiento en el cual y desde el cual se puedan localizar los distintos ámbitos de realidad[2].

---

especulación teórica hecha desde los "cimientos" que se encuentran en una selección –bastante restringida, por cierto– de textos escotistas. Pocos años más tarde, M. Grabmann demostró que la "Gramática especulativa" no era de Escoto sino de Tomás de Erfurt, lo cual restó valor historiográfico a este estudio de Heidegger, aunque sigue teniendo un gran valor teórico. Además hay que tener en cuenta que utiliza también textos auténticos, y en todo caso que la base textual que utiliza si no es representativa del pensamiento de Escoto sí lo es del escotismo como tradición.

[1] M. Heidegger, *Die Categorien*, 207 y ss.

[2] La primera obra de Heidegger había sido la tesis doctoral: "La doctrina del juicio en el psicologismo" dirigida por Rickert (1913). Este estudio sobre la semántica de Duns Escoto es su Habilitación, y constituye la segunda obra de Heidegger (1915), dirigida por Husserl. En estos momentos Heidegger está centrado sobre todo en el problema de la fundamentación de una teoría de las categorías, de los conceptos y de la significación que esté libre del prejuicio psicologista. Es una preocupación que hereda de Husserl y que estaba en el ambiente de los lógicos y matemáticos del momento –Frege, Rickert, Lask, etc.–

En este marco de coincidencia entre la pretensión básica de Heidegger y la de Escoto[1], se analiza la peculiar teoría escotista del concepto de "ente"[2]. Heidegger señala que "ente" para Escoto significa "algo en general", es decir, "algún objeto, cualquier objeto". La entidad consiste en la objetualidad en general. "Ente" es la categoría más general, la categoría de las categorías que, en su indiferencia total, se concibe simultáneamente al dudar de toda otra determinación categorial. Es lo objetual (lo pensable) en general. En este sentido, según Heidegger, en Escoto encontramos una interesante observación cuasi-moderna: la frecuente experiencia de que tenemos algo objetivo ante nosotros, sin saber si es una substancia o un accidente. Con otras palabras: que lo "objetivo" no está previamente determinado por ninguna determinación categorial previa[3]. El ente como *primum cognitum*, como elemento originario de todo objeto, como condición de posibilidad de todo conocimiento objetivo, es un antecedente del punto de partida cartesiano o del comienzo hegeliano. El ente es lo último, lo más actual[4].

Esto se expresa también con el modo escotista de concebir la unidad trascendental como distinta de la unidad numérica. La unidad trascendental es la identidad de cada objeto, de "un" objeto, de un ente, de "un-algo" objetivo. También el término "cosa" se interpreta así: "cosa" es todo lo que no es nada y nada es lo que incluye contradicción, lo

---

[1] Sobre esta coincidencia en el concepto de intencionalidad, E. Joós, "The Legacy of Duns Escotus: «intentio intellectus»", en *Via Scoti,* vol. I, 561-570. Según Joós esta sintonía no sólo se pone de manifiesto en la *Dissertatio*, sino que se prolonga hasta *Sein und Zeit* y también a todo el período posterior del llamado segundo Heidegger.

[2] M. Heidegger, *Die Categorien,* 214 y ss.

[3] M. Heidegger, *Die Categorien,* 214 y ss.

[4] M. Heidegger, *Die Categorien*, 215.

imposible. "Cosa" es, así, "algo-posible". El ente-cosa-objeto no es uno por su contenido (*inhalts*) sino por su determinación en su ser-objeto[1]. Todo objeto es "un" objeto, cualquiera que sea su contenido, porque es algo. Heidegger menciona el carácter de "frente a mí" que tiene el objeto, el objeto es un "no-yo" frente al "yo"[2]. "Ente" es, pues, como primera determinación y *clarificación* –auto-clarificación– de la conciencia, en su ponerse en marcha desde la mente en blanco, lo que hace inteligible y cognoscible a todo objeto, el primer ordenamiento de la abundancia (*mannigfaltigenfülle*) de los objetos.

Centrándonos sólo en el problema del ente y el objeto, cabe decir que la interpretación de Heidegger es bastante lúcida y acertada a pesar de la insuficiente base textual[3]. La tesis de que Escoto establece una identificación entre objetualidad-en-general y entidad-en-general es cierta –como ya he señalado anteriormente–. También es cierto que desde un punto de vista histórico-filosófico se puede calificar a Escoto como un cuasi-moderno. La tesis heideggeriana de que la idea de "ente" como "objeto en general" y la idea de "unidad trascendental" como unidad-objetiva están en la base de la filosofía escotista me parecen muy certeras. También es una clave de la semántica escotista la idea –muy fenomenológica, por cierto– de una constitución auto-suficiente de la "forma de significación" (*el modus, la ratio*)

---

[1] M. Heidegger, *Die Categorien,* 222.

[2] M. Heidegger, *Die Categorien,* 223.

[3] Sobre esta cuestión, W. Kölmel, "Heidegger und Duns Scotus", en *Via Scoti,* vol. I, 1145-1155.

libre de la contingencia existencial del objeto designado o expresado por ella[1].

Por tanto, parece claro que el concepto escotista de "ente" es el concepto de la máxima generalidad, la máxima extensión conceptual, vacía de contenido. El problema de la relación que esto guarda con la historia de la metafísica anterior es desconocido por Heidegger. La historia de la metafísica –que, al fin y al cabo, es un invento aristotélico– había considerado esta tesis como un grave error metafísico. En el concepto escotista de *"ens commune"* se pierden de vista principios básicos de la metafísica aristotélica que habían nacido con ella y que estaban en sus mismos cimientos. Señalemos, como ejemplo, tres tesis que Aristóteles repite con insistencia en la *Metafísica*:

1) La defensa de la analogía del ente, su polisemia intrínseca, y su distinción respecto a cualquier género.

2) La defensa del ser como acto total del ente, como *energeia, entelecheia* que da plenitud al ente y que lo realiza según su esencia, es decir, como un acto más radical que las formas y los números.

3) La defensa de la unidad que se convierte con el ser por lo que "lo uno" es tan analógico como el mismo "ente". Es decir, la plena distinción entre la unidad que se convierte con el ser y la unidad numérica o de singularidad que particulariza en ser "este" o "aquel" ente numéricamente determinado (diferencia entre unidad trascendental y unidad numérica).

La idea escotista de "ente" anuncia la idea hegeliana de ser como vacío, como nada en el comienzo del proceso. También conduce a un logicismo trascendental; ya hemos dicho que la idea de "ente" como "objeto en general" en el

---

[1] M. Heidegger, *Die Categorien,* 271 y ss; 314 y ss.

fondo es la idea lógica de "universo de discurso" como ámbito máximamente general –la mente en blanco, dice Heidegger– desde el que se van delimitando las diversas diferencias y determinaciones conceptuales. El pensar ya no es un pensar-lo-real como en Parménides, Aristóteles y Santo Tomás, sino un pensar-objetos-en-general.

Ignacio Miralbell
Centro Universitario FERT
Barcelona España

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

SINDÉRESIS Y CONCIENCIA MORAL

FRANCISCO MOLINA

Man's cognoscitive acts study can improve a better understanding of intellectual habits. The sinderesys and conciensce notions are, in this way, notoriously lightened.

La conciencia ha sido siempre el gran recurso a favor de la dignidad y la libertad de la persona. Pero establecer en qué consiste no es una cuestión finalizada. Algunos autores intentaron explicarla desde la sindéresis (de *synteréo*, yo observo, yo vigilo)[1]. Este será también nuestro camino, en el que contaremos con dos sugerencias importantes del profesor Leonardo Polo: la primera, que el intelecto agente es el *esse hominis*; la segunda, que este mismo *intellectus ut actus* tiene hábitos con los que ejerce actos cognoscitivos. Nos servirá de referencia la tradición aristotélico-tomista, de la que partimos.

1. Los hábitos.

[1] Especial atención le prestaron autores medievales. Vid. O. Lottin, *Psychologie et morale au XII et XIII siècles*, J. Duculot ed., Gembloux, (Belgique), t. II, 1948, 103-350. Una síntesis en el mismo autor, *Principes de morale*, Desclée de Brower, París, 1947, t. II, 29-32. Los autores de estos siglos coinciden en considerar la sindéresis como un vestigio de la rectitud original de la naturaleza humana, que salvaguarda la moral.

1. La palabra hábito procede de *habere*, tener. Intentando una aproximación al término, digamos que Tomás de Aquino lo define como aquella disposición de alguien existente, en potencia, hacia algo, ya sea la propia naturaleza, la operación o el fin de su naturaleza[1]. Para Leonardo Polo, además de naturaleza el hombre es persona. La persona es el *esse* y su naturaleza anímico-corporal la esencia[2].

El hombre *es* su esencia, pero además la *tiene*, se hace cargo de ella, mediante hábitos. También podemos decir que es un ser, al mismo tiempo, actual y potencial. El hombre no es acto puro. Por ser potencia tiene posibilidades, y cuenta con ellas mediante los hábitos. La persona es libre, lo cual quiere decir que trasciende estas posibilidades, no consiste en ellas, es más que ellas, es otra realidad distinta, superior y dominante. Las posibilidades las reúne, posee y domina mediante los hábitos[3]. Tomás de Aquino define muy bien el hábito en tres palabras: *quo quis agit*[4], aquello con lo que el hombre ejerce –y con ello deja marcada su esencia–, su actividad moral (en el sentido de responsable, inmanente, propiamente humana).

2. Se suele decir que los hábitos de la naturaleza son cinco: inteligencia, ciencia, sabiduría, arte, prudencia. Como se ve, no se nombra la sindéresis. En la exposición nos

---

[1] Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, 1-2, 54, 1; 49, 4 (cit. *S.Th.*).

[2] L. Polo, *Ética. Hacia una versión moderna de los temas clásicos,* Unión Editorial, Madrid, 1996, 90-91 (cit. *Ética*).

[3] Es imprescindible la lectura de L. Polo, *Ética*, 89-108.

[4] Tomás de Aquino, *S.Th.*, 1-2, 94, 1; 54,2 y ad 2.

ocuparemos progresivamente de ellos, con exclusión del de ciencia y el de arte, por no ser de nuestro directo interés.

Estos hábitos se establecen en relación con los principios de los que debe partir el intelecto. Y los principios se establecen en orden al *verum*. Si lo verdadero es *per se notum*, ese conocimiento es principio de todos los demás. Su captación corresponde al hábito de intelección de los primeros principios: identidad, no contradicción, causalidad. Lo verdadero puede ser también *per alium notum*. Si este *per alium* es el hábito anterior, el de los primeros principios, tenemos el hábito de ciencia. Si son *per altissimas causas nota*, el de sabiduría[1].

2. El hábito de inteligencia.

1. Los primeros principios del conocimiento se han considerado siempre intrínsecos a la misma capacidad de conocer. Principios de la mente, que conformaban todo cuanto se fuese conociendo. Por tanto, eran principios de la abstracción, de la lógica, de la razón, de la ontología (a la que la metafísica quedó reducida), de las ciencias. Pero mediante la amplificación de la teoría de los hábitos, se puede llegar a entender los primeros principios como pertenecientes a lo real, a lo extramental. Es decir, como principios metafísicos, no principios lógicos o gnoseológicos.

2. Leonardo Polo accede a estos principios mediante la advertencia del carácter limitado del conocimiento objetivo. Este conocimiento es aspectual, formal, con implícitos difícilmente manifestables. En concreto, su límite reside en que es intencional, es decir, tiende a captar la forma

[1] Tomás de Aquino, *S.Th.,* 1-2,57,2; *In Ethicorum*, L. VI.

mediante cierta semejanza. Pero de esta manera, lo auténticamente primero, el ser, no puede ser captado porque no es ninguna forma[1].

3. El ser como acto, ha sido considerado de distintas maneras: como *enérgeia*, que es el acto propio de la operación cognoscitiva de formas; *entelékeia*, o acto de la sustancia; *actus essendi*, propuesto por Tomás de Aquino, e incluso *ipsum esse subsistens*, propio de Dios. Estas versiones se refieren a distintos tipos de actos. Ahora bien, ¿cómo hablar de ellos si ni siquiera se sabe cómo se conocen?

Según Leonardo Polo se llegan a conocer mediante actos cognoscitivos que son hábitos[2]. Entra dentro del pensamiento clásico aceptar que el conocimiento habitual es actual, pero esta propuesta va más allá. Si el intelecto agente (*intellectus*

---

[1] J. García, "El abandono del límite y el conocimiento", en I. Falgueras / J. García / R. Yepes, *El pensamiento de Leonardo Polo,* Cuadernos de Anuario Filosófico, n. 11, 1991, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 27-60. J.F. Sellés, *Conocer y amar,* Eunsa, Pamplona, 1995, apartado 1º del capítulo I, 7-32. J.M. Posada, *La física de causas en Leonardo Polo*, Eunsa, Pamplona, 1996, 1-7, 166-180. Sobre la interpretación de algunos tomistas que pretenden conocer el acto desde el conocimiento formal. Vid. lo que Polo dice de C. Fabro en *El conocimiento habitual de los primeros principios*, Cuadernos de Anuario Filosófico, n. 10, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1991, 64, nota 23 (cit. *El conocimiento habitual*).

[2] L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, Eunsa, Pamplona, I, 1984; II, 1985; III, 1988; IV/1, 1994 (cit. *CTC*); *CTC,* III, 9-16, 24-27; *CTC,* IV/1, 1994, 42-43. También *El conocimiento habitual*, 16-19 y 58-63.

ut actus) alcanza con su luz las especies sensibles y las hace inteligibles en acto, alcanzará con su luz también los actos y los hará cognoscibles para sí mismo ya que, según Tomás de Aquino, no es propiamente el intelecto o el sentido quienes conocen, sino el hombre (la persona) por medio de ellos[1]. En este otro caso será también la persona quien conozca directamente, pero esta vez mediante hábitos. Porque el conocimiento tenido, quedará retenido por el hábito.

4. De este modo, el hábito de inteligencia es el que capta el *actus essendi*. Según la doctrina clásica, tres principios dan razón del conocimiento objetivo. Y, abandonado éste, tres principios dan razón del conocimiento trascendental. Por el de no contradicción, el acto de ser aparece como actividad, como persistencia de lo que ha tenido comienzo pero no cesa de ser. El de identidad da razón de su origen, dado que el anterior sólo nos mostraba el fluir del ser. El de causalidad hace comprender de qué manera se despliega el persistir –causa causada–, a través de una múltiple potencialidad, en la cual consiste lo que llamamos universo. Estos tres principios vigen entre sí, son simultáneamente coprincipios[2].

Todo esto supone, en continuidad también con la tradición, aunque teniendo en cuenta las novedades reseñadas, que este hábito es superior al de ciencia y ejerce, desde un nivel más alto, su control.

3. El hábito de sabiduría.

---

[1] "Non enim, proprie loquendo, sensus aut intellectus cognoscunt, sed homo per utrumque"; Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 2, a. 6 ad 3. Esta enigmática fórmula se esclarece con la propuesta de Polo.

[2] L. Polo, *El ser I. La existencia extramental*, Eunsa, Pamplona, 1965, capítulos IV, V, y VI; *El conocimiento habitual*, capítulo VI.

1. Para Tomás de Aquino, la sabiduría es el mayor de todos los hábitos (y virtudes) porque juzga de ellos y los ordena. Es hábito especulativo y práctico, porque atiende a principios altísimos y extrae conclusiones para los casos particulares[1]. Para Leonardo Polo, el hábito de inteligencia de los primeros principios y el de sabiduría, son hábitos cognoscitivos personales.

2. Dijimos que, en la aportación poliana, el conocimiento trascendental proviene de los hábitos[2]. Pues bien, el hábito de sabiduría es el más alto porque es aquél con el que se conoce el *esse hominis*[3]. Un ser personal que no es ni solitario ni independiente porque convive en el tiempo, aunque de distinta manera, con las cosas, con los hombres y con Dios. La sabiduría consiste, precisamente, en "alcanzar la coexistencia humana"[4]. *La comprensión sencilla de esta conexión vital*, existencial, progresiva, compleja y ordenada, de los trascendentales humanos con los trascendentales

---

[1] Tomás de Aquino, *S.Th.,* 1-2, 57 1 y 2, y muchos otros.

[2] Se ha entendido, en muchos casos, la trascendentalidad como supracategorial, como lo más universal. Así se concebía la noción de ente. Para Polo, trascendencia no significa mayor universalidad, sino que alude a la realidad extramental y a su conocimiento mediante hábitos. L. Polo, *La libertad trascendental*, *pro manuscripto*, 17-19 (cit. *La libertad*).

[3] "El acto que corresponde al conocer es el acto de ser"; L. Polo, *CTC,* I, 233 y 234; *CTC,* III, 22, 26. *El conocimiento habitual*, 63-64. *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1994, 184 nota 3 (cit. *Presente y futuro*) pero, en general, todo el capítulo en el que lo trata de trascendental antropológico.

[4] L. Polo, *El conocimiento habitual*, 63; *Presente y futuro*, 188.

metafísicos y, sobre todo, con los absolutos, corresponde al hábito de sabiduría[1].

El hombre coexiste en el tiempo con el universo, y de él allega recursos materiales. Coexiste con los hombres, a los que convoca, o es convocado por ellos, a una convivencia ordenada. Y coexiste con Dios, por quien se siente llamado a unírsele como fin de su vida, y en el que encuentra la plenitud de su ser.

3. El hombre comparte con el universo el haber sido creado, por tanto, el ser *dependencia pura* respecto del Creador. Para Leonardo Polo, la creación es un tema filosófico[2]. Para que el universo o el hombre se autobastasen, tendrían que ser idénticos consigo mismos. Pero la identidad del hombre consigo mismo, en concreto, no tiene sentido porque su ser es un acto potencial[3] o, lo que es lo mismo, un acto finito perfeccionable infinitamente.

---

[1] Es la segunda tesis básica sobre Antropología trascendental, expuesta en L. Polo, *Presente y futuro,* 168-176. Sobre los trascendentales absolutos vid. I. Falgueras, "Los planteamientos radicales de la filosofía de Leonardo Polo", en *Anuario filosófico*, 1992 (25, 1), 1992, 55-99.

[2] "¿Qué puede ser más primero que el acto de ser creado: su carácter de acto de ser 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?"; L. Polo, *CTC,* IV/1, 48. Además, *El conocimiento habitual*, 67 nota 25; 75 nota 31; 47-52; 72-73. *La libertad*, 27-29.

[3] Potencia diferente de su acto significa, también, composición de esencia y existencia, con una diferencia real entre ellos. Lo expone con cierta amplitud I. Falgueras en un trabajo reciente, inédito, *La personalización de la sexualidad*.

Hay que decir, además, que este infinito no es sólo una posibilidad que se le ofrece, sino que es una poderosa llamada a la totalidad de su ser. Esta llamada marca el fin del hombre y da razón de su potencialidad. Al atractivo de fin podemos llamarle amor[1]. Por tanto su potencia le abre a amar, a conocer más, a ser más. Como se ve, esta potencialidad podría decirse que es mayor que su acto, que siempre será finito. Del hombre se dice que es *capax Dei*, capaz de llegar y de "llenarse", con capacidad finita pero creciente, de Dios.

4. Conviene subrayar que todo acto trascendental –en su sentido pleno, o en el sentido de la sabiduría, es decir, ordenadamente coexistente–, no es nunca un acto deficitario, sino desbordante de actividad. Es un acto donante, cuya donación, paradójicamente, no supone nunca mengua sino crecimiento. Por ser potencia de lo mejor, su destino le trasciende, y al ejercer sus posibilidades, crece indefinidamente. Por eso su convivir es dar de lo que recibe, es un desbordarse[2].

5. El hombre crece mediante los hábitos. En su vida temporal, el hombre entra en relación con todo lo demás, de forma mensurante, mediante los hábitos. Y, dada la redundancia que los hábitos tienen sobre su ser, su esencia crece ordenadamente, con un orden intrínseco. Puesto que

---

[1] Tomás de Aquino, *De veritate*, 16, 1. El *amor natural* es una inclinación debida al Autor de la naturaleza. *S.Th.*, 1-2, 26, 1 y ad 3.

[2] A propósito de lo que decimos, puede leerse el artículo de L. Polo, "Tener y dar", en *Estudios sobre la encíclica Laborem exercens*, BAC, Madrid, 1987, 201-230.

los hábitos son el tener mediante el que el hombre tiene, crece por ellos[1]. Y el hábito directivo de todos los demás, es el de sabiduría.

4. El hábito de prudencia.

1. A la prudencia la llama Tomás de Aquino la sabiduría de las cosas humanas. Es un hábito intelectual y práctico que ordena nuestra actividad según indica la sabiduría. La sabiduría versa sobre el contenido del fin, la prudencia sobre los medios para conseguirlo[2].

2. Los hábitos están coimplicados unos en otros. Pero hay una jerarquía según la cual, los superiores, aquellos que están más cercanos a los principios, orientan a los inferiores. La prudencia se considera hábito intelectual porque debe encontrar los medios que hagan posible caminar hacia el fin. Aunque el fin sea considerado por la sabiduría –que trata, entre otros trascendentales, del bien trascendental–, ha de tenerlo en cuenta la prudencia para poder adecuar los medios[3]. Pero también hay que considerarla como hábito

---

[1] "Esa capacidad de autoperfeccionarse y ese efectivo alcanzar la propia perfección, eso es justamente lo que yo entiendo por esencia humana. La esencia humana se distingue de la esencia del universo como esencia que ella misma se dota de perfección, la perfección le es intrínseca (...) consigue su perfección, digámoslo así, en una redundancia sobre sí misma. Y esa redundancia sobre sí misma es justamente lo que se suele llamar hábito. El hábito es la perfección de la naturaleza huamana"; L. Polo, conferencia en Málaga, 25.XI.94, *pro manuscripto*, 9.

[2] Tomás de Aquino, *S.Th.*, 1-2, 66, 5 y respuesta a objeciones. *In Ethicorum*, L. VI, l. IV y VI. La prudencia no es tal si no la acoge la sindéresis y, por ella, la sabiduría. Sería, entonces, mera habilidad.

[3] Tomás de Aquino, *S.Th.,* 1-2, 58, 3 ad 1; 61, 1; 2-2, 181, 2 ad 3.

práctico, puesto que será la virtud directiva de todas las demás virtudes, que someta el propio cuerpo y las cosas externas al imperio de sus mandatos[1].

5. El hábito de sindéresis.

1. Volvamos a considerar la persona humana. Como dijimos, su ser encierra una potencialidad ilimitada. Puede llegar a ser mucho más de lo que es, porque su finalidad no es una pretendida identidad con ella misma. Leonardo Polo subraya que este carácter de *además* es propio del *esse hominis*. El término *además*, es un adverbio (*ad verbum*) y, como tal, encuentra su razón de ser en el verbo, al que determina. Polo recoge una sugerencia de largo alcance debida a Eckhart: "el Hijo de Dios es el Verbo y el hombre es el adverbio"[2].

2. El ser del hombre es libre. Para Polo el *esse hominis* y la libertad humana son dos trascendentales personales convertibles entre sí[3]. (Nos referimos a la libertad

[1] Tomás de Aquino, *S. Th.*, 2-2, 43, 3 ad 3; 49, 1 ad 1; 2 ad 3.

[2] L. Polo, *Presente y futuro*, 184.

[3] "Aristóteles dice que el conocimiento es nada porque si es algo, si está identificado ontológicamente con algo, se obtura el conocimiento y no se puede conocer. El alma puede ser, en cierto modo, todas las cosas porque no es ninguna de ellas (...). Lo que Aristóteles llama *noús poietikós* es la persona, porque estar separado de todo, no ser nada, eso es libertad (...). La radicalidad del intelecto me está indicando la libertad"; L. Polo, *La libertad*, 17.

trascendental, no a la categorial o simple elección[1]). Ya hemos visto cómo la persona libre entra en relación con Dios, con los hombres y con el universo mediante el hábito de sabiduría. Veamos ahora el papel de la sindéresis.

3. Poder llegar a ser más significa que la persona humana, tomada según la totalidad de su ser, es una potencia pasiva[2]. A esta potencia la llamamos voluntad[3]. Si la examinamos como tal potencia, en su estado nativo (*voluntas ut natura*, se suele llamar), es potencia para algo, voluntad de fin. Un fin que es algo o alguien real, que le trasciende[4]. Por eso podemos llamarle, a esta tendencia de la voluntad hacia el fin, relación trascendental[5].

4. La sindéresis es un hábito personal que impulsa a la potencia –tal cual es, potencia de fin–, a la acción práctica. Es un principio de la acción práctica, tan importante como

---

[1] "La libertad no pertenece primariamente a las facultades sino que es un trascendental personal; la libertad es la persona y desde la persona puede comunicarse a través de los hábitos a las facultades (...). Si una potencia pasiva es susceptible de que se le comunique la libertad personal, esa potencia pasiva hay que verla en su relación con la persona; no sólo con el fin, sino con la persona. Esta es una investigación que Tomás de Aquino no recorre"; L. Polo, *La voluntad y sus actos*, *pro manuscripto*, 23 (cit. *La voluntad*).

[2] Es importante entenderla así porque si fuera activa no sería perfectible. Una facultad activa está ordenada *ad unum* de manera necesaria, y repite sus actos. Vid. L. Polo, *La voluntad*, 19; *Ética,* 133.

[3] "La voluntad es un añadido, un *plus* (respecto de la inteligencia), y ese *plus* no quiere decir que sea inferior, precisamente porque el carácter de *además* (la persona) está más próximo a ella"; L. Polo, *La libertad*, 78.

[4] "Una relación realidad-realidad se puede llamar intención de otro (...). Aquí esta la superación de Nietzsche, en la intención de otro". La voluntad no es pura espontaneidad porque no es ciega, ni solitaria. L. Polo, *La voluntad*, 25-26.

[5] L. Polo, *La voluntad*, 19-20; *Ética*, 134.

los primeros principios teóricos del intelecto[1]. Para Polo es también un principio práctico que transmite, en su primer contacto con la voluntad, un ímpetu que podría traducirse de este modo: haz, actúa, no te pares. Es la activación de la potencia hacia el fin. En un segundo momento, cuando entra en juego la libertad, mediante la sindéresis retoma la persona la potencia de su voluntad. Haz, actúa, será entonces la expresión del primer principio moral[2].

5. Pero la voluntad necesita la ayuda de la inteligencia para orientarse hacia el fin. La voluntad camina hacia un fin cuya consecución es ardua y se prolonga en el tiempo. Por ello necesita la ayuda de quien consigue sus fines con cierta facilidad y los tiene más en acto que ella, que es la inteligencia[3]. El fin de la inteligencia es conocer, y conoce. Conoce verdades, esto es, objetos, que asemejan la realidad. Cuando la voluntad conecta con la inteligencia o, mejor, con la razón –que es la elaboradora de objetos–, la induce hacia el fin, por lo que entonces se llama razón práctica. A su vez, la razón práctica busca verdades dirigidas o dirigibles al fin,

---

[1] Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 16, 1.

[2] "A veces se dice que el principio que se conoce por la sindéresis es «haz el bien y evita el mal». Prefiero formular ese principio simplemente así: «haz el bien, actúa»; actúa todo lo que puedas y mejora tu actuación (...). Lánzate a la vida, aporta, pon de tu parte, no te quedes corto". "El conocimiento moral de principios impulsa, ratifica que el hombre ha de tener iniciativa. No es un deber añadido, sino la expansión de la libertad: persigue el bien, llévalo a cabo, no te retraigas, no lo omitas, no seas perezoso"; L. Polo, *Ética,* 161.

[3] "Si la inteligencia es la capacidad de hacer suyo, la voluntad tiene que recurrir a ella"; L. Polo, *Ética,* 140.

que entonces reciben el nombre de bienes. A esta voluntad unida a la razón se le llama *voluntas ut ratio*. La razón práctica, apremiada por la voluntad, se hace directiva de los actos externos. La razón siempre busca una cierta necesidad en la conexión de ideas. También la razón práctica, pero con una característica muy particular: la orientación hacia el fin, desde la experiencia, hará de ella una razón capaz de ser rectificada. Esta rectificación corre a cargo del hábito de prudencia, a su vez dependiente de la sabiduría. El papel que tiene la sindéresis en la voluntad como razón, lo veremos al tratar de la conciencia.

6. La conciencia moral.

1. "La conciencia moral concreta los principios" atendiendo a la situación real y a la necesidad de actuar[1]. ¿Qué principios son esos? En primer lugar el que hemos visto que es propio de la sindéresis: "[la sindéresis] no dice lo que tiene que hacer [el hombre], sino que se debe hacer", que hay que actuar.

En segundo lugar, "la sindéresis, que es intelectual"[2], "es el conocimiento de los primeros principios de la realidad"[3]. ¿Cuáles son esos primeros principios de la realidad? Ya hemos hablado de ellos: los primeros principios metafísicos, captados por el hábito de intelección; y el coexistir humano, captado por el hábito de sabiduría. La relación de la sindéresis con cada uno es diferente. Ambos son de la persona libre que, por el primero, obtiene un conocimiento

---

1 L. Polo, *Ética,* 162.
2 L. Polo, *Ética,* 164.
3 L. Polo, *Ética,* 160.

preciso de la realidad del universo, con independencia de lo que la ciencia pueda añadir después sobre distintos aspectos. Por el segundo, consigue un conocimiento profundo e integrador de todos los saberes (teóricos y prácticos, espirituales y afectivos, intelectuales y de experiencia), que le permite una convivencia ordenada. Pues bien, la sindéresis orientará estos hábitos hacia lo práctico[1]. No es superior a ellos en su propio orden, sino en orden a la acción. La sindéresis lleva a la persona a la contemplación de realidades que de otro modo no conocería, porque no se vería impulsada hacia ellas. Por tanto, la sabiduría cuenta con la sindéresis en la adquisición de sus saberes, que son superiores, y es obligada por ella a ponerlos al servicio de la acción concreta. Lo mismo podríamos decir respecto al hábito de prudencia: la sindéresis le anima a ejercer su función buscadora y rectificadora de medios (un uso activo de la razón en relación con la realidad tal y como se presenta en la experiencia) para conseguir fines particulares.

2. De la sindéresis, pasemos a la conciencia moral. Antes de cualquier otra consideración, hemos de convenir, con Tomás de Aquino, que la conciencia es un *acto*, un acto de conocimiento, que proviene de un hábito[2], o está ayudado por él. "La conciencia no se aísla de la sindéresis; hay

[1] "La sindéresis es el conocimiento de los primeros principios de la realidad en tanto que en ella se sitúa la acción práctica"; L. Polo, *Ética,* 160.

[2] Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 17, 1.

conciencia moral porque hay conocimiento del principio"[1]. Tenemos, pues, el acto y el hábito.

Hemos visto que la sindéresis es la gran instigadora de la acción práctica. Con su capacidad activante –recibida del *intellectus ut actus*–, impulsa la voluntad, que es voluntad de fin. Necesita esta voluntad de la razón, para conseguir objetos, que siendo semejanza de las cosas, pueden ser operables por la facultad de razonar y así llegar a más, a obtener nuevas conclusiones. La prudencia interviene, extrayendo de la razón los fines realizables, y de la situación concreta de la persona en lo temporal, los medios para conseguirlos.

Hemos dicho que la sindéresis es como la gran incentivadora de la totalidad de la acción práctica, que es posible por la intención –pasiva–, de la voluntad hacia un fin trascendente. Por tanto la sindéresis instiga al acto de conciencia, por el que se juzga si la elección de fines y de medios –aparte del juicio de elección que versa sobre su eficacia–, es o no moral, esto es, si es adecuada o si está orientada al último fin. Pero como sobre las ultimidades trata el hábito de sabiduría, la sindéresis, que es "conocimiento de los primeros principios de la realidad", es decir, que conoce –es la persona quien conoce–, la existencia de la sabiduría, fuerza o activa el acto cognoscitivo de conciencia moral para que aplique la sabiduría a la acción. Sin la sindéresis nada práctico se conseguiría.

Ahora bien, hay que distinguir la apelación a los principios, por los que se juzga lo concreto por su orientación al último fin, de los contenidos que se juzgan, que son racionales y sobre fines (medios) inmediatos. La

---

[1] L. Polo, *Ética,* 164.

conciencia propiamente versa sobre contenidos racionales, aunque su juicio sea posible gracias a la apelación a los principios, que es obra de la sindéresis[1].

3. Se dice que la conciencia moral es un juicio, acto del intelecto práctico. Pero es un juicio declarativo, no silogístico, aunque en algún caso se deba emitir sobre un juicio elaborado por la razón. O bien se razone después silogísticamente la conclusión moral emitida por la conciencia. El lenguaje exige esa manera de expresarse, que se asemeja a un juicio racional pero que no lo es. La conciencia no es resultado de la razón, aún cuando diversas filosofías, incluida cierta escolástica, haya pretendido supeditar la moral a una cierta exposición racional o doctrinal, de tipo inamovible. El conocimiento de la realidad, tal cual es, mediante los hábitos, trasciende la razón. Por eso es acertado aludir a la conciencia como acto del intelecto práctico: la practicidad del intelecto no es lo mismo que la razón práctica.

4. Cabe, junto a llevar una vida moral, la construcción de una ciencia moral. Por ejemplo, tomando juicios de conciencia y elaborándolos según un orden racional. Pero el orden objetivo no es el orden de lo real que le trasciende y al

[1] Tomás de Aquino dirá que muchos confunden sindéresis y conciencia porque, al ser una el hábito y otra el acto, en la conversación corriente se toman una por otra. Tomás de Aquino, *S.Th.*, 1, 79, 13, ad 3. Se cumplen, en el texto, estas dos citas de Polo: la primera, que "la conciencia moral concreta los principios atendiendo a que el hombre se encuentra en una situación real y ha de actuar de una manera u otra" La segunda, que "la conciencia tiene que ver con la *voluntas ut ratio*"; L. Polo, *Ética*, 164.

que se refiere. Por ello hay que estar muy atentos a la renovación de esa ciencia, como hay que estar atentos al progreso del conocimiento en general. La sindéresis tiene en ello su papel ya que, según Tomás de Aquino, su función es instigar al bien y protestar del mal, en cuanto que por los primeros principios conseguimos avanzar intelectualmente y juzgar de dichos avances[1].

Por otra parte, además de una ciencia ética cabe una ética unida a una Antropología trascendental. A este campo sapiencial pertenece el quehacer ético de Leonardo Polo.

5. Tomás de Aquino se plantea si es posible el error en la sindéresis y responde que no, porque todo ser tiene un principio de supervivencia que defiende su naturaleza. En los animales es el instinto, pero en los seres racionales es la sindéresis[2]. El error puede darse en la conciencia, que es la que aplica los principios a los actos particulares, no como inductora, sino como lugar en el que se da el conocimiento[3]. Porque en torno a ellos puede haber errores o desviaciones a todos los niveles: en el desarrollo del pensamiento sapiencial por error en la identificación del fin último, en la construcción de la ciencia, en la fundamentación de un raciocinio, todo ello por ignorancia o por maldad; pueden darse intereses vivamente deseados que falseen el pensamiento, presiones exteriores, pasiones, vicios[4]. Pero los

---

[1] "Unde et synderesis dicitur instigare ad bonum et murmurare de malo, in quantum per prima principia procedimus ad inveniendum et iudicamus inventa"; Tomás de Aquino, *S.Th.*, 1, 79, 12.

[2] Para Tomás de Aquino, la sindéresis es un elemento que da realismo, estabilidad y certeza a la actividad humana. Vid. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 16, 2.

[3] Tomás de Aquino, *S.Th.*, 1, 79, 13 ad 2.

[4] La sindéresis nunca se extingue, Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 16, 3. Sobre el error en la conciencia, *De veritate,* q. 17, 2. Para Tomás de Aquino, el error se podrá dar, sobre todo, en lo particular,

principios no se borran y, antes o después, hacen aflorar el auténtico planteamiento de fondo, acompañado del remordimiento de conciencia.

7. Normas, bienes y virtudes.

1. La sindéresis activa la voluntad. La sindéresis provoca el acto de conciencia. Y la sindéresis es fuente de normatividad moral, tanto de normas de ámbito universal, también llamadas normas remotas, propuestas por la razón; como de normas próximas, sólo válidas para un aquí y un ahora, producidas por los juicios de conciencia.

2. Según Tomás de Aquino, los preceptos o normas surgen allí donde hay alguna razón de débito respecto a un fin[1]. Pero, "antes que normas, el hombre tiene principios morales que en definitiva se reducen a esto: quiere, haz". No seas pasivo, no omitas. "Esa es la raíz de la normatividad moral"[2]. También lo es, y hay que subrayarlo, de todo deber.

3. La razón es la gran productora de normas. Pero Tomás de Aquino entiende que es la sindéresis la que impele a la razón a fijar las más importantes, entre las que se encuentran las que llamamos de ley natural moral. Estas normas están habitualmente en el hombre, aunque no son hábitos. Podrían llamarse hábitos de forma impropia, en cuanto tenidos por un hábito, que para Tomás de Aquino es la sindéresis. El hábito

---

en lo singular, en la aplicación a lo concreto.

[1] Tomás de Aquino, *S.Th.*, 2-2, 44, 1.

[2] L. Polo, *Ética,* 162.

es *quo quis agit*, y esos contenidos son *quod quis agit*[1]. Por tanto en cuanto hábito, la sindéresis es la ley natural del hombre[2], aunque el desarrollo histórico de las normas, individuales y sociales, corresponde a la razón[3]. Este planteamiento nos parece sumamente correcto.

3. Hay que tener en cuenta que hablamos no de la razón teórica, sino de la razón práctica. La primera atiende conexiones necesarias según ciertas leyes lógicas. Con ella existe el peligro de hacer una ética racionalista de sólo normas, donde la libertad, las peculiaridades de cada persona y la variada riqueza de acontecimientos, se pierdan[4].

La segunda, por el contrario, es una razón al servicio de la acción práctica, por tanto dispuesta a ser rectificada siempre que haga falta, cosa que realiza la prudencia (*recta ratio agibilium*, donde *recta* significa *rectificada*[5]). Por ser razón, atiende a las regularidades que la experiencia presenta –hechos, inclinaciones, tendencias, tipos–, y fija normas y criterios a tener en cuenta a la hora de actuar. Se entiende por *norma* aquella regularidad en la conducta que ha de observarse para poder convivir con acierto dignamente[6]. Por *criterio* se entiende una sucesión de regularidades

---

1 Tomás de Aquino, *S.Th.*, 1-2, 94, 1.

2 "Synderesis dicitur lex intellectus nostri, inquantum est habitus continens praecepta legis naturalis quae sunt prima principia operum humanorum"; Tomás de Aquino, *S.Th.,* 1-2, 94, 1 ad 2.

3 Tomás de Aquino, *S.Th.*, 1-2, 90, 1.

4 Sobre la ética racionalista, L. Polo, *Ética*, 119-121.

5 L. Polo, *Ética*, 155.

6 Regularidades externas al hombre, pero también internas, debidas a su tipología o modo de ser, tanto personal como social. Unas normas básicas, difícilmente superables, las conocemos por revelación: son los mandamientos. Se aceptan no sólo por vía de autoridad, sino también porque son normas que reflejan perfectamente la dignidad de la persona y los requisitos de convivencia.

periódicas, no estables, que han de aplicarse cuando aparecen ciertos indicios, que han de ser reconocidos como tales.

4. Hay normas de carácter negativo, porque de este modo pueden ser más universales y abarcar mayor número de casos. Y hay normas positivas, concretas, taxativas, inmediatas, que son las que dicta la conciencia. Como el hombre es libre, el cumplimiento de las normas, incluso de las normas o de las leyes naturales, es voluntario, y por tanto imputable. Si se cumplen, el desarrollo de la persona y de la sociedad es, cuanto menos, pacífico y armónico[1].

5. Para Polo, como para otros autores, la ética consta de bienes, normas y virtudes. Sin alguno de estos elementos la ética no resulta equilibrada[2]. Hemos hablado de las dos primeras. En cuanto a las virtudes, el hombre se encuentra, al llegar al momento de aplicar su libertad trascendental, con hábitos prácticos adquiridos desde su nacimiento. Son ellos los que le dan su peculiar modo de ser. Una vez ejercida la libertad, retoma estos hábitos y los convierte en virtudes (o vicios).

---

[1] "Es menester que el cumplimiento de las normas tenga en nosotros una repercusión, es decir, que cuando ejercemos unos actos voluntarios que son el cumplimiento de unas normas, eso nos haga mejores"; L. Polo, *La voluntad*, 60-61. Es interesante leer los párrafos dedicados a la ética de sólo normas en *Ética*, 121-122.

[2] L. Polo, *Ética*, 110-127, ahí examina las éticas estoica, racionalista y de normas y concluye: "De la insuficiencia de las formas de ética reduccionista se puede concluir la necesidad de la ética completa. La ética completa es la ética de virtudes, de normas y de bienes en reforzamiento mutuo; *Ética*, 126.

Las virtudes son hábitos operativos buenos, de la voluntad como potencia, que la conmesuran con los fines que ha de lograr. Como puede advertirse, la sindéresis impulsa a establecerlas. Desde un punto de vista práctico, las virtudes se van viviendo. Pero deben ser conocidas como tales por el intelecto. La inteligencia las posee habitualmente mediante un solo acto. En cambio la voluntad nunca acaba de poseerlas completamente a causa de su perfectibilidad, pero también, y por eso, de su debilidad.

Si no hay progreso, decaen. De hecho las dificultades las frenan. Por lo que las virtudes necesitan el directísimo refuerzo del yo personal que viene en ayuda del acto voluntario[1]. Gracias a esa ayuda, las virtudes (de *vis*, fuerza) son "lo más voluntario de la voluntad"[2]. Son algo querido recobrado una y otra vez por la persona, que renueva la razón de vivirlas y crece moralmente por ellas. Así, la virtud "nos concentra en el bien" salvando dificultades e imprevistos, y elevan siempre el nivel inicial de la voluntad[3].

---

[1] "En el caso del pensar, como el pensar tiene lo pensado (...) si la persona fuera constituyente no podría pensar nada objetivamente. Pero cuando el acto tiene una intención de otro, que la persona se comprometa en el acto, o tenga que asistir al acto, no afecta a lo otro. Cuando se dice «mesa pensada», el decir «yo pienso la mesa», ese «yo», no añade nada, se puede pensar la mesa sin meter el yo. Cuando se dice «yo quiero algo», el «yo» hay que meterlo en el quiero, el yo no puede aislarse del quiero"; L. Polo, *La voluntad*, 86.

[2] L. Polo, *La voluntad*, 62.

[3] Tomás de Aquino habla de verdaderas y falsas virtudes en ese sentido: *S.Th.*, 2-2, 23, 7. Su origen proviene de la ordenación de la persona hacia el amor. A partir de ahí, como hemos visto, "las virtudes morales fortalecen la voluntad: son hábitos perfectivos de la voluntad y, por serlo, fortalecen su capacidad de adhesión, es decir, la capacidad de amar"; L. Polo, *Ética*, 114.

8. Conclusión.

Hemos debido recorrer un largo camino en muy poco espacio. Pero era imprescindible dar cierta verosimilitud a la afirmación de que la ampliación de la teoría de los hábitos puede ser aplicada con fruto al tema de la conciencia. Esperamos con verdadera expectación la Antropología trascendental de Leonardo Polo, en la que el autor tendrá que afrontar directamente todos estos temas.

Francisco Molina Pérez
Vázquez Claver, 4
29003 Málaga España

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

LOS PRIMEROS PRINCIPIOS: INTERPRETACIÓN DE POLO DE ARISTÓTELES

JORGE MORAN

The author studies the theory of "first principles" at Leonardo Polo's philosophy (at the book *El conocimiento habitual de los primeros principios*) and Aristotle thought. He critics Polo's theory of first principles in using aristotelian concepts from *Metafísica,* III, IV and IX.

Es necesario hacer, previamente, unas aclaraciones. En primer lugar, que la Universidad Panamericana y el autor de este artículo son indescriptiblemente deudores del profesor Polo, tanto por los conocimientos que ha transmitido como por el ejemplo de su trabajo filosófico expresado intelectual y humanamente.

Sin embargo, debo reconocer que no me he interiorizado en su propuesta filosófica –aunque más de una idea me ha dado y muchos derroteros me ha sugerido– por lo que, con ocasión de este Congreso me siento obligado a expresar aquellos puntos en los que no coincido con sus tesis y, concretamente, en torno al tema de los primeros principios: en resumen, asumo la propuesta de Aristóteles y, me parece, que el profesor Polo hace una lectura inexacta (o, al menos, diferente) del Estagirita. Además de la limitación que tengo en cuanto al conocimiento de toda la obra de Polo, soy consciente de que lo que diga enseguida está también limitado por lo que es su propuesta de fondo en su epistemología: el tema del abandono del límite mental.

Aunque no comparta su enfoque, gran parte de lo que sé, se lo debo a él.

Para este ensayo me he limitado a tener en frente el texto de Polo titulado: *El conocimiento habitual de los primeros principios*[1]. Es una obra pequeña, pero en ella el autor, expresamente enlaza con otras en las que ha tratado más expresamente el tema de los primeros principios: *El ser I*, y en una obra aún no publicada que recoge el curso que impartió en 1979. Es una obra que trata más del «hábito» que de los «principios», pero mi coloquio con el profesor Polo se orientará más a lo segundo que a lo primero.

En esa obra que tomamos como punto de referencia se da un supuesto que es lo que principalmente nos interesa replantear ¿qué hay que entender por primeros principios? Según sea la respuesta a esta pregunta dependerán el alcance que tienen los otros dos temas que aborda: el de su formulación y el de su naturaleza habitual. En este escrito nos limitamos al primer punto pues, en mi opinión, de él dependen los otros dos.

En resumen, me parece que Polo: a) asume la propuesta de la pluralidad de primeros principios, b) restringe su investigación a los «primeros-primeros principios» de la metafísica y c) acepta la aporía de precisar si los primeros principios son «lógicos» u «ontológicos». La contrapropuesta de este artículo es que a) sólo hay «un»

[1] L. Polo, *El conocimiento habitual de los primeros principios*, Cuadernos de Anuario Filosófico, n.10, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1993. *El ser I. La existencia extramental,* Eunsa, Pamplona, 1965.

primer principio, b) el primer principio se da en cada una de las ciencias y de las artes y c) ese primer principio (el de la metafísica y los de las ciencias particulares) son «inteligibles» y, por lo tanto, ni sólo «lógicos» ni «cosas» reales. Al menos, así me parece que asumen el tema Aristóteles y Tomás de Aquino, por lo que intentaré traer a colación los textos más representativos.

Considero que los tres temas son interdependientes de tal manera que se puede empezar indistintamente por cualquiera de ellos. Esta exposición se hará siguiendo el orden del mismo Aristóteles en los Libros III, IV y XI de la *Metafísica*.

Polo, en la obra que tenemos entre manos menciona al menos tres: el de contradicción, el de identidad y el de causalidad. En nuestra opinión, en sede metafísica sólo se puede establecer «un» primer principio y no varios. Otros autores han mencionado el de tercero excluido (que pretenden encontrar en la parte final del Libro IV), el de razón suficiente (como es Maritain).

Tenemos que empezar por el *Libro III* porque es ahí donde se empieza a advertir que los primeros principios, de los que estamos hablando, no son ontológicos sino exclusiva y claramente epistémicos. Como todos saben, Aristóteles hace tres exposiciones de las aporías: dos en el Libro III (primero de manera condensada y, después de manera explícita) y una tercera en el Libro XI que podríamos llamar intermedia con respecto a las del Libro III.

En la primera mención a los primeros principios Aristóteles dice: “Si es propio de la ciencia contemplar sólo los primeros principios de las substancias, o también *los principios en los que todos basan sus demostraciones;* por

ejemplo, si es posible, o no, afirmar y negar simultáneamente una misma cosa, y los demás principios semejantes"[1].

Es evidente la distinción que hace Aristóteles entre «los primeros principios de las substancias» y los «principios en los que todos basan sus demostraciones». De una manera resumida y apretada (con la cual alguno podría no estar de acuerdo, pero no es la finalidad de este estudio) en el primer caso la propuesta del pensador griego es que los primeros principios de la substancia son la materia y la forma para las substancias corruptibles y las incorruptibles lo son para aquéllas. En cambio «los principios de la demostración», son eso, principios de la demostración, es decir, del discurso racional que busca la verdad.

Más adelante, en el mismo Libro III, en la versión explícita de la aporía dice: "Por otra parte, también acerca de los *principios de la demostración* puede dudarse si son objeto de una sola ciencia o de varias (y llamo *demostrativas a las opiniones comunes a base de las cuales demuestran todos*; por ejemplo, que todo tiene que ser afirmado o negado, y que es imposible ser y no ser al mismo tiempo, y las demás proposiciones semejantes)[2].

---

[1] El resto del pasaje dice: "Y, si la ciencia trata de la substancia, ¿es una la que trata de toda las substancias o son varias? Y, si son varias ¿es una la que trata de todas las substancias o son varias? Y, si son varias ¿son todas del mismo género, o a unas hay que llamarlas sabiduría y a otras otra cosa?" Mf3.2.1; Mb181; Bk995a4-6.

[2] El resto del pasaje dice: "¿es una sola la ciencia de estos principios y la de la substancia, o son distintas? y, si no es una sola, ¿a cuál de ellas hay que proclamar como la que ahora buscamos?" Mf3.5.1; Mb198; Bk996b26-33.

Se puede observar ahora, por un lado, la insistencia en el tema de la «demostración» y, por otro, la ejemplificación: a) todo tiene que ser afirmado o negado, b) es imposible ser y no ser al mismo tiempo; c) la indeterminada expresión «las demás proposiciones semejantes». Así como una explicitación: «opiniones comunes a base de las cuales todos demuestran». Esta última expresión nos lleva a recordar que Aristóteles toca el tema de los primeros principios no sólo en la *Metafísica*, sino también en los *Analíticos Posteriores* y en los *Tópicos*: se trata evidentemente de tres tratamientos distintos, pues distinto es el «género-sujeto» de cada una de esas tres ciencias o partes de una ciencia, si queremos ver la lógica con una unidad científica que, en nuestra opinión, en sentido estricto, no la tienen como se puede apreciar con claridad en los «proemios» de Tomás de Aquino a cada una de estas obras. Por cierto, ya que hablamos de los géneros sujetos de las ciencias, también hay que recordar el *Peri Hermeneias*, pues en esta obra, aun cuando Aristóteles no tematiza el tema de los primeros principios, sin embargo ahí se encuentra su teoría sobre la contradicción en los juicios[1].

El *Libro IV* es la sede paradigmática cuando se habla de Aristóteles y del principio de no contradicción. Pero no todos hacen la misma lectura de él. Es decir, no porque estemos en la metafísica quiere decir que estamos hablando de «cosas»; es más, la metafísica no trata sólo de cosas, sino, sobre todo de «inteligibles»; de «realidades epistémicas». Este punto es el más difícil de asumir por cualquier filósofo moderno y no nos queda más remedio que reconocer el gran

[1] Ya que hablamos de la diferencia que hay cuando un mismo asunto se trata en ciencias distintas, conviene recordar que la contradicción no es tratada de igual manera en la lógica y en la metafísica; y, de una manera más general, tampoco la oposición, pues este tema en la filosofía de la naturaleza, adquiere matices distintos.

peso de la dicotomía cartesiana entre la *res cogitans* y la *res extensa*, rematada en nuestro siglo con la de ser ideal-ser real en Hartmann. Fenómeno cultural del cual no sólo no se sustrae la especulación escolástica tomista como se puede ver en autores de diferente cuño como son Gredt o Maritain: estos autores han enfatizado un «realismo» de los primeros principios que no cabe en el espíritu de las filosofías aristotélicas o tomasianas, y que me parece que es la línea de especulación en que se mueve Polo.

"¿Se puede decir que es un principio real? ¿Se puede decir que es un principio simplemente lógico? Ni una cosa ni la otra exactamente. En rigor, habría que decir que es intrínseco como una condición *a priori*, de tal manera que sin él no podríamos pensar. Otra cosa es que también tenga un valor lógico"[1].

No cabe duda que Polo aunque plantea la dicotomía, parece que no la asume y menos aún nos parece que se mueva en la línea de Gredt quien lo considera psicológico y ontológico[2]. Para Polo es una condición *a priori* del pensamiento mismo; frase de claro cuño kantiano y que tampoco me parece que responda al pensamiento de Aristóteles quien establece su presencia intelectual como una «intuición» (como lo desarrolla en el último capítulo del Libro II de los *Analíticos Posteriores*) en la que el intelecto

[1] L. Polo, *El conocimiento habitual,* 23.

[2] "Ergo principium contradictionis est principium psycologice et ontologice". J. Gredt, *Elementa Philosophiae aristotelico-thomistice*, t. II ; Herder, Barcelona, 1951, 38-42.

se «para» unificando una pluralidad que proviene de la realidad[1].

A la luz del *Proemio* de Tomás de Aquino a la *Metafísica* de Aristóteles, se ve con claridad la dimensión epistémica de que venimos hablando. Se puede decir que la conclusión que se saca al leer ese pequeño tratado es que «lo más real es lo más inteligible», pues los «tres objetos» de la metafísica que señala el Aquinate son las causas, los universales y lo inmaterial inteligible; es decir, confrontando con Polo, la tesis tomasiana es que los principios de la demostración son algo «extrínseco»: las causas de las cosas, la universalidad que hay en las cosas y la "*vis cognitionis*" que tienen las cosas. Es decir, la inteligibilidad de las cosas no la pone el intelecto[2], sino que está en las cosas. Y, en las cosas sensibles (otra de las importantes tesis de Aristóteles que Tomás de Aquino asume) está en potencia (que no quiere decir que no esté sino cómo está) y el intelecto agente actualiza. Valga como ejemplo de la «realidad» de lo epistémico el siguiente: es más real el carpintero que hizo la mesa que la misma mesa: como suelen hacer Aristóteles y

---

[1] Tomás de Aquino comenta lo siguiente: "Aunque la consideración del intelecto sea "aparte de los muchos", sin embargo, este ser es algo uno e idéntico en cada uno de los singulares, no según el número, como si se tratase de la misma humanidad numérica de todos los hombres, sino según la especie. De la *misma manera* que este objeto blanco es semejante a aquel otro en la blancura, no porque haya una blancura que exista en ambos, de la *misma manera* Sócrates es semejante a Platón en la humanidad, no porque haya una humanidad numérica que exista en ambos; *por lo tanto,* a partir del experimento, y de ese universal obtenido por el experimento, está en el alma aquello que es el principio del arte y de la ciencia" (nota 4 a Ap2.20.11; Mt592).

[2] Esto es Platón, aunque se intenta superar con su teoría de la reminiscencia.

Tomás de Aquino, los ejemplos artificiales para las realidades metafísicas tienen una gran fuerza (ir de lo evidente a lo no evidente) y una gran limitación (se trata de entender una forma substancial desde una accidental).

Sin haber ahondado en su propuesta del abandono del límite mental, intuyo, y así lo he conversado con uno de sus discípulos, que su propuesta, en el fondo, es la misma de Aristóteles al distinguir entre el *nous* y la *dianoia*. El *nous*, para Aristóteles, conoce directamente, en cambio la *dianoia* conoce pasando de uno a otro. Considero que para el Estagirita en el *nous* hay conocimientos a-conceptuales como son el conocimiento del juicio no en su composición estructurada sino en cuanto aprehensión de co-dependencia del sujeto y del predicado. Algo semejante me parece que sucede en el conocimiento del fin: del fin no tenemos un concepto sino una aprehensión intuitiva carente de «especie expresa», por decirlo en términos escolásticos tomistas. Por esto considero que la preocupación de Polo es válida pues intenta superar la superioridad de la razón sobre el intelecto que se impuso por Kant y se refrendó por Hegel.

Pero el discurso de Aristóteles y el de Tomás de Aquino se mueve en otro nivel: el que ya hemos señalado: el de la prioridad del inteligible tanto sobre el conocimiento (lo inteligido en acto), como sobre las cosas singulares que son sólo una expresión concreta de una esencia. Reconozco el peligro de esta frase si se toma en el discurso moderno. Pero en el discurso clásico no implica ningún problema pues la ciencia sólo existe en relación a los inteligibles y específicamente en los géneros, no en los individuos ni en las especies. Esta es la importancia de la tematización

aristotélica del «género sujeto» en los *Analíticos Posteriores* y su aplicación en todas sus obras.

Me parece que esta es la clave que se ha perdido en el discurso filosófico moderno y que si no se re-toma, se leen de otra manera los textos de ambos filósofos clásicos. Con estas advertencias genéricas, pasemos a ver los textos de Aristóteles y las notas de Tomás de Aquino.

"En cada género, es el más cognoscitivo el que conoce con certeza los principios (2); es así que el metafísico es el más cognoscitivo y el más cierto en su conocimiento (3); por lo tanto, el filósofo debe estudiar los principios más ciertos y firmes acerca de los entes (4)[1].

«En cada género», es decir, en cada ciencia. Esta tesis nos remite, como ya mencionamos, a la propuesta de filosofía de la ciencia de Aristóteles que está expuesta en los *Analíticos Posteriores* donde señala que en toda ciencia se dan tres cosas: un género sujeto, unos atributos y unos principios. Para una ciencia particular sus principios son sus primeros principios. En muchos comentarios Tomás de Aquino usa las expresiones «principios propios» y «principios comunes»: con éstos la demostración es menos contundente, con

[1] Mf4.6.1; Mbmf326; Bk1005b8-11. En los Libros IV y XI usamos lo que llamo "la traducción semántica" de Tomás de Aquino: no se trata, pues, de una traducción literal, pero respeta el sentido del texto de Aristóteles a la vez que lo hace más inteligible. Los números entre paréntesis se refieren a las notas de Tomas de Aquino. Las de este pasaje de Aristóteles enfatizan el alcance epistémico del tema de los primeros principos: (2) "Porque la certeza en el conocimiento depende de la certeza de los principios". (3) "Pues ésta era una de las condiciones del sabio, como se puso de manifiesto en el Proemio de esta obra, es decir, que el conocedor más cierto es el que conoce las causas". (4) "Los cuales él estudia como el género propio de su materia".

aquéllos lo es más. Pero éstos son, de alguna manera, el fundamento de aquéllos.

Es conveniente recordar que los «principios de la demostración», para Aristóteles, en los *Analíticos Posteriores*, son dos: los axiomas (aquellos juicios que son evidentes para todos) y las suposiciones (*thesis*), las cuales se subdividen en «*hipótesis*» (uno de los extremos de la contradicción, es decir, del juicio afirmativo o negativo) y en definiciones: estos, no son evidentes, sino que son concedidos por el interlocutor. Esto último es importante, porque de alguna manera es el principal argumento de Aristóteles cuando inicia la refutación «*elenchice*» de los que niegan el principio de no contradicción: o nos ponemos de acuerdo en que un nombre significa algo o no es posible el diálogo y el otro se comporta como una planta.

En este contexto hay que entender el texto que hemos transcrito: en el contexto de la dialéctica entre primeros-primeros principios (de los cuales se ocupa la metafísica) y los primeros principios de cada ciencia. Demos un ejemplo: el primer principio de la geometría es que trata sólo de líneas, figuras y cuerpos; asimismo se podría decir que el estudio de cada una de estas tres partes de la geometría tiene su propio primer principio: la definición de cada una de esas figuras. De la misma manera se puede decir que la geometría tiene un primer principio: tratar de las figuras geométricas, como la aritmética trata de los números.

Puede haber otros principios pero (y esta es una tesis fundamental en todo el pensamiento de Aristóteles) donde hay varios tiene que haber uno primero. Podemos traer a colación el estudio del pensador griego sobre la locomoción

en el *De Anima*: hay dos principios del movimiento local: el apetito y el conocimiento, pero uno tiene que ser anterior al otro[1]. O, como lo hace ver Tomás de Aquino en el *Proemio* a la *Metafísica* apoyándose en textos de Aristóteles tomados de la *Política*[2].

Las breves introducciones de Tomás de Aquino a las Lecciones 5 y 6 del Libro IV, enfatizan expresamente que, en este Libro, el Estagirita estudia no un problema ontológico, sino epistemológico: el tema de los primeros principios es un tema epistémico, ni es lógico ni es ontológico (o aceptamos que es ontológico si se le quita la «carga de cosa real» con que suele presentarse): "Aquí resuelve Aristóteles otro problema planteado en el Libro III: si a esta ciencia *le compete estudiar el primer principio de la demostración*[3].

Y, al inicio de la Lección 6, lo que dice va en la misma línea: "Aquí muestra principalmente que al metafísico le compete estudiar el primer principio de la demostración. Primero muestra que a él le compete. Segundo, empieza a estudiarlo (Mf4.7.1). Para lo primero hace tres cosas.

---

[1] "De ahí que razonablemente se diga que estos dos son los que mueven, a saber el apetito y e intelecto práctico. El intelecto práctico mueve porque su principio, que es lo apetecible, mueve. La fantasía no mueve sin el apetito. Así, por lo tanto, se evidencia que uno es el que mueve, a saber el apetecible"; *De Anima*; A3.15.2; Mt820. Bk433a13-26.

[2] "Cuando muchas cosas se ordenan hacia una, es necesario que una de ellas sea la reguladora, ya sea porque las dirige, y las demás son dirigidas, ya sea porque las orienta. Lo cual es evidente en la unión del alma con el cuerpo, pues el alma naturalmente impera y el cuerpo obedece, y lo mismo sucede con las facultades del alma, pues el irascible y el concupiscible, por naturaleza, la razón es quien los ordena y rige".

[3] Mt588, que corresponde a: Mf4.5.1; Mbmf319; Bk1005a19-21.

Primero muestra que la metafísica debe estudiar el primer principio de la demostración"[1].

Hemos dicho que no es lógico ni ontológico y esta afirmación exige una explicación: primero, con esto queremos decir que no es algo meramente pensado ni una «cosa» real. Esta es la dicotomía que nos ha impuesto el discurso moderno post cartesiano: *aut-aut*. Muy a cuento viene, por lo que estamos diciendo y por lo que hemos dicho, el desarrollo que hace Aristóteles del preconocimiento de la demostración en el Libro I de los *Analíticos Posteriores* y que toma de su maestro Platón: el problema de *Menón*: si no sabemos nada cómo podemos demostrar y si ya lo sabemos para qué demostramos. La respuesta es muy sencilla: pasamos de un conocimiento potencial (tanto de las premisas como de la conclusión) a un conocimiento actual.

Discúlpesenos de otra breve disgresión. La manualística y detrás de ella muchos investigadores, han suprimido la partícula «actual» en la definición de ciencia: conocimiento cierto por causas; esto es cierto pero terriblemente incompleto traicionando el pensamiento de Aristóteles: si el conocimiento científico no es actual no es perfecto y ni siquiera es tal. En este punto estamos tocando un tema muy importante para Polo: la prioridad del conocimiento habitual.

---

[1] Mt588, que corresponde a: Mf4.6.1; Mbmf326; Bk1005b8-11; Mt596. El resto del pasaje dice: "Para lo cual, *primero* muestra que es propio de la metafísica estudiar todos los principios de la demostración. *Segundo*, lo muestra específicamente *para el primer principio de todos ellos* (Mf4.6.1). Para lo primero hace tres cosas. *Primero*, propone la aporía".

Para Aristóteles el conocimiento perfecto es el actual, no el habitual. Y Tomás de Aquino llega más lejos: el conocimiento más perfecto es el del «individuo» no el del universal, con la aclaración de que en la ciencia los individuos no son los individuos sino las especies[1], pues del individuo no hay ciencia de ninguna clase.

Pero, volvamos al discurso de Aristóteles en el Libro IV de la *Metafísica* en la forma en que lo lee el Aquinate, por lo cual conservamos título que le da a cada pasaje:

La metafísica estudia todos los principios de la demostración. Aporía: "Si es la misma ciencia la que estudia la substancia y los principios que, en las matemáticas, se llaman axiomas, o si es una ciencia distinta (2)"[2].

---

[1] Como dice expresamente Tomás de Aquino en el Proemio a los *Metereológicos*.

[2] Mf4.5.1; Mbmf319; Bk1005a19-21. c.3. Reproducimos los títulos que les da Tomás de Aquino a cada uno de los pasajes de Aristóteles, pues permiten no tomar frases aisladas, sino el contexto de ellas. Es muy potente la nota de Tomás de Aquino al final de este pasaje, por lo cual se justifica que la trascribamos:

"(2) Para poner esto en evidencia hay que tener en cuenta que las proposiciones *per se notae* son aquellas que inmediatamente conocemos al conocer los términos, como se dice en el libro I de los *Segundos Analíticos*. Esto sucede en aquellas proposiciones en las cuales el predicado se pone en la definición del sujeto, o en las que el predicado es idéntico al sujeto. Pero se da el caso de que alguna proposición que en sí misma es *per se notam*, pero que, sin embargo no lo es para todos, pues algunos ignoran la definición del predicado y del sujeto. Por eso, Boecio dice en el libro *De Hebdomadibus* que algunas son *per se* nota para los sabios que no son *per se* nota para todos. Son *per se nota* para todos aquellas cuyos términos caen en la concepción de todos. Pues son comunes por aquello de que nuestros conocimientos van de lo que es común a lo que es propio, como se dice en el libro I de la *Física*. Por tanto, estas proposiciones son primeros principios de las demostraciones porque se componen de términos comunes, como el todo y la parte y como lo igual y lo

Solución: "Una sola ciencia trata ambas cosas, y es la filosofía, que es la que tenemos entre manos"[1].

Demostración. Demostración. Argumento:

"Cualquier cosa que inhiere en todos los entes, y no sólo en algunos que se han separado de los otros, debe ser estudiado por el filósofo; *es así que* los mencionados principios son así; *por lo tanto,* deben ser estudiados por el filósofo. «Premisa menor»: aquellas cosas que usan todas las ciencias, corresponden al ente en cuanto tal; *es así que* los primeros principios son tales; *por lo tanto,* competen al ente en cuanto ente. «Premisa mayor»: aquellas cosas que son usadas por todas las ciencias competen al ente en cuanto tal; *es así que* los primeros principios son así; *por lo tanto*, pertenecen al ente en cuanto tal, porque el género sujeto de cada ciencia recibe la predicación del ente. Las ciencias particulares usan tales principios no en su comunidad, en cuanto se extienden a todos los entes, sino en la medida en que les es necesario (2)"[2].

---

desigual, de tal manera que si se dice "lo que es uno e idéntico es igual, es igual entre sí". Y la misma explicación se da para otros semejantes. Y, puesto que estos términos comunes, son estudiados por el filósofo, por lo tanto, también estos principios deben ser estudiados por los filósofos. Sin embargo el filósofo los estudia no demostrándolos, sino trayendo la *ratio* de sus términos, es decir, qué es el todo, qué es la parte y así con los demás. Conocido esto, la verdad de dichos principios permanece evidente".

[1] Mf4.5.2; Mbmf320; Bk1005a21-22.

[2] Mf4.5.3; Mbmf321; Bk1005a22-29. La nota (2) de Tomás de Aquino dice: "(2) Lo cual depende de lo que es contenido por el género en el cual está la ciencia que lo toma para hacer sus

Signo. Se da el signo.

"Nadie intenta, en primer lugar, hacer ciencia de un ente particular, conociendo algo de los primeros principios «es decir, si son verdaderos o no». Ni el geómetra ni el aritmético (2)[1].

Conclusión:

"Al filósofo le corresponde estudiar la substancia en cuanto tal y *los primeros principios de los silogismos* (2)"[2].

Esta «conclusión» de Aristóteles, según la lectura tomasiana, es lo que nos ha llevado a distinguir en la metafísica un doble objeto[3]: lo que es común a todas las ciencias (a nivel de simple aprensión las categorías y a nivel de juicio los primeros principios) y lo que es propio de la metafísica: la substancia (siempre y cuando se le despoje de las limitaciones de la escolástica racionalista, pues ni en el Estagirita ni en el Aquinate se limita a *subsistere y substare*). El texto de Aristóteles y el contexto que le da Tomás de Aquino son los siguientes:

Estudio del primer principio de la demostración. Le compete a la metafísica. La metafísica debe estudiar el primer principio. Cuál es el principio. Condiciones:

"El principio más firme de todos es el que reúne las siguientes condiciones. La *primera* es que acerca de él no puede nadie mentir, es decir, errar. Y esto es evidente puesto que todos los hombres sólo se equivocan en lo que ignoran;

---

demostraciones. Así es como la filosofía de la naturaleza los usa en cuanto que se aplican a los entes móviles y no va más allá" (Mt591).

[1] Mf4.5.4; Mbmf322. Bk1005a29-31.

[2] Mf4.5.7; Mbmf325. Bk1005b5-8. El texto latino lo traduce así: "Quoniam igitur philosophia et de omni substantia speculantis inquantum congruit, et de omnibus syllogisticis principiis est perscrutari, palam"; (Mf4.5.7; Mbmf325; Mt595; Bk1005b5-8).

[3] J. Morán, "Acerca del objeto de la metafísica en Aristóteles", *Tópicos*, 1995, 93-112.

por lo tanto, aquello sobre lo que nadie puede equivocarse, es necesario que sea algo muy evidente. La *segunda* condición es que no sea hipotético. Por tanto, aquello que necesariamente lo posee *el que conoce cualquier de los entes*, no puede suponerse, sino que tiene que ser evidente. Y, esto, porque al ser él mismo necesario para conocer cualquier cosa, es necesario que cualquiera que conoce otra cosa lo conozca. La *tercera* condición es que no se adquiere por demostración. Por lo tanto, es evidente que el principio más cierto y más firme debe ser así[1].

Qué principio es:

"A este principio le conviene como firmísimo: es imposible que lo mismo, al mismo tiempo, sea y no sea lo mismo; a lo cual hay que añadir "según lo mismo". Hay otras cosas que precisar acerca de este principio y que son algunas dificultades lógicas (2)[2]. Y por esto todas las demostraciones reducen sus proposiciones a esta proposición, como a la

[1] Mf4.6.2; Mbmf327; Bk1005b11-18.

[2] El texto aristotélico intermedio es el siguiente: "Es imposible (3) que alguien opine que lo mismo, al mismo tiempo, sea y no sea, aunque parezca que lo dijo Heráclito. En cuanto a que Heráclito dijo esto, sin embargo, no lo pudo opinar (4). Si alguien dijere que se puede opinar que lo mismo, al mismo tiempo, es y no es, se seguiría este inconveniente: lo contrario de lo mismo, se da al mismo tiempo. Y esto no es otra cosa que una proposición comúnmente aceptada en lógica (5). Si alguno opina que dos contradictorios son simultáneamente verdaderos, opinando que lo mismo simultáneamente es y no es, tendrá, al mismo tiempo, opiniones contrarias y, por lo tanto, los contrarios al mismo tiempo inhieren en lo mismo lo cual es imposible. A menos que mientan, no lo puede opinar".

última opinión común a todos. Ella es, pues, naturalmente el principio del axioma de los axiomas (6)"[1].

En resumen, entre la teoría aristotélica y la tomista, no parece que se trate de dos propuestas, sino la misma, pero más desarrollada por éste. Por esto, Polo, al revisar la formulación tomasiana del primer principio dice: "Él [Tomás de Aquino] dice que la primera noción que forma nuestro intelecto es la de ente y que, al formarla, puede formar la de no ente y, comparándolas, se da cuenta que son contradictorias [...] sostiene que primero pensamos el ente, luego el no ente, y que al compararlos entendemos que son incompatibles [...] ¿Es una formulación lógica del principio de contradicción? En rigor no lo es, sino una explanación de la tesis de la inmaterialidad del entendimiento humano, capaz de enfrentarse a la pura negación"[2].

Esta tesis de Tomás de Aquino muy socorrida por los tomistas, suele tomarse fuera de contexto. Aristóteles está hablando, en el Libro X del tema del uno y en este lugar, concretamente, según el Aquinate «resuelve dos objeciones implícitas», de las cuales la segunda es: qué conocemos primero: el uno o la pluralidad, habida cuenta que acaba de decir que el uno es la indivisibilidad lo cual es una privación que es posterior a la forma. Es un pasaje que Tomás de Aquino comenta *in extenso*, pues tiene unas implicaciones metafísicas muy importantes. El texto al que se refiere Polo parece ser: "Así, pues, lo primero que cae en nuestro intelecto es el ente; después la división; después el uno que priva la división; por último, la multitud que está constituida de unidades. Aunque también nada prohibiera decir que la

---

[1] Mf4.6.3; Mbmf328; Bk1005b18-34.

[2] L. Polo, *El conocimiento habitual,* 24.

razón de pluralidad depende del uno en cuanto que medida por el uno, lo cual ya pertenece a la *ratio* de uno[1].

Comentario del Aquinate, que hay que entender en el siguiente pasaje de Aristóteles, es el siguiente: "El uno se dice y se explica desde su contrario, y lo indivisible, desde lo divisible, por ser más perceptible sensorialmente la pluralidad y lo divisible que lo indivisible, de suerte que la pluralidad tiene prioridad conceptual sobre lo indivisible, a causa de la percepción sensible"[2].

No cabe duda que Polo tiene razón en traer a cuento la inmaterialidad del conocimiento, pero no es eso lo que está en juego en este discurso: el discurso de Polo ha pasado ya al plano del juicio, cuando el texto tomasiano y el texto aristotélico aún se mueven en el de la simple aprehensión. Aunque, a decir verdad, también tiene razón Polo al afirmar que el intelecto tiene la capacidad de enfrentarse a la pura negación. Pero, insistimos, también el tema de la negación hay que verla sin confudirla en ambos planos: no es lo mismo la negatividad del intelecto en la simple aprehensión: «no-x», siendo «x» un nombre o un verbo; y «no es» cuando estamos a nivel del juicio y aquí la negatividad no es del

[1] Mf10.4.3; Mb835; Mt1998. "Sic ergo primo in intellectu nostro cadit ens, deinde divisio; el post hoc unum quod divitionem privat, et ultimo multitudo quae ex unitatibus constituitur. Nam licet ea quae sunt divisa, multa sint, non habet tamen rationem multorum, nisi postquam huic el illic atribuitur quod sit unum. Quamvis etiam nihil prohiberet dici rationem multitudinis dependere ex uno, secundum quod est mensurata per unum, quod iam in ad rationem numeri pertinet (Mt1998; Mf10.4.3; Mb835).

[2] Mf10.4.3; Mb835; Bk1054a26-29.

intelecto en relación a un «x» sino la manera que tenemos para expresar el conocimiento de «los divisibles» que es uniendo (afirmación: «es»); o separando (negación «no es»).

Si a la luz del Libro IV hemos querido enfatizar el carácter epistémico (que es un juicio en el que se basan todas las demostraciones) a la luz del *Libro XI* me parece que se resalta el otro punto que mencionamos: hay que retener que cada ciencia tiene sus propios primeros principios y la metafísica estudia el primero de todos.

Como enlace entre los dos temas que estamos resaltando, no separando, podemos tener en cuenta la respuesta breve pero clara que Santo Tomás da a cada una de las aporías que, en forma «intermedia», como dijimos antes, Aristóteles vuelve a exponer en este libro. A la aporía de si la metafísica estudia los primeros principios de la demostración, el Aquinate responde: "La verdad es que una ciencia principalmente estudia estos principios, a la cual le pertenece estudiar lo que es más común, que son los términos de aquellos principios, como ente y no ente, todo y parte, y otros semejantes; y de ella los toman las otras ciencias"[1].

La introducción de Tomás de Aquino a la Lección 4 de este Libro así parece resaltarlo, pues al ordenar el discurso de Aristóteles hace notar, primero, lo que tienen en común el discurso del Libro IV y el del Libro XI: que la metafísica estudia el principio de no contradicción; pero en segundo lugar, el discurso en este Libro a diferencia del otro, discurre a partir de lo que es más evidente: que las matemáticas y la filosofía de la naturaleza tienen sus «propios primeros principios», de tal manera que, dando el salto analógico, se ve que debe haber unos «primeros-primeros principios» de la demostración. Pero, insistimos, lo evidente es que hay dos

[1] Tomás de Aquino; Mt2151.

ciencias paradigmáticas (la matemática por su exactitud, la filosofía de la naturaleza por su evidencia sensible para nosotros[1]).

Dice Tomás de Aquino: "Después que Aristóteles mostró cómo el estudio de esta ciencia es acerca del ente y de aquellas cosas que siguen al ente en cuanto tal, *ahora muestra cómo el estudio de esta ciencia trata de los primeros principios de la demostración*. *Primero* muestra su propósito a partir de lo que sucede en las matemáticas. *Segundo*, muestra su propósito a partir de lo que sucede en la ciencia de la naturaleza (Mf11.4.2)[2].

Con estas consideraciones hemos tocado el tema de la relación entre «principios de la demostración en la metafísica» y «principios de la demostración en las ciencias particulares». Aristóteles usa este método analógico de una manera expresa en el discurso con una comparación con las matemáticas y con una comparación con la filosofía de la naturaleza; es decir, procede como suele hacerlo: ir de lo más evidente a nosotros a lo menos evidente para nosotros pero más evidente por naturaleza. No cabe duda que en el terreno de estudio de la demostración, lo más evidente que ha habido y habrá por su misma naturaleza son las

---

[1] Recuérdese la tesis aristotélica que recorre esta obra: si no hay substancias separadas, la filosofía de la naturaleza será la ciencia primera.

[2] Mf11.4.1; Mbmf932; Bk1061b17-27. El pasaje intermedio que hemos suprimido es el siguiente: "...(a) Y se divide en dos partes. *En la primera* muestra que a esta ciencia le compete estudiarlos. En la *segunda estudia un principio de la demostración que es el primero entre todos* (Mf11.5.1). (b) Para lo primero hace dos cosas..."

demostraciones matemáticas[1]. Y si pasa Aristóteles por la filosofía de la naturaleza para demostrar lo que pasa en la metafísica es porque ésta, aunque imperfecta, nos es más evidente.

Los textos de Aristóteles son los siguientes:

Compete a la metafísica estudiar los primeros principios. Por comparación con las matemáticas: "El matemático usa los principios comunes en la medida que los adapta a su propia materia. Por lo tanto es necesario que a la metafísica le pertenezca estudiar esta clase de principios en su generalidad. Así son asumidos los principios mismos según que son apropiados en una materia. Y esto se manifiesta por medio de un ejemplo. El principio: "quitando a cosas iguales partes iguales, quedan partes iguales" es común en todas las cantidades. Esto le corresponde a la metafísica. En cambio las matemáticas asumen este principio a su propia materia que se refiere a la parte cuantitativa, que es la que le corresponde[2]. La ciencia matemática estudia aquello que compete a ésta o a aquella cantidad, como la aritmética a las que son del número y la geometría a aquellas que son de la magnitud[3]. El geómetra no considera este principio en relación a los entes en cuanto que son entes[4]. En cambio la

---

[1] Porque las matemáticas tienen por objeto los entes que "existen en la materia, pero que la razón separa y define sin la materia"; *Metafísica*, IV, c.1.

[2] Las siguientes notas, son notas de Tomás de Aquino al texto de Aristóteles: "No existe alguna ciencia matemática que estudie aquellas cosas que son comunes a la cantidad en cuanto es cantidad".

[3] "Por tanto el aritmético asume ese principio sólo en cuanto compete a los números y el geómetra en cuanto que compete a las líneas o a los ángulos".

[4] "Sino el ente en cuanto que es continuo, ya sea en una dimensión como las líneas, en dos como las superficies o en tres como los cuerpos".

metafísica no estudia las partes del ente en cuanto padecen algo cada uno de ellos, sino que especula cada una de las propiedades comunes que se refieren al ente en cuanto ente"[1].

Enseguida, muestra lo mismo pero, ahora en relación a otra ciencia que no es tan exacta como las matemáticas, pero nos es más evidente: se muestra por la filosofía de la naturaleza: "En la misma situación se encuentra el filósofo de la naturaleza, como el matemático, porque la filosofía de la naturaleza estudia los accidentes de los entes, y los principios, no en cuanto son entes, sino en cuanto son móviles. En cambio la metafísica los estudia en cuanto que son entes y no otra cosa. Y por eso la filosofía de la naturaleza y las matemáticas es necesario que sean partes de la metafísica, así como las ciencias particulares se dice que son partes de la ciencia universal"[2].

---

[1] Mf11.4.1; Mbmf932; Bk1061b17-27.c.4. Tomás de Aquino hace un resumen a manera de silogismo universal afirmativo de este texto (Mt2206):

M: cualquier cosa común que es tomada por las ciencias particulares de una manera particular, y no en toda su comunidad, pertenece al estudio de la metafísica.

m: pero los primeros principios de la demostración son tomados por las matemáticas y por otras ciencias particulares sólo de una manera particular.

C: por lo tanto su estudio en común pertenece a esta ciencia la cual estudia al ente en cuanto ente.

[2] Mf11.4.2; Mb933; Bk1061b27-33. Tomás de Aquino añade la siguiente nota que es muy parecida, pero no por ello igual a la que hace en el pasaje de Aristóteles que ya hemos visto MF4.5.1: "Que este tipo de principios comunes pertenezcan en su estudio a la

Pero el texto más significativo de Tomás de Aquino nos parece que es su introducción a la Lección 5, que corresponde al momento en que Aristóteles pasa a estudiar propiamente el principio de no contradicción: "Después que Aristóteles mostró que los principios comunes de la demostración son especialmente estudiados por la metafísica, ahora estudia el primer principio de entre todos ellos. *De la misma manera* que todos los entes se reducen a uno primero, *también* es necesario que los principios de la demostración se reduzcan a algún principio, el cual de una manera especial cae dentro del estudio de la metafísica. Este principio es el siguiente: no sucede que lo mismo, al mismo tiempo, es y no es (*non contingit idem simul esse et non esse*). El motivo por el cual es el primero es porque sus términos son el ente y el no ente, que es lo primero que cae en la aprehensión del intelecto"[1].

Nos interesa subrayar la analogía que, ahora el Aquinate, usa entre la simple aprehensión o conocimiento de los indivisibles y el juicio o conocimiento de los divisibles y que hemos subrayada en el texto anterior: de la misma manera que todo lo que es, se reduce a algo uno, también los principios de las ciencias particulares se reducen a un primer principio.

---

metafísica tiene su explicación en lo siguiente: todas las primeras proposiciones son *per se*, cuyo predicado pertenece al sujeto; en cuanto que son *per se notae quantum ad omnes* es necesario que el sujeto y el predicado sean evidentes para todos. Son comunes los que caen en todas las concepciones, como son el ente y el no ente, el todo y la parte, lo igual y lo desigual, lo mismo y lo diverso, y otros parecidos que son estudiados por el metafísico. De ahí que sea necesario que las proposiciones comunes, que están constituidas por términos de este tipo, sean principalmente estudiados por la metafísica" (Mt2210).

[1] Mf11.5.1; Mbmf934; Mt2211; Bk1061b33-1062a2.

Si pasamos a ver el texto de Aristóteles en el que, en la sede del *Libro XI* formula el principio de contradicción es el siguiente:

"Existe un cierto principio demostrativo en los entes acerca del cual no se puede mentir[1], sino que es necesario decir siempre la verdad acerca de él. Y este principio es que no sucede que lo mismo sea y no sea según lo uno y al mismo tiempo"[2].

No puede dejar de llamar la atención que Tomás de Aquino al hacer la traducción semántica de este pasaje añada "demostrativo" pues Aristóteles se limita a decir «un principio de los entes». Además, la nota que añade a la expresión «no se puede mentir» pues esa aclaración la toma el Aquinate de los *Analíticos Posteriores* donde Aristóteles distingue entre el «logos interior» y el «logos interior» y aclara que en éste no hay mentira pero sí en el otro. Por eso mismo en la *Metafísica* dirá que Heráclito dijo lo que dijo pero no lo pudo haber pensado[3].

---

[1] "Es decir, según la razón interior".

[2] "Y observando las demás condiciones que se aconseja tener en cuenta en la contradicción, es decir, que sea según lo mismo, absolutamente, y otras semejantes. Es imposible, por lo tanto, que alguien opine que este principio es falso; pues opinaría que los contradictorios son al mismo tiempo verdaderos, y así lo mismo tendría al mismo tiempo opiniones contrarias, pues las opiniones contrarias son las que se refieren a contrarios. Como la opinión con la cual se opina que Sócrates está sentado, es contraria a la opinión con la cual se opina que no está sentado".

[3] Ver nota 23.

En este contexto, lo que viene a cuento es la tesis de Polo según la cual la formulación del principio de no contradicción está determinada por la dialéctica substancia y accidente como se puede ver en dos pasajes: "Pero, en rigor, tal como lo piensa Aristóteles el principio de contradicción es la justificación de una estructura caracterizada de esta manera: el sujeto representaría a la substancia y los predicados a los accidentes"[1]. "Con todo, me interesa especialmente resaltar que tal como lo formula Aristóteles, el citado principio es la elevación del juicio a condición de acto de pensar por excelencia. Ahora bien, el juicio está vinculado a la noción de substancia, porque si no hay substancias, no caben juicios"[2].

De estos pasajes quiero referirme a las siguientes ideas:

a) "es la justificación de una estructura". En parte sí y en parte no. En parte sí porque, efectivamente, en el lenguaje hay una estructura, pero me parece ambiguo el uso de esa palabra que connota dos cosas: por un lado la existencia de elementos y por otro la relación entre esos elementos. La manera como ven este asunto Aristóteles y Tomás de Aquino se puede apreciar en el *Peri Hermeneias*: la sede del juicio y, en mi opinión, la sede de una teoría del lenguaje. Hay tres elementos que se nos presentan en pareja: nombre-verbo, afirmación-negación, frase-oración[3].

---

[1] L. Polo, *El conocimiento habitual,* 21.

[2] L. Polo, *El conocimiento habitual,* 27.

[3] Con respecto a la negación es importante el comentario que hace Tomás de Aquino al inicio del *Peri Hermeneias*: "Parece que el orden de la enunciación es penúltimo (*praeposterius*), pues la afirmación es naturalmente anterior que la negación, y éstos (la afirmación y la negación) son anteriores a la enunciación, como su género. Sin embargo hay que decir que, puesto que Aristoteles empieza enumerando las partes, procede de las partes al todo. La negación contiene la división y por la misma razón se antepone a la afirmación,

b) "el sujeto representa la substancia y el predicado el accidente". No siempre ni necesariamente como lo hace notar Tomás de Aquino con ocasión de un pasaje de Aristóteles en los *Analíticos Posteriores*[1].

---

la cual consiste en la composición: la división pertenece más a las partes, en cambio la composición pertenece más al todo. Ph1.1.1; Bk16a1-2.

[1] Dice Tomás de Aquino: (6) "Hay que tener en cuenta que los accidentes se refieren a la substancia de alguna determinada manera; así, no hay ningún inconveniente en que lo que es accidente de algo, sea sujeto respecto a otro. Por ejemplo, la superficie es un accidente de la substancia corpórea; sin embargo, la superficie es el sujeto primero del color. En cambio aquello que es sujeto de tal manera que él no es accidente nada más, es una substancia. De tal manera que en aquellas ciencias cuyo objeto de estudio es una substancia, esta substancia no puede ser pasión, como sucede en la metafísica y en la filosofa de la naturaleza, cuyo objeto es lo móvil. En cambio en aquellas ciencias que tratan de alguno de los accidentes, nada impide que se tome como sujeto respecto a algunas pasiones, se tome a su vez como pasión en relación a un sujeto anterior. Pero tampoco se puede proceder al infinito. Hay que llegar a algo primero en aquella ciencia que sea un sujeto que no puede ser pasión; como sucede en la ciencia matemática que tiene como objeto la cantidad continua y la cantidad discreta. En estas ciencias se supone lo que es primero en el orden de la cantidad, como son la unidad, la línea, la superficie y otras cosas semejantes. Estos se suponen y a partir de ellas se demuestran otras cosas, como es el triángulo equilátero, el cuadrado en la geometría y otras cosas semejantes. Por lo cual algunas demostraciones se llaman cuasi operativas, como es al decir "sobre una línea dada constrúyase un triángulo equilátero", lo cual hecho, a partir de ello se demuestran otras pasiones, como que sus ángulos son iguales o algo parecido... Por lo tanto, Aristóteles, ejemplifica con el triángulo entendido como una pasión, no como sujeto, cuando dice «hay que preconocer lo que

c) la fórmula aristotélica del principio de no contradicción es "la elevación del juicio a condición de acto de pensar por excelencia". Efectivamente el principio de no contradicción es el juicio por excelencia que se supone en los demás juicios. Pero queremos centrar nuestra atención en la frase "acto de pensar por excelencia". Es muy probable que detrás de esta frase haya mucho más pensamiento implícito de Polo, pero en lo que sugiere inmediatamente, y en lo que conozco de su pensamiento, me parece que tenemos que decir algo sobre la forma en que Polo lee la diferencia entre *energeia* y *entelegia* en Aristóteles: considero que la diferencia entre estos dos términos es meramente «operativa», como se puede ver, con claridad, en su discurso en el Libro III del *De Anima*[1].

En su lógica, resulta necesario que Polo se plantee el siguiente problema: "Cómo el accidente es de la substancia en la realidad, Aristóteles no lo resuelve; el libro VII de la *Metafísica* recoge oscilaciones que responden a una perplejidad de fondo, y al final resulta que la substancia tiene que ser causa. ¿Causa de qué? De los accidentes, y a través de ellos de otras sustancias (?) [...]. Por eso, la oscilación aristotélica se resuelve en la distinción entre lo lógico y lo real"[2].

---

significa triángulo»". Ap1.2.1: Mbap5; Bk71all-l7.

[1] Especialmente en los pasajes: Bk 412a22-28; A2.1.5 y Bk 414a4-19; A2.4.6. Aunque también existen otros en la *Ética a Nicómaco*. Se trata de un tema importante en la propuesta de Polo, pero carecemos de espacio para detenernos en ello.

[2] L. Polo, *El conocimiento habitual,* 28. Como ya he mencionado, esta distinción es ajena al discurso de Aristóteles y procede, primero, de la dicotomía cartesiana, segundo, de la especulación tomista de los escolásticos.

Sobre esto último insisto: en Aristóteles no hay ninguna oscilación entre lo lógico y lo real. Para él y Tomás de Aquino lo más real es lo más inteligible y lo inteligible es lógico en cuanto conocido y reducido a conceptos y juicios, pero la realidad del inteligible es mucho mayor de lo que éstos pueden recoger. El Libro y el tema a los que se refiere Polo, en la lectura de Tomás de Aquino está perfectamente ubicado y justificado: "Después que Aristóteles mostró qué es la esencia y de quién es, y que no existe otro del cual pueda ser (*et quod non est aliud ab eo cuius est*), ahora intenta mostrar que las esencias y las formas existentes en estos entes sensibles no se generan a partir de otras formas que existiesen fuera de la materia, sino de las mismas formas que existen en la materia. Y con uno de estos modos se destruye la posición de Platón, que establecía a las esencias separadas[1].

A la explicación que da Tomás de Aquino, que es bastante clara y contundente, se puede añadir que no sólo se

[1] El resto del pasaje dice: "las cuales consideraba necesarias para que pudiéramos tener ciencia de estas cosas y para que las cosas sensibles, por su participación, existiesen y, finalmente, para que fueran los principios de la generación de las cosas sensibles. Ya se mostró en el capítulo anterior que las especies separadas no son necesarias para que se dé la ciencia (Mf7.5.5), ni para que las cosas sensibles existan, ya que para esto es suficiente que la esencia exista en la cosa sensible y sea lo mismo que ella (*ad hoc sufficiat quod quid est rei sensibilis en re sensibili existens, et idem ei*). Por lo tanto, queda pendiente mostrar que las especies separadas no son necesarias para la generación de los entes sensibles, y esto lo hace en este capítulo" y corresponde a: Mf7.6.1. Mb598; Mt1381; Bk1032a12-15. c.7.

trata de enfrentar la tesis platónica de las especies separadas sino que, también, el estudio de la substancia como esencia, que es lo que hace Aristóteles a lo largo de todo el Libro VII, está la perfecta congruencia que tiene el capítulo 17 de este Libro y que Tomás de Aquino advierte qué significado tiene: "Aristóteles, al principio del libro VII prometió investigar la substancia de las cosas sensibles, que es la esencia *(quod est quod quid erat esse)*, [...]. Por lo tanto quedaba pendiente estudiar qué es la substancia según la cosa, es decir, qué es el *"*quod quid erat esse". Y a esto se aboca: que la substancia, que es *"*quod quid erat ess*e"*, se da *(se habet*) como principio y como causa, lo cual es la intención de este capítulo"[1].

Pero, en mi opinión, este problema sólo se puede resolver con un desarrollo de los "niveles ousiológicos" de Aristóteles, investigación en la que estoy trabajando. Y no sólo éste, sino también el problema que menciona Polo y que es, al parecer, el problema de fondo que intenta solucionar con su propuesta del abandono del límite mental[2].

---

[1] Mt1648. El texto intermedio que hemos eliminado tiene su importancia y es el siguiente: "la cual nos notificó de una manera lógica, es decir, por medio de aquellas cosas que se predican, que pertenecen a la esencia, en lo cual aún no era manifiesto qué fuese la substancia, que es *"quod quid erat esse"*. Esta substancia los platónicos decían que era un universal, que es una especie separada, lo cual Aristóteles inmediatamente refutó".

[2] "...lo habitualmente conocido es el principio de contradicción. La temática que así se descubre, el principio de no contradicción tal como se manifiesta habitualmente, no es el conocimiento objetivo del principio de contradicción, si es que el hábito de los primeros principios existe [...]. Ahora bien, ¿se conocen habitualmente las aludidas fórmulas? No, porque conocer habitualmente objetos no es un modo nuevo de conocer, no es un acto de conocer con su propia temática, sino que sería el hábito como memoria intelectual"; en ninguna de esas formulaciones se abandona el límite mental"; L. Polo,

XXVI/2 · 1993 ISSN: 0066-5215

Jorge Morán y Castellanos
Universidad Panamericana
Augusto Rodin, 498
Plaza de Mixcoac
03910 México

El conocimiento habitual, 30.

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

LA DEMOSTRACIÓN DE LA EXISTENCIA DE DIOS A PARTIR DE LA LIBERTAD

ENRIQUE MOROS

In this paper I analyse an argument for God's existence from the liberty proposed by Prof. Polo. I think that an examination of his transcendental antropology wild yield some important insights concerning of person and liberty. I argue this argument is sound and illuminating of our concept of God.

En estas páginas me propongo presentar las líneas fundamentales de la demostración de la existencia de Dios a partir de la persona humana tal como la ha anunciado el Prof. Polo en algunos de sus últimos escritos. Se trata, sin duda, de un tema decisivo porque la demostración de la existencia de Dios constituye por sí misma el núcleo teórico desde el que se pueden valorar el alcance y las perspectivas de las diferentes filosofías. Constituye además y por derecho propio la clave del reconocimiento de la transcendencia del conocimiento humano y de la misma realidad.

Así lo reconoce el propio Polo cuando afirma que "Dios es el tema más importante de la filosofía"[1]. Las razones de esta afirmación son tanto históricas como sistemáticas. En

[1] L. Polo, *Introducción a la filosofía*, Eunsa, Pamplona, 1995, 180 (cit. *Introducción*). Y en *Presente y futuro del hombre,* Rialp, Madrid, 1993, 148, (cit. *Presente y futuro*) afirma que "para el acercamiento a Dios es necesaria una osadía suprema, un supremo coraje que es la raíz misma del valor humano. Dios es absolutamente transcendente, y enderezarse a Él supone una superación de sí mismo. *El no atreverse a dar ese salto definitivo, el carecer de coraje para «soltarse de sí mismo» es la explicación del ateísmo*".

efecto, la filosofía pierde históricamente su rumbo cuando los últimos pensadores medievales declaran que el conocimento humano es incapaz de Dios, lo cual constituye un agravio tanto para el hombre mismo como para el propio conocimiento filosófico, y aún para Dios mismo. Por eso se atreverá a afirmar que "la filosofía desemboca en Dios a la fuerza [...]. Porque la brújula del pensamiento indica a Dios, un pensamiento sin Dios es un pensamiento desnortado, que vaga o divaga"[1]. Por eso la consideración de la demostración de la existencia de Dios es el tema con el que el pensamiento filosófico ha de enfrentarse para valorar incluso su misma posibilidad.

Históricamente la demostración de la existencia de Dios forma parte de la metafísica, el elemento culminar de la misma, por lo menos desde Aristóteles[2]. "La consideración del fundamento culmina en el tema de Dios, de lo divino"[3]. En este sentido el Prof. Polo reconoce la virtualidad y eficacia de las vías tomistas para demostrar la existencia de Dios.

Pero el proyecto filosófico de Polo consiste en una ampliación temática de la metafísica clásica de tal modo que, sin incurrir en los errores de la filosofía moderna, tenga en cuenta sus desarrollos. El error clave de ésta última es descrito con la expresión la "simetrización del fundamento"[4],

---

1 L. Polo, *Introducción,* 182.

2 "La teología aristotélica llega a Dios como primero en el orden intelectual o en el orden de la causación"; L. Polo, *Introducción,* 179.

3 L. Polo, *Introducción,* 179.

4 L. Polo, *Introducción,* 185.

que consiste en el intento de asegurar lo que se manifiesta desde una instancia enteramente en nuestro poder. Por eso la filosofía moderna no acierta a tematizar el concepto de persona: "el tema de la relación sujeto-objeto es una manera desviada y derivada de referirse a la intimidad, porque ningún objeto es persona"[1].

El intento de Polo consiste en el intento de tener en cuenta la ampliación temática de la filosofía moderna sin incurrir en su error. Para eso propone aprovechar todas las virtualidades de la metafísica clásica. Polo describe su proyecto filosófico como el desarrollo de una antropología transcendental que complete y supere el nivel metafísico. La clave de este desarrollo estriba en sacar todo el partido posible de la distinción tomista de esencia y acto de ser[2] y de la noción cristiana de persona como realidad radical, porque "la persona es *una ampliación de la filosofía* en lo más propiamente suyo: la consideración de lo radical [...]. Es un descubrimiento, [...] un avance"[3].

Para comprender la demostración de la existencia de Dios tendremos que analizar brevemente en qué consiste la ampliación de la filosofía según la antropología transcendental que propone el Prof. Polo. Esta tarea, sin embargo, no podrá ser llevada a término sin un esbozo, aunque sea sumario, de la noción de persona y de algunas de las principales tesis de la antropología transcendental, que permitan entender su punto de partida, el desarrollo de la

---

[1] L. Polo, *Introducción,* 228.

[2] L. Polo, *Presente y futuro,* 179.

[3] L. Polo, *Introducción*, 227. "La noción de persona (...) es cristiana y no hay precedente pagano de ella. La noción de persona se desarrolla dentro del pensamiento cristiano, primero en los padres griegos y luego en la teología-filosofía medieval"; *Introducción*, 199. "Insisto, la persona es un tema cristiano"; *Introducción*, 201.

argumentación y la conclusión de la demostración de la existencia de Dios.

Es preciso aclarar que dicha demostración aparece claramente afirmada en sus obras publicadas, pero en ningún sitio se presenta pormenorizadamente delineada y estrictamente desarrollada. Por eso este artículo tiene un carácter marcadamente tentativo, y las equivocaciones que se puedan advertir no se deberán tanto al Prof. Polo como a mi deficiente comprensión de su pensamiento. En cualquier caso, será menester comenzar con los textos claves publicados en los que se enuncia la demostración que nos ocupa.

En primer lugar el Prof. Polo insiste en reconocer el valor de las vías tomistas para demostrar la existencia de Dios. "Desde luego, la metafísica desarrolla vías de acceso a Dios. Son las cinco vías [...]. Las vías metafísicas terminan en Dios como principio [...]. Y es obvio que a Dios corresponde el sentido principial del ser"[1]. Pero se cuida de afirmar que ellas no agotan las posibilidades de demostración, porque "Dios no se agota en ser principio"[2]. Por eso, "las vías que sigue Tomás de Aquino, con las que se llega a Dios como primero [...] dejan espacio para la libertad si es un rasgo del ser del hombre: también se llega a Dios por este camino"[3].

---

1 L. Polo, *Presente y futuro,* 170.

2 L. Polo, *Presente y futuro,* 170.

3 L. Polo, *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*. Rialp, Madrid, 1991, 224 (cit. *Quién es el hombre*). "El conocimiento de Dios como principio de identidad u origen es metafísico. Pero cabe un conocimiento de Dios desde la antropología"; *Presente y futuro*, 186.

De este modo puede desarrollarse una filosofía que tiene por objeto, no ya el ser físico, sino el ser del hombre en lo que éste tiene de propio, del ser que es persona y que es radicalmente libre.

La primera diferencia, respecto de las vías tomistas, consiste en el punto de partida para alcanzar la existencia de Dios, que a su vez determina su situación sistemática en la filosofía. "A la vez, [la antropología transcendental] es un planteamiento que abre también una vía para el acceso a Dios distinta de la que permite la metafísica: un acceso antropológico a Dios. [...] Porque el ser personal, coexistente, también se puede decir de Dios. ¿Se logra con eso una sexta vía metafísica? No, porque en antropología no se considera a Dios como principio o como causa. Dios es el creador de la persona humana, pero ser creador de la persona no significa ser causa de la persona"[1].

Y esta diferencia en el punto de partida tiene amplias consecuencias. "Hay, con todo, una notable diferencia en lo que respecta a la claridad del punto de partida, compensada por una inteleccción de Dios creador más directa"[2]. La vía antropológica para demostrar la existencia de Dios padece de un déficit de claridad en su punto de partida respecto de las vías metafísicas. La deficiencia en claridad significa que para el conocimiento humano la física y la metafísica son anteriores a la antropología, lo cual constituye una tesis perfectamente clásica. A cambio, la vía antropológica consigue en su meta una comprensión de Dios más radical, una intelección del Dios personal y creador libre de personas libres. "Al Dios personal, de modo directo, no se llega siguiendo las vías de Santo Tomás (Dios como primer motor,

---

[1] L. Polo, *Presente y futuro,* 170.

[2] L. Polo, *Quién es el hombre,* 224.

o como causa primera o como ser necesario: su personalidad queda en penumbra o todavía ha de inferirse)"[1]. Y de esto resulta una ganancia radical: "El primer principio, si bien es lo primero, no es lo más alto ni lo más íntimo. Lo más íntimo es la persona, y la persona no es menos radical que el fundamento, sólo que su radicalidad no es fundamental[2].

Pero conviene detenerse en lo más original, en el punto de partida, para advertir con profundidad sus características e implicaciones, porque "el enfoque del ser personal humano como acto de ser está a la espera de encontrar un desarrollo adecuado"[3]. Desde el punto de vista metafísico la persona simplemente no comparece. Pero eso no dice nada contra la persona, sino que revela que la noción de persona pertenece a otro ámbito. La metafísica culmina con la consideración del fundamento. Pero "el fundamento será todo lo radical que se quiera, pero carece de intimidad. Lo que la noción de persona añade al fundamento es que la radicalidad no se caracteriza simplemente por apoyar a otra cosa, sino porque ella misma está abierta a sí misma. Y ese estar abierto a sí mismo se llama intimidad. El tema de la intimidad lleva consigo lo siguiente: solamente hay intimidad si hay igual, si existe réplica"[4]. Por eso "se ha de sentar la diferencia de la persona con el fundamento: en ello estriba justamente la ampliación temática que la noción de persona comporta.

---

1 L. Polo, *Quién es el hombre,* 224.
2 L. Polo, *Presente y futuro,* 174.
3 L. Polo, *Introducción,* 197.
4 L. Polo, *Introducción,* 227.

Suelo expresar la ampliación con el adverbio *además*: la persona es además del fundamento"[1].

De este modo aparece el objeto de la antropología en su peculiaridad misma: el ser personal[2]. Por eso la filosofía ha de incluir también la consideración de un ser que no es propiamente fundamento, pero que es transcendental[3]. Y la razón es bien sencilla: "El ser personal es irreductible"[4]. Desde esa irreductibilidad pueden captarse adecuadamente las características singulares del ser personal: la coexistencia y la destinación. "La persona transciende el universo [...]. Quiere decir que lo transciende añadiendo al universo el «con»: añadiendo a la existencia la coexistencia"[5]. "*Persona significa subsistencia frente a todo*. El hombre como persona es la criatura que se mantiene, que se sostiene «frente a», es la criatura que se enfrenta, y este enfrentarse y

---

[1] L. Polo, *Introducción,* 227.

[2] Es preciso advertir que tanto respecto de la metafísica como respecto de la antropología, el método del Prof. Polo ha sido descrito por él mismo como «abandono del límite». Hasta donde alcanzo a entender con ello se refiere a que la filosofía depende del abandono del carácter objetual del conocimiento humano: no se trata de conocer objetos, sino de poner en juego de manera controlada las posibilidades inéditas de la inteligencia humana para acceder a la esencia y al ser mismo del universo, y del hombre y, en último término a Dios.

[3] "La persona no es definible, sino que es transcendental"; L. Polo, *Presente y futuro,* 197.

[4] L. Polo, *Intrducción,* 211. "Persona significa realidad irreductible a cualquier otra: yo no soy intercambiable, no soy un número, un caso. De lo contrario no sería yo"; *Introducción*, 213. "Una persona es algo más que el individuo de una especie: la persona no se explica por la generación, si la generación es una serie accidental de causas. Ante todo, porque el alma humana es creada directamente"; *Introducción*, 214.

[5] L. Polo, *Presente y futuro,* 174.

mantenerse significa también *un destinarse* que apunta más allá del Universo"[1].

"El hombre coexiste con el ser en sentido fundamental, aunque el ser fundamental no sea co-existir (y sin que el co-existir se agote con ello). Coexistir es, por así decir, el ser ampliado por dentro: la intimidad, el ser como ámbito"[2]. El concepto de coexistencia es pensado para designar el carácter distintivo del ser humano respecto del ser del universo, permitiendo así alcanzar a conocer un sentido más profundo de ser –del acto de ser– que el permitido por la metafísica. "Si se trata de coexistencia, es decir, de ampliación del orden transcendental y, por otra parte, si la coexistencia es, a la vez, lo más íntimo o irreductible –no sólo lo más propio– entonces sólo se conoce a medida en que se alcanza [...]. Ser persona humana significa alcanzar a ser [...]. Alcanzar a ser denota acompañamiento, no término [...]. Coexistir es más que llegar a ser [...]. La coexistencia humana se describe como lo que llamo carácter de *además*"[3]. Eso significa, en primer lugar, que el hombre alcanza a coexistir –a ser, por tanto, distinto de la nada, *extra nihilum*– sin añadirse al fundamento, porque en rigor ninguna criatura puede añadir nada a Dios[4].

---

1 L. Polo, *Presente y futuro,* 142.

2 L. Polo, *Presente y futuro,* 167.

3 L. Polo, *Presente y futuro,* 183-184.

4 "No existe ningún sentido posible de totalidad en el que Dios y la criatura sean factores [...]. Dios *y* la criatura no significa algo más que Dios"; L. Polo, *Presente y futuro,* 139.

Pero también añade al conocimiento del ser del hombre una determinación clara: "Como el «ser además» le corresponde a ella [a la persona], se concluye que el ser personal es el *ser-con* (*además* equivale a *ser-con*: coexistencia. Lo dialógico es real como co-existir)"[1]. "También las personas coexisten entre sí: hay coexistencia personal. La irreductibilidad de la persona no es aislante: no es separación"[2]. Por eso, "la soledad frustra la misma noción de persona"[3]. O, dicho de otro modo, "la persona es aquella radicalidad que no puede ser sola"[4]. Y, esa ausencia de soledad exigida por el ser mismo del hombre, determina a su vez la exigencia de la comunicación o de diálogo: "La persona, que es intimidad, lleva consigo comunicación [...]. O la persona encuentra a otra, es con otra, o es una pura desgracia"[5]. Por eso es en-relación no sólo en su origen, sino también en su perfeccionamiento propio: "La persona ha de saber quién es, pero no lo puede saber si no es con otra"[6]: "la felicidad de la persona carece de sentido al margen de su carácter dialógico"[7].

---

1 L. Polo, *Introducción,* 227.

2 L. Polo, *Presente y futuro,* 169.

3 L. Polo, *Introducción,* 228.

4 L. Polo, *Introducción,* 228.

5 L. Polo, *Introducción,* 228.

6 L. Polo, *Introducción,* 228. "Polo ha insistido en la importancia del conocimiento de uno mismo: "La muerte del espíritu es esto: un espíritu que renuncia a saber quién es"; L. Polo, *Introducción,* 202. "La cuestión de *quién soy* es central"; L. Polo, *Introducción,* 203. "La capacidad del espíritu de alcanzar su ser verdadero se cifra esencialmente en la libertad. La fuerza, la verdad del espíritu es la libertad"; L. Polo, *Presente y futuro,* 147.

7 L. Polo, *Introducción,* 212. En este punto Polo, aún reconociendo con los griegos el valor de la felicidad de cara a la consideración de la dignidad del hombre –"al tratar de la felicidad nos consideramos dotados de una alta dignidad: somos seres racionales,

El carácter de «además» de la existencia humana determina a su vez la peculiar dignidad del hombre: "La persona es intimidad abierta. Y eso es luz, libertad transcendental"[1]. De este modo se alcanza también una comprensión neta de la esencia y del valor de la libertad: "La persona es el ser más digno que existe: es un ser libre, y llamado a la felicidad"[2]. Por eso, "la libertad personal pertenece al orden del ser"[3] y, además, "la libertad es radicalmente personal"[4]. Y "ser libre no quiere decir tan sólo ser *causa sibi*, sino también ser requerido, requerimiento por el cual la libertad se ejerce en orden a lo transcendente"[5].

---

capaces por ello de dominar nuestros propios actos; seres teleológicos o constitutivamente aspirantes a la felicidad"; *Introducción,* 213–, corrige a Aristóteles: "Aristóteles vincula la contemplación con el *noús*, pero no vincula el *noús* con la persona"; *Introducción,* 212. De este modo se puede afirmar que "aunque la perfectibilidad de la naturaleza del hombre sea irrestricta, ello es debido a la coexistencia"; *Presente y futuro,* 189.

[1] L. Polo, *Presente y futuro,* 184. Es preciso no interpretar reductivamente esta afirmación: "lo dicho acerca de la intimidad vale también para el *noús* y para el acto de la voluntad que es el amar"; *Introducción*, 229.

[2] L. Polo, *Intoducción,* 211.

[3] L. Polo, *Introducción,* 224-225. "La libertad se convierte con el además"; *Presente y futuro,* 200. "Porque ser además es no depender de la necesidad, no estar atado [...]. Y eso es libertad transcendental, no libertad de elección"; *Presente y futuro,* 202.

[4] L. Polo, *Introducción,* 210. "La libertad es la riqueza de mi ser"; *Presente y futuro,* 200.

[5] L. Polo, *Introducción,* 223. Y, de este modo, se desvela una de las características esenciales de la persona: "El hombre es capaz de agregar algo nuevo a lo que existe y, por tanto, de dar, de aportar";

Por eso la libertad tiene que ver con la libertad: "Si lo más radical es la intimidad, la libertad no sólo tiene que ver con las propias acciones, sino que es también el ser apto para encontrarse con otro que sea también persona [...]. La libertad es el respecto al otro que si no es libre a su vez, la defrauda radicalmente"[1]. Ese respecto al otro es a la vez coexistencia y destinación.

La libertad entonces determina la peculiar transcendencia del ser humano que conduce a la libertad junto las demás libertades: "El fundamento funda, pero lo fundado es inferior a él: la causa es superior al efecto: el fundamento es superior a lo fundado. En cambio, la persona es respectiva a lo no inferior a ella, porque su intimidad queda inédita en tanto que se abre a lo inferior. Entonces ¿para qué la libertad? Para la intersubjetividad"[2]. Pero no es suficiente entender la intersubjetividad como relación exclusiva entre personas humanas.

Así estamos ya en condiciones de comprender el significado y el alcance de la formulación concreta de la demostración de la existencia de Dios a partir de la libertad. Éste es el texto clave: "En el hombre la libertad es radical, pertenece a su propio ser. Así entendida, sacada de lo superficial, del mismo modo que desde las criaturas materiales, considerando el movimiento, la causalidad, etc., se llega a la existencia de Dios, con la libertad también se desemboca en ella. [...]. Si no existe Dios, la libertad radical no existe tampoco. Si la libertad humana es algo más que elegir entre whisky o ginebra, y es el meollo de su carácter

---

Introducción, 224. "El amor personal es el amor de pura benevolencia: el amor libre del afán de dominio y, por tanto también, más allá del deseo"; *Introducción*, 229.

[1] L. Polo, *Introducción,* 229.

[2] L. Polo, *Introducción,* 229.

personal, con ella el hombre se abre de modo irrestricto, y al revés: si esa apertura no encontrara un ser también personal, Dios, quedaría frustrada. [...]. En cambio, la libertad abre una doble perspectiva: existe un Dios personal sin el cual la libertad no existiría: sin Dios, la libertad acabaría en la nada. La inmortalidad del alma, indudable, sin Dios comportaría la perplejidad completa, la falta de destino. Entonces cabría tener miedo a la libertad, e incluso odio: hay gente que preferiría no ser libre precisamente porque al asomarse a la libertad no llegan a Dios: se encuentran entonces con una libertad en suspenso"[1].

Se trata a todas luces de una demostración *a posteriori* de la existencia de Dios. Polo comparte plenamente la crítica tomista al argumento *a simultaneo*. Pero el punto de partida ya no se puede decir sin más que sean los efectos de la causa primera, porque los conceptos de causa y efecto han quedado reservados para el ámbito metafísico. En cualquier caso, el punto de partida son los seres distintos de Dios, los hombres. Y aquí, como en las vías, no se trata simplemente de apelar a un ser, sino de dirigir la mirada a una dimensión radical –metafísica o antropológica– de los seres. Si puede afirmarse que la cuarta vía tomista es la más radicalmente metafísica porque mira la dimensión radical de dependencia de los seres respecto de Dios y por tanto desvela cuál es el efecto más propio de Dios como causa, entonces tendremos que reconocer que esta demostración de la existencia de Dios, en la medida en que mira la libertad humana, es la más

[1] L. Polo, *Quién es el hombre,* 224-225.

radical vía antropológica porque permite desvelar el máximo regalo divino a su creación[1].

Además, no basta dirigir la mirada a la libertad humana. Esta demostración de la existencia de Dios depende enteramente, de un modo semejante a como la cuarta vía tomista depende de la consideración intensiva del acto de ser, de una comprensión radical de la libertad. En primer lugar es necesario advertir que la libertad constituye el meollo del carácter personal de los seres humanos, que no es simplemente una cualidad humana, sino el centro originario de su ser. Ahora bien, este reconocimiento exige una comprensión de la libertad que vaya más allá de la mera libertad de elección, y que alcance el ámbito más profundo de la libertad humana. Se trata, claro es, de la apertura irrestricta del propio ser a lo que le supera, que el ser humano por la libertad es una intimidad abierta a las demás intimidades libres, capaz de dar y de amar.

Pero es necesario aclarar que la prueba no consiste simplemente en declarar sin sentido la libertad si Dios no existiera, sino que su núcleo reside en comprender que sin Dios la libertad no sería libre, que sin la realidad personal suprema la apertura irrestricta del hombre no sería tal apertura, que el hombre, destinado a transcenderse a sí mismo por la libertad, no sería hombre si careciera de una realidad personal que le hubiera creado y a la que pudiera alcanzar, sino que sería una pura desgracia pues el coexistir se quedaría solo[2]. La libertad "no puede estar sola en su arranque. Tampoco en su destino. Si está sola en su arranque

---

[1] El mejor estudio que conozco de la cuarta vía tomista es A.L. González, *Ser y participación. Estudio de la cuarta vía tomista,* Eunsa, Pamplona, [2]1995.

[2] L. Polo, *Presente y futuro,* 190.

o en su destino, el hombre se encuentra solo"[1]. Pero es justamente la negación de la persona, la contradicción de la libertad personal. "La soledad es la muerte de la libertad"[2].

Lógicamente en esta demostración, al no versar sobre causas, no es menester ningún principio que niegue la posibilidad de un regreso al infinito en la serie de las causas, ya que cada persona es creada directamente por Dios[3]. Sólo un ser personal puede ser el creador de una libertad personal. Dios es siempre el creador de cada libertad y su destino. La transcendencia de la libertad humana es posibilitada por otra libertad que la crea y la sostiene en su relación con lo que la supera y la transciende.

La demostración de la existencia de Dios alcanza su objetivo cuando se advierte que la destinación humana tiene como exigencia ineludible aquel ser cuyo don es precisamente esa libertad. Que la libertad humana sólo adquiere sentido de cara a la realidad suprema: "el pesimismo libertario demuestra, *a sensu contrario*, que la

---

[1] L. Polo, *Quién es el hombre,* 248.

[2] L. Polo, *Quién es el hombre,* 246.

[3] "La libertad es irreductible a la noción de causa, ya que una libertad dependiente de la causalidad es una contradicción"; L. Polo, *Presente y futuro,* 141. La libertad "no puede ser entendida como fundada, porque una libertad fundada es contradictoria. En una libertad dependiente y principiada, no se conserva la noción de libertad: eso es la anulación de la propia noción de libertad. Para ser libre es menester, no digo independencia, pero sí no estar precedido por una instancia más profunda o más radical, y por tanto, no estar fundada [...]. A la libertad no le corresponde ser fundamentada ni ser fundamento"; *Presente y futuro,* 151.

libertad sólo es valiosa si el vivir humano es respectivo a la realidad suprema"[1]. Y la razón es que "soy exclusivamente porque Dios ha querido que sea: y dicho querer es un acto de predilección divina. No hay otra explicación"[2]. Y así aparece manifiesto el fin de la vida humana: "la libertad humana es creada en orden al mantenimiento de la predilección, es decir, en orden a un destinarse"[3].

De esta manera el argumento alcanza correctamente su objetivo: la existencia de un Dios personal. Ahora su carácter personal no es deducido a partir del punto de llegada, sino que en él consiste precisamente su punto de llegada. Y, en la medida en que el ser personal supera el ser físico, el creador personal del ser personal supera el fundamento del ser físico: hemos alcanzado un nivel más alto en nuestra compresión de Dios. No se trata lógicamente de que hayamos alcanzado el ser mismo de Dios, sino que hemos alcanzado su existencia como realidad personal y creadora de los seres libres. Además, para alcanzarlo nos hemos visto obligados a profundizar en el conocimiento de nuestro propio ser y en los caracteres distintivos de nuestra libertad y, de esta manera, también logramos una mejor comprensión del ser personal de Dios mismo.

Esta demostración de la existencia de Dios conlleva, además, una comprensión de la creación que va más allá de su dimensión metafísica: "Crear no siempre significa lo mismo. ¿Por qué? Porque depende del ser que sea creado, y

---

[1] L. Polo, *Quién es el hombre,* 222.

[2] L. Polo, *Introducción,* 211. "Si somos [...] personas (no casos empíricos), se ha de admitir que somos objetos de predilección divina. Lo único que puede explicar nuestra existencia es un amor especial que nos hace ser a nosotros"; *Introducción*, 221.

[3] L. Polo, *Introducción,* 221.

el ser personal es distinto del ser fundamental"[1]. "Cuando se regala no se funda, no se causa: se hace más que fundar. Es decir, se da el ser: no se causa o se hace, sino que se da [...]. Es más alto dar el ser que hacerlo (*ex nihilo*). La visión donal de la creación es más que la artesanal. ¿Qué es más propiamente crear: fundar o dar? Dar; y en cuanto se da, ya estamos en el orden de la coexistencia"[2].

Ahora bien, esta noción de creación permite a su vez comprender más profundamente la omnipotencia y la misericordia divinas[3]: "Omnipotencia y misericordia son nombres personales divinos *ad extra* (comunes) que se convierten entre sí cuando la criatura es persona y que expresan la *atracción* según la cual la coexistencia es creada (también perdonar es misericordia omnipotente)"[4].

No quisiera terminar estas páginas sin reconocer y agradecer el profundo estímulo que el pensamiento del Prof. Polo ha supuesto y sigue suponiendo para todos los que hemos sido sus alumnos, aunque nuestras obligaciones nos lleven a transitar otros derroteros de la filosofía.

Enrique R. Moros Claramunt
Mariano Benlliure, 7, 1º
46500 Sagunto Valencia España

---

1 L. Polo, *Presente y futuro,* 170.

2 L. Polo, *Presente y futuro,* 175.

3 Polo entiende estos atributos de la siguiente manera: "aquel ser de quien depende la diferencia radical entre el ser y la nada es omnipotente, y asimismo misericordioso, pues la creación no es un descenso ontológico necesario"; L. Polo, *Presente y futuro,* 140.

4 L. Polo, *Presente y futuro,* 190, n. 6.

XXVI/2 · 1993 ISSN: 0066-5215

EL HABITAR Y LA TÉCNICA: POLO EN DIÁLOGO CON MARX

FERNANDO MÚGICA

Professor Leonardo Polo's theory about man as a dweller constitutes the framework for a dialogue with Marx. According to the latter, man realizes himself as species through work, creating his own conditions for survival by dwelling in the world. Furthermore this process presuposses that technical progress will have a historical culmination. According to Polo, neither can we view man as a finished product now nor in the future, nor can modern technology warrant such a culmination.

I

Leonardo Polo ha dedicado una parte muy considerable de su obra filosófica a dialogar con la filosofía moderna. Ese diálogo recorre, como es lógico, múltiples aspectos, pero si hubiera que destacar uno en el que se centre, éste sería el de la Antropología Transcendental o Filosofía del Espíritu, cuyo tema básico es la cuestión de la libertad personal. Es conocida la tesis de Polo: la filosofía moderna representa un gran intento, pero fracasado, de conseguir una Antropología Transcendental. Ahora bien, que la filosofía moderna sea incorrecta, no implica que el terreno explorado por ella sea ilusorio, y que lo que ella intenta descubrir, no merezca la pena ser descubierto. Por eso, si se quiere realizar una crítica de fondo a dicho filosofar en su propio terreno y, sobre todo,

en orden a una mejor comprensión de la libertad personal, Polo propone como criterio metodológico el siguiente: "mejor que refutar a la filosofía moderna es corregirla, es decir, señalar que estos filósofos intentan formular nociones que permanecían inéditas, pero no aciertan. Aun así, ese intento no está dirigido al vacío: apunta a un asunto legítimo, aunque lo aborde de manera incorrecta. Y es que siempre que se pueda salvar algo de lo que los otros han pensado, se debe hacer. Respecto de la historia de la filosofía, la interpretación *in peius* debe ser excluida (...). Siempre se debe tratar *in melius*: entender mejorando"[1].

Este criterio metodológico no es simple benevolencia: obedece a unas razones e intereses, netamente filósoficos, de carácter constructivo, arquitectónico. En virtud de este carácter y de su interés fundamental –entender mejorando–, Polo otorga prioridad a los problemas, a los temas o nociones y a una forma muy personal de realizar *tópica comparativa*, que estriba en poner continuamente en diálogo nocional a los autores que trata[2].

La teoría poliana acerca del habitar es un claro ejemplo de lo que acabo de decir. En los distintos lugares donde Polo expone su teoría[3], se hace referencia explícita a tres

---

[1] L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993, 156-157 (cit. *Presente y futuro*).

[2] Esta forma filosófica de hacer historia de la filosofía ha sido estudiada por R. Yepes, "Leonardo Polo y la historia de la filosofía", *Anuario Filosófico*, 1992 (25, 1), 101-124. Al subrayar el Prof. Yepes estos mismos aspectos que acabo que destacar, añade: "Este modo de trabajar llena sus escritos y cursos, hasta el punto que toda su obra puede ser considerada como una glosa a los problemas heredados de los grandes filósofos" (103).

[3] Aquí se tendrán en cuenta estos cuatro: "Tener y dar", en *Estudios sobre la "Laborem Exercens"*, BAC, Madrid, 1987, 205-211 (cit. "Tener y dar"); *Ética. Hacia una versión moderna de los temas*

antecedentes: Protágoras (el hombre, medida de todas las cosas), Aristóteles (el hábito categorial, *héxis*) y Heidegger (el concepto de útil o ser a-la-mano, en *Ser y Tiempo*). Ahora bien, son varios los lugares donde Polo se refiere también a Marx, poniéndolo expresamente en relación con la cuestión del habitar y del hombre como habitante, mediante una consideración del tema de *los medios*[1], hasta el punto de afirmar: "La antropología y la sociología enteras de K. Marx son una glosa del hombre como habitante: lo muestran su interpretación del trabajo como único creador de valor, su idea de la explotación y la teoría de la plusvalía"[2]. Puede

clásicos, Unión Editorial, Madrid, 1996, 97-104 (cit. *Ética*); "La radicalidad de la persona", *Thémata. Revista de Filosofía*, nº 12, 1994, 209-210 (cit. "La radicalidad"); y, sobre todo, *Curso de teoría del conocimiento (II)*, Eunsa, Pamplona, 1985, 55-77 (cit. *CTC*). En efecto, es en la lección segunda de esta última obra, donde se trata más por extenso esta cuestión. Referencias al tema del habitar, al hombre como habitante y a los autores que vamos a exponer, aparecen por supuesto en otros trabajos, que se irán citando oportunamente.

[1] Así, por ejemplo, L. Polo, *Ética,* 98 y 104; *La vida buena y la buena vida: una confusión posible* (pro manuscripto) (este inédito amplía considerablemente el artículo aparecido con el mismo título en *Atlántida*, 1991, 7, 284-292), 15, 21 y 22 (cit. *La vida buena*); *Presente y futuro*, 100-101; 123-126; *Hegel y el posthegelianismo*, Asociación La Rábida-Universidad de Piura, 1985, 265-287 (cit. *Hegel*); "Tener y dar", 214-215; "Las organizaciones primarias y la empresa", en *II Jornadas de Estudios sobre Economía y Sociedad*, Banco de Bilbao, 1982, 106-107 (cit. "Las organizaciones"); "La Teología de la Liberación y el futuro de América", en *Estudios en homenaje al Dr. Vicente Rodríguez Casado*, Asociación de La Rábida, Madrid, 1988, 260, 271-275 (cit. "La teología").

[2] L. Polo, *Ética*, 98.

afirmarse, por tanto, que la teoría poliana del habitar se ha constituido dialogando con Protágoras, Aristóteles, Marx y Heidegger. En la bibliografía existente sobre esta cuestión[1] –verdadera encrucijada de la ontología, la antropología y la sociología–, se echa en falta una glosa al diálogo que Polo entabla con Marx. Así, pues, el propósito de este trabajo es realizar dicha glosa. ¿Qué cuestiones filosóficas están aquí en juego? Veámoslo someramente.

Al estudiar los lugares donde Polo entabla un diálogo con Marx respecto del habitar humano, pronto se capta la gran complejidad temática que subyace a la cuestión. Sin ánimo de agotar los temas ni realizar un análisis exhaustivo de

---

[1] La aportación protagórica al tema que nos ocupa y la relación entre Protágoras y Heidegger ha sido estudiada por S. Rus, *Introducción al movimiento sofístico griego*, Universidad de León, León, 1991, 117-132 (el libro está escrito en colaboración con M.A. Sánchez Manzano). En este trabajo, el autor glosa pormenorizadamente diversas ideas que se contienen en la lección segunda del *Curso de teoría del conocimiento* (II). A su vez, en dicha lección, Polo se refiere expresamente a una investigación del Prof. Juan Cruz Cruz –entonces inédita– sobre el hábito categorial en Aristóteles. Posteriormente se publicó con el título "El "haber" categorial en la ontología clásica", *Revista de Filosofía*, (México) 1984 (51), 521-530 y 1985 (52), 3-18.

La tesis heideggeriana acerca del habitar ha sido glosada por el propio Polo, a lo largo de todos los lugares anteriormente indicados (nota 3), y muy especialmente en *CTC,* II, 55-77. También se encuentran abundantes referencias a dicha tesis y al comentario de Polo, en M. Bastons, "Vivir y habitar en la ciudad", *Anuario Filosófico*, 1994 (27, 2), 541-556.

Considero, por tanto, que, en el caso de estos tres autores, tanto sus respectivas tesis sobre el habitar, como el diálogo que Polo establece con ellos, están ya estudiados. No sucede así, en mi opinión, en el caso de Marx, autor bien conocido por Polo y muy citado en sus trabajos (vid. nota 4).

dicha complejidad, quisiera destacar aquéllos que van a ser las líneas maestras de este diálogo:

a) El estatuto ontológico de *los medios* y su vinculación al ser del hombre.

b) La relevancia antropológica de los conceptos de "interés" y "mundanidad".

c) La producción como modelo metafísico de la filosofía moderna y la primacía del resultado como radical moderno.

d) El espacio y el tiempo como ámbitos organizativos del mundo y vectores de la organización social.

e) El estatuto de la técnica.

f) La relación entre desarrollo tecnológico y dinámica histórico-social.

Este diálogo sería muy poco poliano, si quien suscribe y lleva las riendas del relato no entrara a formar parte de él, si bien con el ánimo de no distorsionarlo[1].

II

Antes de proceder a examinar el diálogo que Polo entabla con Marx, parece lógico exponer en sus grandes rasgos la

[1] He procurado a lo largo de este artículo encontrar el mayor elenco posible de textos marxianos que muestren la pertinencia y razón del ser del diálogo Polo-Marx respecto del habitar. Resulta una verdadera pena que, por razones de extensión, el diálogo no pueda ampliarse a Heidegger. Con todo, la presencia de Heidegger en diversos momentos resultará patente para el lector atento.

teoría poliana del habitar[1], pues se trata del marco teórico en el que acontecerá el diálogo.

1. El hombre es el ser que habita el mundo. Habitar y haber o tener poseen una misma raíz, *habere*. El habitante del mundo es el habiente, el que tiene el mundo. El carácter de habitante –ser que tiene mundo– es rigurosamente propio de la persona.

2. El tener constitutivo del habitar es un *tener corpóreo práctico*, que se funda en la capacidad humana de tener con el propio cuerpo, así como en la capacidad de configurar las cosas del mundo como *medios* para un orden de fines.

3. Poseer con el propio cuerpo supone en el cuerpo humano la capacidad de adscribirse cosas: vestidos, utensilios, etc., que quedan adscritas al cuerpo que las tiene, y medidas por él, en tanto en cuanto el hombre deposita sentido en aquello que se adscribe. Poder habitar el mundo define al hombre como medida de la realidad, y sólo en tanto que habitante posee sentido tal definición.

4. A la capacidad de configurar el mundo desde la capacidad de tener corpóreo-práctico, se le puede llamar *técnica*. Y la actividad corpórea realizada con ayuda de útiles para satisfacer las necesidades humanas es lo que se denomina *trabajo*, en sentido amplio.

5. Lo que tiene de sistemático el tener práctico consiste en lo que el tener comunica a la pluralidad de lo tenido. ¿Y que

---

[1] Dado que esta teoría se encuentra suficientemente desarrollada y explicada por el propio Polo en los lugares anteriormente citados (nota 3), aquí se procederá a una presentación sintética de sus puntos esenciales; para ello se parafrasean numerosos textos polianos, pero sin citarlos, con objeto de aligerar lo más posible la exposición.

Puede verse una excelente presentación del tema, desde un enfoque antropológico, en R. Yepes, *Fundamentos de antropología. Un ideal de la excelencia humana*, Eunsa, Pamplona, 1996, 101-123.

es aquello que comunica? El sentido, y, con él, la remitencia; o sea, lo sistemático del tener corpóreo-práctico viene constituido por las relaciones de co-pertenencia inherentes a los medios. El hombre otorga sentido al medio, *disponiendo* de él.

6. En efecto, el modo de ser del medio es *ser-para*, pues el medio nunca puede existir aislado, sin "para". Por eso el mundo que el hombre habita es el plexo de las referencias mediales. "Mundo" también puede describirse así: como la totalidad de relaciones pragmáticas con las que el hombre se corresponde según lo que se llama habitar.

7. Nuestro habitar suscita, pues, un mundo con sentido: articulamos el mundo porque le comunicamos nuestro tenerlo, nuestro disponer de él. A su vez, los objetos del mundo se copertenecen en tanto que medios.

8. La actuación del hombre en el orden pragmático o plexo de referencias mediales se ejerce desde la comprensión de dicho orden: el hombre organiza el mundo desde su comprender, y añadiendo al mundo su propia organización.

9. La solicitud y el cuidado por el mundo y su organización aluden a la condición escasamente autárquica de la vida humana. La pragmática tiene que ver fundamental, aunque no exclusivamente, con las necesidades y las quiebras de la vida. De acuerdo con esta condición, el habitar puede ser definido también como *interés*. En cuanto justifica el interés, el mundo es aquello con que se cuenta y con lo que se enlaza *de inmediato*.

10. El tener corpóreo-práctico es manifestativo simultáneamente de la condición indigente de la vida humana

(las necesidades), pero también de la libertad en su uso pragmático. Ser dueño de la práctica, mediante el establecimiento de relaciones mediales, es el primer significado de la libertad. Así, pues, considerada sintéticamente, la capacidad de tener significa ciertamente relación con las necesidades de la vida, pero también significa libertad.

11. El uso pragmático de la libertad permite alcanzar una cierta liberación de las necesidades, mediante una intensificación del plexo medial, que redunda en la organización espacio-temporal del mundo.

12. Si el sentido de la libertad personal se agotara en su uso pragmático, ello implicaría que el mundo captura toda la capacidad de interés por parte del hombre. Sería lo mismo que afirmar la radical mundanidad del ser humano.

Ahora bien, que el interés sea un indicador de la persona (y ciertamente lo es), no significa que sea el indicador más alto. Hay un tener más intenso, y un interés más desinteresado: el conocer, la pura posesión del fin. La intencionalidad del hábito categorial es más débil que la intencionalidad intelectual.

13. *Conclusión*. Cada nivel del tener humano aparece vinculado a una cierta autoposesión y, por tanto, a un significado de la libertad.

El tener corpóreo-práctico permite que el hombre sea dueño de la práctica, en tanto que ejerce la relación medio-fin. Según este primer significado de la libertad, el hombre se libera de las necesidades organizando el mundo como un plexo de referencias mediales. Por ello mismo, este nivel inferior del tener práctico se corresponde con los medios técnico-productivos.

Ahora bien, si entendemos a la persona desde las otras dos formas del tener (la posesión inmanente de la operación cognoscitiva y la virtud), y los significados superiores de la

libertad personal (dar y destinarse), entonces carece de sentido un proyecto de autorrealización humana en forma puramente técnico-pragmática, como si el hombre fuera un artefacto de sí mismo. Más aún, en la medida en que el hombre compromete toda su destinación personal e histórica con el desarrollo del tener corpóreo-práctico, y vincula por completo su identidad personal al uso, posesión y disfrute de los medios, aparecen en el horizonte de su autocomprensión histórica el tedio (el desinterés por el plexo), el terror (la hostilidad del plexo) o el nihilismo de la técnica.

Tedio, terror, nihilismo constituyen, pues, la otra cara de la absolutización del interés práctico, o lo que es igual, de la comprensión del hombre en términos exclusivos de habitante. Heidegger lo detectó, pero no lo pudo superar.

Recapitulando: "el mundo humano existe sólo si está activado; y la activación corre a cargo de la acción humana: si la acción humana lo desasiste, si se separa del plexo, el mundo deja de ser. El hombre tiene que ejercer su acción respecto del plexo para darle existencia. Pero si el hombre se considera a sí mismo sólo desde este punto de vista, queda atrapado. Por consiguiente, lo primero que la organización del mundo humano ha de asegurar es que el individuo conserve su libertad personal respecto del mundo, de tal manera que pueda aplicarla renovadamente.

(...) El signo de la historia, su sentido (...), es el reforzamiento de la dignidad de la persona (...). Sin embargo, el hombre puede sucumbir, desdignificarse, si el

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

plexo que ha construido le reduce a la condición de mero *homo faber*"[1].

III

Esta presentación de la teoría poliana del habitar, por sumaria que sea, nos permite afrontar ahora el diálogo que Polo entabla con Marx.

1. El carácter enigmático de la historia y el interés humano por descifrarlo.

Polo recuerda el célebre texto del tercer Manuscrito de París, donde Marx sostiene que el comunismo, al determinarse a sí mismo como *apropiación* de la esencia humana, como retorno del hombre para sí en tanto que hombre *social*, es en realidad la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y especie. En suma, es el enigma resuelto de la historia y sabe que es su solución[2].

Si esto es así, la historia, para Marx, presenta en principio un carácter enigmático. El comienzo del diálogo de Polo con Marx arranca precisamente de este punto. La historia es un enigma, porque la fuerza o el dinamismo del que depende, en

---

[1] L. Polo, "Doctrina social de la Iglesia: una presentación sinóptica", en *Estudios sobre la Encíclica "Centesimus Annus"*, Unión Editorial, Madrid, 1992, 119 (cit. "Doctrina social").

[2] K. Marx, *Manuscritos de Economía y Filosofía*, (cit. *MEF*) en *Obras de Marx y Engels*, Grijalbo, Barcelona, 5, 378. En adelante, siempre que sea posible, se citará esta edición (*OME*), seguida del volumen y de la página.

tanto que proceso, es extrínseco a toda idea, a todo interés teórico. El giro antropológico de la filosofía hegeliana, que ya Feuerbach comenzara, lo culmina Marx tematizando la historia como un enigma que sólo el interés práctico del hombre puede descifrar: "La solución del enigma histórico sólo interesa en orden a la realización de la pretensión de sí mismo. Más que humanista, el marxismo es antropocéntrico (...). La solución del enigma de la historia tiene que consistir en salvar la distancia entre la pretensión de sí mismo y lo que se define como fuerza determinante"[1].

Polo sostiene en diversos lugares que la Antropología de Marx se funda en la noción de interés, pero inmediatamente añade que el interés marxiano es absolutamente práctico: controlar la fuerza histórica que presenta un carácter determinante. Como veremos, esta fuerza determinante, que se identifica con la ley del progreso histórico, es la productividad: el crecimiento de las fuerzas productivas. Y lo es, porque Marx piensa que el hombre puede reconocerse en dicha fuerza en la forma de apropiación y goce del producto.

"Marx dirige su interés hacia el control del factor histórico determinante. Pero si tal factor no fuese en sí mismo de orden humano, es decir, si el hombre no se reconociera en él, dicho control sería perfectamente inútil. (...) El marxismo sólo puede considerar descifrable el enigma de la Historia, si la Historia es la conquista de la realidad hu-

[1] L. Polo, *Hegel*, 266.

mana auténtica en función de un interés al que la Historia sirve"[1].

El concepto de interés práctico, que es el meollo de la teoría poliana del habitar, permite entablar el diálogo con Marx.

2. Historia y autoproducción del hombre.

"La Historia es producto; y lo es como entera proyección de humanidad. Pero precisamente por ello, en la Historia está concentrado enigmáticamente el sentido real de lo humano"[2]. La historia es, en efecto, la génesis del hombre y esto lo afirma Marx taxativamente: "Del mismo modo que todo lo natural requiere una *generación*, también el hombre tiene su génesis, la *historia*: pero este acto genético le es consciente y en cuanto tal se supera a sí mismo. La historia es la verdadera historia natural del hombre"[3].

Esta generación del hombre en y por la historia mediante –como veremos– el trabajo, nos permite hablar no sólo de causalidad material, sino también de teleología. Así lo ve Polo cuando sostiene que la interpretación antropológica en que consiste esencialmente el marxismo tiene como criterio central la definición del hombre como *pretensión de sí mismo*. Y así lo ve también G. Lukàcs, un pensador marxista, cuya comprensión de Marx, Polo siempre ha considerado sumamente lúcida e inteligente[4].

---

[1] L. Polo, *Hegel*, 267.

[2] L. Polo, *Hegel*, 267.

[3] K. Marx, *MEF*, en *OME,* 5, 422-423. En otro momento Marx afirma: "La misma historia es una parte *real* de la *historia natural*, del proceso en que la naturaleza se hace hombre". *OME,* 5, 385-386.

[4] Tanto en su *Ontología del ser social*, como, sobre todo, en un trabajo más monográfico ("The Dialectic of Labour: Beyond Causality

"La interpretación del hombre como pretensión de sí mismo afecta decisivamente al control de la Historia definida como producción. Aunque se parta de una prioridad del punto de vista dinámico subjetivo (la Historia es un producto del hombre), se desemboca en el valor primordial del proceso histórico (la Historia es la autoproducción de lo humano). En rigor, el carácter determinante del proceso histórico es debido a lo absoluto de la pretensión de sí mismo. La autodeterminación humana no puede ser cumplida en inmanencia consciente, porque se proyecta, está produciéndose, en el plano histórico real. Un ser vertido obsesivamente en el problema de su propia realización queda comprometido por entero en el proyecto que suscita para cumplirla"[1].

---

and Teleology", *Telos*, 1970 (6), 162-174), Lukàcs sostiene que es preciso reconocer la teleología como una categoría ontológica activa en el proceso del trabajo, y exclusivamente en él. De ahí deriva la coexistencia y acción recíproca de causalidad (entiéndase, material) y teleología. Aunque ambas se oponen, lo hacen en el interior de un proceso, en el que la causalidad –la materia o naturaleza– se transforma en realidad proyectada –hombre total– sin cambiar su esencia. El trabajo aparece así como mediación ontológica de primer orden entre naturaleza y hombre. El ser social, que emerge del trabajo, es, para Lukàcs, una función de la continua realización de proyectos teleológicos.

Semejante interrelación entre teleología y causalidad, libertad y necesidad es lo que Marx quería expresar en *La ideología alemana* con la célebre idea de que las circunstancias hacen al hombre en la misma medida en que éste hace a las circunstancias.

[1] L. Polo, *Hegel*, 268.

Esta pretensión de autorrealización se encauza según el tipo de acción específicamente humana, que es el trabajo, a través del cual el hombre elabora su propio mundo objetual, al tiempo que satisface sus necesidades. Marx lo expresa así: "El hombre es un ser a nivel de especie (*Gattungswesen*), no sólo porque convierte en su objeto práctico y teórico su propia especie (*Gattung*) y las otras, sino –dicho de otro modo– también porque se toma a sí mismo como a la especie presente, viva, porque se comporta consigo mismo como un ser *universal* y por tanto libre. (...) El tipo de acción con que vive una especie encierra todo su carácter, lo caracteriza específicamente, y la actividad libre consciente, es la característica de la especie humana"[1]. Marx subraya en *El Capital* la dimensión finalista del trabajo: "El proceso de trabajo (...) es actividad finalista para la producción de valores de uso, apropiación de lo natural para necesidades humanas, condición general del intercambio entre el ser humano y la naturaleza, eterna condición natural de la vida humana (...)"[2].

En el trabajo se contiene de algún modo la teleología del proceso histórico, y eso es justamente, a los ojos de Marx, lo grandioso de la *Fenomenología del Espíritu*, y aquello en lo que Hegel supera a Feuerbach: que Hegel concibe la autogeneración del hombre como un proceso; que capta la

---

[1] K. Marx, *MEF*, en *OME,* 5, 353-354. Que el trabajo es la condición de posibilidad tanto de la hominización (determinación evolutivo-natural), como de la humanización (determinación antropológico-sociológica), continúa siendo una tesis central a lo largo de toda su obra, y lo que en cierto modo otorga unidad a todo el pensamiento de Marx. Esta doble determinación que aparece vinculada al trabajo como concepto mediador ha sido puesta de manifiesto, entre otros, por G. Markus, *Marxismo y "antropología"*, Grijalbo, Barcelona, 1974, 20-21.

[2] K. Marx, *El Capital* (cit. *K*), en *OME,* 40, 200.

esencia del trabajo y concibe al hombre objetivo como el resultado de su propio trabajo. En definitiva, que concibe el trabajo como la esencia del hombre, como el devenir para sí del hombre enajenado[1]. La procesualidad histórica está, pues, intimamente ligada a la pretensión de autogeneración en términos productivos. Polo lo explica del siguiente modo:

"La pretensión de autorrealización se vierte y encauza según la producción técnica. De aquí que la Historia no sea un estado, sino un proceso, y que en cada situación haya tanto de fracaso como de preparación del éxito final. En la Historia se acumula el dolor que el hombre inflige al hombre. Pero este dolor es inevitable porque su desaparición sólo puede ser final"[2]. En suma, la pretensión de autorrealización supone la mezcla de dos categorías ontológicas: totalidad y proceso[3].

El énfasis marxiano en la procesualidad histórica es neto y así lo advierte Polo cuando, comentando a Marx, sostiene que lo humano surge completamente de la acción, pues la historia es un proceso de hominización y humanización progresivas con base en lo que la técnica es capaz de alumbrar. Marx lo dice, a su vez, del siguiente modo: "Para

[1] K. Marx, *MEF*, en *OME,* 5, 355. Para el tema de la relación entre objetivación y enajenación, vid. *OME,* 5, 347-361.

[2] L. Polo, *Hegel,* 269.

[3] El fino análisis poliano de los textos marxianos coincide con alguna de las tesis centrales de Lukàcs acerca de Marx, tal como se expresan en su obra *Historia y conciencia de clase* (1923): en esta obra, como es bien sabido, la totalidad no es nunca algo dado, estático, sino esencialmente proceso, en el cual el movimiento y el fin, la causalidad y la teleología, forman una unidad dialéctica.

el hombre socialista *todo lo que se suele llamar historia universal* no es otra cosa que la producción del hombre por el trabajo humano como un progresivo surgir de la naturaleza ante y para el hombre. Esta es para un socialista la demostración palpable, irrefutable, de su *nacimiento* a partir de sí mismo, del *proceso que le ha dado origen*"[1].

Marx señala repetidamente que las características generales de todo el proceso son dos: el trabajo productivo y la socialidad. El hombre produce socialmente su existencia, y por eso puede afirmar Marx lo siguiente: "la sociedad es la unidad esencial perfecta del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, naturalismo cumplido del hombre y humanismo cumplido de la naturaleza"[2].

3. Tecnogénesis y sociogénesis del hombre.

El primer acto histórico, según Marx, consiste en la producción de los medios que permiten satisfacer las necesidades humanas básicas y, correlativamente, la creación de nuevas necesidades. Del mismo modo que todo en el hombre conduce a incrementar continuamente la productividad[3], podemos decir que lo específico del trabajo

---

[1] K. Marx, *MEF*, en *OME,* 5, 387-388.

[2] K. Marx, *MEF,* en *OME,* 5, 380. Que el proceso de objetivación es un proceso social, parece claro en Marx. Según él, "lo es en dos sentidos: primero, que la producción es siempre realizada en formas específicas de relaciones sociales y a través de ellas, y segundo, que esta actividad de objetivación es al mismo tiempo la forma en que los individuos crean su vida social como su propio producto"; C.C. Gould, *Ontología social de Marx*, F.C.E., México, 1983, 115-116.

[3] K. Marx, *K,* en *OME,* 40, 193. Resulta de gran interés al respecto el libro de N. Grimaldi, *Introducción a la filosofía de la historia de*

humano es que se trata de un trabajo tecnificado. La técnica es lo propio del hombre: "El uso y la producción de medios de trabajo, aunque germinalmente se encuentran ya en ciertas especies de animales, caracterizan el proceso de trabajo específicamente humano"[1].

Así, pues, en el origen de todo está la naturaleza, en forma de necesidades, pero también como fuente de posibilidades[2]. Hasta aquí, y Polo lo recuerda, podría

---

Karl Marx, Dossat, Madrid, 1986; especialmente el apartado: *La productividad como esencia de la historia* (38-42).

[1] K. Marx, *K,* en *OME,* 40, 195. En el libro de K. Axelos, *Marx, penseur de la Technique*, Éd. de Minuit, Paris, 1961, se aportan numerosos textos marxianos que esclarecen su comprensión del hombre como ser tecnológico o, como se afirma en *El Capital*, animal fabricante de útiles. Axelos comenta: "La utilización y fabricación del útil y el desarrollo correlativo de las fuerzas productivas y de los instrumentos de producción constituyen el hilo conductor real del devenir histórico de la humanidad (...).

El largo camino del devenir histórico de la humanidad conduce de la utilización y fabricación de los primeros útiles extremadamente elementales al reino de las máquinas poderosas y perfeccionadas. La máquina es, en cierto modo, la síntesis de todos los instrumentos: los contiene, y realiza sintéticamente lo que estos hacen analíticamente" (77-79).

[2] Como ser activo el hombre tiene tanto necesidades como potencialidades para satisfacer dichas necesidades; K. Marx, *MEF*, en *OME,* 5, 421.

El punto de partida ontológico-social e histórico es, para Marx, la naturaleza objetivada; esto es, la naturaleza humanizada: "la naturaleza como se desarrolla en la historia humana –y éste es el acto fundacional de la sociedad humana– es la naturaleza *real* del hombre; de ahí que la naturaleza, tal y como se genera en la industria aunque en forma

hablarse de un paralelismo del planteamiento marxiano con el clásico: trabajar es de entrada asegurar las condiciones materiales de la propia existencia, y los medios resultan imprescindibles para la simple supervivencia del hombre[1]. También para el pensamiento clásico griego, la suficiencia material del vivir humano es un problema. Para sobrevivir, el ser humano tiene que allegar recursos necesariamente. Lo que justifica la tarea de allegar recursos "es una característica de la corporalidad humana: el no estar acabada, el ser potencial (...). El inacabamiento corpóreo y la consecutiva necesidad de trabajar está recogido en el mito de Prometeo tal como lo expone Platón en el diálogo *Protágoras*. La manera aristotélica de entender el cuerpo humano como inacabamiento, como potencial, enlaza con la noción de *héxis*; el hábito categorial es una peculiar relación, exclusiva del cuerpo humano, en virtud de la cual acontece el allegamiento de medios, la posesión de las cosas externas sin las cuales no se puede vivir"[2]. El hombre no tiene, pues, más remedio que habitar el mundo, o sea, suscitar medios que contribuyan a asegurar su supervivencia, y en ese preciso sentido, para hacer frente a la necesidad –que se presenta en forma de necesidades– el ser humano pone en juego su liber-

---

enajenada, sea la verdadera naturaleza antropológica"; K. Marx, *MEF*, en *OME,* 5, 385. De aquí resulta que, según Marx, "sólo el naturalismo es capaz de comprender la historia universal como acto"; *MEF,* en *OME,* 5, 421.

Volvemos así otra vez a la tesis marxiana, desarrollada especialmente en *La Ideología alemana,* de que el primer acto histórico está constituido por los fundamentos naturales (especialmente, las necesidades) y la modificación que experimentan en el curso de la historia por la acción de los hombres. *La Ideología alemana*, Grijalbo, Barcelona, 1972, 19.

[1] L. Polo, *La vida buena*, 15.

[2] L. Polo, *La vida buena*, 13-14.

tad pragmática en una forma muy definida: suscitando medios. La libertad se vincula así de algún modo tanto al ser del medio, como a la lógica de la virtualidad operativa del medio. Y de este modo es como el mundo se convierte en lo interesante, o sea, en el correlato del interés del hombre en tanto que habitante. Hasta aquí, Polo no hace sino recoger una acertada sugerencia antropológica que se contiene en Marx.

El problema, según Polo, es que toda la antropología marxiana es una glosa del hombre como habitante, pero ni el habitar ni la técnica bastan para resolver el problema del sentido humano. Es preciso mostrar, pues, en qué sentido la sociogénesis del hombre –la individualidad libre y socializada de la sociedad comunal del futuro– depende estrictamente de su tecnogénesis. En ese momento podremos ver qué une y qué separa a Polo de Marx. Si desde la teoría poliana del habitar y del hombre como habitante se consigue dar razón tanto de los logros como de las insuficiencias marxianas, habremos seguido aquel criterio metodológico con el que se abría este artículo: mejor que refutar a la filosofía moderna es corregirla. La mejor corrección consiste en entender mejorando y, por tanto, en realizar una crítica por elevación.

Volvamos, pues, a la relación que Marx establece entre tecnogénesis y sociogénesis. Reconstruyendo su pensamiento desde un punto de vista estructural, sabemos que las condiciones tecnológicas constituyen el fundamento de la productividad, que, a su vez, determina la economía y la división del trabajo. La forma de organizar la economía determina por su parte los diversos modos de intercambio y

de distribución o asignación de bienes, mientras que la división del trabajo determina la organización social. Tanto la distribución y asignación de bienes como la organización social determinan la estructura de clases que, a su vez, configura la Historia[1]. Marx siempre quiso que esta estructura fuera pensada históricamente[2].

Pensemos, pues, históricamente esta estructura: atengámonos al caso del industrialismo en la forma de producción capitalista. El apogeo técnico de la máquina permite lograr, según Marx, el *maximum* de productividad que puede alcanzar el modo burgués de organizar la economía, y a la vez prefigura y anuncia la forma comunal de hacerlo, la verdadera universalidad de la especie, o sea, la reconciliación de la humanidad con su pasado productivo (el capital) y del individuo con el género. Por eso, si queremos analizar la relación que existe entre tecnogénesis y sociogénesis en su forma más nítida, basta que pensemos cuál es el estatuto de la industria, y más en concreto, de la máquina en el pensamiento marxiano. Hay una poderosa razón para esta elección: "la sociedad burguesa es la organización histórica de la producción más desarrollada y compleja. Las categorías que expresan sus relaciones, la comprensión de su organización, permiten comprender al mismo tiempo la organización y las relaciones de producción de todas las formas de sociedad pasadas, con cuyas ruinas y elementos ella ha sido edificada, de los cuales ella continúa

---

[1] N. Grimaldi, 38.

[2] La necesidad de pensar dicha estructura siempre en términos históricos reposa en última instancia en la siguiente tesis, no metodológica, sino ontológica: "Del mismo modo que todo lo natural requiere una *generación*, también el *hombre* tiene su génesis, la *historia*; pero este acto genético le es consciente y en cuanto tal se supera a sí mismo"; K. Marx, *MEF,* en *OME,* 5, 422-423.

arrastrando en parte consigo restos todavía no superados, mientras que meros indicios han desarrollado en ella todo su significado. En la anatomía del hombre está la clave para la anatomía del mono"[1]. En suma, la organización industrial de la producción basada en la tecnología maquinista otorga significado al proceso histórico, tanto a lo ya realizado en él como a lo que apunta.

a) Industria y psicogénesis del hombre.

La industria revela, a los ojos de Marx, *todas* las posibilidades factivas del hombre, pero, por ello mismo también, todas sus capacidades psíquicas. Un mundo tecnificado industrialmente (Polo diría, un plexo referencial de tipo técnico-industrial) expresa –al menos, virtualmente– y prefigura la *humanidad* de la naturaleza o la naturalidad del hombre en forma plena. El texto de Marx no deja lugar a dudas: "La *industria* es la relación *real*, histórica de la naturaleza y por tanto de las ciencias naturales, con el hombre. Por eso, una vez comprendida como revelación *exotérica* de las *facultades humanas*, se entiende también la *humanidad* de la naturaleza o naturalidad del hombre"[2].

[1] K. Marx, *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política ("Grundrisse")* (cit. *GR*), en *OME,* 21, 29.

[2] K. Marx, *MEF,* en *OME,* 5, 385. Y este otro texto: "La historia de la *industria*, la existencia que se halla *objetivada* en ésta, es el libro *abierto* de las *facultades humanas*, es en forma tangible la *psicología* humana, que hasta ahora nunca ha sido comprendida en su conexión

La industria culmina, en el plano técnico, el proceso histórico por el que el hombre se convierte en objeto de la conciencia sensible, por el que los sentidos se constituyen en base de toda ciencia, por el que las necesidades radicales o del hombre como hombre se comprenden prácticamente como necesidades del ser genérico[1] y, finalmente, por el que la misma historia forma parte real de la *historia natural*, del proceso en que la naturaleza se hace hombre[2].

Marx añade que, en la industria, la naturaleza se genera como verdadera naturaleza antropológica, si bien en forma *enajenada*. Este carácter ambivalente, paradójico, de la industria es ratificado por Marx al señalar que, en la medida en que las ciencias naturales intervienen prácticamente en la vida humana y la modifican, preparan ciertamente la enajenación humana, "si bien su efecto inmediato ha sido llevar al colmo la deshumanización"[3]. Esta ambivalencia sólo se explica, en mi opinión, a partir del problemático estatuto que presenta la máquina en Marx[4].

---

con la esencia humana, sino sólo extrínseca y utilitaristamente"; *OME,* 5, 384.

[1] A. Heller, *La teoría de las necesidades de Marx*, Península, Barcelona, 1978, 26.

[2] K. Marx, *MEF*, en *OME,* 5, 385-386.

[3] K. Marx, *MEF,* en *OME,* 385.

[4] El análisis pormenorizado de dicho estatuto nos llevaría a estudiar en profundidad la relación que Marx establece entre trabajo vivo y trabajo objetivado o muerto, tanto en los *Grundrisse* como en *El capital*. A continuación realizaré una presentación sumamente esquemática de los principales logros de unos seminarios que dediqué a este tema –tecnología y socialidad– durante el curso 1995-96 en la Universidad de Navarra. Puede verse una documentada exposición de la cuestión en M. Henry, *Marx (II): Une philosophie de l'economie*, Gallimard, París, 1976; vid. especialmente, chap. VII, *L'économie comme aliénation de la vie*, 70-137; y chap. VIII, *La genèse transcendantale de l'économie*, 138-207. Y también en el libro de C.C.

b) El estatuto de la máquina en el industrialismo.

Que la máquina, para Marx, encierra simultáneamente esperanzas y temores, es algo que puede observarse en estos pasos:

a) Marx exalta el maquinismo industrial en tanto que factor decisivo de la producción capitalista, lo que es tanto como decir que la máquina ha hecho posible que en el horizonte de la humanidad aparezca por primera vez la abundancia. En efecto, la sociedad burguesa es reiteradamente caracterizada por Marx como la organización histórica de la producción más desarrollada y compleja. En ella, la función histórica de la burguesía ha consistido en realizar el máximo de productividad[1]. Todo este dinamismo y esfuerzo productivo es hecho posible por la máquina. Existe, pues, un paralelismo entre la socialización del trabajo que hace posible la máquina[2] y la tendencia a la mundialización del mercado y, por tanto, de la economía, que viene dada inmediatamente en el concepto de capital[3].

Gould, cap. II, *La ontología del trabajo: objetivación, tecnología y dialéctica del tiempo*, 74-107 y cap. III, *Hacia una teoría de la causa del trabajo: acción y creación en la ontología social de Marx*, 108-143.

[1] K. Marx, *GR*, en *OME,* 21, 265-266, 276, 358-360, 363, 365, 441.

[2] K. Marx, *MEF,* en *OME,* 5, 285-26; *GR*, en *OME,* 21, 83, 194-195, 265-266; *K*, en *OME,* 42, 364.

[3] K. Marx, *GR*, en *OME,* 21, 357-358.

Lo que de revolucionario tiene el capitalismo, a los ojos de Marx, es lo que tiene de obsesivamente dinámico[1]. Pero ese dinamismo –propio de la productividad burguesa– descansa en una peculiar forma de división del trabajo, cuya condición es precisamente el maquinismo: la creciente automatización de las tareas productivas o, si se quiere, el aumento progresivo del capital fijo con la consiguiente fecundación intensiva del trabajo muerto por parte del trabajo vivo[2]. Lo que Marx plantea es, pues, que la revolución burguesa ha consistido en vincular históricamente los siguientes aspectos: la emancipación del hombre respecto de las fuerzas de la naturaleza –la máquina o automatismo productivo como condición general de la división del trabajo–, la socialización del trabajo, y el despertar de fuerzas productivas insospechadas que dormitaban en el seno del poder social y de las que el hombre nunca fue consciente hasta la formación de la sociedad burguesa. La vinculación de los tres aspectos caracteriza la productividad social burguesa.

Como es sabido, en los automatismos productivos bajo control comunal reposa la esperanza marxiana de que el individuo polifacético de la sociedad futurista supere toda alienación. Ahora bien, para ello es preciso que la burguesía cumpla su función esencialmente revolucionaria, y que consiste en exceder todo límite. En esto consiste además lo que Marx llama la gran influencia civilizadora del capital[3].

---

[1] K. Marx, *GR*, en *OME,* 21, 276, 357-363; *Trabajo asalariado y capital*, (cit. *Trabajo*) en *Obras escogidas*, de C. Marx y F. Engels, Progreso, Moscú, 1973-1976, I, 173 (cit. *OE*).

[2] K. Marx, *K* en *OME,* 41, 366-368; 392-395; *Trabajo*, 170 y 175.

[3] K. Marx, *GR*, en *OME,* 21, 360; *Trabajo*, 173. Resultan de gran interés las documentadas páginas que Grimaldi dedica al carácter revolucionario de la burguesía, según Marx. Vid. N. Grimaldi, 45-50.

b) Al mismo tiempo la máquina representa la forma más extrema de dependencia objetiva, pues en el modo de producción industrial el sujeto productor experimenta su hacer (esto es, su *ser*, puesto que éste no es más que un hacerse trabajando) como un mero apéndice objetivo de algo que, a su vez, es objetivo. El trabajo se convierte de algo vivo, en algo abstracto[1] e indiferente[2].

En efecto, la irrupción y progreso de la máquina implica la creciente división del trabajo, en la cual "esta fuerza natural vivificadora del trabajo (...) se convierte (...) en fuerza del capital y no del trabajo"[3].

La enajenación del trabajo culmina en los sistemas automáticos de maquinaria, pues en ellos resulta patente, a los ojos de Marx, que la dominación del trabajo vivo por el trabajo objetivado y, consecuentemente, por el capital, caracteriza el proceso mismo de la producción[4]. El trabajo dividido queda subsumido en el proceso total de la máquina, y existe como parte del sistema cuya unidad reside en la propia máquina, y no en el trabajo vivo. Marx lo expresa así: "en el proceso de producción del capital, (...) el trabajo es una totalidad –una combinación de trabajos–, de los cuales los componentes individuales son ajenos los unos a los otros (...). En su combinación este trabajo se presenta al servicio

[1] K. Marx, *MEF*, en *OME,* 5, 349-350 y 390-391; *GR*, en *OME,* 21, 247, *La ideología alemana*, (cit. *La ideología*) en *OE*, I, 33 y 49; *K*, en *OME,* 41, 57.

[2] K. Marx, *Trabajo*, en *OE,* I, 173; *K*, en *OME,* 40, 46; *GR*, en *OME,* 21, 84.

[3] K. Marx, *GR*, en *OME,* 21, 303.

[4] K. Marx, *GR*, en *OME,* 21, 416-418.

de una voluntad y de una inteligencia ajena, y se presenta dirigido por ella –como trabajo que tiene su unidad espiritual fuera de sí, de la misma forma que en su unidad material está subordinado a la *unidad objetiva de la maquinaria*, del capital fijo, que como *monstruo con alma* objetiva el pensamiento científico y constituye su síntesis fáctica, y en modo alguno se relaciona como instrumento con el trabajador individual, sino que es más bien el trabajador con puntualidad individual animada, como accesorio aislado vivo el que existe al servicio de la maquinaria"[1].

c) Y, sin embargo, en la máquina se hacen ya objetivas –aunque sea en forma enajenada– la universalidad y diferenciación que caracterizarán a la sociedad comunal. En efecto, la máquina socializa a aquellos productores que hace interdependientes; primeramente lo hace de un modo externo, pero conforme la técnica y la división del trabajo avanzan y se cualifican más, la socialización adopta formas crecientemente internas. En cualquier caso, dichas formas son más internas que las que hace posible el intercambio[2].

Desde este punto de vista, la máquina objetiva la cualidad social-universal del trabajo humano en una forma bien precisa, la interdependencia funcional, si bien esa objetivación se lleva a cabo en una forma que pertenece al capital, o sea, en una forma ajena. No obstante, bajo el modo

---

[1] K. Marx, *GR*, en *OME,* 21, 425-426.

[2] "La dependencia mutua universal de los individuos indiferentes los unos para los otros constituye su conexión social. Esta conexión social es expresada en el valor de cambio (...). El cambio general de actividades y productos se convierte en condición de vida para cada individuo; su conexión mutua se les presenta como algo extraño, independiente de ellos, como una cosa. En el valor de cambio la relación social entre personas se transforma en una relación social entre cosas"; K. Marx, *GR*, en *OME,* 21, 84-85.

de producción capitalista, aparece ya un vínculo social en el proceso productivo como objetivación de las capacidades cooperativas de individuos diversos. Esta vinculación aparece sólo en su forma objetivada –en la máquina– y no es reconocida todavía como la propia objetivación social de los sujetos productores[1]. No obstante, la máquina prefigura y realiza en forma objetiva tanto el reconocimiento como la interacción de individualidades liberadas de la unilateralidad abstracta que hasta ese momento poseían en el interior del proceso productivo.

d) No sólo la máquina prefigura la socialización y diferenciación características de la sociedad comunal del futuro, sino que además, si atendemos a la dinámica del capital, la máquina juega un papel decisivo en la ley del decrecimiento continuo de la tasa del beneficio, que, según Marx, demostraba el carácter intrínsecamente dialéctico del capitalismo y, por tanto, demostraba su inevitable destrucción. En efecto, según la estructura orgánica del capital, todo el capital invertido en maquinaria –el capital fijo o constante– tiene como función hacer posible la compra de trabajo. Ahora bien, las industrias más tecnificadas o con más capital fijo producirán menos plusvalía que las menos tecnificadas (más manuales, con más capital variable), ya

[1] C.C. Gould, 92. "*La conexión general* y la *dependencia universal* en la producción y en el consumo, aumenta al mismo tiempo con la independencia y la indiferencia recíproca de los individuos que consumen y producen... En el mercado mundial se ha desarrollado la conexión del individuo con todos los individuos, pero también y al mismo tiempo se ha desarrollado la independencia de esta conexión respecto de los individuos"; K. Marx, *GR*, en *OME,* 21, 89.

que, según la teoría del valor-trabajo, sólo el trabajo-mercancia es fuente de plusvalor. Así pues, la máquina viene a ser en última instancia el resorte dialéctico que alberga la estructura orgánica del capital.

e) La apoteosis de la socialidad comunal requiere, pues, el pleno desarrollo de los automatismos productivos. Sólo *post-factum*, es decir, sólo después de que el mundo se haya constituido plenamente en un plexo referencial de carácter técnico, puede aflorar toda la riqueza contenida en el capital, pero esta vez sin su limitada forma burguesa.

¿En qué consiste dicha riqueza? Marx repite en muchos pasajes de los *Grundrisse* y *El Capital*, lo que ya había anticipado en *La Ideología alemana.* Dicha riqueza consiste en la universalidad de las necesidades y capacidades creada en el intercambio universal; en el pleno desarrollo del dominio humano sobre las fuerzas naturales; y, finalmente, en la plena elaboración de disposiciones creadoras en individuos "liberados para relacionarse entre sí, no a causa de las necesidades de la dependencia objetiva, sino en términos de necesidades subjetivas, esto es, en términos de su mutua realización, así como de sus cualidades y logros personales"[1].

Para que la universalidad concreta y diferenciada (interna y externamente) se realice en la sociedad comunal post-capitalista se precisa de una condición: que el trabajo, *como actividad necesaria*, se transfiera por completo al sistema de la máquina. No se trata, por tanto, de eliminar el reino objetivo de la producción, sino de asignarlo a una forma de producción automática que permanezca bajo un control comunal. La máquina hace posible así el tránsito del reino de la necesidad al de la libertad, el paso de la temporalidad

[1] K. Marx, *GR*, en *OME,* 21, 102.

humana vinculada a la necesidad, a la temporalidad humana propiamente dicha, que es esencialmente libre.

4. A modo de conclusión: necesidad y libertad en la teoría marxiana del habitar.

El advenimiento de la plena socialidad universal y diferenciada tiene que esperar a que el hombre habite el mundo, que lo pueble de útiles (la máquina, no lo olvidemos, sintetiza el pasado tecnológico de la humanidad). La apoteosis de la socialidad comunal –insisto una vez más– demanda a su vez la plenitud de los automatismos técnicos, y la extinción de la economía como *poder extraño*, aunque no sea posible su abolición total. Así se esbozan dos conceptos sobre los que gira la descripción marxiana del comunismo: reino de la necesidad y reino de la libertad.

Desde la teoría del habitar cabe comprender los conceptos de "reino de la necesidad" y "reino de la libertad" por referencia a la temporalidad humana y, en definitiva, por relación a la mundanidad del hombre. Hay, en mi opinión, una profunda razón de que esto sea así. La organización del mundo que el habitar implica, presenta de entrada dos grandes ámbitos en los que la acción humana se proyecta organizándolos: el espacio y el tiempo.

Marx considera que la organización del mundo que la economía propicia, acaba afectando propiamente al tiempo, más que el espacio: "En la economía de tiempo se resuelve, en último término, toda economía. (...) Economía de tiempo,

así como distribución planificada del tiempo de trabajo entre las distintas ramas de la producción, continúa siendo, por lo tanto, la primera ley económica sobre la base de una producción comunitaria"[1].

En rigor se trata de una cierta metábasis organizativa. Inicialmente, los medios, lo que organizan propiamente es el espacio humano. El espacio mejor organizado desde el punto de vista medial es el mercado, en cuanto síntesis de todas las formas organizativas anteriores. La obsesión espacialista propia del mercantilismo le lleva a exceder todo límite hasta mundializar el mercado y abolir toda restricción al libre movimiento de mercancías dentro de ese espacio. Marx ha detectado un problema real, otra cosa diferente es cómo lo resuelva: la obsesión organizativo-espacialista propia de la comprensión burguesa del habitar, desatiende el vector temporal de la existencia humana. La vida humana, en cuanto vinculada e incrustada en ese espacio mercantil, es una vida desorganizada desde el punto de vista temporal: el mercado llena de necesidad el tiempo de trabajo y deja abandonado a su suerte el escaso tiempo libre restante.

El concepto marxiano de proceso productivo encierra una peculiar ontología de la temporalidad humana, que bien podría ser puesta en relación con la temporalidad que Heidegger propone en *Ser y Tiempo*, justamente como horizonte temático de los parágrafos que él dedica al habitar. Polo ha captado certeramente la relación[2]: tanto la producti-

---

[1] K. Marx, *GR*, en *OME,* 21, 102.

[2] L. Polo, *Claves del nominalismo y del idealismo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1993, 125. Me limito a señalarla, pues un tratamiento de la cuestión excede con creces las posibilidades de este trabajo. Con todo, resultaría de extraordinario interés intentarlo. En la

vidad marxiana como la analítica del *Dasein,* en tanto que ser-en-el-mundo, contienen sendas interpretaciones de la temporalidad humana. Veamos a continuación cómo se puede entender la propuesta de Marx.

a) La temporalidad del proceso productivo.

De acuerdo con los textos marxianos, el proceso productivo, desde el punto de vista temporal, es a la vez acumulativo y "futurizante".

Que sea acumulativo, significa que, en el proceso productivo, la etapa posterior conserva siempre la anterior y que lo posterior se edita desde lo anterior. "Esta suma de fuerzas de producción, capitales y formas de intercambio social con que cada individuo y cada generación se encuentran como algo dado es el fundamento real de lo que los filósofos se representan como la "substancia" y la "esencia del hombre"[1]. Como bien ha visto Habermas, se da en Marx una actividad sintética, que va "recogiendo" el pasado y conservándolo; tanto la naturaleza objetiva (sólo hasta cierto punto, según veremos), como la naturaleza subjetiva, han sido configuradas por la actividad sintética del trabajo social[2]. Marx no ha cesado de repetirlo: "el proceso

obra de Polo y en su comprensión de la temporalidad heideggeriana se encontrarían numerosos elementos pertinentes al respecto.

[1] K. Marx, *La ideología*, en *OE,* I, 41.

[2] "La *síntesis en sentido materialista* (...) es (...) la realización, *en igual medida*, empírica que transcendental de un sujeto de la especie

del trabajo... es la condición general del intercambio material entre el ser humano y la naturaleza (...)"[1].

Del mismo modo que el trabajo es la esencia originaria de toda vida y de toda historia y, en cierto modo, la temporalidad de las cosas, la productividad se presenta, en Marx, como la clave de bóveda de una ontología dinámica del tiempo[2], según la cual la historia sería la industriosa y tenaz liberación de lo posible, la explicitación y actualización de lo implícito y virtual contenido en el presente. Parafraseando el famoso Prólogo a la *Crítica de la economía política*, una sociedad nunca expira antes de que se desarrollen en su interior todas las fuerzas productivas que puede contener. Toda época, toda sociedad, toda clase mueren de agotamiento. Cuando ya no pueden dar más de sí, en orden a la productividad, que, no lo olvidemos, es la fuerza histórica determinante, entonces y sólo entonces perecen.

El trabajo es presentado también por Marx como una actividad "futurizante", esto es, como una cierta anticipación o proyección de futuro, puesto que el agente modifica el

---

humana que se produce a sí mismo históricamente. (...) si la síntesis tiene lugar, como Marx afirma, no en un medio presidido por el pensamiento, sino en un medio gobernado por el trabajo, entonces el substrato en el que se encuentra su sedimento es el sistema del trabajo social, y no una conexión de símbolos. El punto de referencia para la reconstrucción de las realizaciones sintéticas no es la lógica, sino la economía"; J. Habermas, *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 982, 39.

[1] K. Marx, *K*, en *OME,* 40, 200. Como afirma Habermas, "la célebre frase de que la constitución de los cinco sentidos ha sido un trabajo de toda la historia universal debe entenderse literalmente"; J. Habermas, 38.

[2] La expresión es de N. Grimaldi, 39.

objeto preexistente al otorgarle una nueva forma por medio de la actividad productiva[1].

b) La máquina y la metamorfosis de la temporalidad.

La introducción de los sistemas automáticos de maquinaria con objeto de disminuir el tiempo de trabajo necesario, aumentando así el tiempo disponible y con ello la plusvalía, es la condición de posibilidad de una metamorfosis de la temporalidad.

La nueva disposición del plexo medial que la tecnología maquinista permite, hace aflorar, junto al trabajo emancipado, el tiempo excedente o libre[2]. Trabajo emancipado –no necesario– y tiempo libre son las

[1] K. Marx, *GR,* en *OME,* 21, 306.

[2] "El gran papel histórico del capital es *crear* este *trabajo excedente*, este trabajo superfluo desde el punto de vista del mero valor de uso, de la mera subsistencia; y su misión histórica está acabada tan pronto como por una parte las necesidades se han desarrollado hasta tal punto, que el trabajo excedente por encima de lo necesario es una necesidad general, que procede de las mismas necesidades individuales (...); finalmente, su misión está cumplida, cuando mediante el desarrollo de las fuerzas productivas, que el capital (...) constantemente impulsa hacia adelante, dichas fuerzas productivas adquieren un nivel tal, que la posesión y la conservación de la riqueza general sólo requieren por una parte un tiempo de trabajo menor para la sociedad, y por otra la sociedad trabajadora se enfrenta científicamente con el proceso de su reproducción progresiva, (...); es decir, que deja de existir el trabajo, en el que el hombre hace lo que las cosas pueden hacer por él"; K. Marx, *GR,* en *OME,* 21, 265-266. Ver también, *GR*, en *OME,* 22, 97.

condiciones requeridas para que el trabajo llegue a ser, en la sociedad comunal, "la actividad creativa de autorrealización, que, de acuerdo con Marx, es libertad real"[1].

En esta sociedad comunal, el trabajo necesario queda transferido a la máquina[2], y la verdadera medida de la riqueza ya no reside en el tiempo de trabajo (el tiempo que cuesta producir algo), sino en el tiempo disponible (*disposable time*) de todos[3].

La máquina hace posible, pues, la creación de tiempo disponible, la reducción del tiempo de trabajo y la riqueza humana. Se entiende, pues, que Marx considere que la primera ley económica de la sociedad sea la economía del tiempo y que esta forma de economizar alcance su plenitud en virtud de los medios, o sea, en virtud de la forma industrial de constituir el mundo en un plexo medial de carácter técnico.

El tiempo libre es aquél destinado a las nuevas necesidades[4]: aquéllas que están relacionadas con las actividades y relaciones de la libre individualidad, "basada en el desarrollo universal de los individuos, y en la subordinación a los mismos de su productividad comunitaria, social, de su patrimonio social"[5]. En el tiempo disponible, el

---

[1] C.C. Gould, 107. "Solamente si el trabajo se convierte en una necesidad interna para el hombre, podemos referirnos al trabajo como a una actividad libre". I. Meszaros, *La teoría de la enajenación en Marx*, Era, México, 1978, 174.

[2] "deja de existir el trabajo, en el que el hombre hace lo que las cosas pueden hacer por él"; K. Marx, *GR,* en *OME,* 21, 266.

[3] K. Marx, *GR,* en *OME,* 21, 265.

[4] A. Heller, 153-157.

[5] K. Marx, *GR,* en *OME,* 21, 85-86. Todo ello es el resultado de la *hybris* capitalista: la aspiración sin pausa por la forma general de la riqueza. "El capital constriñe al trabajo por encima de los límites de su necesidad natural, y de esta forma crea los elementos materiales para el

trabajo se puede convertir en una *necesidad interna* y, por tanto, en una actividad libre.

c) Tiempo de la necesidad, tiempo de la libertad.

La última palabra de Marx al respecto (libro III de *El Capital*) parece clara: el reino de la necesidad no podrá abolirse. Lo que sí parece posible, en cambio, es constituir sobre él o a partir de él, el reino de la libertad.

En el reino de la necesidad, cabe que los productores asociados "regulen racionalmente ese metabolismo suyo con la naturaleza poniéndolo bajo su control colectivo, en vez de ser dominados por él como por un poder ciego y que lo lleven a cabo con el mínimo empleo de fuerzas y bajo las condiciones más dignas y adecuadas a su naturaleza humana"[1]. Lo que define a este ámbito de necesidad es que la relación entre trabajo, por un lado, y finalidad y necesidades, por otro, es externa y, por tanto, impuesta. El tiempo de la necesidad sería, pues, una temporalidad humana completamente vertida a lo exterior y, por tanto, no "llenada", no "saturada": vacía como tal.

Habermas ha visto bien que la imposibilidad de anular la necesidad y, por consiguiente, el tiempo de la necesidad,

---

desarrollo de una individualidad rica, que es igualmente universal tanto en sus aspiraciones de producción como de consumo, y cuyo trabajo no se presenta consiguientemente como trabajo, sino como desarrollo total de la actividad misma, en la cual la necesidad natural ha desaparecido en su forma inmediata, porque la necesidad natural ha sido sustituida por una necesidad producida históricamente"; K. Marx, *GR,* en *OME,* 21, 266.

[1] K. Marx, *El capital*, libro III (Siglo XXI, 1044).

radica en que "la unidad entre sujeto social y naturaleza que se origina "en la industria" no puede suprimir la autonomía de la naturaleza ni el residuo de la ineliminable condición de ajena que está inserta en su facticidad. Como correlato del trabajo social, la naturaleza conserva tanto su *autonomía* como su exterioridad en relación con el sujeto que dispone de ella"[1].

"El reino de la libertad comienza cuando cesa el trabajo impuesto por la necesidad y finalidad externas"[2]. Se caracteriza por el hecho de que el trabajo es ejercido en la forma de *necesidad interna* y el desarrollo de la fuerza humana aparece como fin en sí mismo. El tiempo de la libertad es, pues, una temporalidad humana vertida en las necesidades multidimensionales y constantemente enriquecidas, en devenir, tanto de la libre individualidad como del género: el tiempo de la individualidad y el tiempo genérico de la humanidad se funden en uno. Se trata, por tanto, de un tiempo saturado, lleno, externo a la estricta actividad productiva, pero únicamente posible por ella.

¿No resulta sorprendente o incluso incoherente, que, después de hablar de una metábasis organizativa (del espacio al tiempo) se hable aquí de "tiempo vacío" y "tiempo lleno"?

---

[1] J. Habermas, 41. También Alfred Schmidt ha sostenido que, de un modo dialéctico, el reino de la libertad conserva en sí el de la necesidad, como momento imposible de anular. A. Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx*, Siglo XXI, Madrid, 1977, 158.

[2] K. Karx, *El capital*, libro III. Marx declara expresamente en este texto que el reino de la libertad, constituido por el desarrollo de las fuerzas humanas como fin en sí mismo, no puede aflorar más que sobre la base del reino de la necesidad. Muy probablemente sea esto lo que hizo declarar a M. Horkheimer en su *Teoría Crítica* que lo que Marx se había representado como socialismo no era en realidad otra cosa que el mundo administrado. La vieja idea saint-simoniana de la "administración de las cosas" late ciertamente en el espíritu del texto.

¿Acaso no implica esto una cierta espacialización del tiempo humano?

d) La espacialización del tiempo: "vacío" y "lleno" como categorías ontológicas.

"El tiempo es el espacio en que se desarrolla el hombre. El hombre que no dispone de ningún tiempo libre (...) es menos todavía que una bestia de carga"[1].

La esfera del tiempo libre posibilita ciertamente el desarrollo de la libre individualidad, pero necesita ser llenado de nuevas necesidades. La alusión espacial parece completamente pertinente. Y en el fondo lo es, porque las categorías espaciales ("vacío" y "lleno") desempeñan en el pensamiento de Marx un lugar central: alcanzan un valor ontológico.

Tanto el tiempo de la necesidad como el de la libertad son temporalidades productivas, absorbidas por el único interés humano, que es el interés práctico. Y ese interés, desde el hombre primitivo al hombre de la sociedad socialista, no estriba tanto en la producción, como en la *apropiación*: "no es ni el trabajo inmediato realizado por el hombre mismo, ni el tiempo que él trabaja, sino la apropiación de su propia fuerza productiva general, (...) en una palabra, el desarrollo

[1] K. Marx, *Salario, precio y ganancia*, Ricardo Aguilera, Madrid, 1968, 74.

del individuo social, el que se presenta como la gran piedra angular de la producción y de la riqueza"[1].

Que el hombre sea para Marx un ser objetivo, significa ciertamente que se caracteriza por poseer un objeto fuera de sí, y que la objetivación es condición de su ser natural. Como es sabido, es a través de la actividad específica humana –el trabajo– como el hombre elabora su propio mundo objetual[2]. Pero la objetivación no sería tal sin *apropiación*, sin llenar un vacío que existe de entrada: "El trabajo es, por de pronto, un proceso entre ser humano y naturaleza, (...). El ser humano se enfrenta con la materia natural como fuerza natural él mismo. Pone en movimiento las fuerzas naturales pertenecientes a su corporeidad (...), con objeto de apropiarse la materia natural de una forma utilizable para su propia vida"[3].

Polo siempre ha interpretado en términos ontológicos la relación que Marx establece entre objetivación y apropiación. En el Tercer Manuscrito se sostiene explícitamente que la afirmación ontológica de la esencia humana requiere la presencia sensible de su objeto: "Las *sensaciones*, pasiones, etc. del hombre, no sólo son características (estrictamente) antropológicas, sino verdaderas afirmaciones ontológicas de la esencia (naturaleza humana); y necesitan de la presentación *sensible* de su *objeto* para poder afirmarse realmente a sí mismas"[4].

---

[1] K. Marx, *GR,* en *OME,* 22, 91.

[2] K. Marx, *MEF*, en *OME,* 5, 353-354.

[3] K. Marx, *K* en *OME,* 40, 193. Y también en el libro I de *El capital* aparece nuevamente el mismo concepto de apropiación: "El proceso de trabajo (...) es actividad finalista para la producción de valores de uso, apropiación de lo natural para necesidades humanas (...)"; *K*, en *OME,* 40, 200.

[4] K. Marx, *MEF*, en *OME,* 5, 405.

La presencia sensible del objeto es el momento de la apropiación, del "llenado" de un "hueco ontológico" que afecta al hombre como "ser de necesidades". Como veremos de inmediato, sólo desde esta categorización ontológica, se acierta a entender la noción marxiana de proletariado, como aquella situación humana de pura miseria o menesterosidad.

Alcanzamos de este modo el momento culminante del diálogo que Polo entabla con Marx respecto del habitar. Ese momento se articula en torno a dos grandes cuestiones: el hombre como ser de necesidades, y la pretensión marxiana de ligar el destino intrahistórico del hombre al desarrollo de la técnica. Obviamente, el tratamiento de estas cuestiones representa también la culminación de este trabajo.

IV

1. El radical moderno: el principio del resultado.

El pensamiento moderno considera en general que la vida consiste en autorrealización, y que el hombre es un viviente a la búsqueda de sí mismo en el modo del producir. "Vivir es producir, porque de entrada el hombre es negativo, vacío, indeterminación. Lo positivo es lo producido. (...) El hombre, para Marx, como todo animal, es un ser necesitante (*Naturwesen*), pero también es el animal que construye las condiciones objetivas de su existencia (*Gattungswesen*). El valor del trabajo reside en el resultado del trabajo. (...). El principio del resultado es el fundamento postergado, por

cuanto que antes de él sólo existe un necesitar que ha de colmarse recuperándolo"[1].

Esta metafísica de la producción de la que ha hablado profusamente Heidegger, y que inspira la modernidad, lleva a postergar la radicalidad y ponerla en el resultado, en el producto. Desde aquí, "la vida se plenifica en la recuperación (*Wiedereinigung*)"[2]. Ya hemos visto, en efecto, que, según Marx, la esencia humana se afirma en la apropiación del producto. El análisis poliano de esta tesis se lleva a cabo según una doble línea, que expongo a continuación.

a) En primer lugar, Polo recupera la noción de *interés*. Hemos visto que el interés marxiano es un interés completamente práctico[3]: el interés por la propia autorrealización, pues en definitiva somos nuestro propio

---

[1] L. Polo, "La Sollicitudo rei socialis. Una Encíclica sobre la situación actual de la humanidad", en *Estudios sobre la Encíclica "Sollicitudo rei socialis"*, Unión Editorial, Madrid, 1990, 83 (cit. "La Sollicitudo"). Polo formula esta misma idea en diversos lugares y de diferentes maneras. Así, por ejemplo: "el trabajo, la *práxis* humana, está al servicio de una necesidad antecedente por satisfacer. Lo previo en absoluto del hombre es necesitar. (...)

La actividad autorrelativa (ciertamente, se enuncia una imposibilidad) de un ser que es necesidad de antemano ha de ser de índole kinética. Si todo lo que cabe hacer es satisfacer una necesidad, se desvanece cualquier otro objetivo. Con lo cual la optimación se ha eliminado"; L. Polo, *Presente y futuro*, 124.

[2] L. Polo, *Presente y futuro*, 84.

[3] Por si existiera alguna duda todavía, ahí va este otro texto: "la solución de las antinomías *teóricas sólo* es posible *prácticamente*, por la energía práctica del hombre. Por consiguiente, su solución no es de ningún modo simplemente una tarea del conocimiento, sino una tarea *real* de la vida, insoluble para la filosofía, precisamente porque ésta no ha visto en ella *más que* un problema teórico"; K. Marx, *MEF*, en *OME,* 5, 384.

resultado. Según Polo, la metafísica de la producción de la que habla Heidegger, viene a ser como la otra cara de una obsesión espacialista, para la cual organizar es ante todo "poblar de medios" –o sea, *habitar*– el espacio; "para ello, a su vez, es menester la indeterminación del espacio. Pues bien, el interés (...) presupone una indeterminación interior previa a la actividad autorrealizadora. De entrada soy informe, un vacío. (...) La autorrealización es la organización del espacio interior, dinamismo constructor. Pero entonces mi actividad espontánea y el interés son lo mismo"[1]. Ya se vió en su momento cómo el problema de "llenar" el tiempo, suponía en realidad una espacialización del tiempo. Polo quiere poner de manifiesto, cómo, a pesar del énfasis temporal en la consideración del proceso de autorrealización en términos de producción y apropiación, el planteamiento de fondo continúa siendo espacial. Por eso, el hombre marxiano es inicialmente un vacío sin formalidad humana.

La indeterminación moderna del espacio físico es el marco cosmológico para la indeterminación de una intimidad interpretada como un vacío "del que arranca una espontaneidad sin forma"[2], que alcanza ulteriormente determinaciones formales con el carácter de resultado. La prueba de que esta forma de comprender a Marx es adecuada, la encontramos en la nocion marxiana de "proletariado". Con esta noción Marx quiere reflejar la condición ontológica de *miseria pura*. ¿En qué consiste dicha condición desde un punto de vista general? En una

[1] L. Polo, "Las organizaciones", 106-107.
[2] L. Polo, "Las organizaciones", 107.

dinámica tendente a una configuración interna, pero que ni la ha alcanzado ni la puede alcanzar, porque ésta permanece en una situación exterior y ajena. Esa situación de separación sólo puede ser descrita como miseria, escueta desgracia. "El proletariado es el hombre explotado, depauperado, por cuanto completamente privado del resultado de su dinámica configurante. La interpretación marxista del trabajo es anticuadadamente moderna. El trabajo es la dinámica que transforma, que crea valor, pero si no es primariamente formal en el momento del trabajador y si el valor terminal del trabajo es arrebatado, se constituye la situación de miseria ilimitada"[1].

En efecto, todas las notas que definen la existencia proletaria confluyen en una que las domina y engloba a todas: abstracción (indeterminación o carencia de forma humana). El tiempo del contrato salarial es un tiempo abstracto; el trabajo separado de su producto es también un trabajo abstracto; y, finalmente, su existencia misma es también una abstracción, pues no existe un solo producto en el que su vida o una parte de ella puede reencontrarse[2]. De ese trabajo abstracto se ocupan "individuos abstractos"[3]. El proletariado es, pues, la humanidad desprovista de su realización genérica[4], o sea, de toda configuración humana lograda a través del proceso de objetivación.

Ahora bien, la noción de proletariado carecería de sentido si el trabajo fuera ya primariamente formal en el momento de la producción, pero resulta que, según Marx, no lo es. El hombre se humaniza en el momento de la apropiación de lo

---

[1] L. Polo, *Presente y futuro*, 101.
[2] K. Marx, *MEF*, en *OME,* 5, 349-350.
[3] K. Marx, *MEF*, en *OME,* 5, 286.
[4] K. Marx, *MEF*, en *OME,* 5, 355-356.

producido[1]. Por eso mismo, la situación de pura miseria refleja una condición ontológica extrema: la carencia –por separación– de todas las determinaciones formales del género, o lo que es igual, del pasado productivo de la humanidad entera. Dicho pasado es el capital.

Marx está queriendo pensar el "llenado" de un vacío ontológico inicial como el *resultado* del proceso por el que el hombre alcanza a habitar técnicamente el mundo[2]. Polo designa esto como una metafísica del útil que no transciende en realidad el plano de la ontología categorial.

b) Si en la objetivación, la actividad productiva –precisivamente considerada– no es de suyo actividad configurante, formalizadora, ello se debe a que la noción marxista de *práxis* es en realidad una noción comprendida y utilizada en sentido kinético. En rigor, equivale a *transformación*, en la cual, como es sabido, existe *actio* y *passio*. Polo lo describe así: "El ser como pura necesidad antecedente no es operativamente sino transformación consecuente. La transformación tiene como destino satisfacer la necesidad: se ha cerrado un círculo del que no es posible salir: se inicia como *kínesis* para retornar de igual

[1] "Lo humano no se consuma como producto del sujeto, sino en la recuperación del producto por el sujeto. (...) Con otras palabras, la pretensión de sí mismo es satisfecha en el modo de una apropiación"; L. Polo, *Hegel*, 270.

[2] "El marxismo postula una culminación histórica en que no sólo estará asegurado el reparto equitativo de bienes, sino que, además, la producción económica será poco menos que automática: el progreso sustituirá el trabajo por la máquina (...)"; L. Polo, *Hegel*, 271.

modo; es una inmanencia al revés, una inmanencia que es la última palabra.

(...) Si sólo puede vivir transformando, ¿qué es el viviente humano? Un ser agresivo, que incide en el resto sin respetarlo porque lo tiene que asumir en su propia órbita para hacerlo útil en orden a su previo vacío interior (...)"[1].

La comprensión del vivir y de las operaciones vitales, incluso del propio trabajo, en clave tecnológica, como un transcurrir pragmático, es propia, según Polo, de la mentalidad burguesa. "La raíz de la mentalidad burguesa está en suponer que el hombre es un ser transformante por ser un ente problemático"[2].

Ahora bien, aquí hay una falta de comprensión de cuál sea la índole de la operación vital. Esta no es ningún movimiento "a la búsqueda de resultados", ningún transcurrir pragmático. Aquí se ha perdido lo intrínseco de la operación vital. Se da la paradoja de que la actividad vital por excelencia para Marx, o sea, el trabajo, únicamente deviene libre manifestación de sí[3] y "primera necesidad vital"[4], cuando el proletariado, como clase del universal, asciende del universal abstracto al universal concreto; o sea, cuando se apropia de toda la riqueza genérica. El trabajo se "vitaliza", propiamente hablando, en la apropiación. Mientras tanto, en tanto que operación meramente subjetiva, no es una operación vital.

¿No ocurrirá que, como sugiere Polo, la comprensión marxiana de la vida está ciertamente determinada a partir de esa *radical pretensión de sí*? ¿No sucederá en definitiva que, en Marx, se da una hipertrofia de la condición de habitante

---

[1] L. Polo, *Presente y futuro*, 125.
[2] L. Polo, *Presente y futuro*, 125.
[3] K. Marx, *MEF*, en *OME,* 5, 292-293.
[4] K. Marx, *Crítica del programa de Gotha*, en *OE*, III, 15.

que presenta el hombre, y que, por eso mismo, las operaciones vitales son entendidas según el modelo de las operaciones productivas? Todo ello nos lleva de nuevo, para terminar esta vez, a la técnica.

2. La culminación de la historia y el estatuto de la técnica.

La idea marxiana de una culminación histórica –obviamente, de carácter intrahistórico– presenta en realidad al menos tres implícitos: en primer lugar, que la actividad intrahistórica del hombre está condicionada por el nivel que en cada época alcanza la técnica y la correlativa forma de organización social; en segundo lugar que el ser humano vincula necesariamente su propia teleología al trabajo, como actividad finalísticamente orientada; y, finalmente, que cabe hablar de culminación, porque cabe pensar en una saturación de las posibilidades factivas; dicho de otra forma, porque cabe pensar en un *definitivo habitar* en el que cada hombre, por realizar plenamente en él la entera humanidad, afirma su estricta mundanidad, su exclusivo interés por el mundo. Este último implícito –la idea de un habitar o instalación mundana definitiva– tiene como condición de posibilidad la constitución del poder social como poder propio y no ajeno[1]. La idea de un habitar definitivo es el equivalente inmanentista de "la última morada": la morada de un ser que se sabe plenamente criatura de sí mismo..., lo cual –por supuesto– es ateísmo *simpliciter*. O, como dice Polo, "la

[1] K. Marx, *La ideología*, en *OE*, I, 33.

confusión del ser del hombre con una supuesta culminación de su hacer es mero ateísmo"[1].

Ahora bien, ¿se puede esperar realmente esto de la técnica? ¿Ha comprendido Marx certeramente el estatuto de la técnica? ¿Tiene sentido el proyecto de una tecnogénesis de la humanidad? Todas estas preguntas, más otras que podrían sumarse, se reducen en definitiva a estas dos: ¿podemos advertir en el despliegue de la técnica, y en especial de la técnica moderna, una dirección y sentido acordes con la idea de una culminación histórica? ¿Hay una verdadera objetivación de la realidad humana en el término del proceso productivo?

Veamos la argumentación que desarrolla Polo. "La actividad intrahistórica del hombre no está condicionada por el nivel en que cada época alcanza la técnica y la correlativa organización social, sino que su misma configuración como proceso queda englobada en el significado general de la Historia. Este significado es el de una situación. La Historia es situación de la libertad. La técnica, por ser intrahistórica, pertenece al orden de una posibilidad continuamente renovada pero insaturable y es, por tanto, insuficiente cualquiera que sea el nivel que alcanza, para resolver el problema del sentido humano"[2]. En este denso texto se contiene una crítica neta a la idea de una culminación histórica según la línea del habitar. Conviene, por ello, desmenuzarlo un poco, para considerar detenidamente las diversas cuestiones que están aquí en juego.

2.1. La cuestión del ser humano sufre una distorsión insuperable si se la coloca en el plano de lo producido: el

---

[1] L. Polo, "La Sollicitudo", 94.

[2] L. Polo, *Hegel*, 272.

hombre no es ni puede ser un resultado, un producto. ¿Por qué?

El resultado, el producto está suscitado por la actividad humana y queda a disposición de ella, que continúa haciendo contando con él y desde él. "La acción suscita haciendo-se-ella: lo factible es tanto lo producido como el hacer; no es tan sólo ni principalmente un hacer que haga el producto, sino un hacer-posible él mismo"[1]. Los productos están en la acción en tanto que la configuran, y la acción productiva los suscita sin detenerse en ningún término último que la configurara de tal forma que la acción no pudiera ya proseguir o no diera más de sí: "Por lo mismo, el *ámbito* de la producción es insaturable: es imposible que dicho ámbito equivalga alguna vez a un conjunto determinado de resultados que lo colme (tal ámbito no es una totalidad dada)"[2].

Que la generalidad del ámbito práctico no sea factible –aunque sí pensable, en tanto que idea– permite que el hombre pueda proseguir siempre su hacer. Con palabras de Polo: permite "la apertura de un futuro práctico posible"[3].

2.2. Como vemos, el hacer humano guarda una estrecha relación con la temporalidad humana: "Los resultados entrañan para el hacer humano la apertura de posibilidades en correlación exacta con el modo como quedan incorporados al hacer mismo: se cuenta con ellos; pero no sólo están ahí, cerca, sino previamente "dentro". Y esto

[1] L. Polo, "La Sollicitudo", 90.
[2] L. Polo, "La Sollicitudo", 90.
[3] L. Polo, "La Sollicitudo", 90.

quiere decir que son "inesquivables": el hacer sólo puede continuarse a través de ellos"[1].

Resulta de gran importancia vencer la tentación de pensar el plexo medial únicamente en términos espaciales. Es preciso pensarlo también según el vector temporal. Desde dicho vector, la acción productiva consiste en "la conexión entre las posibilidades (unas posibilidades escuetamente operativas) y la inesquivabilidad (que es una peculiar forma de necesidad, puesto que solamente vale en orden a las posibilidades operables) (...)"[2]. Las acciones humanas se renuevan –a veces, de un modo insospechado–, modificándose a lo largo de su propia constitución, o en el "entrecruzarse" con otras acciones, en virtud de su peculiar conexión posibilidad-inesquivabilidad.

2.3. Lo más peculiar de la índole del actuar humano son las posibilidades abiertas por los resultados y más allá de ellos. Recordemos que "las posibilidades poiéticas son *hechos* en cuanto que tales, y permiten continuar haciendo"[3]. En cuanto sujeto de acciones productivas o agente pragmático, el ser humano no sólo cuenta con sus facultades, que ciertamente *posibilitan* su acción. Sus propios productos son, *en cierto modo*, "facultades segundas", que hacen posible la continuidad de la acción, y desde ella nuevos productos a su vez. "La interpretación de la acción humana como autoposibilitada en atención a productos no es una transgresión del principio de finalidad. Las posibilidades nacen como la acción, en cuanto suscita productos, desde

---

[1] L. Polo, "La Sollicitudo", 91.

[2] L. Polo, "La Sollicitudo", 91. "El progreso técnico se articula en la medida en que conserva una objetivación y en la medida en que esa conservación no es inerte, es decir, en la medida en que a partir de ella algo se hace posible"; L. Polo, *Presente y futuro*, 135.

[3] L. Polo, "La Sollicitudo", 92.

estos últimos, y permanecen, si se realizan, en ella misma en orden a nuevas producciones. La producción sugiere que el fin último del hombre no está a su alcance de una manera infalible"[1].

No hay problema alguno en reconocer que el sentido finalista de las acciones humanas no puede perfilarse al margen de los objetos técnicos, y de los propios desarrollos que estos presentan[2]. Marx no se equivoca al hacerlo. La historia humana no puede desarrollarse al margen de los requerimientos prácticos del habitar; otra cosa completamente diferente es que se reduzca a ellos o que consista en ellos. Con otras palabras, Marx es bien consciente –y en ello acierta plenamente– de que existe una relación entre las nociones de producción técnica, sociedad, historia y libertad. Sin embargo, su comprensión tanto de las nociones como de su relación y seriación no es la adecuada: el hombre no puede vincular por entero ni su condición de ser social, ni de ser histórico, ni mucho menos su libertad personal a su pura condición de habitante.

Muchas razones podrían darse para afirmar esto; la que aquí resulta pertinente por mor de la línea argumentativa seguida hasta el momento es la siguiente: el estatuto de la técnica, y muy especialmente de la técnica moderna no permite realizar la pretensión de autorrealización. Con otras palabras, el sentido intrahistórico del proceso técnico no basta para asegurar ni el sentido de la sociedad, ni el sentido de la historia, ni el de la libertad. Ni el sentido de todas ellas

[1] L. Polo, "La Sollicitudo", 92.
[2] L. Polo, *Presente y futuro*, 135.

se da en forma de resultado o de culminación, ni la técnica puede culminar de suyo.

"El hacer se proyecta hacia adelante y abre lo inédito. Pero esta proyección no es absoluta, ya que requiere la conservación de lo antes suscitado. En ningún momento las posibilidades al alcance son infinitas, sino que se constituyen siempre (...) en el modo de un horizonte. Este horizonte es delimitante, pero no determinante, puesto que es horizonte en virtud de las posibilidades factivas"[1]. La acción productiva humana no posee *en sí misma* un horizonte último que pueda significar su culminación. Mucho menos, si nos atenemos al peculiar estatuto de la técnica moderna.

2.4. "Un examen más ponderado que el de Marx nos permite advertir en el despliegue de la técnica moderna una dirección y un sentido completamente opuestos a la idea de una culminación histórica"[2].

Lo característico de la producción moderna estriba en que el producto –el utensilio– es portador de un sentido y horizonte de virtualidades propio: "El utensilio lanza al hombre más allá a partir de sí, lo proyecta según una capacidad configuradora que le es propia, y en modo alguno lo termina en condiciones de ser recuperado subjetivamente. (...) El utensilio no se articula con su producción como mero resultado, puesto que no es un simple término, sino el enclave que exige una nueva acción humana"[3].

El instrumento presenta, como si dijéramos, un *valor añadido* a la finalidad de su producción, por el que es capaz de conjugar acciones diferentes o no exactamente adecuadas a las previstas. También podríamos hablar de la *complejidad semántica* de la técnica moderna, que otorga al utensilio

---

[1] L. Polo, "La Sollicitudo", 93-94.
[2] L. Polo, *Hegel*, 276.
[3] L. Polo, *Hegel*, 276-277.

cierta autonomía respecto tanto del hacer originario que le dió vida, como de las posibilidades factivas que se alojan en él. También podría hablarse simplemente del poder factivo autónomo del utensilio.

El estatuto propio de los medios es hoy más problemático que nunca. Depositar en ellos toda la esperanza humanizadora arroja un déficit teleológico aterrador. "El marxismo viene a ser una polémica aguda en torno a los medios con un neto déficit teleológico.

Producción y distribución de medios, como categorías centrales de una visión del mundo de la vida humana, señalan una insuficiencia teórica que repercute en la captación misma del ser del medio. Sin duda, el vacío de los fines, ha llamado la atención de algunos marxistas y se ha procurado llenarlo. (...) ¿Qué hacer, además de medios? ¿Qué hay más allá de los medios, sin lo cual estos últimos son pura insignificancia o atroz arbitrismo en su uso? La planificación central, esto es, el monopolio instrumental, entraña la abrumadora nivelación del hombre con las *cosas* con que hace su vida, al quedar comprometido sin residuos en hacerlas"[1].

Si se acepta sin más que el hombre es tan sólo un ente *entre* los entes, y que semejante *interesse* queda monopolizado por un interés práctico de asentamiento y logro de morada permanente, el tedio es inevitable, entre otras cosas, porque, al no poder comprender el ser del medio (ello exigiría una intención teorética superior al puro interés de instalación en el mundo), el plexo en su totalidad aparece

[1] L. Polo, *La vida buena*, 21.

como un sinsentido: "el hombre se ensimisma al no vislumbrar sentido a una existencia consumada en el intercambio, es decir, en el plano de los medios sin finalidad.

Por lo demás, las dificultades de la comprensión del *ser* del medio en estas posturas escapan a la obvia observación clásica de que el hombre no se limita al ejercicio de una conducta medial, sino que capta la razón misma del medio y, por lo mismo, su relación a los fines"[1].

El tedio vital –como correlato del gigantismo tecnológico– es una de las posibilidades humanas. La otra, bien clara, es el terror, si advertimos la progresiva pérdida de control humano en los procesos técnicos. El terror comparece cuando la posibilidad de que el ser humano no ya se recupere –cosa que es ontológicamente imposible–, sino que simplemente se reconozca en las virtualidades factivas a que le arroja el utensilio, empieza a ser problemática o nula. Un "homo cyberneticus" es en sí mismo una realidad virtual que habita a su vez en el interior de otra realidad virtual. "La técnica moderna se opone directamente, no ya al marxismo, sino a toda intención de lograr una finalidad estable dentro del progreso técnico"[2].

El estatuto de la técnica moderna conduce al tedio, al terror o simplemente al nihilismo pragmático, cuando se ha querido hacer del proceso técnico un proceso ontogenético del hombre según un vector, que ciertamente es un radical antropológico, pero no el único: el habitar.

Al actuar así, la pretensión de autorrealización del hombre nuevo –del hombre prometeico– termina en una formidable paradoja, que, de algún modo, define nuestra actual situación cultural: "Nos movemos en un mundo pensado, inventado,

---

[1] L. Polo, *La vida buena*, 22.

[2] L. Polo, *Hegel*, 272

provocado por la actividad humana. Y, sin embargo, la técnica se escapa a todo control previo porque posee una capacidad de desarrollo estrictamente ulterior y por tanto, en última instancia, imprevisible"[1]. No parece posible, en esta situación, pensar en una culminación histórica sobre la base del desarrollo técnico.

2.5. Finalmente, una última observación al hilo de la idea poliana de que el marxismo es un pensar anticuadamente moderno o, lo que es igual, "que la modernidad de Marx es arqueológica"[2].

Me atrevo a ofrecer una exégesis particular de este texto: sólo en tanto que Marx acepta y da por buena la autocomprensión de la sociedad civil burguesa como sociedad mercantil –esencialmente económica y tecnológica–, cabe entender su propuesta de que la sociedad comunal post-capitalista –el comunismo–, requiere la relegación de la economía al ámbito de la pura necesidad y, para ello, el completo desarrollo de los automatismos

[1] L. Polo, *Hegel*, 278. Un pensador marxista heterodoxo, Cornelius Castoriadis escribe: "Esta crítica de la técnica, Marx no lo ha hecho, y no *podía* hacerla. Y ello está profundamente ligado con su concepción de la historia: como en Hegel, la Razón o el Espíritu del mundo, en Marx, es la racionalidad encarnada en la técnica ("el desarrollo de las fuerzas productivas") lo que hace avanzar la historia. Por ello, si se quiere pensar en una perspectiva autogestionaria, su autonomía, de autogobierno de las colectividades humanas, Marx y el marxismo funcionan como enormes bloques macizos que obturan el camino"; C. Castoriadis, *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II*, Seuil, 1986, 80.

[2] L. Polo, *Presente y futuro*, 124.

mecánicos productivos[1]. Sólo un teórico cuyo horizonte de comprensión del futuro social sea la abundancia y la completa tecnificación de la producción, puede decretar que existe la posibilidad futura de una forma de organización social en la que ya no sea necesario por el hombre el economizar. Ahora bien, este horizonte de comprensión es completamente moderno; más aún, es justamente el de un liberal radical.

Así pues, según la interpretación que aquí se propone, en Marx coexisten al menos dos tipos de representaciones sociales de la realidad. Uno procede de la ideología económica, y le lleva a categorizar la vida social con las categorías propias de la Economía Política burguesa. Según estas categorías, el progreso, o sea, el futuro social, se comprende con las siguientes representaciones: trabajo, autocreación, apropiación, abundancia, progreso tecnológico, tecnificación de la producción, imperio de la máquina... etc. El otro tipo de representaciones procede de la ideología radical revolucionaria, y en ella el futuro social es captado con otra óptica: libertad sustantiva frente a libertad formal, socialidad inmediata, absoluta transparencia de las relaciones sociales, igualdad como reconocimiento universal de la humanidad en cualquier hombre... etc. Desde aquí, el futuro social consiste ante todo en el triunfo definitivo de la socialidad comunal: una socialidad compuesta de individualidades ricas, subjetividades polifacéticas y no unilateralizadas por el modo de producción capitalista.

---

[1] La modernidad de Marx quedaría, pues, reflejada en la vinculación –típicamente moderna– del habitar al *desarrollo* y en la convicción de que los "efectos perversos" que provoca éste, serán solucionados en el futuro con el incremento del desarrollo. R. Alvira, "Habitar y cultivar", *Persona y Derecho*, 1.994* (30), 33.

Marx, como pensador dialéctico que es, intenta una síntesis entre ambas formas de representarse socialmente la realidad. En ese sentido, su pensamiento contiene el mayor número de representaciones sociales que componen el *imaginaire* social del s. XIX. Otra cosa distinta es que todas esas representaciones sean verdaderamente conciliables entre sí.

A partir de aquí, cabe la pregunta cuya respuesta no resulta nada fácil: ¿cuál de estos dos conjuntos de representaciones ha tenido hasta el momento mayor potencial revolucionario, o sea, transformador de la realidad, y cuál lo sigue teniendo? En la respuesta a esta pregunta aparecerán más preguntas, como veremos.

Si la organización industrial de la producción basada en la tecnología maquinista es lo que realmente otorga sentido a la totalidad del proceso histórico, y eso es lo que Marx afirma expresamente, entonces, *en orden al habitar*, la revolución verdaderamente decisiva ha sido la revolución capitalista de los medios de producción. El capitalismo habría instalado provisionalmene al ser humano en un mundo habitable, al desarrollar el *maximum* de medios. Lo que se precisaría para que dicha instalación fuese definitiva –afirmación de la radical mundanidad y practicidad del interés humano– es que tal mundo fuese plenamente *suyo* (del hombre, en tanto que *Gattungswesen*). Esa vendría a ser la tarea del socialismo: terminar y consagrar la plena instalación del género humano en un mundo habitable, verdaderamente *suyo*.

Desde aquí resulta sugestivo pensar que la aplicación marxiana de la dialéctica –un método lógico, al fin y al cabo, aunque para Marx tenga un alcance ontológico– al proceso

de transformación social operado por el capitalismo, aboca a una tesis: el socialismo es el desarrollo *lógico* del capitalismo. Ahora bien, ¿cuál es realmente la lógica a la que nos referimos? La lógica del habitar, el *lógos practikós* de carácter técnico-productivo. ¿Y esa lógica es intrínsecamente dialéctica? Pues realmente, no. Ni la técnica ni la producción industrial o post-industrial pueden pensarse ni ejecutarse con lógica dialéctica. Ninguno de los lenguajes formales que soportan hoy el habitar humano –y no son pocos, piénsese simplemente un momento en los lenguajes cibernéticos– está construido u opera sobre lógica dialéctica.

Los elogios que Marx dirige al capitalismo en las primeras páginas de *El Manifiesto Comunista*, o en los *Grundrisse* o en *El Capital*, declaran su convicción de que, *en orden al habitar*, ningún otro modo de producción podía haberlo hecho mejor. De acuerdo con este vector y esta lógica –la del habitar– el socialismo no representa en rigor la negación del capitalismo, sino su afirmación más radical: el hombre es un habitante, un *habiente*, un ser que proyecta por entero al mundo el interés de su capacidad de tener corpóreo-práctico, y hace del mundo lo único interesante. En suma, el socialismo representa la radicalización igualitaria del capitalismo, cuando precisamente sostiene que esa morada que la humanidad ha construido a lo largo de la historia –el mundo– es *su* única y *definitiva* morada, y que en la forma social de habitarla es como surge el hombre nuevo. Ahora bien, ¿es verdaderamente discernible *en términos de estilo de vida*, por tanto, en términos socio-culturales, esta descripción del mundo como morada definitiva del hombre polifacético y pluridimensional, de la actual sociedad in-formatizada y de consumo de masas? ¿Resulta discernible significativamente –o sea, en términos de sentido vital– la forma de relacionarse con los medios que, en la mente de

XXVI/2 · 1993 ISSN: 0066-5215

Marx, tendría el hombre socialista, con la que vive el hombre de nuestras sociedades más avanzadas?

Fernando Múgica
Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Navarra
31080 Pamplona España

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

LA TEORÍA DE LA CULTURA DE LEONARDO POLO

JOSÉ IGNACIO MURILLO

Culture is a social and historical *continuatio ficta naturae* which represents the solution to the problem of a plurality of persons who share the same nature and dispose of the universe according to the limitation of their knowledge.

Al menos desde la sofística, el pensamiento filosófico ha añadido a la preocupación por el fundamento del universo la observación y estudio de las cosas humanas. Pero, especialmente desde el siglo pasado, el estudio de la cultura ha adquirido cada vez mayor importancia. Esto se debe, por una parte, a los desarrollos sistemáticos de la filosofía contemporánea; pero, por otra, y seguramente de modo no despreciable, a la toma de conciencia existencial de la amplitud de sus dimensiones. El mundo humano ha crecido en los últimos siglos de un modo considerable, y además ha experimentado –y experimenta cada vez más– un proceso de unificación y contraste que no se puede parangonar con el de ninguna época precedente.

El estudio filosófico de la cultura ha sido abordado a menudo por el profesor Polo, y ocupa en sus escritos páginas de gran interés. Aunque hay muchos aspectos que merecen un estudio detallado, la finalidad de este trabajo es solamente presentar, en la medida de lo posible, una breve introducción a su planteamiento de la cultura que facilite estudios ulteriores. Por eso me limitaré a la determinación de los

diversos aspectos implicados en la noción de cultura y a situarlos en el contexto del estudio de lo humano[1].

1. El tener como característica diferencial del hombre.

[1] Son un buen número las obras en que aparecen referencias a este tema. Me basaré sobre todo en algunas de las que están más directamente dedicadas a él. Se trata de: *Hegel y el posthegelianismo*, Asociación La Rábida-Universidad de Piura, 1985 (cit. *Hegel*); "La «Sollicitudo rei socialis»: una encíclica sobre la situación actual de la humanidad", en *Estudios sobre la Encíclica «Sollicitudo rei socialis»*, Aedos, Madrid, 1990, 63-117 (cit. "La Sollicitudo"); *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993 (cit. *Presente y futuro*); "Tener y dar", en *Estudios sobre la «Laborem exercens»*, BAC, Madrid, 1987, 201-230 (cit. "Tener y dar"); *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, Rialp, Madrid, 1991 (cit. *Quién es el hombre*). También se han tenido en cuenta otras obras como el *Curso de teoría del conocimiento*, Eunsa, Pamplona, I, 1984; II, ²1987; III, 1988; (cit. *CTC*); "Ser y comunicación", en *Filosofía de la comunicación*, Eunsa, Pamplona, 1986 (cit. "Ser y comunicación"); "Ricos y pobres. Igualdad y desigualdad", en *La vertiente del trabajo en la empresa*, Rialp, Madrid, 1990 (cit. "Ricos y pobres"); *Claves del nominalismo y el idealismo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1993 (cit. *Claves*); "Doctrina Social de la Iglesia. Una presentación sinóptica", en *Estudio sobre la encíclica «Centessimus annus»*, Aedos, Madrid, 1992 ("Doctrina Social"); "La coexistencia humana", en *El hombre: inmanencia y trascendencia*, Actas de las XXV Reuniones Filosóficas, Universidad de Navarra, Pamplona, 1991 (cit. "La coexistencia"); "Libertas transcendentalis", *Anuario Filosófico*, 1993 (26), 703-716 (cit. "Libertas trascendentalis"); y los cursos inéditos *La voluntad* y *La libertad*.

La conducta humana se diferencia profundamente de la del resto de los animales. "El animal recibe un *estímulo* del exterior; lo asocia en su sistema nervioso, y lo transforma en una *representación* que a su vez determina una reacción del animal: una *respuesta*"[1]. En cambio en el hombre la referencia del pensar a su objeto es una detención de ese proceso vital, lo que muestra que en el hombre debe haber algo más que la mera constitución biológica: "El hombre no es como el animal, que se encontraría ante el vacío si se abriera más allá de lo natural"[2]. Es más esta detención ni implica una imposibilidad de conducirse vitalmente, ni se encuentra aislada de su constitución natural, sino que constituye precisamente la condición de posibilidad de la conducta específicamente humana. "El hombre es un ser que integra objetos en su conducta y actúa a partir de esos objetos. (...) la conducta del hombre no se desencadena desde su constitución biológica: *no es instintiva*"[3].

El primer influjo que cabe señalar de esta peculiaridad es la capacidad de usar un lenguaje capaz de transmitir una información en virtud de la cual es posible transformar casi plenamente la conducta. Aristóteles lo denomina *lógos*, y lo opone al lenguaje animal, que sirve para la transmisión de mensajes dentro de la conducta instintiva, y que recibe el nombre de *foné* o, cuando es articulado, *dialektós*, respecto de los cuales, es un lenguaje de segundo nivel. Un segundo

---

[1] L. Polo, *Presente y futuro*, 134.

[2] L. Polo, *Quién es el hombre*, 167.

[3] L. Polo, *Presente y futuro*, 134. "Una acción surgida del conocimiento y un conocimiento que suspende la acción son solamente humanos. Para el animal conocer se incrusta en su dinámica natural, no es más que una fase de su comportamiento. Pero el conocimiento racional no es una fase sino una suspensión de la conducta. En virtud de esa suspensión surge una conducta nueva"; "Doctrina social", 117.

influjo consecutivo a éste es el empleo de técnicas de segundo nivel, es decir, el uso de instrumentos para fabricar otros instrumentos, que comportan la consideración universal del instrumento.

Puesto que el pensar comporta un carácter de detención y extrañeza respecto a la conducta animal del viviente en que tiene lugar, la primera pregunta que cabe hacerse es de qué modo se puede explicar ese influjo en la conducta práctica. La respuesta se encuentra en otra dimensión del conocimiento humano: los hábitos. El conocimiento intelectual perfecciona la facultad con un sólo acto, dando lugar a hábitos, que constituyen un nivel más intenso del conocer, que da razón a su vez del conocimiento presencial, y permiten proseguir pensando[1]. Puesto que el pensamiento objetivo incoativo –que la filosofía clásica denomina abstracción– puede ser articulante o meramente presencial, ya ahí encontramos dos hábitos distintos. En el primer caso la presencia articula el tiempo de la sensibilidad interna, y los hábitos con que perfecciona la potencia son hábitos articulantes: directamente, saber hablar, y, consecutivamente, saber hacer[2]. En el segundo caso se abstrae una imagen puramente formal (la circunferencia), y el hábito que sigue es la conciencia habitual, que, por no ser

[1] El conocimiento intelectual no comenzaría si no pudiera proseguir. L. Polo, *CTC,* III, 5.

[2] De donde se concluye que no sería posible el uso libre de la corporeidad por parte de un ser capaz de pensar, si no fuera al tiempo capaz de hábitos.

articulante, no tiene un influjo práctico directo en la conducta.

En la filosofía aristotélica el hombre se define como el animal que puede tener, y las dimensiones que acabamos de describir constituyen diversos niveles de dicho tener, que comportan una jerarquía[1]. El inferior de ellos es el tener práctico o corpóreo, es decir, el que se ejerce de acuerdo con la técnica y el lenguaje humanos. Éste perfecciona al hombre según su corporeidad, la cual, en relación sistémica con esta posibilidad, es sumamente potencial. Es lo que se llama en la filosofía clásica hábito categorial (*héxis*), que, como hemos visto, depende del tener en presente propio del pensamiento objetivo. Y, a su vez, el conocimiento objetivo revierte en la naturaleza perfeccionándola en cuanto tal mediante el hábito. Pues bien, la tesis de Polo es que existe entre estos modos de tener "una relación de subordinación tal que el inferior tiene el carácter de medio respecto al superior, y el superior de fin respecto del inferior"[2]. Y, al mismo tiempo, que cabe afirmar lo siguiente: "los medios superiores son fines, pero también condiciones de posibilidad"[3]. En atención a esta subordinación medial típicamente humana, se puede convertir la definición aristotélica del hombre en la siguiente: "el hombre es el animal en que se da la relación medio-fin"[4].

2. El interés y la acción productiva.

Conviene notar la diferencia entre los dos niveles inferiores que acabamos de describir. La articulación

---

1 L. Polo, "Tener y dar", 203.
2 L. Polo, "Tener y dar", 204.
3 L. Polo, "Tener y dar", 205.
4 L. Polo, "Tener y dar", 204.

medio-fin aparece ya en el más bajo de ellos. La noción de hábito categorial se encuentra ligada a la de *interés*, el cual se diferencia a su vez del pensamiento objetivo. El correlato del interés es lo interesante, mientras que la vida teórica tiene como correlato el objeto. El interés consiste en un *estar-entre*, en el cual el *entre* es el que articula el plexo de lo interesante. Lo propio del interés es articular un plexo de medios y fines –lo interesante–, que es respectivo según trayectos: el martillo es «por mor» del clavar, y el clavar es «por mor» de la mesa, etc. Sin embargo, en ningún caso «por mor» significa *ya*. Esto último es característico del conocimiento objetivo: "«ya» significa que entre el pensar y lo pensado no hay trayecto"[1]. Lo interesante está constituido, más que por cosas, por referencias mediales que el hombre introduce. Precisamente por esto *no es estable*. Y además es *activo*, pues el instrumento es real en su uso, y su activación corre a cargo de la actividad humana. Así el martillo es en el martillear, y sin él no existiría. Esta dualidad actividad-instrumento es característica del mundo humano[2].

El ámbito del interés se refiere a la vida práctica del hombre, y al conjunto de lo interesante podemos llamarlo cultura o mundo. Se trata del modo en que un ser que se encuentra de algún modo fuera de la esfera biológica y de sus necesidades se relaciona con ella. A diferencia de éste, el pensamiento objetivo es un estar en lo que hay ya in-mediatamente abierto. Se trata no de una articulación de

---

[1] L. Polo, *CTC,* II, 81.

[2] L. Polo, "La coexistencia", 35-36.

medios, sino de la pura posesión del fin[1]. Por eso las articulaciones teóricas y los objetos lógicos, ni el mismo fundamento –el universo en su realidad propia– son interesantes en el sentido de que puedan entrar a formar parte del plexo cultural[2].

Precisamente porque el hombre excede la esfera biológica, no se refiere a ella como a un ámbito predeterminado, sino que influye constantemente sobre ella inventando necesidades nuevas y nuevos modos de resolverlas que prolongan sus capacidades naturales. En este sentido, se puede entender al hombre respecto de su conducta práctica como un solucionador de problemas. Así aparece la acción productiva, la técnica, en que se percibe claramente la diferencia entre el hombre y los demás animales, insertados totalmente en el universo.

Al pensar se está «ya» en el mundo, el cual comparece como fenómeno. El mundo es, por tanto, lo «ya» abierto por la presencia, que es otro modo de designar la operación intelectual humana. Pero la presencia mental comporta un límite para el pensar, porque exime a su objeto de existir. Sin embargo, como hemos visto, gracias al conocimiento

---

[1] "El interés es un indicio de que el hombre es persona distinto del conocimiento, aunque lo presupone. Se trata de un modo de tener comunicado a lo interesante que, por ello, establece una vinculación teleológica. Sin embargo, el conocer es un modo de poseer más intenso, puesto que en él se posee el fin. Correlativamente, la intencionalidad del hábito categorial es más débil que la intencionalidad intelectual. Por eso deriva de ella"; L. Polo, *CTC,* II, 61.

[2] L. Polo, *CTC*, II, 69. También podríamos llamar a la esfera del interés, recurriendo a Husserl, mundo de la vida. De todos modos conviene matizar la distinción de Husserl entre la ciencia y el mundo de la vida: "si por vida se entiende la vida práctica, eso está claro; si por vida se entiende la vida humana, no está claro porque tan humano es interesarse como hacer ciencia"; L. Polo, *CTC* II, 70.

habitual el entendimiento humano puede proseguir pensando[1]. La primera línea prosecutiva es la *razón* según la cual se declara la insuficiencia del abstracto en orden al conocimiento de los principios, pues en él su principialidad es suplida por la presencia mental. Desde ella, la noción de mundo «implica» la de trasmundo, que se expresa temáticamente en el explícito. Por ahí comparece la temática de la metafísica, que se dirige a conocer el universo según su realidad propia, renunciando a su posesión objetiva, lo que permite conocerlo en su dependencia respecto de Dios. La *generalización o negación* responde, en cambio, a la declaración de la insuficiencia del abstracto para colmar el pensamiento. Esta vía prosecutiva es la más pertinente respecto de la acción práctica, si bien no supera el carácter de exención del límite mental. En ella el límite sugiere una apertura respecto del *ya* que se puede denominar *todavía-no*. Pero, ésta, para determinarse, necesita volver a la objetividad. Aparece así una determinación segunda, diversa de la determinación primera del mundo, que se puede denominar *todavía-no-ya*. Este es precisamente el estatuto formal de la posibilidad cultural, con la que se abre un futuro proseguible por la acción humana[2].

---

[1] L. Polo, *CTC,* III, 4.

[2] "La negación metódicamente considerada no recae sobre el fenómeno del mundo, no dispone de él haciéndolo pasivo, sino que hace la posibilidad. Con otras palabras, la posibilidad es factiva en tanto que no hace del mundo un posible. La negación es un método distinto de la razón"; L. Polo, *Hegel*, 405.

El hombre al producir no actúa según la estructura causa-efecto. Los productos se encuentran de entrada en el pensar como objetos, y consecutivamente en la acción, no ya como objetos, sino configurándola. De modo que hay una innovación no sólo en el orden de los productos que anteriormente no existían, sino también en cuanto a las acciones que antes no eran posibles. Por eso lo factible no es sólo el producto, sino la acción misma. Así que la acción productiva puede describirse como el *hacer-factible*.

Se puede decir, por tanto, que la acción humana produce *posibilidades*. Pero hay que notar que esas posibilidades no están fuera, como algo a lo cual la acción accede, sino que están previamente dentro de la acción misma, configurándola. Y, puesto que las posibilidades dependen del pensar, el hacer significa *saber hacer*, "es un saber indiscernible de un hacer por estar impregnándolo en su despliegue mismo"[1]. A través de ella el hombre descubre en lo natural *oportunidades* que no se encuentran en ella: en la rama la lanza, en la lanza la flecha, etc. Esto prueba un claro estar por encima de lo natural aprovechándolo, que es una manifestación de la libertad humana. Esto supone una apertura del tiempo humano hacia el futuro diversa de la del tiempo biológico.

Las posibilidades operativas forman el *ámbito* en el que se desarrolla la acción práctica del hombre. Este ámbito se puede denominar *horizonte*. Se trata de un horizonte que no se desplaza, como el físico, sino que es alcanzado en la acción y resurge de nuevo[2]. "El hacer se proyecta hacia adelante y abre lo inédito. Pero esa proyección no es absoluta, ya que requiere la conservación de lo antes

---

[1] L. Polo, "La Sollicitudo", 91.

[2] L. Polo, "La Sollicitudo", 93-94.

suscitado"[1]. Como la acción sólo puede continuarse a través de los resultados previos, dichas posibilidades determinan la actividad ulterior, imponiéndole un peculiar tipo de necesidad, que podemos llamar *inesquivabilidad*.

Así como la infinitud operativa de la inteligencia prohíbe que haya un objeto último que impida seguir pensando, tampoco existe un objeto último que sature la capacidad productiva del hombre. De ahí que la acción suscite los productos sin detenerse en un producto último. Más bien los incorpora a sí permitiendo siempre nuevas producciones y nuevas acciones. Por tanto, la consideración del ámbito de las producción en un momento dado no permite conocer su desarrollo ulterior mediante reglas internas al mismo. El ámbito de los resultados de la acción no es autosuficiente, porque su clave explicativa se encuentra en la acción misma, que a su vez está posibilitada por el pensamiento. De modo que las repetidas intervenciones humanas modifican continuamente el elenco de posibilidades disponibles.

La filosofía moderna ha dado una gran importancia al ámbito de la acción productiva porque concede un valor radical al resultado (*radical postergado*), pues en ella domina la idea de que la actividad humana es espontánea, es decir, que carece de toda configuración, y por lo tanto aspira a alcanzarla. Pero de este modo el hombre se convierte en un ser embarcado en un proceso de autorrealización. Esta es por ejemplo la postura de Marx. El hombre sería un ser intrínsecamente necesitante que crea con su actividad las condiciones de su existencia, y cuya autorrealización

[1] L. Polo, "La Sollicitudo", 93-4.

consiste en la recuperación de los resultados de su obrar. Pero, desde las observaciones precedentes, cabe objetar que esta descripción es precipitada, porque no tiene en cuenta al menos dos razones por las que resulta imposible que el hombre se produzca a sí mismo. En primer lugar, la existencia de una previa configuración natural, que Polo llama *radical clásico* o *medio*, que, ante todo, se encuentra en la base de su actividad, y, al mismo tiempo, exige un perfeccionamiento también en niveles superiores al de la producción. De ahí que no se pueda calificar la acción productiva como autorrealización, sino como un tipo de perfeccionamiento que consiste más bien en una continuación –*continuatio naturae*–. Y, en segundo lugar, tampoco tiene en cuenta que la autorrealización es imposible porque el ámbito es insaturable: ninguna acción se corresponde con él en toda su amplitud. Por eso el ámbito de la acción no encuentra culminación en sí mismo.

Esta insaturabilidad depende de que el pensamiento objetivo humano comporta un límite. De lo contrario, su trasvase a la acción no daría lugar a la cultura[1], es decir, no sería posible que el hombre tuviera que ver en su conducta con posibilidades factivas, en lugar de realidad[2]. Y tampoco sería posible, por lo tanto, que habitara en la condición problemática que la insaturabilidad del ámbito de las mismas determina. El pensamiento objetivo se oculta, impidiendo así la manifestación completa. En la objetividad algo nunca puede aparecer: el presentarla. Por eso también la cultura es indefinida, porque es incapaz de alcanzar una manifestación entera; el pensamiento objetivo que la configura queda siempre a sus espaldas.

---

1 L. Polo, *Hegel*, 389.

2 L. Polo, "La Sollicitudo", 94.

Ahora bien, la acción humana se orienta por fines[1]. Pero si el progreso no tiene culminación –en virtud de la indefinida reapertura de las posibilidades factivas–, el ámbito de la acción humana no permite la existencia de un fin último que dé sentido a todos los fines. La consecuencia clara es que el hombre no puede subordinarse al progreso técnico y cultural, porque de hacerlo se sumergiría en una insalvable desorientación. Por eso, el ámbito de las posibilidades factivas exige ser subordinado –al menos– a los niveles superiores del tener[2]. No obstante, no conviene pasar por alto la importancia de la técnica para el hombre, que de hecho constituye una de las modalidades prácticas del saber humano, es decir, de enfocar el problema del fundamento y el destino[3].

De acuerdo con la acción productiva, el hombre habita el universo convirtiéndolo en mundo. "El mundo es la correspondencia del estar humano con el universo, en tanto

---

[1] L. Polo, *Presente y futuro*, 134-135.

[2] "La desvinculación de los niveles superiores es el problema que subyace a la postura que considera el ámbito de la cultura y de la naturaleza como esferas distintas. Separada de los fines propios del hombre, la cultura se estabiliza convirtiéndose así en un sistema cerrado, que adquiere una esencialidad incuestionable. La imposibilidad de este planteamiento fue ya detectada por Dilthey, pero éste, debido a un planteamiento psicologista, desconocedor de la prioridad del pensar respecto de la cultura, la concibe en términos de ruina y discontinuidad"; L. Polo, "La Sollicitudo", 91; nota 54.

[3] L. Polo, *CTC,* II, 310 ss. En el curso de esta exposición comparecerán las otras dos: la magia y el mito.

que tal estar no se sume en el universo"[1]. Esta diferencia entre el mundo y el universo alude al carácter diferencial del hombre respecto de este último. Además, como hemos visto, el modo en que la inteligencia accede a estos dos temas es diverso. Lo pertinente respecto al universo es la indagación de sus principios. Esto es lo que la filosofía clásica llamó metafísica. En cambio el mundo aparece como un ámbito problemático, cuya problematicidad estriba precisamente en la inderivabilidad de un fundamento. En consecuencia, no se puede hacer una metafísica de la cultura porque la cultura no da para tanto. En efecto, la cultura no remite a un fundamento sino al hombre que es su autor, desde su característica de pensante según el límite mental.

Esto nos da una pista para comprender la diferencia entre el planteamiento ontológico de Heidegger y la metafísica clásica. La pregunta por el sentido del ser no es la indagación por el fundamento, cuyo método no puede ser la pregunta, que corresponde a la prosecución generalizante. Si la realidad que se enfoca es la del mundo en que se desarrolla la conducta humana, el sentido del ser aparece como lo que está más allá del interés. Heidegger "trasciende el plano del interés, pero al hacerlo se planta ante la nada. Está claro que con la nada no puede hacerse nada. Los entes sí permiten la pragmática, pero el sentido del ser (si se atiende al sentido del ser), no"[2]. Si se trasciende el plano de la pragmática, se desemboca en una teoría del arte. El objeto artístico es un ente peculiar con el que se corresponde una conducta contemplativa afín a la posesión objetiva. Por eso se puede considerar como un salir del plexo desde dentro del mismo[3].

---

1 L. Polo, *Presente y futuro*, 143.

2 L. Polo, *CTC,* II, 75.

3 En alguna ocasión Polo ha dicho que la belleza es el *marchamo*

3. El lenguaje como clave de la «continuatio naturae».

Como vimos, el saber hacer depende del saber hablar. La hegemonía del lenguaje sobre la acción es la percepción que subyace a la *magia* como modalidad sapiencial, pues en ella el lenguaje se ve como poder[1]. Desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, este último es la capacidad de articular que deriva directamente del pensamiento. Por eso también explica, dentro de la *continuatio naturae* en un nivel más profundo, por más próximo al pensar, la conexión propia de la cultura: "el lenguaje es el conectivo del interés vertido en el entorno"[2].

Polo glosa ampliamente la indicación aristotélica del modo en que el lenguaje humano es posible en virtud de órganos cuya función biológica primera es distinta. Los órganos fonadores son los mismos órganos respiratorios o del aparato digestivo, pero a los que se ha dotado de una función nueva. Esa función no modifica su constitución natural, pero le otorga un nuevo sentido. A su vez, la voz es un fenómeno físico que se convierte en portador de significado[3].

---

de coherencia entre lo corpóreo y lo espiritual. La posibilidad de una producción en orden a la contemplación parece apuntar a esa coherencia.

[1] L. Polo, *CTC,* II, 311. Para Polo ésta es la modalidad sapiencial más antigua.

[2] L. Polo, *CTC,* II, 311.

[3] L. Polo, *Quién es el hombre*, 161 ss. Respecto a la suspensión de la intencionalidad sensible que comporta el uso de los signos, *CTC,*

Según Polo éste es el paradigma de la cultura como *continuatio naturae*[1].

"El ser capaz de tener es animal con manos, y a la vez, solidariamente, animal hablante. El que tiene es capaz de referirse con lo que tiene a otra cosa; esa relación de referencia de una cosa a otra cosa es el signo"[2]. En esta caracterización se revela el carácter sistémico de los diversos aspectos del hombre que caracterizan el tratamiento de la esencia del hombre en la antropología poliana. "Se habla porque se quiere hablar (...). Pero no se piensa porque se quiere. Por lo tanto, el lenguaje es consecutivo al pensamiento porque es el modo como el pensamiento entra en el orden de la voluntad"[3].

"Las palabras abren posibilidades desde las cosas. No las reflejan simplemente: abren el mundo de la creatividad cultural"[4]. Pero si el lenguaje estuviera naturalmente fijado no permitiría dicha creatividad. Por eso una de las características del lenguaje es su *convencionalidad*. El lenguaje no puede estar determinado por la naturaleza biológica del hombre, porque, de ser así, no consentiría ser vehículo de lo que de suyo está por encima ella, ni puede ser natural en el sentido de corresponderse simétricamente con lo real, pues en ese caso sería inutilizable, por excesivamente prolijo. Pero tampoco puede estar determinado totalmente por parte del pensar, porque es un descenso respecto de él. Este descenso se debe a la intención pragmática que

---

I.

[1] "El hombre es un animal simbólico y esto radica en el lenguaje como *continuatio naturae*. Esta es la índole de la cultura"; L. Polo, *Quién es el hombre*, 167.

[2] L. Polo, "Tener y dar", 207.

[3] L. Polo, "Ser y comunicación", 70-71.

[4] L. Polo, *Quién es el hombre*, 170.

conlleva, ajena de suyo a las reglas lógicas, que le lleva a tomar como vehículo lo material, ya que la comunicación es "el camino hacia otro que la voluntad hace emprender al pensamiento y, como no lo puede hacer en términos de pensamiento estricto, lo hace de una manera instrumental"[1].

"El lenguaje es un descenso del conocimiento hacia la práctica. Y en este sentido es instrumental"[2]. De este modo se entiende el estatuto de la hermenéutica, pues "la hermenéutica es, en definitiva, saber práctico. La razón social es razón hermenéutica y, en tanto, que tal, no es enteramente sistemática. La hermenéutica es la renuncia al sistema, porque el estatuto del conocimiento práctico está mezclado, no es pura razón"[3].

La necesidad de acudir a lo inferior para expresarse, puede parecer una limitación para el hombre considerado como ser intelectual; pero, bien examinado, se percibe que no es así, pues de lo contrario no se podría llevar a cabo la *continuatio naturae*, es decir, nuestra condición biológica quedaría irremisiblemente al margen de nuestra intelectualidad. Por otra parte, en la medida en que dicha continuación exige la objetivación externa para hacerse efectiva se trata de una continuación *fingida* (*ficta*), en el sentido fuerte de la expresión.

Pero no por comportar un descenso esta ficción está desprovista de reglas, como demuestra el ejemplo mismo de lenguaje que sin ellas no podría cumplir su cometido. "La

1 L. Polo, "Ser y comunicación", 71.
2 L. Polo, "Ser y comunicación", 70.
3 L. Polo, *Claves*, 146.

convencionalidad del lenguaje no es ajena a las reglas. La sintaxis es lo sistémico del lenguaje. Esto preanuncia lo ético, cuyo valor normativo es más que convencional"[1]. La conexión de la cultura con la ética se hace más explícita en la norma jurídica.

La consideración del lenguaje como paradigma de la cultura arroja mucha luz sobre ésta. Permite comprender su significado práctico, sin separarla por ello del pensar. Además permite acceder a una dimensión esencial de la cultura: su papel en la relación interpersonal. Pero, a partir de este momento, la exposición cabal de nuestro tema reclama presentar un tercer sentido de lo radical, que es el primero en el orden de la radicalidad, el que Polo llama *radical cristiano* o *radical personal*.

4. El radical personal y la cultura.

Precisamente lo más radical en el hombre estriba en ser persona, y por lo tanto un ser irreductible al universo, creado –por así decir– por su cuenta. Respecto del ser fundamental del universo, el ser personal es otro sentido de la creación que no se limita a existir, sino que más bien su carácter de acto es *coexistir*. "La persona es la profundidad misma, la radicalidad del ser considerada no en cuanto que cerrada, sino al revés, precisamente en tanto que abierta"[2]. Se trata de una novedad radical, que por eso engendra novedades. La persona es *además*; es además respecto de la presencia mental, y es además respecto del universo mismo. De ahí que coexista con el universo y, de un modo diverso, con las

---

[1] L. Polo, *Quién es el hombre*, 170

[2] L. Polo, "Ser y comunicación", 73.

otras personas, porque la persona sola es la desgracia pura, pues su efusividad se dirigiría a la nada[1].

Tanto el interés como la presencia mental son indicios de la persona, pero ésta no se agota en ellos. Es la persona también quien da razón de la perfección intrínseca de la naturaleza, que son los hábitos. Pero todos estos modos de tener quedan por debajo de ella, puesto que la persona se distingue realmente de su esencia, distinción ésta que marca su dependencia de su creador. Desde la radicalidad del ser personal, los diversos modos de tener que corresponden a la esencia humana se pueden caracterizar como *disponer*, a la vez que encuentran una clave más alta de comprensión, que es la propiamente personal: el tener se subordina al dar[2]. Precisamente la distinción real aplicada a la persona significa que ésta no puede encontrar en su esencia la réplica personal que exige su condición, y sin la cual sería un absurdo.

Si consideramos estas breves indicaciones de la antropología trascendental presentada por Polo en relación al tema que nos ocupa, nos encontramos en condiciones de determinar un poco mejor qué es la cultura respecto del hombre. En primer lugar hay que señalar que la persona no se agota en ella. La cultura se encuentra más bien en el orden de la esencia de la persona. Pero tampoco se identifica con su esencia, pues, como hemos visto, la esencia va más allá de la cultura, ya que los hábitos no pertenecen a esta última. En este sentido, se puede caracterizar la cultura como la solución del hombre al problema que plantea que una

[1] L. Polo, "La Sollicitudo", 84.

[2] L. Polo, "Tener y dar".

pluralidad de personas comparta la misma naturaleza[1]. De acuerdo con las condiciones anteriormente descritas en que este problema debe ser resuelto, se trata de una respuesta que ni está determinada, ni es única ni infalible, lo cual da razón de su diversidad. Al mismo tiempo se comprende que la razón de su normatividad se debe a que debe ser coherente con su autor.

5. La historia como situación.

"Precisamente porque el hombre no es un resultado, y la acción no es idéntica a la existencia humana, el ámbito insaturable por ella ha de ser referido al hombre en el modo de una conexión que para la persona es simplemente situacional. La conexión de persona y situación trae ante la mirada la historia. El alcance de los radicales de occidente se pone a prueba en el desarrollo de este tema"[2].

"Lo más peculiar de la *situación* es que es insostenible, que es *improrrogable*. No se puede estar siempre en la misma situación, y en la medida en que el hombre se mantiene en su situación, o, lo que es lo mismo se exime de cambiar de situación, se autodestruye. (...) Además las situaciones *no son intercambiables*: en cada caso hay *una* situación"[3]. En atención a estas notas no tiene sentido plantear la conservación de la cultura como un valor en sí mismo, como si se tratara de un sistema cerrado y autosuficiente. Al contrario, el hombre se encuentra siempre instado a actuar, por lo que el patrimonio recibido siempre varía, y siempre aparecen problemas nuevos que exigen nuevas soluciones. La novedad es el acicate que despierta las

---

1 L. Polo, "Doctrina social", 120.
2 L. Polo, "La Sollicitudo", 95.
3 L. Polo, *Presente y futuro*, 143.

energías humanas. Por eso en alguna ocasión Polo ha calificado a lo nuevo como imperativo categórico[1]. Sin embargo, esto tampoco justifica el empeño por demoler el patrimonio recibido, ya que comportaría la pérdida de posibilidades. Pero las posibilidades están orientadas hacia el futuro, lo que concede a la historia su carácter direccional.

La variación de las situaciones constituye la *intrahistoria*; así podemos definir lo histórico como "la trasmutación de una situación en otra en virtud de la libertad"[2]. Ahora bien, lo que en ningún caso es posible es que el hacer humano rebase desde dentro –prácticamente– la situación en que se encuentra. El hombre es un ser libre que dispone en situación, y dicha situación es un grado de estabilización del disponer esencial, y, por tanto, *insuperable* mediante el ejercicio dispositivo. Pero hablar de situación sugiere que la historia no es la única situación en que el hombre puede disponer. De hecho, como la situación presente no puede ser colmada con los resultados del obrar humano, pues ninguna acción se puede corresponder con la indeterminación del ámbito, se puede calificar como *situación problemática práctica general*[3]. Está aquejada, por lo tanto, de una

[1] "La idea de historia es una idea netamente cristiana. La idea de historia se distingue de la de cosmos. Lo característico de la idea de historia es su signo *direccional*, que rebasa radicalmente el carácter cerrado de la idea de cosmos. La historia es el ámbito en que tienen lugar novedades radicales. Los acontecimientos históricos son aquéllos en que se concreta el carácter «ex novo» con mayor intensidad"; L. Polo, *Presente y futuro*, 142.

[2] L. Polo, *Presente y futuro*, 143.

[3] No obstante, este no es el único sentido de historia aunque

deficiencia que permite caracterizarla como decaimiento de una situación originaria, que podemos llamar Antehistoria. Conviene notar que este decaimiento se corresponde con el oscurecimiento de la condición personal del hombre que conlleva el límite mental inherente a su operación intelectual[1]. El *mito* se refiere a ello de un modo práctico, al explicar la situación del hombre como un decaimiento de una plenitud que contiene un elemento irreducible al poder cósmico. Por otra parte, puesto que el hombre no se encuentra definitivamente instalado en la historia, sino que la abandona, y la historia en sí misma no puede culminar, se puede hablar de una situación diversa, que podemos llamar Posthistoria[2].

La concepción de la historia y la cultura desde el radical personal o cristiano permite resolver las deficiencias del radical clásico. El problema de permanecer en el radical clásico consiste en que desde él resulta imposible hacerse cargo del ámbito de la acción productiva, del *facere*, porque en él no pueden lograrse lo fines naturales del hombre. Esto permite comprender la visión aristotélica –reflejo de la

---

condiciona de algún modo los demás. El hombre también se encuentra pensando o amando, puede buscarse en Dios y encontrarse, L. Polo, *Hegel*, 374. Se puede hablar así de otros tipos de historia que no son la historia de los hechos humanos como la Historia del pensamiento o la Historia de la Salvación. I. Falgueras, "Leonardo Polo ante la filosofía clásica y moderna", en *El pensamiento de Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1994.

[1] "La situación histórica, como situación insuperable, se corresponde en el conocimiento con un límite según el cual se obtiene y dispone objetivamente"; L. Polo, *Hegel*, 389.

[2] Sin embargo, determinar el contenido de estas dos últimas nociones corresponde a la Teología, pues la información que de ellas tenemos es de carácter revelado.

mentalidad de su tiempo– según la cual la actividad productiva es actividad servil, alejada del logro de la perfección de lo propiamente humano. De este modo se renuncia a la rectificación del tiempo histórico. La concepción cíclica del tiempo histórico es una consecuencia de esta renuncia[1]. En resumidas cuentas, el radical clásico, aun siendo superior, o sea, más radical, que el moderno, es incapaz de hacerse cargo de él.

Al entrar en juego la persona, se percibe, en cambio, que ni la acción ni el producto son la persona, sino *de* la persona. Pero no de un modo estático, puesto que la persona se refiere a destinatarios. "Los destinatarios de la acción son: el universo material, al que perfecciona o deteriora; el actor, que se compromete en la acción y es afectado positiva o negativamente por ella; el beneficiario, que son otras personas humanas, para las que la acción es beneficiosa o nociva; Dios, que es quien encomienda al hombre el hacer; a quien puede y debe ser ofrecido, y juzga su valor en última instancia, aceptándolo o no"[2]. De modo que la acción poiética puede ser descifrada como un símbolo, sin perder por eso su realidad propia. Por eso desde este radical, dicha actividad no es sólo continuación de la naturaleza; una continuación que, por otra parte, en virtud de la pérdida de las posibilidades efectivas que comporta la muerte, está destinada a dejar en algún momento de continuar *mi* naturaleza.

---

1 L. Polo, "La Sollicitudo", 114.

2 L. Polo, "La Sollicitudo", 94-95.

6. El estatuto interpersonal de la acción: la sociedad.

Esta orientación a destinatarios de la acción personal nos obliga a tratar todavía un tema más sin el cual la cultura no estaría definitivamente encuadrada. Se trata de la sociedad. Ante todo, conviene situar la noción de sociedad en el lugar que ocupa respecto del ser personal. "Intimidad y manifestación no son idénticas en el hombre (el hombre no es Dios). Surge así la distinción persona-sociedad"[1]. Pero la manifestación es la exigencia primera de la actividad del ser personal. Una intimidad inevitablemente cerrada en sí misma es intrínsecamente contradictoria, puesto que, como vimos, la persona exige la réplica personal[2]. Por lo tanto, la sociedad es previa a cualquier actividad propiamente humana, es decir, que manifieste a la persona como tal[3]. En otras palabras, la sociedad puede faltar en absoluto, pero, en la medida en que hay actividad humana, no puede faltar.

Pero esa manifestación no se puede llevar a cabo mediante características individuales. El hombre no aparece de entrada ante los demás como persona irrepetible sino en

---

[1] L. Polo, "La Sollicitudo", 101.

[2] L. Polo, "Libertas trascendentalis", 714.

[3] "Para afirmar que nos encontramos ante un instrumento técnico, la condición más importante es ésta: que el elemento del mundo exterior que el hombre asocia a su operar *quede incorporado a la Humanidad de manera superior a la pura asimilación psicológica individual*. Los hallazgos del hombre traspasan el puro ser pensado por alguno, y quedan socializados, constituyendo un punto de partida para otros posibles inventos (...). Puede decirse que no habría técnica sin sociedad ni tampoco sociedad sin técnica. Es evidente que lo que está escrito en un libro (espíritu objetivado) estuvo primero dentro del pensamiento (situación subjetiva de lo espiritual). La técnica progresa porque la razón humana es objetivable de modo transpsíquico"; L. Polo, *Presente y futuro*, 133.

la medida en que consigue personalizar características que, de suyo, pueden ser comunes a otros individuos. Se trata de lo que la filosofía clásica llama *tipos* («trópoi»), que para Polo constituyen el estatuto de la manifestación humana. Una ilustración de esto la encontramos en la relación entre la moda y el estilo. Las modas están constituidas por elementos comunes epocales reconocibles por todos. En cambio el uso de las modas no es humano mientras el hombre al usarlas no consiga diferenciarse y aparecer como persona[1]. Así, por ejemplo, son tipos los diversos tipos de ciudadanos, las diversas funciones sociales, etc. La convivencia humana consiste en la conexión de los tipos.

Si ninguna acción es humana si no es al tiempo social, no se puede afirmar que la sociedad dependa de algún acto humano fundacional. Sin embargo, esto no quiere decir que la actividad humana social no esté sujeta a la libertad. En cuanto que referida a la sociedad, la libertad es dispositiva en orden a *alternativas*, que comportan un uso más fuerte de la libertad que el que comparece en las *oportunidades*. Cada alternativa es una regla de la conexión de tipos, que puede ser verdadera o falsa. La alternativa falsa primaria es la denegación de la manifestación. Ahora bien, como la manifestación no puede no darse –es indefectible–, su resultado es una degradación de la conexión entre los tipos, que estriba en la prevalencia de unos tipos sobre otros. De este modo la manifestación personal empeora, hasta el punto de que algunos tipos pueden llegar a ser tratados como no

[1] L. Polo, *Quién es el hombre*, 55.

humanos, desconociendo su condición personal. En esto consiste el conflicto social.

El ideal clásico de sociedad consiste en la armonía social. Pero la armonía no se puede conseguir a costa de la parcelación humana. Por eso lo más importante de la productividad social –productividad que niegan las concepciones estatistas de la sociedad, como la de Hobbes– es la superación de la limitación de los agentes sociales. Identificarse con un tipo es reductivo, una auto-limitación: conformarse con la condición humana sólo en parte. Si los distintos tipos se comunican, superan estas limitaciones. En esto consiste el régimen mixto que formula Aristóteles. Por su parte, el ideal cristiano aporta un sentido de la comunidad más intenso, por más acorde con la condición personal y se propone la solidaridad. En virtud de este ideal se considera que no puede perseguirse la armonía social a costa de recortar la manifestación personal.

De aquí se desprende que una sociedad realmente humana no permite la distinción tajante y unilateral entre los que mandan y los que obedecen, o, diciendo lo mismo de otro modo, el que obedece no debe considerarse un instrumento inerte, pues equivale a no reconocerlo como persona. Además de este modo se pierde lo que puede aportar como persona. Puesto que el estatuto de la razón práctica es el de *razón correcta*, ya que mejora a partir de su ejercicio corrigiéndose, cabe decir que el uso inferior de la razón práctica es precisamente el que se dirige hacia lo inerte, puesto que la corrección es muy superior cuanto más actúan como personas sus destinatarios, pues en este caso pueden mejorar la acción con su propia experiencia e iniciativa. También por eso no es un síntoma de salud social que todos estén de acuerdo, como señala Aristóteles, sino más bien de inercia y baja productividad social. Por el contrario, es índice

de la salud de la sociedad que se mande y obedezca alternativamente[1].

Resumiendo, podemos definir la sociedad como *el encauzarse según tipos la manifestación indefectible, y sujeta a alternativas, de la convivencia humana en cuanto que humana*. Con ello estamos en mejores condiciones para ver la relación de la acción productiva con la historia y la sociedad. "En cuanto vertida en la acción, la historia es la exigencia de dar razón del pasado. Pero esta exigencia depende de un requisito, que es la sociedad. En cuanto que requisito, la sociedad es la medida en que la exigencia se cumple"[2]. Las alternativas como estatuto de la manifestación pueden ser más o menos propicias para la efectuación de posibilidades nuevas. Pero la sociedad no se confunde con la producción. Su estatuto se nota a medio camino entre la producción y la historia. En la producción predomina la consideración de la posibilidad *in fieri*, mientras que en la sociedad se considera *in facto esse*. La sociedad guarda las posibilidades en orden a reponerlas en acciones configuradas. En la historia en cambio se conservan posibilidades factivas que no se hacen, y cuyo carácter típico es en la actualidad conectivamente nulo. Por eso en ella la consideración *in facto esse* se desvincula de la consideración *in fieri*. Así que a la sociedad le corresponde un papel intermedial. Sin la sociedad el pasado no sería aprovechable hoy. El aprovechamiento es la conexión de los tipos, que, a

[1] L. Polo, "Ricos y pobres", 134-143.
[2] L. Polo, "La Sollicitudo", 99.

su vez, permite proseguir la acción, pues sin esa conexión –sin sociedad– la acción productiva no existiría.

Vista la acción productiva en el marco de la sociedad, se ve todavía con más claridad la superioridad del lenguaje sobre la producción. El lenguaje permite la comunicación interpersonal precisamente a través de realidades materiales que puede convertir en vehículo de comunicación. Además sin la comunicación lingüística la técnica sería imposible, porque los instrumentos no podrían ser socializados.

7. La muerte y la índole simbólica de la cultura.

De acuerdo con lo dicho, la cultura es el nivel dispositivo básico y al tiempo inferior del hombre. Pero si bien la destinación humana no puede lograrse en ella, esto no impide que refleje también las dimensiones más radicales del hombre. Como ya se ha sugerido, un modo de enfrentarse a la limitación de la cultura es considerar un asunto que para el hombre es enigmático: la muerte. Su carácter enigmático se corresponde con el que también tiene el cuerpo humano respecto del pensar[1]. La muerte tiene que ver con el tiempo humano. Pero ese tiempo, no es la única dimensión del hombre. El hombre es un ser espiritual porque es capaz de levantarse sobre lo efímero y considerar lo extratemporal. Esto es la condición de posibilidad de la cultura, pero también alude a que el hombre no se agota en la temporalidad. De hecho la articula de un modo propio, es decir, según la presencia, que es su forma inmediata de

[1] Su carácter de impensado constituye una acepción de la facticidad que L. Polo denomina «cuarto sentido del hecho», y cuyo tratamiento se puede encontrar en *CTC,* III, 413 ss y *Hegel*, 434 ss.

conocimiento intelectual. Hemos visto también que esa forma de estar en el universo convirtiéndolo en mundo es la condición de posibilidad de la cultura. La cultura misma es, por tanto, una manifestación de la espiritualidad humana. Precisamente el hombre se enfrenta al problema de la muerte porque es más que temporal. Pero, al hacerlo, la ve como un desgarramiento, pues con ella pierde el mundo. La estrecha conexión entre la *continuatio ficta naturae* y la muerte, que es su pérdida, hace que las diversas posturas ante la muerte comporten otras tantas visiones de la cultura.

El elemento cultural en que se refleja esta limitación de la cultura es la religión, como modalidad práctico-sapiencial. La religiosidad "no es una teoría acerca de Dios, sino un saber acerca de un poder en relación con el cual el hombre interpreta su propio poder en el tiempo y el cuidar de sí (por eso la religiosidad es un factor de la cultura)"[1]. Esta es la línea en que la cultura alude a lo divino. Si esa alusión falta, aunque sea de un modo oblicuo, "estaría, como cultura, truncada, porque lo estaría su misma índole simbólica: no habría nada que descifrar en ella, por lo que sólo sería una fase derivada y terminal a punto de desaparecer, abandonada por el interés humano"[2]. La religiosidad conserva la apertura de la cultura a la destinación humana, o sea, mantiene la exigencia de que el hacer humano sea descifrado.

Su característica de límite se ve en la percepción de lo santo, propia de la religiosidad humana. Lo santo es precisamente aquello ante lo que el lenguaje enmudece. El

[1] L. Polo, *Quién es el hombre*, 226.
[2] L. Polo, *Quién es el hombre*, 225.

símbolo inefable proyecta sobre la cultura una anulación peculiar que es la ascética. Ésta se limita a indicar que la cultura no es lo definitivo. "Ahora bien, la anulación ascético-religiosa de la cultura no es completa: sencillamente indica que el entresijo de la cultura se distingue de lo santo. Por lo tanto, si lo santo se desvelara, la ascética conectaría con la simbólica cultural y la descifraría"[1].

José Ignacio Murillo
Pontificio Ateneo della Santa Croce
Via S. Girolamo della Caritá, 64
0186 Roma Italia

[1] L. Polo, *Quién es el hombre*, 242.

XXVI/2 · 1993 ISSN: 0066-5215

EN TORNO A LA SOCIABILIDAD HUMANA EN EL PENSAMIENTO DE L. POLO

CONCEPCIÓN NAVAL

Education is better thougt of as an activity or social practice, from the individual praxis, whose main purpose is to help others become persons. The purpose of this paper is to offer a sold foundation for the natural human sociability, the social virtues, and the ideal of cooperation, three areas currently invoked by thinkers of greatly divergent points of view. This paper is written along the lines of the classics and follows the thought of Prof. Polo.

La educación parece que está mejor pensada como una actividad o práctica social, realizada desde la *praxis* individual, cuyo principal propósito es ayudar a los otros a llegar a ser personas. Esa práctica social se realiza de acuerdo con una tradición social –que implica un modo de ver y hacer– y no como una transacción entre individuos aislados simplemente. Hay así una estrecha conexión entre los conceptos de: educación, persona y sociedad.

Parte del aprender a ser persona, en que consiste la educación, es el aprendizaje para ser un agente moral en una comunidad moral. Esta es una conclusión que conecta con la idea que remonta a Platón, de que la educación moral es una parte esencial y central de la educación. Del mismo modo, una parte del aprender a ser persona es aprender a tomar parte en las variadas actividades teóricas y prácticas de la comunidad y a ocupar roles sociales. El problema de la educación es así un problema ético que alcanza una

dimensión política, y en esta perspectiva es visto por el prof. Polo a lo largo de su magisterio.

1. Natural sociabilidad humana.

El hombre es, en decir de Aristóteles –cuya presencia es indudable en el pensamiento de Polo[1]– *animal político*[2]. Ya Platón apunta una definición de educación como aquello que desde la infancia ejercita al hombre en la virtud y le inspira el vivo deseo de llegar a ser un ciudadano perfecto, que sepa gobernar y ser gobernado de acuerdo con la recta justicia[3]. El carácter *social* de la educación está siempre presente en la tradición y el pensamiento griegos, puesto que el hombre es un animal social, político. Sin embargo, también está vivo el conocimiento del valor individual. Como dice Aristóteles, la virtud colectiva es la consecuencia necesaria de la virtud individual.

La educación del individuo se identifica directamente con su formación política, y el problema educativo, que era para los griegos el problema mismo de la vida, debía ser el problema de la vida política. No existía un problema educativo separado del problema político y del moral. De ahí

---

[1] "En cualquier caso, la presencia de Aristóteles en Polo es, (...), decisiva. Polo, en última instancia, es un aristotélico, y su pensamiento vuelve una y otra vez a partir de Aristóteles en múltiples desarrollos antropológicos, metafísicos y gnoseológicos", R. Yepes, "Leonardo Polo y la historia de la filosofía", *Anuario Filosófico*, 1992 (25, 1), 112 (cit. "L. Polo y la historia").

[2] Puede ser interesante en este punto ver H. Arendt, *La condición humana*, Seix Barral, Barcelona, 1974, el capítulo II: "La esfera pública y privada", donde en un momento determinado lamenta el profundo malentendido que expresa la traducción latina de "político" como "social"; 45. Aquí se utilizan ambas indistintamente.

[3] Platón, *Leyes*, I, 643 e.

la gran importancia social que asumió la educación en la *polis* griega de la época clásica. Toda la ciudad –comunidad social– está empeñada en educar, y organiza las fiestas religiosas, las palestras, los juegos y el teatro con la finalidad de formar las conciencias mediante el contacto directo y la participación inmediata en la vida política comunitaria.

Por consiguiente, la sociedad no es una formación artificial, sino una necesidad natural. En Aristóteles –como en Platón– ética y política se completan entre sí. Hay así dos aspectos estrechamente relacionados en el ser humano: 1. el hombre como autoperfeccionable, sujeto de hábitos; y 2. el hombre en cuanto relacionable, naturalmente social, abierto a la comunicación.

En este sentido, una de las claves para entender al hombre y al proceso educativo reside en una nota característica del ser humano, que es su dualidad[1]. El hombre no es una realidad simple, sino compleja. Tal 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. Por otro lado conviene subrayar que lo más profundo del hombre es la persona, y el ser personal es incompatible con el monismo. Lo humano no se agota en una consideración única.

[1] Sigo: L. Polo, "La coexistencia del hombre", en *El hombre: inmanencia y trascendencia*, Actas de las XXV Reuniones Filosóficas de la Facultad de Filosofía, Universidad de Navarra, Pamplona, 1991, 33-47 (cit. "La coexistencia").

Así obtenemos las siguientes claves de la coexistencia humana:

a) El hombre coexiste con el Absoluto en la forma de una búsqueda de aceptación personal. 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 refrendar.

b) El hombre coexiste con el *alter*, precisamente por su mutua condición personal, 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. Aunque la naturaleza humana es radicalmente hipostática en cada hombre, puede y debe ser perfeccionada en común.

c) En conexión con esta segunda dimensión de la coexistencia, aparece otra, cuyo sentido es en cierto modo más impropio pero no independiente: coexistir con el universo. El hombre, como perfeccionador que se perfecciona. Es el ámbito de la praxis técnico-productiva. Y es perfeccionante de sí también en dualidad, en coexistencia con sus semejantes: ámbito de la práxis ética.

La vinculación de estas dimensiones de la coexistencia es neta: 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, en la cual la persona invoca su aceptación radical, más allá del tener y del hacer, y se da, se destina en su ser. La intimidad libre de la donación ha de ser más radical que la inmanencia del tener e incluso que la inmanencia de la virtud. La intimidad es lo que define estrictamente a la persona: ser capaz de dar, de aportar, como la única manera de refrendar el tener y el ser.

Por tanto, en el orden de la *existencia humana*[1]: el hombre *co-existe* con el Absoluto, con el *otro* y con el universo[2]. El co-existir viene a ser en Polo, uno de los trascendentales antropológicos, junto con: libertad, ser además, intimidad, dar, intelecto[3]. El ser del hombre co-existe, no puede ser único. Coexistencia quiere decir que el ser humano es compatible con el ser principial y que a la vez en él estriba la ampliación trascendental. Co-existencia designa el ser del hombre como un ser que no se reduce a existir: "cuando existe el hombre, precisamente añade al existir el coexistir"[4].

Por otro lado, en el orden de la *esencia humana*: la esencia del hombre es una perfección que la alcanza ella intrínsecamente: la naturaleza racional se perfecciona según hábitos, y los hábitos son intrínsecos. La esencia humana es la perfección intrínseca. La *sociedad* es la comunidad de personas, que está en el orden de la esencia[5].

"Por último además de la historia –está describiendo Polo la Antropología trascendental–, la acción humana, y la corporalidad, aparece el tema de la *sociedad*. Si la esencia humana no es personal, entonces es social, porque "sin la

---

1 R. Yepes,"L. Polo y la historia", 108-112.

2 L. Polo,"La coexistencia", 46.

3 R. Yepes, "L. Polo y la historia", 120-121.

4 L. Polo, *Cinco lecciones de antropología trascendental*, *pro manuscripto*, 10.

5 L. Polo, *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo,* Rialp, Madrid, 1991, 70 y ss. Ver: *Hegel y el posthegelianismo*, Asociación La Rábida-Universidad de Piura, 1985, 380-385, para una definición de sociedad.

manifestación no hay sociedad". "La comunidad de personas está en el orden de la esencia". La sociedad es lo manifiesto. Un hombre aislado no tendría manifestación esencial: ya aludimos al surgimiento del tema de la intersubjetividad. Por tanto, el hombre se desarrolla en sociedad. El hombre es una naturaleza esencializable, en cuanto es ordenada. La esencialización humana, como ya hemos dicho, son los hábitos. Si lo pasivamente natural es la voluntad sería hábito, porque los hábitos voluntarios son sociales, permiten manifestación intersubjetiva, superan el problema de la réplica de uno mismo. Desde aquí volvemos al carácter naturalmente social y político del hombre"[1].

Una manifestación la encontramos en que el hombre necesita dialogar. No puede vivir sin dialogar porque es un ser constitutivamente dialogante. Por ser persona, el hombre necesita el encuentro con el tú, y el lenguaje no tiene sentido si no es para esta apertura a los demás.

De un modo más profundo se puede decir que no hay yo sin tú. Una persona sola no existe como persona, porque ni siquiera llegaría a reconocerse a sí misma como tal. El conocimiento de la propia identidad, la conciencia de uno mismo, sólo se alcanza mediante la intersubjetividad, es decir, gracias al concurso de los otros.

Este es el proceso de formación de la personalidad humana, mediante el cual se modula el propio carácter, se hace propia la lengua, las costumbres y las instituciones, los valores, etc. de la sociedad en que se nace y se llega así a ser alguien en esa sociedad, a tener una identidad propia y una personalidad madura e integrada con el entorno, de modo

---

[1] R. Yepes, "La antropología trascendental de L. Polo", en I. Falgueras / J.A. García / R. Yepes, *El pensamiento de Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, 11, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1991, 82.

que se pueden establecer unas relaciones interpersonales adecuadas.

La *relaciones interpersonales* son, en este sentido, el verdadero escenario de la existencia humana y por eso constituyen quizá uno de los núcleos centrales de la educación. La persona está abierta a su medio físico, a la verdad del conocimiento, y además posee una apertura constitutiva y dialógica al tú y a los otros. Las relaciones con los demás son parte sustancial de la vida humana.

La libertad constitutiva es algo radical en el hombre, y significa apertura hacia el mundo y hacia las demás personas. La persona humana es en definitiva, un ser constitutivamente dialogante.

Este carácter dialógico de la persona es ya hoy algo corrientemente admitido en los estudios sobre el hombre. De la fenomenología personalista y el existencialismo, ha pasado también a las reflexiones sobre ética y política, y hay muchos autores que convergen en estas consideraciones: E. Levinas, M. Bajtin, E. Mounier, etc.[1] Si no hubiera otro alguien que nos reconociera, nos escuchara, y aceptara el diálogo y el don que ofrecemos, la persona sería un fracaso, una tragedia, una soledad completa.

"La persona, sin los demás, se frustraría de modo radical, porque sus capacidades de dialogar y dar no tendrían destinatario. No habría nadie a quien dirigirse, ningún otro ser como ella, a su misma altura. La persona no está hecha para estar sola: esto se ve incluso a nivel biológico. Al nacer,

[1] Ch. Taylor, *Ética de la autenticidad*, Paidós Ice|Uab, Barcelona, 1994, 69.

el desarrollo corporal, nervioso y psicológico del hombre es bastante incompleto. Precisamente porque lo decisivo en él es el aprendizaje (el instinto necesita hábitos para realizar todas sus funciones, (...), necesita que otros le alimenten, le cuiden y le enseñen durante bastantes años antes de poder valerse por sí mismos"[1].

Las relaciones interpersonales es claro que no son un accidente añadido, del que se pueda prescindir. Entender esto es entender al hombre: su ser es ser-con otros, con el mundo, a los cuales está abierto. El hombre no existe sin más, sino que es-con, coexiste con los demás y con la naturaleza, y ese coexistir es su mismo existir. El ser del hombre es coexistir[2].

El hombre es, de nuevo, naturalmente social, es decir, pertenece a su esencia vivir en sociedad. Esto de hecho es así, pero interesa entender –y así lo explica Polo– por qué y cómo lo hace. Parece impensable una vida humana que no se lleve a cabo en sociedad. Para entender lo humano es imprescindible entender lo social. El nervio de la visión clásica del hombre es precisamente éste: según palabras de Aristóteles: "es evidente que la ciudad es una de las cosas naturales y el hombre es por naturaleza un animal político"[3].

Según esta manera de entender las cosas, "una naturaleza autoperfectible es naturalmente social"[4]. En el arranque

---

[1] R. Yepes, *Fundamentos de antropología. Un ideal de la excelencia humana,* Eunsa, Pamplona, 1996, 184 (cit. *Fundamentos*).

[2] L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993, 157-164 (cit. *Presente y futuro*).

[3] Aristóteles, *Pol.*, 1253a 22. *Politikos* es lo perteneciente a la *polis*, a la ciudad, en donde se entiende "ciudad" como "comunidad social", y "político" como "social".

[4] L. Polo, *La filosofía política de Platón y Aristóteles*, Piura, 1984, *pro manuscripto*, 53 (cit. *La filosofía política*).

mismo del ser humano aparecen los demás. "Si ser humano es ponerse en marcha libremente hacia los fines propios de un ser inteligente, adquiriendo hábitos y autoperfeccionándose, esto no puede comenzar a suceder sin educación y no puede continuar sucediendo sin convivir con otros, sin coexistir. La convivencia con los demás pertenece a la naturaleza humana, porque ésta no puede desarrollarse sin aquélla, (...). Por eso no hay hombre sin ciudad: 'el que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada por su propia autosuficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios' (Aristóteles, *Pol.* 1253a 27)"[1].

Desde el punto de vista que parece más acorde con la realidad de las cosas, la sociedad puede definirse como "un sistema de auxilios a la perfectibilidad humana"[2], y por tanto el escenario propio de ésta. No es por tanto la sociedad fruto de la libre asociación de individuos autónomos que, mediante un convenio deciden convivir, no tanto porque les sea imprescindible, sino porque así es más fácil que todos puedan satisfacer sus propios intereses.

La visión clásica de la vida social, hoy reivindicada, ponía como fin de la ciudad, entendida como comunidad social, la vida buena, porque se pensaba que aquélla era capaz de dar el bienestar o bien-ser en que ella se cifra. "El fin de la ciudad es la vida buena"[3] y no sólo la conveniencia o el simple vivir.

---

[1] Se usa ciudad como sustituto de sociedad. R. Yepes, *Fundamentos,* 242.

[2] L. Polo, *La filosofía política*, 56.

[3] Aristóteles, *Pol.,* 1280a 7.

El "vivir bien" supone la convivencia con otros, y ésta es obra de la amistad. Por tanto los hombres se asocian no sólo para sobrevivir y satisfacer sus necesidades materiales más perentorias, sino sobre todo para alcanzar los bienes que forman parte de la vida buena, y esos sólo se alcanzan gracias a la amistad en sentido amplio, es decir, a las buenas relaciones interpersonales entre el conjunto de los ciudadanos, las cuales ya son en sí uno de los principales elementos de la vida buena.

En consecuencia mantiene Aristóteles que la justicia, el respeto a la ley, la seguridad, la educación, y sobre todo, los valores aprendidos que guían la libertad, la amistad y la virtud son los bienes que constituyen el fin de la vida social, pues sólo en ella se pueden alcanzar. Por tanto, *vida buena y fin de la vida social se convierten*.

De ahí se derivan estas conclusiones:

1. el fin de la vida social es la felicidad de la persona;

2. en consecuencia, la sociedad y sus instituciones (a eso llama Aristóteles "la ciudad", la "polis") deben ayudar a los hombres a ser felices y plenamente hombres, lo cual consiste en conseguir el conjunto de bienes que integran la vida buena, entre los cuales están los que perfeccionan moralmente la naturaleza humana y la libertad: ser justos, amantes de la ley, de su familia y amigos, magnánimos, amantes de la sabiduría, etc., en suma, virtuosos.

Si la vida social es el conjunto de las relaciones interpersonales, cuando éstas se ejercen en su forma más alta, el hombre alcanza su realización en y con los demás, en la dinámica del coexistir[1]. De aquí se deducen dos conclusiones:

---

[1] R. Yepes, *Fundamentos,* 244.

1. la vida social, y en consecuencia la vida económica, cultural y política, tienen una intrínseca dimensión ética, porque pueden asegurar o impedir el desarrollo y perfeccionamiento de las capacidades humanas, y en consecuencia favorecer o impedir la libertad y la felicidad;

2. no podemos considerar la vida social separada de su fin: dar al hombre los bienes que le permiten llevar una "vida buena" y en consecuencia ser feliz. Por tanto, se puede sentar como principio: corresponde al conjunto de la sociedad, y no sólo a cada individuo aislado, conseguir los bienes que constituyen la vida buena para aquellos que están dentro de ella.

Así en el desarrollo humano, tanto en el proceso de socialización primaria que se lleva a cabo en los primeros años de la vida, como en el de socialización secundaria, la integración efectiva en la sociedad, y en su misma realización como ser humano maduro, la persona necesita de otras para aprender a reconocerse a sí misma, comportarse conforme a lo que es, desarrollar su vida con normalidad, y alcanzar su plenitud y su integración en la sociedad donde ha nacido. La soledad no es sólo antinatural, sino que significa su frustración radical. No hay yo sin tú. No hay persona sin una formación de la personalidad. Y el tú es un rostro: es persona; es siempre un semblante que se nos muestra.

Por encima de la naturaleza, del entorno físico, los demás son para él algo todavía más radical, desde un modelo de excelencia basado en la visión de la persona que reconoce como notas definitorias de ella: la intimidad, la manifestación de esa intimidad, el diálogo: la intersubjetividad, el dar, la libertad.

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Hay tres nociones sobre las cuales se articula el yo con el tú de la manera más profunda e intensamente humana: lo común, el amor y la amistad. La vida social se basa en la existencia de lo común. Según la concepción clásica, lo común es obra de la amistad, pues "la amistad existe en comunidad" y "en toda comunidad parece haber alguna clase de justicia y también de amistad"[1]; por tanto "la elección de la vida en común supone amistad"[2]. La amistad clásica es compartir los bienes propiamente humanos.

El compartir verdadero es más bien de pocos que de muchos, pues su conquista y mantenimiento depende de la aceptación de la verdad y de los actos del amor, los cuales siempre escasean. Lo común no es lo universal, lo que está en la razón abstracta, sino lo que está a la vez en varias personas[3]. La forma más intensa de compartir que se da entre las personas es el amor, mediante el cual se comparte con otros todo lo que la persona es, siente, busca, realiza y da.

Difícilmente entenderemos la vida social si no valoramos debidamente las mejores capacidades humanas de relacionarse con los otros: el amor es la forma más rica de relación entre las personas; por eso ocupa el puesto superior en la escala de lo común. Cuando se ejerce la voluntad como amor, llegan a ser comunes, bienes íntimos de la persona que de otro modo no se compartirían nunca.

Hay una serie de rasgos que hacen que el hombre sea naturalmente familiar y que sin la familia no sea posible la humanización, ya que "la familia surge con el hombre y el

---

1 Aristóteles, *Eth. Nic.,* 1159b 32.

2 Aristóteles, *Pol.* 1280b 37.

3 Es un concepto que adquiere más relieve cuando se define desde la persona: en lo común se participa; K. Wojtyla, *Persona y acción*, Bac, Madrid, 1982, 314.

hombre con la familia"[1]. "El hombre, que no es un ser solitario, es preparado desde la familia para construir otra familia"[2].

De este modo, sociedad familiar y sociedad civil, son alternativas de la vida humana. "Hacia abajo existe un conectivo más fuerte: el familiar, alimentado por el amor entre el hombre y la mujer, entre los padres y los hijos. Al aprovechar la oportunidad que ofrece la pluralidad de familias surge la sociedad civil. Pero, ¿la sociedad civil cuenta con vínculos tan sólidos como éstos?"[3]. Hoy estamos, apunta Polo, en una sociedad civil cuya consistencia no parece muy clara ¿Estamos quizá en un momento de inconsistencia de la sociedad civil?[4]

La oportunidad abierta por la familia es la sociedad civil. Si las familias no se aíslan, surge una organización superior. La coherencia familiar descansa en rasgos básicos del hombre, pero el hombre también es naturalmente social más allá de la familia. Esto nos invita a buscar dimensiones del hombre según las cuales es naturalmente social-civil o ciudadano. Sin el despliegue de ciertas dimensiones humanas, la sociedad civil no se mantiene.

Polo habla en su libro *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, de una primera tendencia que es el honor. Trata

---

1 L. Polo, *Quién es el hombre,* 72.
2 L. Polo, *Quién es el hombre,* 75.
3 L. Polo, *Quién es el hombre,* 77.
4 L. Polo, *Quién es el hombre,* 78.

después de la piedad, como correlato del honor[1], y más adelante, entre otras, de la cooperación.

2. Las virtudes sociales.

En este sentido las *virtudes sociales* serían más fundamentales que la justicia misma para la constitución y el mantenimiento de la sociedad; por eso Aristóteles insiste en que la justicia sola, sin la amistad, no bastaría para mantener una sociedad unida. Así las cosas, el *ethos social* es más radical que la justicia, hasta el punto de fundamentarla. Y podríamos considerar las virtudes sociales atendiendo a las tendencias naturales en que se fundan, y esto nos facilitará los factores de la estructura básica de la sociedad a nivel antropológico[2].

Los estudios más completos de los radicales de la sociabilidad realizados por el pensamiento clásico son el libro IV de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles y las cuestiones 101 a 119 de la *Suma Teológica* II-II de Tomás de Aquino.

1. Atendiendo a esa sistematización encontramos la piedad en cuanto tendencia a afirmar el fundamento del ser,

---

[1] La tendencia al honor no puede ser virtuosa separada de la piedad. Una se refiere al último fin y la otra a los orígenes. Por tanto, si no existieran estas dos tendencias, el crecimiento humano no sería irrestricto; para serlo, es menester que las tendencias perfectibles abarquen desde el principio hasta el fin. Estas dos virtudes tienen que ver con el fundamento en las dos maneras en que el hombre está referido a él. Esto ya lo vislumbró Aristóteles: lo que llama fundamento es el abarcante del tender humano.

[2] J. Choza, "Ética y Política: un enfoque antropológico", *Ética y Política en la sociedad democrática*, Espasa-Calpe, Madrid, 1981, 17-74. Sigo la sistematización que ahí se ofrece.

del vivir y del saber propios. Ella nos lleva a venerar a Dios, a los padres, a la sociedad y a la tierra, gracias a los cuales cada hombre es tal. El término latino con el que se designa es *pietas*, que corresponde a la vez a la religiosidad, al amor filial y al patriotismo[1]. La patria, el sentido de la tierra, del hogar, señalan una deuda hacia los autores de la vida que es impagable.

La piedad sería el contrapunto del honor. Son dos caras de la misma moneda. Es la veneración al propio origen, al autor de uno mismo; y este contrapunto eliminaría la confusión del honor con la soberbia.

Esta tendencia que fue fuerte en otras épocas, hoy está distorsionada y debilitada, y como consecuencia, el hombre circula en torno a sí mismo sin saber bien quién es, y se aturde. Es la imagen del desarraigado, un ser íntimamente perplejo, sin raíces, que no rinde honor, no venera. Se ha debilitado la piedad. La falta de arraigo produce malos agentes sociales. Los emancipados de su padre y de su madre destruyen el porvenir de sus propios hijos. Si no debo nada a nadie, si carezco de origen, no tengo arraigo. Así ocurre que quien no tiene piedad por su patria es mal ciudadano, y cabría plantear, ¿se puede fundar la ciudadanía exclusivamente en la fraternidad?

Un vicio típico de esta tendencia es el racismo, pero si todo se lo debemos a la propia raza, la libertad no existe. Se ve así que estas tendencias necesitan virtudes, con las que el hombre *va a más*.

---

[1] L. Polo, *Quién es el hombre,* 132-134 y ss. Ver: Tomás de Aquino, *Suma Teológica,* II-II, q. 101.

2. Del mismo modo se nos muestra la tendencia a acatar la autoridad legítima por la que se da culto y honor a las personas constituidas en dignidad. El honor se les debe por su excelencia, el culto por su dignidad. El término latino es *observantia*[1]. Esta tendencia es la base natural de lo que en el ámbito de la filosofía política social se denomina principio de autoridad[2].

3. En este marco surge la tendencia a reconocer el mérito a los mejores, a la fama, a la valoración (*honor*)[3]. Para ser ciudadano es necesaria la valoración, la cual es inseparable de la sociedad civil. El hombre pretende el honor, la fama, ser conocido y estimado. Aspira no sólo a ser mejor, sino a ser considerado como tal, o como formando parte de los mejores. Es una tendencia humana que se observa en todas las sociedades, hasta el punto de que se institucionaliza el conceder o reconocer la excelencia.

Es una tendencia natural, y como tal debe crecer y ser una virtud. Si se acrisola así, se aspira al honor verdadero, es decir, a ser mejor de verdad, y no en apariencia (el honor sólo aparente implica decepción íntima). Esta tendencia es virtuosa si el hombre no se conforma con ningún honor conseguido, es decir, si es irrestricta. Aspirar al honor es la clave del sistema. En sentido cristiano esta virtud se llama *gloria*. En suma, la tendencia al honor es la tendencia al fin

---

[1] Tomás de Aquino, *Suma Teológica* II-II, q. 102.

[2] I.M. Bochenski, *¿Qué es la autoridad?*, Herder, Barcelona, 1979.

[3] L. Polo, *Quién es el hombre,* 78. El honor es el reconocimiento del valer, del valor. ¿Cuáles son los criterios por los que se reconoce valor a la actividad humana? La respuesta es que hoy acudimos con demasiada frecuencia al precio, al dinero; pero el dinero ¿es medida de valor de seres humanos?

último: ésta es la tendencia humana más fuerte y aquélla cuyo enviciamiento o debilitamiento es más grave.

Un modo de aludir a esta tendencia en el lenguaje de hoy –aunque con connotaciones diversas– sería hablar de liderazgo. Otro modo sería aludir al héroe o al genio.

4. Y junto a ella está la tendencia a observar lo mandado, o tendencia a acatar la norma. *Obedientia* es el término latino[1]. Vendría a ser lo que Levi-Strauss llama "necesidad de orden", que establece como fundamento último de la sociedad, y que para Hobbes es un "afán de seguridad". Efectivamente proporciona seguridad y confianza en el orden social.

5. También cuenta el hombre con una tendencia a manifestarse como es, que se denomina veracidad (*veritas* y *veracitas*)[2]. En el pensamiento contemporáneo se tematiza –con variantes en su significado– como autenticidad, por ejemplo en Kierkegaard y en el pensamiento existencialista. Es la tendencia a decir la verdad acerca de uno mismo y en general.

6. Del mismo modo cuenta el hombre con una tendencia a "dar de lo que se es" (en términos latinos se llamaría: *afabilitas* y *amicitia*)[3]. En el lenguaje ordinario podría ser cordialidad, jovialidad. Max Scheler lo tematiza, en cierto modo como fundamento de la sociedad en *Esencia y formas de la simpatía*.

---

1 Tomás de Aquino, *Suma Teológica,* II-II, q. 104.
2 Tomás de Aquino, *Suma Teológica,* II-II, q. 109.
3 Tomás de Aquino, *Suma Teológica,* II-II, q. 114.

Como tendencia, la fraternidad culmina en la virtud que se llama amistad. La tendencia a tener amigos y al intercambio de bienes es lo más importante en la vida, según Aristóteles; pero sin origen común y sin honor común es imposible. La enemistad es así un vicio que estropea el honor y la piedad. También, el hombre que no tiende a tener amigos es infeliz.

La amistad por otro lado, ha de ser compatible con la tendencia a obedecer y a mandar que son correlativas. Y además la amistad no consiste en que todos estén de acuerdo en cualquier asunto. Plegarse al parecer de otro sin más, puede ser más bien indicio de falta de interés, de indiferencia. Algunos tratan de ser pacíficos a costa de no aportar nada. El contraste de opiniones, por el contrario, no es enemistad, sino ocasión de rectificar, de corrección práctica.

Con la amistad se abre paso a otras dos tendencias humanas que son correlativas y sin las cuales no se entendería el sentido hondo de la amistad, ni la densidad de las relaciones sociales: la *gratitudo* y la *vindicatio*.

7. La tendencia a pagar el bien recibido es la *Gratitudo*[1] que configura toda una red de relaciones sociales, de carácter no jurídico, que resultan del bien realizado por los individuos y grupos.

Nos encontramos con que el hombre es tendencialmente agradecido; pero el agradecimiento, y por tanto el devolver favores, o reconocer los que uno ha recibido –ya que sin intercambio de bienes no hay amistad– es una tendencia susceptible de vicio. Cabe ser ingrato, no acordarse de los favores recibidos, y eso sería una ofensa que atenta contra la amistad (contra la piedad también). En este sentido, sentirse ofendido por recibir favores es propio del hombre soberbio,

---

[1] Tomás de Aquino, *Suma Teológica,* II-II, q. 106.

es decir, del que sostiene una interpretación viciosa del honor.

8. Relacionada con la *gratitudo* está la *vindicatio*[1], en cuanto tendencia a *vengar* el mal recibido. Sin gratitud y sin venganza la amistad sería insulsa. Es la tendencia espontánea sobre la cual se edifica todo el ordenamiento de la justicia legal.

Los atentados contra la amistad y la gratitud ponen a la vista esta tendencia. No es fácil entender que la venganza sea una tendencia natural, susceptible de virtud, ya que vengarse parece malo de suyo, y como indudablemente es una tendencia humana, habría que admitir que siempre es vicioso. Es claro que sin ofensa no hay venganza, pero ¿la ira es mala en todo caso? Podemos afirmar que ante lo indigno parece correcto indignarse. Pero la venganza no debe confundirse con la enemistad; la venganza tiene carácter correctivo.

Por tanto, si se deja al margen la amistad, la venganza no es virtuosa (como tampoco lo sería la amistad sin la piedad y el honor). Esto es manifiesto si se considera su relación con el perdón. Pocos negarán la tendencia al perdón, pero el perdón presupone la ofensa. Del mismo modo, es incompatible con la consistencia de la sociedad que el delito quede impune.

El vicio en el que se puede caer es el odio: ese sentimiento que surge de la desviación de la venganza, y que es obsesivo. Es evidente que el que odia pierde la libertad ante el mal, puesto que devuelve mal por mal; es la crueldad.

---

[1] Tomás de Aquino, *Suma Teológica,* II-II, q. 108.

9. Cuenta también el hombre con una tendencia a dar de lo que se tiene. *Liberalitats* en la cultura latina[1]. Una tendencia natural a dar, que M. Mauss (*Essai sur le don*) considera el fundamento último de las relaciones sociales.

En este punto de vista la indiferencia hacia los demás sería el vicio opuesto. Que los demás nos tengan sin cuidado, que no nos importe que actúen de un modo o de otro. Una cosa es la tolerancia, tan invocada hoy, que siempre que no sea debilidad, está justificada, pero que es algo diverso a la indiferencia. Claro que cada uno debe cuidar de sí, pero eso sería distinto a que no me interesan nada los demás.

Elevar la indiferencia a la tónica social sería la destrucción de la sociedad, porque es la negación del hombre. Tanto el odio como la indiferencia son profundamente viciosos y ofenden la dignidad humana. Es evidente que los atentados contra la dignidad del ser hombre deben ser resistidos y corregidos, también en atención al daño que sufre el ofensor. Ante todo hay una tendencia natural a resistirlos. Pero si esa tendencia es virtuosa, desemboca en el proyecto firme de promover la dignidad humana, y de esa manera enlaza con el honor.

Lo característico de la tematización clásica de estas cuestiones es adoptar un punto de vista ético, es decir, el análisis del desarrollo óptimo de cada una de estas tendencias; también es una nota común, el estudio de estas tendencias sin indagar la jerarquización entre ellas y el procedimiento inductivo para enumerarlas. Por otra parte, lo característico del pensamiento moderno es tomar uno de esos radicales en su máxima fundamentalidad, y explicar a partir de él todos los fenómenos correspondientes a la constitución y al dinamismo de la sociedad. En este pensamiento, el *ethos*

---

[1] Tomás de Aquino, *Suma Teológica,* II-II, q. 117.

social es más radical que la justicia, hasta el punto de fundamentarla. Pero cabría preguntar: ¿en qué medida la actividad política, cuyo instrumento es la ley, puede afectar al *ethos* social positiva o negativamente?

"Lo que aquí se está sosteniendo es que a un nivel más fundamental que la ética se encuentra la antropología, que el *ethos* social está determinado precisamente a nivel antropológico individual y que, por consiguiente, más fundamental que él –en orden a la constitución de una sociedad humana– no hay ninguna otra cosa. A la vez se dice que la actividad política no incide sobre él (...) el *ethos* social es el límite invulnerable por parte de la actividad política, que el límite invulnerable del *ethos* social es el mismo en cuanto que no puede ser afectado por la actividad política"[1]. Cuando se afirma que la sociedad no puede dejar de ser sociedad porque el hombre no puede dejar de ser social por naturaleza, se quiere decir que los radicales de la sociabilidad no pueden ser extirpados todos a la vez; incluso cabría la duda de si alguno puede ser anulado completamente. La actividad política por tanto, puede reforzar o debilitar el *ethos* social, con el consiguiente perjuicio o beneficio para la sociedad misma, pero siempre dentro de los límites que marcan el alcance de la actividad política. Para un *ethos* social sano, y una conciencia social y una voluntad social sanas, la actividad política será saludable si sintoniza con todo ello y lo lleva a su óptimo. Para un

[1] J. Choza, 65. "Puede afirmarse con buen fundamento que la sociedad no puede dejar de ser sociedad, por muy antinaturalmente que ella atente contra sí misma a través de la actividad política"; 67.

ethos social debilitado, una voluntad social débil y una consciente lucidez social de esas debilidades, la actividad política será saludable si logra sintonizar con nuevas fuerzas vitales de esa sociedad y fomentar su desarrollo hasta que neutralicen las debilidades primeras. El *ethos* social, en definitiva, no es una base material de la sociedad, sino su constitutivo formal.

3. El ideal de la cooperación.

Así llegamos a una afirmación obvia en el tema que estamos tratando: no es contradictorio ser hombre y ser social**.** Comenta Polo: "El juego social es un juego en el que todos juegan y todos ganan. Esta convicción está en la raíz de la pertenencia a un grupo social. Un ser humano pertenece a un grupo social y en tanto que ese grupo social se beneficia de él, y al revés. Y esto, distributiva y holísticamente: todos los que juegan ganan, y jugar es bueno para todos"[1].

¿Por qué –se plantea– la sociedad es un juego de suma positiva y no un juego de suma cero? La razón es ésta: la sociedad es un sistema de cooperación; por tanto, la indiferencia, el prescindir de alguien absolutamente, equivale a echarle fuera del juego, y es un vicio. Otra cosa es que se ignore que la condición humana es cooperante. El hombre entra en sociedad para cooperar, no para que le peguen o ignoren. Cualquier déficit de cooperación conviene corregirlo.

Pero se puede fallar en la cooperación con frecuencia, por despiste o por pereza, por hacer trampas, o acepción de

---

[1] L. Polo, *Quién es el hombre,* 143 ss.

personas, por no saber mandar u obedecer, por tráfico de influencias, etc. También son viciosos el cohecho, el enriquecimiento injusto, el aceptar pago privado por lo que uno tiene que hacer por deber. Se desprende que la cooperación es un ideal; no una utopía, puesto que, a pesar de las quiebras verificables, a la cooperación no se debe renunciar, y porque siempre es mejorable.

La cooperación es un ideal irrestricto. Nunca acabamos de cooperar bien, y nuestra capacidad de cooperación es inagotable. Pero aunque las lagunas sean muchas, el hombre está hecho para la cooperación. Cuando nadie se fía de nadie, pierden todos; el juego sería de suma negativa.

Así cuando la dinámica social va en contra del ser humano, caben varias posibilidades:

- el totalitarismo que instaura la no cooperación,
- el liberalismo que deprime la piedad y la gratitud,
- la utopía que es la pretensión de jugar a espaldas de las tendencias humanas.

El modelo de la sociedad se encuentra por tanto en las grandes tendencias humanas, y la consistencia social es un tema antropológico de primer orden. Aquí aparece un tema clave: o se toma en serio que el hombre es un ser perfectible, o hay que admitir que el mal funcionamiento de la sociedad es inevitable. "Es cobardía moral, insensibilidad, atonía vital, desistir de poner remedio a tales defectos"[1].

Pero, ¿cómo se puede llegar a la cooperación?, ¿en qué condiciones surge la cooperación en este mundo de egoístas sin autoridad?, ¿es mejor ceder a la tentación de defraudar

[1] L. Polo, *Quién es el hombre,* 145.

cuando no hay autoridad y los individuos son egoístas? Si el juego fuera de una jugada, la respuesta sería sí. Si a alguien le interesara sólo el presente temporal nunca cooperaría: sólo tendría en cuenta que en una sola jugada se saca más no cooperando. Pero ese individuo viviría en el tiempo por debajo de un animal. "Asimismo, si el futuro no significa nada para un hombre, es imposible que tienda a perpetuar el juego social, pues carecerá de disposiciones interiores para cooperar. El hombre que agota sus objetivos vitales en el presente es el provocador de los juegos de suma cero"[1].

4. Conclusión.

Es evidente para cualquier observador inteligente y honesto, la difícil situación actual de las sociedades occidentales modernas. Desde la familia hasta la comunidad política, la disolución de los lazos sociales y la abdicación de las responsabilidades sociales han alcanzado proporciones alarmantes.

A medida que la superficialidad y la fragmentación de la escena social ha sido mayor, hemos sido testigos de lo que podría ser llamado la reacción comunitaria al liberalismo. En su crítica al individualismo, surge un anhelo por la comunidad, por un sentido de pertenencia a un todo mayor y pleno de sentido, capaz de elevar y dar prioridad a la existencia individual. Y desde ahí se invoca a la educación moral como tabla de salvación.

Sin duda esta aproximación ofrece una serie de aportaciones importantes, de respuestas a los problemas y cuestiones planteados, pero también tiene una serie de limitaciones, que aquí es imposible detallar, pero que se podrían enunciar con la falta de configuración ética en la

[1] L. Polo, *Quién es el hombre,* 152.

tematización del comunitarismo; o bien la insalvable tenaza liberalismo-comunitarismo por falta de ese ahondamiento ético en la raíz.

Mi propuesta en esta colaboración ha sido buscar y hallar esas respuestas siguiendo la rica línea argumental del profesor Polo, en la senda de los clásicos, intentando ofrecer un fundamento más sólido de la natural sociabilidad humana, de las virtudes sociales y del ideal de la cooperación, tan invocado hoy desde diversas instancias.

Concepción Naval
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Navarra
31080 Pamplona España

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

DIALÉCTICA MODERNA Y LÍMITE MENTAL: EL REALISMO COMO HALLAZGO EN LEONARDO POLO

JUAN M. OTXOTORENA

Against contemporary philosophy, Leonardo Polo's thought is a defense of *realism*. This realism is neither the forgetfullness of Modern Philosophy (mere approbation of classic philosophy) nor a critic-realism. The author calls "methodic realism". Between Modern Philosophy and traditional metaphysic, L. Polo's philosophy can be called metaphisics.

I

El rechazo del «realismo» y de la metafísica constituye poco menos que la premisa de trabajo universal de los portavoces y referentes sintomáticos de la filosofía contemporánea. No es difícil concluir que, de hecho, tal premisa aparece y actúa como denominador común –quizá sea el único– de las definiciones programáticas de las diversas sensibilidades en que se encarna la actualidad en el mundo del pensamiento. Buena parte del debate intelectual de nuestros tiempos, en tanto histórico y «epocal», se construye a todas luces sobre el expreso y formal «rechazo de la tradición» que eso que podemos llamar el supuesto o prejuicio *antimetafísico* vendría a sintetizar.

La noción de «metafísica» evoca en efecto, en el seno del discurso analítico dominante –en tanto a su vez celoso de la caracterización de nuestro presente cultural (bajo el rótulo del postmodernismo e incluso de su discusión: ambos elementos, a la postre, se confunden)–, la suma de todos los males; usada como adjetivo, la palabra aparece como fuertemente peyorativa y descalificadora. La confianza en todo

aquello que pueda sonar lejanamente a «metafísico» es vista a estas alturas como algo forzado y voluntarista, como pura fe: al entender de buena parte de los representantes oficiosos del momento cultural contemporáneo (de eso que, justo al erigirse en tales, quienes lo hacen distinguen tácitamente como el momento cultural contemporáneo), demuestra una especie de simplismo cerril e ignorante dependiente de una ingenua sugestión o prepotencia fundamentalista.

La *condena formal de la metafísica* y de las actitudes disciplinares que recuerda –la condena de «lo metafísico» como llamada a la superación del presunto «recorrido» metafísico de la filosofía– identifica al fin y al cabo los talantes intelectuales vigentes y dominantes en nuestro entorno. Tan decisiva y decidida es tal condena que, a menudo, el pensamiento que se cree y se proclama actualizado –o se reconoce postmoderno en sentido amplio– se autodenomina sencillamente «post-metafísico». El dato indica ya que tal discurso, en tanto pretendidamente representativo de su tiempo, del estadio histórico que le corresponde desde el punto de vista del progreso en el conocimiento y la evolución general de la cultura, encuentra en la *idea de lo post-metafísico* la nota que lo caracteriza, su fuente y su objetivo, su ley y su destino: un imponderable de hecho, algo dado, un signo de los tiempos y el horizonte a alcanzar, la perspectiva a conquistar y el programa a cuyo desarrollo aplicarse de manera sistemática. A lo largo de sus diversas manifestaciones, desde el llamado pensamiento débil hasta las postreras expresiones de la filosofía analítica o las derivaciones postmarxistas de la hermenéutica, desde Apel y Habermas hasta Baudrillard, Deleuze, Lacan o

Lyotard, desde Rorty hasta Vattimo, desde Popper o Berger hasta Feyerabend, Feher o Schaff, la idea de la definitiva superación de la metafísica es tenida por axiomática e indiscutible: como un postulado obvio, el punto de partida necesario, el marco de referencia inevitable.

Ya esto mismo constituye un claro índice de la relación de dependencia con respecto del discurso moderno que el postmodernismo acusa en sí dialécticamente[1], habida cuenta de la medida en que la modernidad puede ser descrita, en rigor, como no otra cosa que precisamente el *abandono de la metafísica* (que es el de la perspectiva metafísica en la visión del mundo: la correspondiente a la aproximación a la realidad que busca el hombre que pretende entenderla para, sin perder de vista el modo en que ya en sí esa misma aproximación le pertenece y la modifica o afecta, ver de ajustar con tacto en cada instante su implicación en ella).

Esta identificación, en todo caso, es conocida. Se trata de un abandono descrito como típicamente moderno no sólo por aquéllos que lo condenan y lo lamentan sino incluso por quienes, si bien con matices novedosos, reivindican para sí la hazaña desde la atalaya postmodernista. Además, la propia filosofía moderna se reconoce a sí misma en ese abandono, en el sentido de que lo hace expreso en tanto (o al tiempo y en la medida en que) se acoge formalmente a la bandera cultural y disciplinar de la modernidad; bien mirada, en

---

[1] Me he ocupado de la caracterización general del discurso moderno y del significado y alcance del debate postmodernista en trabajos anteriores cuyas conclusiones no podría ni pretendo reproducir aquí, debiendo limitarme a remitir a ellos: *Arquitectura y proyecto moderno. La pregunta por la modernidad*, Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona, 1991; *La lógica del 'Post'. Arquitectura y cultura de la crisis*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Valladolid, Valladolid, 1992.

efecto, termina siendo precisamente la generalización de la expresión de este abandono lo que justifica la propia idea de filosofía moderna, dándole un sentido claro, un significado o contenido definido (aunque sea ciertamente reactivo).

Si el papel de figuras como Bacon o Descartes ha sido históricamente remitido a este drástico y rotundo balance, al fin y al cabo, es atendiendo al espíritu y la letra de sus declaraciones programáticas. El racionalismo constructivista de su discurso se entiende a sí mismo como conquista histórica y como conquista de la historia, como la acción que inaugura el discurso de la acción; y sienta el imperio de la dialéctica del sujeto frente al objeto que, valga la expresión, se cobra automáticamente el precio de aquel abandono, en el sentido de que equivale a la pérdida de la ontología clásica. No se trata ya de interpretar el mundo sino de transformarlo: el «giro copernicano» que la operación de la entronización del *cogito* decreta y encarna –en relación con los métodos y la propia autoconciencia de la filosofía como disciplina– habría supuesto un definitivo y radical abandono de la perspectiva metafísica, según ésta estaba definida desde la antigüedad; y ese abandono iría a redundar en una explosión de múltiples y variadas iniciativas intelectuales correlativas de la «diseminación» del discurso que resulta de la histórica «pérdida del centro» –de las referencias de integración y las pautas formales unificadoras– que, en cuanto tal, dicho abandono significa y culmina.

No obstante, las ideas de «metafísica» aludidas aquí y en el marco de los debates autodenominados postmodernos no coinciden ni se confunden necesariamente. Nos encontramos, en la práctica, con dos acepciones diversas de

la idea de metafísica cuyo contraste refleja en sí el núcleo mismo de la disputa en la que se enmarca y de la que depende su aludido rechazo:

–aparece, por una parte, la correspondiente a eso que llamaríamos *metafísica tradicional,* que liga las diferentes fases de la evolución del pensamiento occidental en torno a la noción de la denominada filosofía primera (entendida como disciplina fundamental y específica), ya desde Aristóteles;

–y por otra, por así decir, la idea de metafísica aplicada a la identificación *combativa* de una actitud referida al «horizonte de las posibilidades del pensar» (Habermas), y correlativa de la mera confianza en la viabilidad de la racionalidad como tal o del propio acceso universal y objetivo al conocimiento (que, obviamente, es lo mismo que del acceso a un conocimiento objetivo y universal).

Podría observarse ya de entrada que la primera de estas dos acepciones es la que se corresponde directamente con lo rechazado por el discurso moderno; la segunda, en cambio, se ajustaría más bien al implicado en las aludidas percepciones o sensibilidades postmodernistas.

El tema de la negación o superación de la metafísica, en definitiva, no resulta a estas alturas sorprendente, original ni nuevo; eso sí: sus eventuales matices determinan apreciables diferencias de significado. Se había hablado de él últimamente en el positivismo, en Nietzsche, en Heidegger; pero ahora parece estarse dando un paso más, el último y definitivo: para el discurso autotitulado postmoderno, al cabo, todos estos autores permanecen aún en el marco u horizonte cultural que considera «metafísico», aunque al hacerlo diga ser consciente de estar incurriendo en una «gran simplificación».

El caso es que el insistente recurso al concepto de metafísica que pudiera vertebrarla viene sometiéndolo a una clara manipulación funcional –quizá involuntaria e inconsciente– que modifica decisivamente su sentido y que resulta reveladora, en sí misma sintomática. Tal modo de recurrir a la noción (tradicional) de metafísica fuerza su significado de manera positiva, aunque implícita e indirecta: lo modifica «agresivamente», y esta puede ser la clave del asunto. Dicha manipulación, en efecto, sería correlativa de la aparición de una actitud –definida por su condición de– *reactiva* frente a la metafísica y al plano u orden de discurso (el método filosófico) que representa, así como de la necesidad que la postura que determina esa actitud tiene de definirse históricamente: de construir frente a ella su propia identidad, exclusivamente relativa y referencial, subordinada y subsidiaria.

Aquella relación de dependencia del postmodernismo con respecto de las claves culturales modernas –de las premisas del discurso moderno, que es la expresión de la conciencia moderna: de la conciencia de modernidad– se hace en este punto, si cabe, aún más manifiesta. La comprensión o detección de la dialéctica de la modernidad –comprensión o detección que constituye la única respuesta posible a ella y, como tal, la trasciende y supera en sí (es justo aquello que la trasciende y supera)– nos lleva a explicarnos la actitud moderna como la del «no» reactivo a la metafísica (a aquella «metafísica tradicional»), y a encontrar en el discurso postmoderno o postmodernista su propia reedición dialéctica.

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

En último extremo, precisamente, la expresión «metafísica tradicional» remite aquí a la imagen que la modernidad, el discurso moderno, se hace o representa y emite –percibe y populariza– de aquello que rechaza de manera programática: de aquello de lo que justo al hacerlo, en la medida en que lo hace, dice situarse en contra o enfrente. Digamos de momento que, en esta operación, la imagen de la aludida «metafísica tradicional» es violentada y forzada en beneficio de las necesidades y conveniencias autoconstitutivas del discurso moderno y de su característica reactividad polémica. Además, el rechazo postmodernista de la metafísica es también, en general, el de lo que en el marco de ese rechazo vendría a llamarse «el rechazo metafísico de la metafísica»; es decir, el de la «metafísica de la reacción» (la de la revolución y el rechazo, la de ese mismo rechazo): el de su ingenuo progresismo; constituye la denuncia de los términos en los que tal rechazo se tramita en el discurso moderno, la de su confianza en sí mismo, la de la normatividad metódica –que en este marco pasaría a merecer el calificativo de «metafísica»– de su entrega a la contestación sistemática. Pero este rechazo y aquél que tiene por objeto comparten su raíz, componen la secuencia de los momentos característicos del dinamismo dialéctico de la propia (actitud) dialéctica.

El discurso postmodernista, en tanto autotitulado «post-metafísico», termina constituyendo así una reedición de la dialéctica moderna que representa a la vez, para ella, su continuación y (en tanto también) su contestación, descalificación o negación dialéctica: una reedición que al propio tiempo la contesta reactivamente incluyéndola en el lado de lo que rechaza al afirmarse a sí misma, *para* afirmarse a sí misma.

Eso no hace, desde luego, que el rechazo moderno de la «metafísica tradicional» se disuelva o desactive; más aún, tal rechazo incluso se reafirma, se refuerza y reduplica con el desarrollo del dinamismo dialéctico que instituye, dinamismo al que ella no puede sino permanecer ajena y extraña. En su seno, en efecto, no cabe sino que se muestre como una escoria marginal y hasta el obstáculo y el freno para su desarrollo: que aparezca erigida en la inconfesable encarnación de la pura pasividad impositiva, obstruccionista y reaccionaria (aquella misma que suscitaría o a la que se refiere el rechazo que, en conjunto, dicho dinamismo representa y desencadena como acción reivindicativa y reivindicación de la acción); una pasividad en todo caso intencionada y cómplice. Es al cabo en este marco donde el rótulo «metafísico» se hace sinónimo de «ingenuamente pretencioso» o «fundamentalista», y también donde pasa a encarnar luego lo que «habría que negar» o «se impone rechazar» en *un estadio aún más evolucionado y maduro* del pensamiento y la cultura que aquél que implícitamente, bajo la bandera de la modernidad y con un voluntarismo acaso ya tan evidente como patético, creyó haber alcanzado (con la confiada y contundente formulación de esa negación y ese rechazo) el techo de lo absoluto y definitivo en el plano de la perspectiva cultural y la conciencia histórica.

El hecho de advertirlo, en fin, nos lleva a buscar el origen del dinamismo discursivo característicamente dialéctico que instituyó ese rechazo y pudo alimentar tal creencia; es decir, a preguntarnos por la introducción del dinamismo dialéctico en el discurso cultural, cosa que apunta inequívocamente a la fragua de la conciencia moderna como correlativa del

«momento» filosófico que el *cogito* de Descartes simboliza históricamente.

II

El constructivismo epistemológico cartesiano, según ha solido observarse clásicamente, vendría a constituir el cénit o la expresión visible más nítida y rotunda de ese histórico «cortar amarras con la historia» que da paso a la gran revolución intelectual que determina el abandono formal de la metafísica. Se trata de una revolución de tinte emancipatorio, alcance radical y tono épico que encuentra expresiones correlativas en las diferentes áreas del conocimiento, redundando en consecuencias culturales inesperadamente decisivas. No es éste el momento de observar el porqué de la medida en que la operación arrastra tras de sí poco menos que siglos enteros de pensamiento. Toda la Edad moderna (y contemporánea) habría estado centrada, en el mundo filosófico, en la exploración y el desarrollo de las líneas de trabajo abiertas con el *cogito* y en el abandono de las rechazadas con la opción que significa y proyecta; y lo habría estado, en realidad, hasta el punto de sugerírsenos que el *cogito* supone justo la apertura de todo un nuevo horizonte de trabajo correlativo de una convocatoria disciplinar de alcance tan radical como a sus ojos absoluto, definitivo y último: una convocatoria que apunta nada menos que a una reescritura *ab initio* de la propia filosofía con sucesivas angulaciones estratégicas y abierta a diferentes experiencias metodológicas.

Es frente a ellas en fin como, al hilo de los trabajos de autores como Gilson, Cardona o Fabro, la llamada *filosofía realista* se afirmaría a sí misma y definiría históricamente su

identidad, en el papel de continuadora de la tradición griega y medieval cristiana con la que Descartes rompiera definitivamente los puentes: es contra esta ruptura como parecen definirse y enunciarse su marco y sus propósitos, ligados a la consabida llamada a reconquistar el terreno perdido y a la recuperación y el restablecimiento de los usos disciplinares originarios.

A partir de dicha ruptura, en todo caso, la metafísica como ciencia y como norte sistemático, como bandera aglutinadora y significativa de la tradición intelectual occidental y europea y como instancia discursiva correlativa de premisas filosóficas metodológicamente fundantes, habría resistido sólo a duras penas; refugiada en círculos de estudio reducidos –y aun a veces meramente testimoniales–, y obligada a confiar en el efecto a largo plazo de la criba de la historia, se habría visto forzada a asumir la consiguiente actitud de repliegue tenso e inconformista: una actitud sin duda explicable a la vista de su precaria posición minoritaria y de su situación de casi siempre denostada por sistema, *a priori* despreciada y preterida.

Esta actitud de resistencia, en definitiva, habría marcado de manera característica la evolución del denominado «realismo filosófico» como tal, en tanto identificado con el título; las estrategias que la expresan apuntarían a una unidad de acción representativa de posturas en las que cabe reconocer acaso:

–de entrada, un claro componente defensivo, que se mostraría en su firme atenerse a los márgenes de su propia tradición histórica, desconfiando de innovaciones inseguras y

maniobras de acercamiento a menudo acomplejadas o a la postre voluntaristas;

–y, como complemento, un elemento combativo, encarnado en su monográfica proclividad a denostar las derivaciones de la filosofía moderna a causa de su «olvido del ser», de la manifiesta parcialidad de sus desarrollos y de su fondo inevitablemente subjetivista.

La crisis postmodernista proporciona sin embargo a todas luces, al tal discurso realista, una auténtica oportunidad histórica: la de hacer oír su voz, genuina y reivindicativa, en el marco de la crítica generalizada de la modernidad que dicha crisis representa y pone en marcha, crítica que sus propias consecuencias favorecen y aun exigen y desencadenan necesariamente.

El caso es que, junto con muchos otros autores entre los que hay que destacar por supuesto a los citados adalides o representantes numantinos del *realismo metódico,* Polo se anticipó sin duda en bastantes décadas a esa misma crítica, contribuyendo a formular globalmente la contestación sistemática de la operación mental representada por la lógica del *cogito*[1].

Ahora bien, y aquí estaría la diferencia de su trabajo con respecto de algunas de las eventuales expresiones de esa contestación –relacionada también con su propia y peculiar condición «post-moderna»–, lo hace *superándola por elevación*. Su respuesta no es una *mera condena* del inmanentismo a la vista de sus extralimitaciones y el alcance disolvente de sus consecuencias, sino un análisis de su

---

[1] Dada la perspectiva global y generalista de la reflexión, evitaré la cita pormenorizada de los escritos de Polo, remitiendo a su conjunto, y quizá en su caso a la larga e ilustrativa entrevista: J. Cruz, "Filosofar hoy. Entrevista con Leonardo Polo", *Anuario Filosófico*, 1992 (25, 1), 27-51.

origen *que lo explica verdaderamente* en la medida en que es capaz de elevarse sobre él, ganando en perspectiva, al *enmarcar* –y en consecuencia completar– el silogismo a cuyo inicio respondía.

Con su meditación en torno al «límite mental», Polo «prolonga» el razonamiento específico del *cogito* llevándolo hasta el final; tal es el modo de situarlo en su momento y recuperar para el *asombro* filosófico –para la admiración expectante y perpleja que designa y la actitud de disponibilidad o de humildad y receptividad, mental y existencial, que identifica (actitud que justo tal «prolongación» suscita y alimenta)– el espacio privilegiado del inicio, del comienzo o punto de partida. Polo se sitúa de este modo en condiciones de *hacerse cargo* de la trayectoria del discurso moderno y de su experiencia: no se limita a descalificarlo de antemano como el triste resultado de una opción intelectual sencillamente decepcionante y errada; antes bien, al darle una explicación posterior, incluso de algún modo lo rescata y «habilita», integrando *en su propia historia* el reto que arrojara en su día y redimiendo objetivamente sus intenciones y sus conquistas.

El razonamiento de Polo acerca de los límites del *cogito* supera desde luego el discurso convencional de sus meras aprobaciones y condenas: éstas, entre otras cosas, podrían terminar haciéndole el juego al enmarcarse en el mismo dinamismo argumental que desencadena, en la propia dialéctica que instaura; y supera tal discurso para ceñirse al del puro avance en el conocimiento, del que aquél constituye *tan sólo* un episodio de singular trascendencia.

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Nada más adecuado a las conveniencias de la dialéctica moderna, en efecto, que la persistencia de ese discurso de las meras aprobaciones y condenas: nada *le va* mejor que ese discurso, por más que se dedique a combatirlo; la dialéctica moderna, precisamente, *se cumple* en ese combate, *triunfa* con él: tal es la lógica que instaura y cuyo protagonismo busca con denuedo, aquélla que fomenta positivamente (si bien de manera implícita). La lógica de las «simples» aprobaciones y condenas del *cogito* y del discurso moderno es la que este mismo encarna, la que expresa su propio carácter polémico y vindicativo, su índole contestataria, su intrínseca naturaleza reactiva; con lo cual en rigor lo continúa y realiza, aunque sea de manera imprevista y paradójica. Tal discurso, de hecho, reacciona contra aquello que precisamente al hacerlo, en la medida en que lo hace, él mismo entiende por metafísica; se subleva contra aquello que define implícitamente como «lo metafísico» a la hora de condenarlo: introduce consigo la bipolarización reduccionista con cuya propuesta y defensa se identifica; constituye una tácita toma de partido definida sobre el fondo de la contraposición entre la opción que hace, que es la opción por el antagonismo y la lógica de opuestos (o sea, la opción por la toma de partido y por esa misma contraposición, la de darla por supuesta), y aquélla otra que entonces ve como, a la vez, su referente necesario y el obstáculo que encuentra (la de la resistencia a ella).

Su opción por la acción constituye una acción combativa: la opción por el combate, en sí combativa. No hay sino un «no» propulsor que dibuja una escena dinámica, la de la opción por este dinamismo: la de embarcarse en él o resistírsele a ultranza, que es otro modo de depender de él. El discurso moderno, en definitiva, sienta una simetrización del panorama a partir de la cual la metafísica aparece

relegada al papel de opuesta a él, cediendo la iniciativa y pasando a encarnar una figura que, finalmente, participaría de su misma unilateralidad dialéctica.

En el marco establecido por dicha lógica de oposiciones, por la dialéctica moderna, el llamado realismo filosófico aparece al cabo sometido a una alternativa cuya propia aceptación le comprometería: quedaría preso de una imagen que no puede aceptar sin asumir a la vez el rechazo que padece y que de hecho la dibuja, sin dar al mismo tiempo su asentimiento a la condena de que allí donde históricamente se fija resultaría merecedora. La dialéctica de la modernidad –la del discurso moderno– viene a asignar a lo que podríamos llamar el mundo intelectual afecto a la perspectiva metafísica, o al realismo clásico, un sentido y un papel cuya aceptación le supondría *ipso facto* la renuncia a su propio ser, una auto-descalificación directa: le aplica una imagen cuya asunción por su parte constituiría, sencillamente, un suicidio en toda regla. Eso sí, la reacción de revolverse de inmediato contra esa imagen por la vía del rechazo y la protesta equivaldría a caer en la trampa, le llevaría a incurrir en su misma unilateralidad dialéctica.

El tal realismo, en suma, no puede aceptar la imagen que le correspondería en la polémica con él que encarna el discurso moderno al rechazarlo, ni tampoco revolverse contra ella porque eso le supondría enzarzarse en tal polémica; de ahí que esté llamado a dar cuenta «a distancia» de la operación en su conjunto: de sus condiciones de posibilidad y, en su momento, de sus frutos esperados e inesperados y su eventual deriva perpleja.

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

La tarea intelectual de Polo apunta sin duda a esta ambiciosa y exigente empresa. Vendría a ser, de alguna manera, la de la metafísica que se encuentra a sí misma a la vuelta del enorme terremoto histórico, del más radical de los desafíos que podía padecer; eso sí: no es (ni propone o apuesta por) la reedición o consumación de un discurso retraído y defensivo como el que el texto de ese desafío dibujaba a su conveniencia, sino precisamente la articulación (continuadora) de un pensamiento capaz de dar razón de este hecho –de explicárselo–, construyendo a partir de él.

La respuesta de Polo al *cogito* devuelve ciertamente su espacio y protagonismo al discurso metafísico; pero esa respuesta no constituye en modo alguno un *paso atrás* –un mero retorno desengañado, una simple vuelta al pasado o el definitivo regreso al origen–, sino un progreso pleno en el sentido más fuerte: correlativo de todo un horizonte de conquista que proyecta luces vivas sobre nuestro pasado y nuestro futuro.

El discurso filosófico así definido no es el mero fruto de una reivindicación histórica sino precisamente, por así decir, el discurso que formula la medida en que pudiera parecerlo: va más lejos que aquél con el que enlaza, argumentando este enlace histórico como auténtico acontecimiento teórico.

El denominado realismo metódico, a este propósito, no es ya más *la buena opción*, en el sentido de que en rigor *no constituye una opción* frente al inmanentismo o las actitudes intelectuales modernas; se trata, por el contrario, de una perspectiva de carácter global que no es sino justo aquella que permite acceder a la consideración de las claves del propio discurso moderno, que coinciden con las de la aceptación de los términos de aquella opción y de la «obligación de elegir» que presuntamente vendría a imponernos: una perspectiva que, en consecuencia, pide ser

buscada y encontrada. En realidad, tampoco admite ser reducido a un cierto punto de partida preestablecido y susceptible de aprobación o condena, de adhesión o rechazo, que por fin hubiera encontrado el modo de reafirmarse y prevalecer: es decir, a un determinado discurso *ya construido, elegible y previo* que, calmadas las aguas, tras una dura etapa de repliegue y encogimiento –forzado por las circunstancias–, diese con la manera de superarlas y volver a desplegarse en plenitud; es más bien justo el plano de discurso correlativo de las condiciones de posibilidad de toda especulación, que es asimismo por fuerza el del análisis de tal proceso y de su imagen: es tal plano de discurso *en tanto,* a su vez, también el del análisis de tal proceso y de su imagen. De hecho, no constituye tanto el nombre que, en el marco de aquella confrontación (en la que es rechazado por el discurso moderno, que es aquél que la dibuja y suscita), recibe el modo de razonamiento «natural» e «ingenuo» del hombre o de la humanidad en relación con sus inquietudes íntimas –en el mejor sentido de la palabra–, que «habría ido a encontrar ahora» el modo de sobreponerse a ese rechazo; vendría a ser, por el contrario, el marco más amplio en el que pueden darse y dibujarse dicha confrontación y tal rechazo, el fondo cuya consideración explica esa reacción *(en tanto* a la vez aquél sobre el cual se explica): el marco indispensable para hacer por referirla a su contexto, y por tanto para llegar a comprenderla y dar cuenta de ella, de sus condiciones de posibilidad y sus auténticas consecuencias.

El tal realismo aparece, entonces, despojado ya de las connotaciones que le imponía su imagen de ligada a una actitud histórica correlativa de la consiguiente opción

ideológica: a una línea de trabajo determinada con perfiles definidos, sobre el curso de la historia del pensamiento, en clave de *escuela filosófica* y aun de postura cultural y hasta política. Se nos muestra como justo la perspectiva necesaria para observarlo; y a la postre, como algo que hace sobre todo por resistirse a buena parte de las identificaciones convencionales que padece, por inspiradas en los resortes calificativos dialécticos propios de la conciencia moderna (que ciertamente, según lo dicho, construye contra él su misma identidad). Aparece, en definitiva, libre de las connotaciones que incorpora la presencia del sufijo en su denominación, que al cabo vive de la simetrización dialéctica que impone y de la que vive característicamente el discurso moderno.

Pero a la vez, y esto es lo que hemos de observar, demuestra ser más bien algo *encontrado* que sencillamente *recuperado a la vuelta de la crisis,* a resultas de la debacle de las «filosofías de la sospecha» bajo cuyo empuje y hegemonía habría permanecido olvidado y oculto; constituiría más bien un cierto *hallazgo histórico* que el triunfo inesperado de la opción en apariencia perdedora. Se trataría, en efecto, de algo así como una nueva senda que recorre un paisaje inédito e inexplorado permitiendo la continuación del trayecto emprendido, o como una nueva altura desde la que observar con perspectiva el terreno en que nos movemos, más que una llamada a retroceder desandando el camino hasta el inicio del «bosque cerrado» de la cultura moderna.

III

La fuerza de ese hallazgo, para llegar a mostrarse en plenitud, precisa a la postre de luces que contribuyan a

perfilarlo y proyectarlo sobre el curso de la historia: es en este marco como se impone tratar del notable acierto teórico que encierra la reivindicación por Polo de la centralidad de la perspectiva antropológica para el propio desarrollo de la ontología, o de la brillantez de su aquilatada revisión de la célebre doctrina del acto de ser tomista.

Dicho de otro modo: el descubrimiento lo sería justo en la medida en que reformula verdaderamente el discurso en un principio continuista que lo protagoniza. No por casualidad –y éste sería el asunto– dicho hallazgo aparece paradigmáticamente ligado en Polo a una revisión global, asumidamente renovadora, del discurso del llamado realismo metafísico al cual pertenece y se debe y en el que en todo momento se enmarca. Puede resultar revelador a estos efectos el escaso interés de Polo en subrayar o confirmar tal pertenencia y enarbolar la consiguiente bandera; así como el exquisito cuidado con el que establece, en todo caso de manera expresa, su propia actitud de *continuidad crítica* para con los planteamientos del realismo clásico, reconociendo precisamente a la vez sus intensas y abundantes deudas para con eso que éste denominaría la filosofía moderna.

Lo renovado y revisado aquí es de entrada aquella filosofía que el propio discurso moderno identifica y define como realista, la cual podría no ser sino justo la misma que la historia nos muestra defensivamente aferrada a su condición de tal, en tanto ese aferrarse a ella llegase a caracterizarla de manera nuclear, en los términos ya expuestos; y en un segundo momento, la propia tradición de la que depende y a la que remite teóricamente.

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Se impone a este respecto, no obstante, distinguir con sumo cuidado: tal tradición, podría decirse, aparece impelida a someterse no tanto a una reconstrucción sistemática cuanto al dinamismo de la perspectiva histórica: mejor, estaría abocada a someterse a una reconstrucción sistemática en la medida en que lo exige su inorporación al dinamismo de la nueva perspectiva histórica (a la nueva perspectiva histórica, que es la de su propio dinamismo). Como es obvio, no se trata de aplicarle de nuevo el «no» dialéctico característicamente moderno, el mismo rechazo de que es objeto en el marco y por parte de la dialéctica de la modernidad, sino de descubrir las consecuencias de su sometimiento a la perspectiva histórica que observa el modo en que, en un determinado momento, esa misma dialéctica se afirma y constituye frente a ella.

Resulta significativo al respecto el carácter de la aportación implícita en el descubrimiento de las posibilidades del famoso «abandono del límite mental» de Polo, que estaría en la clave de su postura también en tanto, al cabo, propiamente histórica. La cuestión que ésta termina quizá suscitando, en su caso, sería precisamente la de si tal operación metodológica –la del denominado «abandono del límite mental»– no debe reconocer y cumplir con la historicidad que implica o le supone su propio contenido en su condición de «respuesta», como histórica y «posterior» en sentido estricto, correlativa de un movimiento teórico que sólo se explica a raíz del reto histórico del prejuicio contra los prejuicios que, paradójicamente, el *cogito* representa y abona.

En otras palabras –como consecuencia–, la cuestión estaría en si tal operación, la del «abandono del límite mental», es o no pre-histórica (extra-histórica) y absoluta, en cuyo caso –entonces sí– remitiría a una revisión a fondo y

total del texto mismo –del desarrollo completo– de lo que cabría considerar el discurso filosófico tradicional. Y en concreto, lo que es lo mismo, en si tiene o no un final distinto de su propio anuncio; es decir, en si dicha operación es tan difícil, indescriptible, abstracta o «técnicamente exigente» como la propia complejidad de su enunciación podría por momentos llegar a sugerir. Sus formulaciones parecen remitir en ocasiones, en medio de una expectación a la vez fascinada y distante, a una especie de difícil esfuerzo especulativo apto para muy iniciados –accesible a mentes altamente capaces y predispuestas, posible tan sólo tras un serio y esforzado entrenamiento específico– que recordaría al del ejercicio de dominio y autocontrol requerido para conciliar el sueño a voluntad frente a las dificultades propias de una situación de insomnio nervioso, o al del acceso real a esas láminas cuyas ilustraciones sólo pueden leerse cuidando la distancia del papel y entornando con habilidad los ojos: ¿se trata de que hagamos por apretar los dientes y subirnos sobre nuestros hombros para observarnos a nosotros mismos desde más arriba, en una pose intelectual cuasicircense, o es algo definitivamente más sencillo?

La pregunta puede ser al cabo la de si, en rigor, no basta con *decir* que es preciso superar el denominado «límite mental» –y valga recurrir a la expresión «decir que es preciso» en el sentido de «observar la necesidad de» o «caer en la cuenta de la imperiosidad de»– para *estarlo superando y haberlo superado ya* en sentido estricto. En tal caso, valdría aquí de nuevo el paralelismo con la operación del «ver y haber visto» de Aristóteles, a cuyas condiciones

precisamente el propio Polo acude para construir su razonamiento.

El asunto está, en efecto, en si no basta con formular la idea de la necesidad de superar el denominado «límite mental» para *estarlo superando y haberlo superado ya en la medida en la que cabe y es posible* (una medida necesaria y suficiente, en el sentido de «realmente disponible»: no cabría ir más allá). Complementariamente, habría tal vez que considerar también si, por ejemplo, el aludido abandono del «límite mental» no termina remitiendo al mundo de las operaciones, actitudes o actividades no intelectuales (al afecto y la misericordia, la compasión y el amor), en cuanto (no desdeñables desde el punto de vista de su condición de) propiamente cognoscitivas y moduladoras de la intencionalidad a todos los niveles, y en tanto en sí completivas de los perfiles constitutivos de la propia humanidad del ser-en-el-mundo.

En parte a este propósito y en parte en general, pensando en el porte del nuevo discurso filosófico que funda la perspectiva necesaria para la contextualización del aludido «prejuicio antimetafísico», en tanto superadora de sus consecuencias, acaso deba buscarse una sintomática «lección positiva» –quizá inesperada– en el ámbito de los debates del llamado postmodernismo: así, su oportunidad y posibilidades podrían mostrarse evidentes si se atiende a su temática, al espectro de atenciones que abren, a los intereses y las preocupaciones que manifiestan.

El tema al que el llamado discurso realista ha de enfrentarse ahora acaso sea no tanto –o no sólo ni sobre todo– el problema de la reafirmación histórica –y en su caso la sistematización y el perfeccionamiento– de su propia infraestructura técnica, cuanto el de la respuesta a preguntas tan vivas, acuciantes y a la postre ineludibles como la rela-

tiva a las condiciones de su vigencia, en la que a su vez convergen de varias maneras. Ahí comparecerían, por ejemplo, interrogantes del orden de los referidos a los límites del lenguaje –que afectan precisamente, y además de lleno, a esa sistematización–, o a la fundamentación y discusión de la democracia –que no deja de tener que ver de alguna forma, pasando por la de la legitimidad y los límites del consenso, con la de la crítica de la gnoseología–; y también, a la discusión de los umbrales de pertinencia del concepto de naturaleza, la sustentación y orientación del discurso ético, las claves de desarrollo de la teoría del arte, las posibilidades de una filosofía de la religión o la propia lectura e interpretación de la historia.

Mejor dicho: lo uno lleva a lo otro. La llamada a la introspección metodológica que la experiencia o la aventura de la modernidad impone al discurso metafísico lo enfrentaría precisamente a su necesidad de articular respuestas válidas para este tipo de interrogantes. El hallazgo de un realismo eventualmente renovado podría ser justo el de los problemas que nos acechan y el de su discusión histórica sobre el fondo de la detección, identificación y comprensión de la dialéctica del discurso moderno: el del acceso a esos problemas y su debate, el de la sensibilidad hacia ellos, en el marco del de la propia historia crítica –filosófica y cultural– de la conciencia moderna. Quizá sea aquí precisamente donde deba demostrarse la novedad del *realismo* (metódico o metafísico) que aparece como *hallazgo* y como *reto,* o cuya demanda surge con renovada fuerza, al final –siquiera aparente– del ciclo del proyecto moderno: una novedad cuyo sentido remite significativamente al de la misma crisis de la

modernidad, vista en su sentido radical y con todo su reconocido alcance histórico.

En cierto modo, lo que se deduce del conjunto de la experiencia moderna es un llamamiento a atender a la historia, a la acción, llamamiento del cual la propia experiencia moderna como acción histórica constituye la forma y la causa inmediata. Precisamente, ella lo comunica y transmite en tanto al mismo tiempo la encarna, con lo que obliga a atenderlo y consigue su propia eficacia.

El caso es que ese llamamiento es también de hecho, necesariamente, un llamamiento a la «relativización» crítica de los protocolos de autolegitimación del discurso metafísico en el realismo clásico, como traducción de la que pide haga suya el discurso teórico como tal, al menos en cuanto suma de sucesivos esfuerzos históricos. Tal llamamiento es también eficaz en sí: obliga a que se lo atienda y no permite que el tal discurso metafísico permanezca impasible ante él; pero no tiene por qué redundar en su descalificación y rechazo (rechazo que, según se vio, sería justo el elemento desencadenante y constitutivo del discurso dialéctico de la modernidad): entre otras cosas, tal «relativización» sólo puede articularse *desde dentro*, sólo tiene sentido y cabe *en su lenguaje*. En realidad, lo que ésta busca –lo que hace *ahora*– es situarlos en su momento, enmarcarlos históricamente, reconociendo sin empacho su margen real, transitivo, de eficacia y de validez; y lo hace abriendo el campo de la perspectiva filosófica que los asume hasta llevarla a verse a sí misma como coyuntural en el mejor sentido de la palabra: como provisional e histórica en el mismo grado que, a su vez, *suficientemente* práctica y solvente.

La teoría gravitatoria de Newton sirvió con holgura durante siglos para resolver los problemas prácticos de la

física, pero ha sido superada por la teoría de la relatividad de Einstein y luego por los desarrollos de la física cuántica, aportaciones tan revolucionarias como imprescindibles ya para afrontar las nuevas demandas de la investigación científica y del progreso técnico. Paralelamente, tal vez estemos en el momento de encarar, a partir de iluminaciones como la que el pensamiento de Polo proyecta históricamente sobre la dialéctica histórica del discurso moderno, la confección de una filosofía –quizá más compleja– capaz de soportar o servir como fuente y punto de apoyo al discurso que afronta los interrogantes decisivos que nos atenazan hoy (la de una acotación contextualizadora de la perspectiva metafísica, que abra espacio a tal discurso enmarcándolo históricamente).

Dicho discurso, según lo dicho, no está acaso –o no ha de estar– tanto pendiente o a la espera de un nuevo esfuerzo de perfeccionamiento de la metodología interna que pudiera vertebrarlo, cuanto centrada ya en el ejercicio de una toma de conciencia histórica referida a su propia entidad y significado y, al fin y al cabo, de su reubicación sistemática. No es que los planteamientos de Newton deban y pidan ser urgentemente marginados y sustituidos, postergados y reemplazados por «otros»: en realidad, «valen para manejarse, sin perjuicio de que *a la vez* estén ya superados»; con lo cual, lo que reclaman es una argumentación «madura» y «contemporánea» de su margen positivo de vigencia, de su grado de validez. Dicho de otro modo: lo que hemos llegado a conocer, en rigor, son sus limitaciones: no tanto –ni mucho menos– unos presuntos nuevos planteamientos revolucionarios llamados a cubrir definitivamente su espacio;

además, precisamente, su comprobado umbral de eficiencia los convierte en auténtico fondo de contraste sobre el que construir su propia crítica y medir y valorar su alcance.

La imposibilidad del acceso absoluto a la verdad, la del acceso filosófico a la verdad absoluta, no invalida la posibilidad de un acceso relativo y progresivo a la verdad y, si se quiere, *a una «verdad tentativa» suficientemente aproximada y «resolutiva»;* y sobre todo, en consecuencia, tampoco echa por tierra –sino todo lo contrario– la legitimidad de un discurso ético de corte afirmativo y alcance efectivamente orientador y normativo; eso sí, *lo sitúa en la historia*, en perspectiva: subrayando su carácter vivo y su función transaccional y operativa, y centrando la atención en su inevitable dimensión propositiva y constructiva.

La superación de la dialéctica de la modernidad ha de ser al cabo una superación también histórica. Habrá de explicarse como acción contextualizadora –en el plano teórico– de la acción reivindicativa de la que el *cogito* fuera el inicio y emblema, y empezar por su propia justificación. De hecho, correlativamente, pasará por afrontar el discurso de la acción humana en sus diversas dimensiones: del *agere* y el *facere* como ética y estética; incluye y, en rigor, aun constituye ese discurso. La relativización de los esfuerzos teoréticos, al fin y al cabo, redunda en la centralidad de su expresa tematización, y por tanto de la argumentación moral, la cual ha de enmarcarlos sin dejar a su vez de referirse en primer término –como tal argumentación– a sus propias pautas de desarrollo.

El nuevo discurso «realista», según lo visto, no puede refugiarse en posiciones premodernas ni aceptar identificarse con la contraimagen del discurso moderno; pero por fin, seguramente, no ha de ser tanto tampoco el de un recomienzo absoluto e inmediato que lleve a reconstruir y

reescribir desde el principio, paso a paso, la totalidad de los desarrollos de la disciplina filosófica, vistos en los términos de la tratadística clásica. Al fin y al cabo, ya la propia consideración de las posibilidades de hacerlo viene a imponernos una decisiva constatación, a modo de conclusión programática: es esa consideración la que termina realizándolo; lo que es lo mismo: *no cabe que ese tal nuevo discurso sea otro que éste mismo, aquel que lo dice y trata de explicárselo*.

También desde este punto de vista será un discurso histórico. La superación del funcionalismo y el historicismo modernos, a la postre, pasa por un *hacerse cargo* histórico y funcional de la dimensión justo histórica y funcional de esta misma superación, que es la propia del discurso que la propone y emprende. Pero esto no supone incurrir en el activismo historicista y funcionalista de la modernidad: dicho activismo encontraría en él una interpretación ponderada y una asunción sintomática, nunca una réplica simétrica igual de reactiva y dialéctica. El abandono activista y funcionalista del activismo y el funcionalismo modernos, que es lo mismo que su rechazo reactivo, los continuaría paradójicamente: supondría su expresa culminación, los llevaría a su cumplimiento último.

Juan M. Otxotorena
Esc. Técnica de Arquitectura
Universidad de Navarra
31080 Pamplona España

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

ASPECTOS GNOSEOLÓGICOS DE LA NOCIÓN DE MUNDO

JUAN JOSÉ PADIAL

Contemporary philosophy from Husserl focuses in the notion of world. Polo in his theory of knowledge explain a notion of world that solves some latent difficulties in the speeches of Husserl and Heidegger.

1. Introducción.

La filosofía contemporánea desde Husserl concede una especial importancia al concepto de mundo. No en vano en la estricta dilucidación de éste han trabajado Husserl, Heidegger, Gadamer, Gehlen, etc. Polo ha procedido a una rectificación del mismo en un diálogo con Heidegger e implícitamente con Husserl.

La noción de mundo ha sido desarrollado al menos desde tres frentes; por un lado desde la biología, esta línea fue iniciada por J. von Uesküll, y seguida por antropólogos como Gehlen o Plessner, ponen un especial énfasis en la diferencia entre mundo y entorno, siendo lo propio del animal llamado hombre el instalarse en un ámbito infinito –el mundo– para el que tiene interés toda la realidad, mientras que el animal selecciona entre la realidad que le es ofrecida aquella que tiene interés para el desarrollo de sus funciones vitales.

Otro frente tiene su punto de arranque en la fenomenología husserliana. Esta línea trata de establecer un fundamento sólido para el saber, por lo que su enfoque es claramente gnoseológico y parte de la conciencia de crisis en

el seno de las ciencias y la propia ontología. Las reflexiones heideggeriana y gadameriana ahondan en esta línea intentando buscar un punto de apoyo sobre el que cimentar la ontología o las ciencias del espíritu respectivamente.

En tercer lugar, desde la antropología filosófica, autores como Max Scheler o el mismo Heidegger han tomado como punto de arranque el concepto de mundo para dilucidar qué sea el hombre.

El pensamiento poliano atiende a la noción de mundo en varios de estos frentes. Así Polo dice que el mundo es indicio de la persona humana, y que en base a la expresión "estar-en-el mundo" se puede elaborar la antropología. Si consideramos que mundo es para Polo la objetividad, entonces tenemos un punto de partida para la teoría del conocimiento.

La presente investigación pretende esclarecer si la reflexión poliana sobre el mundo proporciona un cimiento suficientemente sólido para la construcción de la ciencia y los saberes. Por esta razón, se han indagado las nociones husserliana y heideggeriana de mundo examinando su alcance e insuficiencias.

2. El concepto husserliano de mundo de la vida.

En *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental* Husserl tematiza la situación de las ciencias en su Europa contemporánea, diagnosticando una enfermedad cuyo origen radica en el olvido de lo que él

llama 'mundo de la vida' que constituye el suelo nutricio y el horizonte de sentido de todo saber. Como glosa Llano, "las ciencias europeas –y la humanidad europea misma– han roto su vinculación con ese reino de evidencias originarias. Y, al desconectarse de él, han perdido su propio *telos*, su finalidad, que sólo se encuentra en ese mundo vital"[1]. Lo característico del mundo de la vida, es según Husserl lo primariamente evidente, lo dado inmediatamente a la percepción o recordado como evidente[2]. "El mundo de la vida es el mundo espacio-temporal de las cosas tal y como las experimentamos en nuestra vida pre- y extra-científica y tal y como las sabemos como experimentables, más allá de que de hecho sean experimentadas"[3]. Parece claro que la constitución del *Lebenswelt* es de índole cognoscitiva, precisamente por ello reclama para sí el ser fundamento de sentido de cualquier saber. En la medida en que cualquier pretensión de verdad ha de remitirse a las evidencias originarias podría hablarse de una cierta autofundamentación de la verdad, y por tanto del idealismo husserliano, sin embargo no es éste el tema de la presente investigación[4].

Es lógico pensar que el mundo de la vida es intersubjetivo precisamente porque su constitutivo es la evidencia: "este mundo de la vida engloba en sí, actualmente y en el

---

[1] A. Llano, *La nueva sensibilidad*, Espasa Calpe, Madrid, 1988, 48.

[2] E. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental,* Crítica, Barcelona, 1991, § 34 d.

[3] E. Husserl, § 36.

[4] L. Polo, *Claves del nominalismo y del idealismo,* Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1993, 14: "la autofundamentación de la verdad es justamente la tesis husserliana anunciada desde los *Prolegómenos a la lógica pura,* el estudio con el que se introducen las *Investigaciones lógicas".*

horizonte, todas las emisiones de valideces adquiridas por los hombres para el mundo de su vida en común, y en la que este mundo de la vida ha referido, en última instancia y globalmente, estas valideces a un núcleo del mundo que hay que preparar de manera abstracta: el mundo de las lisas y llanas experiencias intersubjetivas"[1]. Este mundo común de evidencias, no puede ser tematizado por ninguna ciencia a no ser por la fenomenología en una epojé que Husserl denomina total o transcendental, en la que se descubre como el suelo de toda actividad cognoscitiva pues "a nosotros, los sujetos en vela, siempre interesados prácticamente de algún modo, el mundo nos está dado como horizonte, no una vez accidentalmente, sino siempre y necesariamente como campo universal de toda praxis real y posible"[2].

El problema de constitución del mundo puede ser trasladado al de constitución de los contenidos intelectuales, esto es a una investigación sobre la conciencia[3].

Según Polo "Husserl entiende que la conciencia es temporal; la índole de la conciencia es la temporalidad. Ello se debe a la necesidad de justificar la noción de *presentificación* (*Vergegenwärtigung*). La conciencia es, para Husserl, el acto de presentificación; es el acto presentante"[4]. Un texto en el que Husserl dice esto es: "...el mundo es constantemente consciente en la consciencia en

---

1 E. Husserl, § 34 f.

2 E. Husserl, § 37.

3 E. Husserl, § 34, f.

4 L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento,* II, Eunsa, Pamplona, 1985, 257 (cit. *CTC*).

vela, de este modo está en vigencia en tanto que horizonte universal. La percepción sólo se refiere al *presente*. Pero se presupone que este presente tiene tras sí un pasado *infinito* y ante sí un *futuro* abierto. (...) Si consideramos la percepción abstractamente por sí, entonces encontramos como realización intencional suya la presenciación, la presentización"[1]. Es clara la equivalencia entre conciencia y percepción, por lo que parece que Husserl remite el mundo a la constitución del acto de conciencia. El horizonte atemático y universal que es el mundo de la vida no es para Husserl tanto los objetos presentes a la conciencia como el acto perceptivo, lo que exigirá un Yo-transcendental. Así no es extraño que Husserl considere intencional la presentización y no la totalidad de objetos presentes a la conciencia, lo que comporta como Polo ha señalado una confusión entre operación y objeto, y de la noción de intencionalidad. Pero debemos tratar de la presentificación.

Ante todo la presentificación es un acto. Dicha actividad es puesta por el sujeto y consiste en un retener el pasado ya vivido que es investido con las características del presente. "Si el pasado se retiene, el instante se hace 'mayor' precisamente porque la retención corre a su cargo: el pasado en el instante es presencia. De la 'presencia' precaria del instante pasamos a la presentificación. La presencia se constituye en la medida en que hay retención temporal y no fluir temporal. Pero en esa misma medida se constituye el futuro como lo todavía no advenido, o más alla del instante. Eso es lo que Husserl llama protensión. En esto consiste la interpretación temporal de la conciencia: la conciencia es el tiempo como retención y protensión"[2].

---

[1] E. Husserl, § 46.

[2] L. Polo, *CTC,* II, 258.

Ahora bien si ésta es la primaria índole del conocer, entonces, en cuanto que se conoce desde una determinada situación temporal, lo cognoscible puede mostrarse de una pluralidad de formas distintas. Es lo que Husserl denomina «modos de darse». "Todo ente indica una universalidad ideal de formas de dación experimentantes reales y posibles, cada una de las cuales es aparición de este único ente"[1]. Estos multiples modos de darse de un mismo ente a la conciencia dependen por ejemplo de la cercanía o lejanía, la perspectiva, del sentido al que se da el ente, etc., son analizados por Husserl en el epígrafe 45 de *Crisis* y suponen, como el mismo autor concluye, la formación "de un progresivo *enriquecimiento de sentido* y de una *continua formación de sentido*, en la que aquello que ya no aparece continúa vigente como algo aún conservado"[2].

La totalidad actual o posible –gracias a la protensión de futuro propia de la presentificación– de modos de darse conforman lo que Husserl denomina horizonte, y que es el correlato objetivo de la presentificación. "Y así como la cosa singular sólo tiene sentido en la percepción mediante un horizonte abierto de «percepciones posibles», en tanto que lo auténticamente percibido «remite» a una multiplicidad sistemática de posibles representaciones conforme a la percepción que le pertenece consonantemente, así también la cosa tiene de nuevo un horizonte: frente al «horizonte interno» un «horizonte externo», precisamente en tanto que cosa de un campo de *cosas*; y esto remite en definitiva a

[1] E. Husserl, § 48.
[2] E. Husserl, § 45.

todo «el mundo en tanto que mundo perceptivo»"[1]. El mundo de la vida se ve ahora como el mundo posible de objetos conscientes como horizonte, del cual no cabe decir que sea múltiple como la totalidad de objetos, sino que es el uno en el que la validez de los distintos modos de darse un objeto adquieren su sentido.

Surge ahora el problema de cómo puede ser el mundo de la vida un mundo común, esto es la intersubjetividad. La solución husserliana del mismo remite al sujeto trascendental abriendo la puerta de "aquella novedosa ciencia universal sobre la subjetividad que da previamente al mundo"[2]. Para nuestros propósitos basta con esta exposición del pensamiento husserliano.

Polo rectifica el planteamiento de Husserl sobre la índole de la presentificación en los puntos más arriba señalados, sin embargo explica que "la interpretación de Husserl es un indicio de la operación abstractiva tomada en términos amplios"[3]. El abstracto es una articulación del tiempo, asimismo todo abstracto es en cuanto objeto, presente, pero no debe atribuirse esta articulación a la operación sino al objeto. Que el abstracto articule el tiempo implica que no es el tiempo lo que retiene su propio fluir presentificando, sino que desde una instancia superior al tiempo, éste se articula. La presencia mental es supratemporal. Esto es posible por la intervención del intelecto agente. El abstracto no es meramente la imagen sensible, si fuera así la conciencia no sería intelectual, en cambio sí que es abstraido de la imaginación articulando las intenciones de la memoria y la cogitativa.

---

1 E. Husserl, § 47.
2 E. Husserl, § 38.
3 L. Polo, *CTC,* II, 261.

Para el tema que nos interesa es preciso poner de manifiesto que si una de las diferencias entre el animal y el hombre, es que éste posee mundo, mientras aquel vive en su entorno, entonces el mundo como dice Husserl puede ser un reino primario de evidencias, pero la condición de posibilidad de que lo sea es que el abstracto sea intelectual.

Resulta entonces que es el abstracto y no la conciencia lo que es temporal. "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 nivel"[1]. El tiempo no puede articularse desde sí mismo, es preciso algo superior al tiempo, el núcleo del saber, el intelecto agente según Polo, es decir el espíritu humano sí puede articular el tiempo. Si la conciencia fuese ella misma temporal entonces la operación sería lo intencional no versando sobre los contenidos sensibles, sino que poseería una intencionalidad propia independiente de lo proporcionado por la sensibilidad. Ella formaría absolutamente el contenido de conciencia mediante sus actos presentantes, lo cual lleva ineludiblemente a Husserl al idealismo, la verdad se puede autofundamentar, en modo alguno se funda en el ser de las cosas sino en la misma conciencia.

3. Heidegger: el hombre como ser-en-el-mundo.

[1] L. Polo, *CTC,* II, 266.

El mundo según Heidegger es el mundo cotidiano, en el que se encuentran todos aquellos entes con los que inmediatamente nos las habemos en nuestra propia existencia. Una investigación por el ser del mundo previamente ha de tematizar el ser de los entes intramundanos, puesto que "cuando se trata de abrir y explanar el ser, los entes son lo previo y concomitante al tema"[1].

Ahora bien "el «ser ahí» es, ontológicamente comprendido, cura. Por ser esencialmente inherente al «ser ahí» el «ser en el mundo», es su ser relativamente al mundo en esencia «curarse de»"[2]. Este curarse de es sinónimo de habitar, cultivar, ocuparse, en definitiva de toda actividad que cotidianamente desarrollamos con los entes que nos rodean: "aquellos entes que se muestran en el «curarse de» circunmundano. Estos entes no son el objeto de ningún conocimiento teorético del mundo, son lo usado, lo producido, etc."[3]. Heidegger denomina útil a este ente. Es en la práctica donde los útiles revelan su peculiar ser que consiste en ser para, un útil siempre remite a otro por lo que un sólo útil es una expresión sin sentido. Este todo al que remiten los útiles constituye un plexo y permite el conocimiento teórico como derivado del práctico: "En el útil usado es codescubierta por medio del uso la «naturaleza», la naturaleza a la luz de los productos de la naturaleza […]. De su forma de «ser a la mano» puede prescindirse y descubrírsela y determinársela a ella misma simplemente en su puro «ser ante los ojos»"[4]. De este modo según Heidegger

---

1 M. Heidegger, *Ser y tiempo*, FCE, México, 1993, § 15.
2 M. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 12.
3 M. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 15
4 M. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 15.

la forma originaria de conocimiento es la práctica de la cual deriva cualquier conocimiento teórico como la ciencia, la filosofía, etc.

Cabría preguntarse por qué la práctica –según Heidegger– es el modo originario de acceso a la realidad. Cuando nos conducimos prácticamente, ciertamente conocemos, pero dicho conocimiento es peculiar en el sentido de que no podemos sino relacionar unas cosas con otras. Como dice Polo "precisamente porque el hombre es un ser que puede establecer una relación de interés, comunica ese interés estableciendo la comunidad de los entes según una conexión que tiene esa estricta índole: todo se hace por algo"[1]. Esto es lo peculiar del habitar humano, que es el modo en el que organizamos la propia realidad, la dotamos de sentido, es decir poseemos un mundo. Por eso "el andar manipulando y usando no es ciego, tiene su peculiar forma de ver, que dirige el manipular y le da esa específica adaptación a las cosas que posee"[2]. La práctica es el modo de poseer cosas refiriéndolas unas a otras, el conocimiento práctico es por eso en primer lugar un conocimiento del fin, del para qué del útil, también del material del útil, así como del que lo utiliza o el que lo tiene, pero en todo caso un instrumento aislado es una contradicción. Por eso "la estructura del ser de lo «a la mano» como útil está determinada por las referencias"[3]. La mutua coimplicación de las referencias constituye el plexo. Todo comprender práctico versa sobre el conjunto de

1 L. Polo, *CTC,* II, 58.
2 M. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 15.
3 M. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 16

relaciones que hemos establecido entre unos entes y otros. Precisamente por aquí se logra captar el ser del mundo en cuanto tal: "el todo de relaciones de este significar lo llamamos la significatividad. Es lo que constituye la estructura del mundo o de aquello en que el «ser ahí» en cuanto tal, es en cada caso ya"[1]. Podríamos definir el mundo entonces como la condición de posibilidad del conocimiento de los útiles.

Desde estos presupuestos se vislumbra el estatuto de la ontología heideggeriana, cuya primera característica es que su desarrollo exige trascender lo interesante. Como dice Polo, "si se entiende la conducta, el ver a través de ella, como la forma primaria del conocimiento, se desemboca en una ontología de la nada. Nada aquí significa nada de ente pragmático"[2]. Nada como útil, ser sin ente; la elaboración de esta ontología requiere por tanto desligarse del habitar. Por eso debe haber unos lugares privilegiados en los que se manifieste el ser, el «Dasein» en su primera época y el «Ereignis» en su segunda.

Como Polo dice, "Heidegger pretende una ontología transmundana a partir del mundo. Pero puede ocurrir que el interés oscile y se subordine a lo interesante. En ese mismo momento, la persona abdica y la ontología de Heidegger se hace imposible"[3]. Este acontecimiento es analizado por Heidegger al hablar del estado de caída del ser ahí, que consiste en "«ser en el mundo» plenamente poseido por el mundo"[4], lo cual indica no una posibilidad más del ser ahí, sino el estado cotidiano del mismo. Para Heidegger la ontología es accesible gracias a la angustia que consiste en

---

1 M. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 18.
2 L. Polo, *CTC,* II, 61-62.
3 L. Polo, *CTC,* II, 66.
4 M. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 38.

un destacarse la más peculiar posibilidad del ser ahí, lo cual requiere justamente que "el mundo ya no es capaz de ofrecer nada, ni tampoco el «ser ahí con» de otros. La angustia quita así al «ser ahí» la posibilidad de comprenderse, cayendo por el «mundo» y el público «estado de interpretado»"[1]. Así la posibilidad de acceso al mundo como mundo es la superación del mundo. Lo propio de la caída sin embargo es que el mundo se presenta como cautivador y por tanto en su estado cotidiano el ser ahí es preontológico. En cualquiera de las formas en que se estudie, habitar el mundo es comportarse prácticamente respecto a él. Si no hay mundo sin habitar, y en sentido recíproco, todo habitar significa constituir el mundo, y si la teoría es un modo deficiente y derivado de conocer entonces se produce la mencionada subordinación del interés a lo interesante que imposibilita la ontología, puesto que el conocimiento en su originariedad es –según Heidegger– comportarse respecto del mundo. El trascender el mundo es imposible para el existente, lo cual implica que la iniciativa no le corresponda a él sino al ser que se desvela. Éste es el resultado que arroja el intento heideggeriano como puede verse en las siguientes palabras: "El mundo ha de ser abierto ya extáticamente, para que puedan hacer frente dentro de él entes. Extáticamente se mantiene ya la temporalidad dentro de los horizontes de sus éxtasis y retorna, temporanciándose, a los entes que hacen frente en el «ahí». Con la existencia fáctica del «ser ahí» hacen frente también ya entes intramundanos. No depende del arbitrio del «ser ahí» el que semejantes entes sean

[1] M. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 40.

descubiertos con el peculiar «ahí» de la existencia. Cosa de la libertad del «ser ahí», aunque siempre dentro de los límites de su «estado de yecto», es tan sólo *lo que* él descubre y abre en cada caso, la dirección *en que* lo hace, la amplitud *con que* lo hace, la forma *de que* lo hace"[1].

En último lugar como por muy grande que sea el plexo no puede ser universal entonces el estatuto de muchas ciencias y de la ontología en particular queda en entredicho, como dice Polo "no podemos establecer un plexo que lo abarque todo; el mundo del interés humano es limitado"[2], es evidente que en nuestra práctica podemos considerar los astros, como pone de relieve el mismo Heidegger "cuando miramos el reloj, hacemos tácito uso de la posición del sol, por la que se lleva a cabo la regulación astronómica oficial de la medida del tiempo. En el uso del útil llamado reloj, útil «a la mano» inmediatamente y que no sorprende es co-a la mano la naturaleza del mundo circundante"[3]. Que el plexo pueda alcanzar dimensiones astronómicas no implica que sea universal, asimismo relacionar la medida del tiempo con el sol no implica considerar el sol en cuanto sol, esto es hacer ciencia, por lo que la teoría implica salirse del mundo.

Polo pone de relieve que Heidegger ha estudiado con acierto la vida práctica de la persona humana, pero que esta dimensión vital no es la única, existe también un *bios theoretikos*, la inteligencia es vida. "El interés equivale a lo que se suele llamar conducta; el hombre es un ser conductual según el interés. El interés es un modo de tener comunicado a lo interesante que, por ello, es una vinculación teleológica. El conocer es un modo de tener más intenso: la pura posesión de fin. La intencionalidad del hábito categorial es

---

1 M. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 69 c.
2 L. Polo, *CTC,* II, 69.
3 M. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 15.

más débil que la intencionalidad intelectual. Por eso deriva de ella"[1]. Hay una diferencia entre el conocimiento en cuanto tal y en cuanto comunicado en la práctica. En esta última las referencias de uso son multiples, unos útiles aluden a otros, y la posesión de un útil sólo es tal si es para otro. En el conocimiento en cambio el fin de la operación no es extrínseco a ella, lo cual implica que en su propio ejercicio posee su fin, la actividad cognoscitiva no es para, no remite a algo ulterior a ella, en este sentido no se puede decir que conocer sea habitar.

4. El mundo según Polo.

El mundo para Polo tiene un significado estrictamente intelectual; se puede decir que en esto coincide con Husserl. En cuanto que la inteligencia es la condición de posibilidad del habitar humano, el análisis heideggeriano del mundo como aquello que se corresponde con la pragmática es acertado, pero cabe considerar que el mundo se tiene ya previamente a su habitación. Tal tener pre-habitual del mundo es el mundo como lo intelectualmente poseido.

Polo describe el mundo como "lo que hay ya inmediatamente abierto", cada una de estas palabras constituye una nota descriptiva que es equivalente a las demás pero que nocionalmente las refuerza. Así lo abierto es el objeto en su patencia, luminosidad, presencia, pero lo abierto es abierto en el «en», es decir en la operación. Según esto se da una estricta simultaneidad entre operación y

[1] L. Polo, *CTC,* II, 61.

objeto, no media hiato temporal alguno, esto es lo que quiere describirse con la nota «inmediatamente». Lo abierto para la operación inmediatamente es lo que hay ya, es decir el mundo. Tras esta apretada sinopsis de las notas descriptivas del mundo que Polo desarrolla detenidamente en la lección tercera del segundo tomo del *Curso de teoría del conocimiento*, estamos en condiciones de obtener algunas conclusiones.

Que el mundo tenga un significado estrictamente teórico tiene en primer lugar relevancia gnoseológica. Sin que medie tiempo –inmediatamente– estamos instalados en el mundo. El mundo, así considerado, es mucho más originario que la significatividad heideggeriana. Mientras que esta última exige la familiaridad con las cosas de la vida con las que hemos de conformarnos prácticamente, en el mundo como objeto estamos inmersos siempre que hay una actividad intelectual. Al conocer hay ya mundo, es imposible un conocer sin objeto. Del mismo modo, lo originariamente evidente, aquello que se manifiesta inmediatamente a la inteligencia es el objeto cognoscitivo. De este modo se puede recoger la verdad de lo pensado por Husserl y Heidegger y proseguir con sus averiguaciones, característica ésta del genuino modo de filosofar poliano. Resulta entonces que el suelo nutricio del cual cualquier otro saber es derivado es la objetualidad; al mismo tiempo el habitar tiene como condición de posibilidad la conmensuración entre operación y objeto.

Por otra parte, al extenderse el concepto de mundo a cualquier objeto, el mundo se amplía a todo «lo que hay», lo que permite tanto un desarrollo de la ciencia desligado de la pragmática, cuanto una base no oscilante para la ontología en cuanto saber universal.

Por último si el mundo tiene las características de la presencia mental, puede decirse –y esta es la consecuencia de mayor importancia para la filosofía poliana– que abandonar el límite mental equivale a abandonar el mundo, método éste propugnado por Polo para acceder a la realidad extramental y a la persona.

Juan José Padial Benticuaga
I.B. "Aguilar y Cano"
Estepa Sevilla.

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

NARRACIÓN Y LIBERTAD

JORGE PEÑA

What is called by Polo as "the native freedom" derives from the acceptance of the being offered and that is precisely known as such in the act of accepting it as a gift. This native freedom requires a destination to be unfolded. Freedom requires radicality as well as horizon. The radical freedom only exists where its horizon is open to big question puting the entire life at stake. The structure of the heroic myth illustrates the difficulties of the freedom. In the true free act we choice at the same time that we consent. The dialectic of this time free act is illuminated by the basic confidence of the native freedom and the taking into account of the beneficiary (destination).

En el presente trabajo[1] quiero hacer algunas reflexiones en torno a un aspecto de "Tener y dar"[2], uno de los ensayos más fecundos en consecuencias antropológicas de la profusa obra de don Leonardo Polo, y en algunas consideraciones sobre libertad y narración, presente sobre todo en *Quién es el hombre*[3]. En mi consideración de la liberad me limito a estas obras, sin tratar de ahondar en lo que Polo ha llamado la libertad trascendental, que sin duda tiene un mayor alcance metafísico. Abordaremos en un primer momento (1) qué entiende por dar y su correlación con el aceptar el don que se ofrece; luego, (2) la grandeza de la ofrenda y la donación exige horizonte y la radicalidad en el acto de la

[1] Este trabajo forma parte de una investigación más amplia patrocinada por Fondecyr (Chile).

[2] L. Polo, "Tener y dar", en *Estudios sobre la Encíclica Laborem Exercens*, BAC, Madrid, 1987, 201-230 (cit. "Tener y dar").

[3] L. Polo, *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, Rialp, Madrid, 1991 (cit. *Quién es el hombre*).

libertad; (3) la radicalidad viene dada por la libertad nativa y su horizonte por la libertad de destinación. (4) Precisamente los actos de libertad radical constituyen la estructura narrativa fundamental de la vida humana. La presencia de resistencias a los proyectos de la libertad nativa, (4) nos llevará a distinguir la modalidad de escoger y de consentir en el acto libre. Son (5) la relación dialéctica que se da en el tiempo de la libertad de escoger con la de aceptar, con todas sus vicisitudes y peripecias concretas, las que se recogen en toda narración tanto existencial como literaria.

1. El prójimo en el dar.

En "Tener y dar", tras pasar revista a lo que significa para el hombre tener y a las distintas modalidades del poseer (cosas, operaciones inmanentes, virtudes), el profesor Polo se centra en lo que es propio de la persona, el dar. Afirmará: "Cierto que el hombre desea (es un hecho de experiencia); cierto que la voluntad no es una facultad deseante en Dios, pero sí en el hombre. Ahora bien: tampoco es cierto que el hombre sea únicamente deseante. ¿Qué puede haber más allá de la tendencia a poseer y de la posesión misma? Obviamente, el donar. Si la actividad de la voluntad es donante, trasciende lo que los griegos entendían por *télos*. He aquí la hiperteleología cristiana. Donar es dar sin perder, la actividad superior al equilibrio de pérdidas y ganancias, el ganar sin adquirir o el adquirir dando (...). El principio de la dación ha de ser más radical que la inmanencia, e incluso

que la virtud. Es lo que se llama *intimidad*. Esto determina estrictamente la noción de persona. El hombre es un ser personal porque es capaz de dar. Desde la persona dar significa aportar. El aportar refrenda el tener"[1].

Establecido que el tener es refrendado y continuado en la donación, Polo introduce una noción ulterior que llama *destinar*. Si se trata de dar, que no es alcanzar horizontes, lo decisivo será el término, quién lo va a aceptar. Por eso dirá Polo: "La cuestión del destinar reside en el destinatario. Por decirlo de algún modo, al hacer el balance de todo lo que es desde la persona, el hombre se encuentra con que eso no le basta, sino que tiene que *encontrar* un término, que no es el término del deseo, sino el del ofrecimiento"[2]. Esa ofrenda de la persona exige tener la confianza de que va a ser aceptada, de que habrá reciprocidad y respuesta. Por eso en la destinación es decisivo el otro, el prójimo. Es central la presencia de un beneficiario para que sistémicamente se incremente tanto el donante como el receptor: "El prójimo –dice Polo– no es el destinatario de la donación como receptor tan sólo. La donación mira, ante todo, a la dignificación y excluye la posibilidad de que los demás no sean dignificables"[3]. El sentido y finalidad de toda donación es precisamente la posibilidad de enriquecer y elevar a los demás, cooperar en su incremento como persona, buscar y fomentar la dignidad de todos los hombres. Es la esperanza que acompaña y motiva toda donación. Tal tarea o encargo es inacabable, nunca podremos cumplirla cabalmente y siempre seremos indigentes en el dar: la insatisfacción consistirá precisamente en no cansarse de dar. Polo concluirá este riquísimo ensayo, pleno de consecuencias

---

1 L. Polo, "Tener y dar", 225 y 226.
2 L. Polo, "Tener y dar", 228.
3 L. Polo, "Tener y dar", 229.

antropológicas, diciendo: "Una capacidad de amar completamente solitaria sería la tragedia absoluta. Así se formula la dimensión trágica de la antropología cristiana. Si los demás no son dignificables, entonces yo soy un ser sin sentido; yo tengo, por así decirlo, un fardo excesivamente grande que no puedo descargar en nada; yo tengo una capacidad anulada en su término. Pues el término de la esperanza no es lo propio sino lo otro"[1].

El dar es correlativo no con el recibir sino con el aceptar. Para ello hay que despojar el aceptar de cierto carácter pasivo con el que parece estar asociado. No puede haber don si nadie lo acepta. El dar en el ámbito interpersonal no es difusivo: el amor para que sea tal exige correspondencia y no se ejerce de modo unilateral. Pero si se acepta el amor renace en el que ama, puesto que la persona es un ser-con, un además, empleando terminología poliana. El valor del don no sólo depende del donante sino también de quién lo acepta como tal. No hay don si éste no es aceptado, y lo será –antes no– cuando es aceptado. Por eso es que lo crucial es acertar en el dar.

2. Radicalidad y horizonte de la libertad.

Polo reiterará que lo esencial es aceptar el don que se nos ofrece. Ese es el acto primario de libertad, aceptar el ser y aceptarlo como un don. Dependemos de una iniciativa absolutamente originaria que nos ha dado el ser: la

[1] L. Polo, "Tener y dar", 230.

aceptación de ese don es la libertad nativa. No decidimos nacer, pero cabe aceptarlo. No nos hemos dado el ser a nosotros mismos. Debemos aceptar y consentir a nuestra situación de creaturas. Puede que nos resistamos y opongamos a aceptar nuestra dependencia de Dios, a aceptar que nuestro ser nos ha sido dado y que es un don recibido. El ser no es verdaderamente reconocido hasta el momento en que es aceptado como don. Esta aceptación no es inercia o pasividad pura, sino docilidad, es decir, receptividad y apertura, única respuesta adecuada a la generosidad del Ser. La afirmación del ser alcanza su pleno significado como consentimiento al Ser, consentimiento que no es sino una respuesta a una llamada previa que viene del Ser. El ser finito no coincide consigo mismo, puesto que implica un acto cuyo origen no explica. Desde una perspectiva metafísica, la afirmación de Dios es reconocer esta dependencia, y en este sentido, existir y depender de Dios se identifican porque el ser mismo es un testimonio de Dios. Sólo la aceptación del ser, el reconocimiento libremente consentido de nuestra necesaria dependencia nos conduce a la verdad de nosotros mismos, porque nos revela que nuestra referencia a Dios no es producto de nuestro esfuerzo, sino el sentido mismo del ser que nos es ofrecido. Nuestra búsqueda de Dios no es sino una respuesta a la llamada previa que llega a nosotros por y a través de la existencia otorgada. La iniciativa viene siempre de Dios. Incluso cuando creemos buscar a Dios no hacemos más que descubrir esa iniciativa, infinitamente respetuosa de nuestra libertad, por la que Dios nos llama a Él. Porque como se dice en San Juan, "en esto está la caridad: no en que nosotros hayamos amado a Dios sino en que Él nos amó primero a nosotros"[1]. Nuestra libertad existe

[1] Jn. 4, 10.

solo para dar una mejor o peor respuesta; es Él quien nos corteja y nosotros los cortejados, siendo nuestra mayor actividad una respuesta más que una iniciativa. "La libertad *nativa* –dirá Polo– es el nacer a la filiación en tanto que se nace como hijo"[1]. Un querer comenzar desde sí o por sí es una libertad emancipada.

Lo propio del don es requerir correspondencia. Esta libertad nativa debe ejercerce, pues ¿para qué admitir la libertad nativa si la realidad no da ocasión para su ejercicio? El mejor modo de deplegar y dilatar esta libertad nativa lo proporciona la ética de las tendencias fortalecidas, la ética de las virtudes. "Aparece entonces –dirá Polo– otra dimensión: la ética de las virtudes, que es griega, culmina en la ética de la destinación. No se olvide que la libertad puede ser un fardo: tenemos más libertad que ocasiones de ejercerla, si no descubrimos aquello respecto de lo cual se puede ejercer entera. A eso llamo destinación"[2]. El valor de la libertad dependerá del bien al que se dirige, del fin al cual apunta, de su destinación. Esa destinación ha de ser una persona. Ser libre no es ser independiente, sino depender de quien se ama. Cuando se deja de amar se empieza a reivindicar la libertad y los vínculos se tornan cadenas. En este sentido amor y libertad son términos intercambiables: a nadie se le puede obligar a amar y cuanto mayor es nuestra capacidad de amar mayor será nuestra libertad. Pero hablar de amor es ya referirse a la destinación. Es que desde la libertad nativa nos abrimos a la libertad como destinación. Polo dice al

[1] L. Polo, *Quién es el hombre*, 211.
[2] L. Polo, *Quién es el hombre*, 221.

respecto: "La realidad a la que nos abrimos tiene que justificar que seamos libres, y como un conjunto de nimiedades no justifica ser radicalmente libre (a lo sumo merece una pequeña libertad), la libertad profunda queda entonces abierta a la nada"[1]. Se producirá una trivialización de la libertad al ejercitarse en banalidades. Nuestro autor, apoyándose en observaciones de Scheler[2] relativas a lo engañoso del sentimiento o vivencia de la libertad –que se corresponde con una escasa realidad de la libertad– abunda en ejemplos de libertad referidos a cuestiones de poca monta que no permiten un ejercicio profundo de la libertad. Se requiere un empeño comprometido en cuestiones de envergadura para ejercer la libertad de modo más radical. De otro modo, el ejercicio de la libertad quedará confinado a trivialidades y muy recortada en sus proyecciones. A su vez, la libertad emancipada, desarraigada, en orden a nada y sin destino, carece de radicalidad.

Esta radicalidad de la libertad exige la apertura a Dios y a las grandes cuestiones. Polo lo dirá con una afirmación audaz: "Si el hombre es radicalmente libre, Dios tiene que existir. La libertad es una prueba de la existencia de Dios. Si la libertad es radical, exige un ejercicio completo; para ello es necesario que se ejerza respecto del Ser sin restricción. Si sólo el ser humano se toma en cuenta, la libertad humana no puede ser radical (...). La libertad está abierta a un ejercerse exhaustivo y no hay nada en este mundo que lo merezca. La libertad es cumplir lo que uno quiere, pero eso tiene un

---

[1] L. Polo, *Quién es el hombre*, 221.

[2] M. Scheler, *Phänomenologie und Metaphysik der Freiheit*, Francke Verlag, Bern; trad. al cast. de W. Liebling, Nova, Buenos Aires, 1960, 8-14.

límite, una condición, y es el querer lo suficiente; para ello lo querido tiene que ser suficientemente real"[1].

Nuevamente la cuestión clave es por un lado la apertura de la libertad, y, por otro, el referente de la libertad. Si el uso de la libertad alude a meras cosas, a elecciones banales entre alternativas triviales, se ejercerá falsamente y en el vacío. El uso de la libertad se lleva a cabo a expensas de la libertad misma, porque el que escoge pierde a la vez la capacidad activa de la elección y la capacidad pasiva de la aceptación. Ya no puede elegir ni ser elegido: se halla ocupado (y por consiguiente limitado) por un determinado objeto. De ahí que la valía de la realidad personal a la que se dirige la libertad valora la libertad misma. Y tratándose de una libertad personal se requiere que junto al dar y elegir esté el recibir y el aceptar. "Es menester –dirá Polo– que haya correspondencia: si soy persona, Dios es persona. La libertad prueba la existencia de un Dios personal. Pero también es una prueba de la personalidad de los demás hombres. Los otros no son el infierno, como dice Sartre; el infierno es la libertad aislada. Si los demás son también personas, si existen más personas que yo, al tratar con ellas puedo ejercer mi libertad radical y personal: si me aíslo, no puedo ejercerla"[2]. Si existen personas hay una destinación y un sentido para mi libertad, puedo empeñarme en dignificar y enaltecer a los que están conmigo. En cambio, si esa apertura no encuentra un ser también personal, quedaría frustrada y cabría tener miedo y odio a la libertad. Polo

[1] L. Polo, *Quién es el hombre*, 222 y 223.
[2] L. Polo, *Quién es el hombre*, 223.

concluirá: "En la medida en que la vida humana se encara con asuntos de poca monta, en esa misma medida la libertad se acorta, pierde *radicalidad* y *horizonte*. He llamado a lo primero libertad nativa; lo segundo es la destinación de la libertad"[1].

3. Libertad radical.

Se ha insistido en que es la apertura y la radicalidad la que le otorgan sentido y grandeza a nuestra libertad. Lo que refleja la gran literatura son esos momentos de libertad radical. En toda vida humana hay unos instantes de detención o momentos estelares, en los que tenemos la impresión de estar más allá de la duración común. Ello ocurre cuando ejercemos nuestra libertad radical y ponemos en juego de modo anticipado nuestra vida entera. El momento de la muerte puede ser un ejemplo paradigmático de lo que son opciones radicales y definitivas. En esos instantes ponemos en juego lo que somos y queremos ser. Asimismo conocemos lo que son ciertos compromisos que se presentan como irreversibles: elección de una profesión, de un cónyuge, de un partido, de una política, de una religión o de una irreligión, de fidelidad o alteración sustancial de horizontes. Los momentos anteriores que constituyen la duración común pasan a ser considerados como mera preparación o simples prolegómenos de esos momentos decisivos. La persona toma conciencia de que debe arriesgarse, embarcarse valientemente. No se puede escribir una historia o narración sin encontrar esos instantes de riesgo que cambian la faz de las cosas. Y, sin embargo, el paso del

[1] L. Polo, *Quién es el hombre*, 244.

tiempo suele sumergir o meramente confundir estos instantes soberanos con la duración común. El relieve de una vida humana requiere que esos instantes no pierdan su carácter privilegiado y soberano de actos de libertad radical, que como focos de luz, iluminen y dan sentido tanto al pasado como al futuro. El pasado ha sido cultivo y preparación para ese momento de libertad radical, y el futuro se ordenará en función de él.

El problema consistirá en hacer durar ese instante privilegiado, en ser fiel al compromiso de un día. Por el contrario, la infidelidad llevará a cuestionar ese acto de libertad soberana, a considerarla un momento sin mayor relieve en la duración común. Sea lo que sea, se intentará borrar el propio pasado, se lo considerará un lamentable error, un camino truncado, pérdida de tiempo en definitiva. Otros intentarán románticamente revivir el instante privilegiado del idilio manteniendo en su memoria, por sugestión continua o alucinación provocada, la figura luminosa de la amada. La forma más sensata de revivir el instante privilegiado es encarnarlo en la existencia, como una semilla hundida en la duración llamada a germinar y desarrollarse a través de una fuerza interior capaz de echar raíces. Es propio de la sabiduría tratar de renovar, mantener, promover y despertar esa hora privilegiada, esa hora íntima. Algo análogo acontece con los pueblos y las colectividades. El sentido de las fiestas en tantas tradiciones y religiones primitivas es la de rememorar esos momentos fundacionales y producir, a través del rito, el retorno de esos instantes privilegiados bajo una forma popular, regular, solemne.

4. Estructura narrativa de la existencia humana.

Son estos actos de libertad radical los que articulan y constituyen la estructura narrativa de la existencia humana. "Entramos en nuestra libertad –dice Polo– cuando nos metemos en complicaciones, y en ellas nos comprometemos, y tenemos que echar mano de todas nuestras energías para que nuestro proyecto se abra cauce (...). En contraposición a la vivencia entusiástica y superficial de la libertad, nos encontramos con la libertad entroncada con encargos"[1]. Para ilustrar las dificultades de la libertad recurrirá a la estructura del mito heroico y al cuento de Caperucita Roja. Quizás una niña de 12 años, ingenua y candorosa saltando por el bosque, no ilustra bien la madurez y responsabilidad del sujeto, pero comprendemos que se trata de un ejemplo que pretende ser provocativo que también es válido para los trabajos de Hércules. Con tono de *divertimento* pedagógico Polo dice: "Primero está la madre de Caperucita que le da un encargo: llevar una cesta con pan y miel a la abuela, que es el beneficiario. Pero «ten cuidado, porque te saldrá al paso el lobo»: es el adversario. El sujeto, el héroe del cuento, es Caperucita. Sin todos estos elementos, el mito heroico es incompleto. Con todos ellos el mito heroico es una forma muy profunda de entender la aventura humana"[2]. Todos estos elementos –encargo, sujeto, adversario, beneficiario– forman un sistema que se empobrece cuando se elimina uno de ellos. El olvido del beneficiario lleva a un ejercicio de la libertad trunco y egoísta que elimina la destinación de la libertad; a su vez, la no consideración de quién encarga clausura la libertad nativa y nadie deposita en el sujeto la confianza necesaria para su despliegue. Si no hay esta

---

1 L. Polo, *Quién es el hombre*, 245.
2 L. Polo, *Quién es el hombre*, 246.

confianza originaria en quién encarga la libertad tiende a ejercerse de modo atormentado, intranquilo y angustioso, lejos de una libertad tranquila y alegre, confiada y cierta, tal como nos la imaginamos en los héroes y en los santos. No se trata de liberar a la libertad de toda angustia, pero sí de otorgarle una confianza básica que permita su depliegue. La acción será así más fácil y desenvuelta, audaz, segura e incluso temeraria.

Polo concibe sistémicamente estos cuatro elementos: "Si no hay quien encargue, no hay tarea para la libertad nativa. Si alguien no acepta el encargo, no hay sujeto libre. Si no hay adversario, la cosa no tiene gracia, y si no hay beneficiario, no tiene sentido (libertad de destinación)"[1].

Este esquema gobierna en gran parte de la literatura. Pero lo fundamental es destacar el carácter interpersonal del ejercicio de la libertad, tanto en su origen como en su destinación. Lo que a toda costa debe evitarse es el ejercicio de la libertad en solitario y con un único autobeneficiario. Es lo que destaca permanentemente el profesor Polo cuando concluye: "Si no hay quien encargue, tampoco hay libertad nativa. Es decir, la libertad no puede estar sola en su arranque. Tampoco en su destino. Si está sólo en su arranque o en su destino, el hombre se encuentra solo. Pensar que la libertad es la autoinvención de encargos es falso; la libertad es la perspicacia implicada en un intelecto suficientemente lúcido para darse cuenta de que en su arranque mismo está acompañado. Si el hombre atendiera el encargo sin estar respaldado en su punto de partida, la libertad estaría hueca *a*

[1] L. Polo, *Quién es el hombre*, 247.

priori, es decir, en tanto que libertad nativa. A su vez, sin beneficiario la libertad sin destino se abriría a la nada"[1].

Este es el esquema estructural abstracto de la aventura de la libertad. Para ver este esquema funcionando en la temporalidad concreta y viviente, debemos narrar la vida de la persona con sus proyectos, posibilidades y dificultades. Los obstáculos provenientes de la realidad nos llevarán a detectar junto a la libertad para proyectar y escoger, la de consentir y aceptar. Estamos sin cesar sumergidos en un mundo de accidentes que limitan nuestro ser y obstaculizan nuestros proyectos. Gracias al elemento refractario de la realidad, la obra de arte que resulta de la propia vida llega a ser más bella y madura de la que con ilusión, aunque ingenuamente, se anticipó en los comienzos.

5. Libertad y temporalidad: escoger y consentir.

No se describe adecuadamente un acto libre si no se tiene en cuenta las dificultades provenientes de las adversidades y toda la constelación de azares y circunstancias que parecen conspirar contra lo que se ha decidido. Por momentos pareciera que existe un poder por encima de nosotros, rico en amor y en humor, que se divirtiese viendo que las metas que nos proponemos, nuestros proyectos o nuestros propósitos, son utilizados para fines que nos superan, nos sobrepasan, nos colman o nos dislocan. La historia está llena de estas transmutaciones, alteraciones y modificaciones de un querer original. Colón va en busca de especies y encuentra un continente; Hitler quiere destruir el comunismo ruso, pero su peripecia histórica termina instalando a los

[1] L. Polo, *Quién es el hombre*, 248.

rusos en Berlín; el Imperio Romano pretende aplastar el cristianismo, pero sus persecuciones contribuyen a su vigor e implantación. Ese poder irónico y desconcertante, rico en humor y amor, se divierte llevándonos unas veces más arriba, otras veces más abajo, en cualquier caso a una orilla diversa a la originariamente prevista en el proyecto, fijada en el cálculo, apuntada en la intención. Pareciera que a veces apunta a la purificación del proyecto, a que se despoje de elementos accesorios con los que incialmente se encuentra asociado; otras veces a liberarnos definitivamente de una ilusión, de una visión romántica e ingenua de la realidad.

Los actos de libertad radical se proyectan y se adoptan por encima del tiempo, ignorando las vicisitudes a las que ese proyecto de vida se verá sometido en el tiempo real y concreto. Si en el momento en que un hombre y una mujer se unen en un juramento de amor perpetuo y recíproco, un genio maligno hiciese desfilar ante su ojos las pruebas que ese amor deberá afrontar en la historia ¡qué estremecimientos, dudas y perplejidades se produciría en sus almas! Una providente ignorancia permite que audazmente se comprometan y embarquen. Sólo un amor verdadero permitirá vencer esas pruebas, y a su vez, sólo se alcanzará la plena medida del amor a través de una purificación larga y severa. Las quimeras se desploman al contacto de la vida cotidiana y el ser adorado como único se convierte poco a poco en un hombre o una mujer "como los otros". Todo el problema consiste en despojar el amor de su ganga, librar el oasis del espejismo, lo que es verdadero amor de lo que no es. Sin esta purificación, el amor no escapa en el presente a la ilusión, ni en el porvenir a la muerte.

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Jean Guitton decía que "el verdadero acto de libertad, cuando reflexionamos sobre él, se nos aparece como un acto por el que *al mismo tiempo* escogemos y consentimos"[1]. Escogemos nuestro propósito, nuestro proyecto, nuestra vocación, nuestra profesión, nuestras amistades, escogemos incluso nuestros deseos. Pero sabemos que muchos deseos se verán frustrados, que esas amistades se verán enturbiadas, que los proyectos se verán modificados. Primero una libertad de elección, por la que escogemos tal vía, proyecto o propósito. Anticipo, dibujo mi futuro animado por la ilusión y la esperanza. Pero a medida que ese proyecto se adentra en su realización se modifica en varios puntos, casi fatalmente se degrada. Entonces, a través de esos pedazos del espejo de mi ser, aparece, venida de las profundidades, una libertad más elástica y menos obstinada que la primera, menos expectante, aunque más serenamente esperanzada, más madura en todo caso y más inventiva, sobre todo más abandonada al movimiento de la historia, y, por tanto, más real. Esta libertad más profunda es la que con las propias miserias, errores y fracasos restaura ese proyecto primitivo, lo libera de las ingenuidades y ensueños y lo hace más maduro y real. Esta segunda libertad es de re-creación, de consentimiento, hecha de los fragmentos de la obra nacida de nuestra libertad ingenua y original.

En momentos en que es un lugar común hablar de autorrealización, de hacerse a sí mismo, de liberarse, contrasta la acertada observación de Guitton: "Si examinamos nuestra vida con auténtica lucidez, nos daremos cuenta de que los momentos que hemos querido totalmente son muy pocos. La mayoría de nuestros actos de libertad han

---

[1] J. Guitton, *Histoire et destinée*, Desclée De Brouwer, Paris, 1970; trad. al cast. *Historia y destino* de J. de Fuentes, Rialp, Madrid, 1977, 217.

sido actos de *fiat*, «de hágase», es decir, de consentimiento y de una creadora vuelta a empezar (...). En el fondo, es la palabra «fiat», «que me sea hecho», la que revela la esencia de la libertad en el curso de la existencia temporal"[1].

Sean los que sean los avatares y peripecias de nuestra narrativa, los obstáculos y limitaciones que se ciernan sobre nuestros proyectos vitales procedentes de nuestros actos de libertad radical, serán tanto la confianza básica que procede de quien confía el encargo (libertad nativa) como la conciencia clara del beneficiario, los capaces de iluminar los pasos a seguir. Así el ejercicio de nuestra libertad será resuelto, seguro, audaz y confiado.

Jorge Peña Vial
Universidad de los Andes
Santiago de Chile

[1] J. Guitton, *Historia y destino*, 215-216.

"LA CRIATURA ES HECHA COMO COMIENZO O PRINCIPIO"

(L. Polo, *El ser*, 239)

FRANCISCO JAVIER PÉREZ

Creation mustn't be considerated as a production whose term is creature. Creature as such isn't a term but a beginning. Abandonment of mental limit is a necessary method to reach such a knowledge of creature.

1. Introducción.

Ser conocido es una determinación extrínseca para lo extramental. Esto quiere decir, entre otras cosas, que el ser ideal, el ser propio de lo conocido en la mente, no es el ser extramental, ni el ser real si por «real» se entiende «extramental». Así, se puede decir que el ser extramental no es ideal o, simplemente, que no es idea. Si se pregunta el por qué, una respuesta acertada sería la siguiente: "porque es creado". Ahora bien, lo importante es caer en la cuenta de que sólo se sabe lo que significa la respuesta cuando se advierte que el ser extramental no es idea; es decir, conocer el ser en tanto que creado no es independiente de conocerlo en tanto que no es idea, en tanto que es extramental.

Ser fuera de la mente o no ser idea no significa "ser otra cosa que idea": pertenecer a otro tipo de cosas tales que no son ideas, porque, así considerado, lo extramental se distingue de lo ideal como una idea de otra. No se puede comparar lo extramental con lo ideal, puesto que cualquier término que pretenda compararse a la idea es inmediatamente subsumido por ella. Conocer lo extramental

como tal no es seguir una vía negativa, es decir, determinarlo como lo otro que la idea; como aquello que no es idea, puesto que la idea no es susceptible de remoción. Quitada la idea no queda nada más, puesto que todo cuanto hay es idea, y esto quiere decir que la idea es precisamente lo que no se puede quitar porque siempre queda. Lo extramental, por lo tanto, no es lo que está fuera o más allá de lo ideal, porque fuera o más allá de lo ideal se extiende lo ideal, es decir, ese más allá no tiene ningún sentido. Sostener un más allá de la idea es no conocer la idea.

Si no se puede hablar de límite de lo ideal en el sentido anterior, es decir, en cuanto demarcación a la que sigue un más allá, sí se puede hablar por el contrario de límite de lo ideal justamente como su condición ideal. De esta manera, el ámbito ideal puede abandonarse si su límite, es decir, su carácter ideal, se detecta. El carácter ideal no es una determinación que acompañe a toda idea: no es ideal. El carácter ideal de la idea es su correspondencia con el pensar y, puesto que el pensar no interfiere en la idea, tal carácter no aparece como una nota del contenido de la propia idea. Así, pasa inadvertido o se oculta mientras lo que se conoce es el contenido de la idea. Detectar por lo tanto el límite del que hablamos es desocultar el carácter ideal de la idea: su correspondencia con el pensar.

Sólo así es posible conocer lo extramental como tal. En efecto, mientras se conocen contenidos ideales no se puede, y sólo se puede dejar de conocer contenidos ideales desocultando su carácter ideal: no tiene otro sentido abandonar el ámbito ideal sino éste.

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

La realidad extramental no se corresponde con el pensar, no está dada al modo de lo pensado, sino que es creada. A esto nos referíamos anteriormente cuando se decía que conocer la realidad como creada no era independiente de conocerla como no ideal, como estrictamente extramental. Si no se detecta el límite como carácter ideal de nuestros contenidos de pensamiento no se sabe que quiere decir que la realidad extramental no está dada sino que es creada, y si esto no se sabe, no es posible conocer qué quiere decir realmente que es creada.

Si no se detecta, el caracter ideal está oculto y, si está oculto, está, es decir, no se ha abandonado. Así, es imposible conocer la criatura como tal puesto que existe una estricta equivalencia entre el carácter creado y el carácter real de la criatura: la criatura es sólo real en tanto que criatura, y lo que tiene de criatura es lo que tiene de real.

2. Lo que niega el texto.

La cita completa dice: "la criatura es hecha como comienzo o principio y no como término *ad quem* del hacer"[1].

En un plantemiento tradicional del problema, la negativa a considerar a la criatura como término *ad quem* de un hacer responde a la necesidad de desestimar la idea de cambio en la creación y, por consiguiente, que la criatura sea el resultado de un proceso. Como en la creación no podemos considerar un principio potencial, puesto que la criatura es hecha de la nada, paralelamente tampoco se debe considerar

---

[1] L. Polo, *El ser I. La existencia extramental*, Eunsa, Pamplona, 1965, 239.

a la criatura hecha como extremo final de tránsito alguno. La solución clásica consiste en liberar a la criatura de la condición de término de un proceso productivo para convertirla en sujeto de una relación de dependencia en el ser, quedando dominado todo este nuevo planteamiento bajo la idea de la simultaneidad del hacer divino con el ser hecha de la criatura.

El principal inconveniente que se deriva de esta solución es que la idea de novedad o comienzo que parece acompañar inseparablemente a la noción de creación queda vacía de significado. Por otra parte, la criatura, si bien no es ya término de movimiento alguno, si es extremo de una relación que sólo puede ser considerada como añadida a la criatura. Una vez que el modelo de creación instantánea gobierna la indagación, la búsqueda del significado real de la expresión "la criatura es hecha" sólo puede orientarse hacia la idea de una relación de dependencia mantenida o sustentada por la criatura que, justamente en cuanto sujeto de esa relación de dependencia, es elevada a la condición de colaboradora de su propia creación, lo que es completamente absurdo. En efecto, la creación como algo real en la criatura queda reducida a dicha relación; ahora bien, ser sujeto de esa relación es algo que, por decirlo así, corre a cargo exclusivamente de la criatura.

Por lo tanto, parece que lo correcto es buscar un sentido no temporal o subordinado al tiempo de esa novedad o comienzo, antes que caer en la atemporalidad de una creación simultánea a lo creado: la creación no es medida por el tiempo, pero tampoco el tiempo es ajeno a la creación. De esta manera, además, se podrá encontrar un significado

positivo a la expresión "de la nada" de la fórmula de la creación, aunque no dependiente del orden temporal. Cuando se dice que la criatura es de la nada no se pretende tan sólo quitar o negar algo sino que se busca sobre todo afirmar o poner algo, es decir, "de la nada" no se reduce a "no de algo". Esta búsqueda de un sentido afirmativo de la expresión "de la nada" desligada de toda consideración temporal, la emprende en su momento Tomás de Aquino, aunque con unos presupuestos de origen aviceniano que le impiden llevarla a buen fin.

Ni la criatura es hecha como extremo de un proceso ni tampoco como extremo de una relación de dependencia añadida. La negativa de Polo a admitirla como término *ad quem* del hacer responde a la imposibilidad de considerar a la criatura como extremo o término que de algún modo se relacione o se conecte a través de cualquier medio con Dios.

Para percibir cuál es el verdadero alcance de la negación se debe considerar que, aunque la expresión "la criatura es hecha" se afirme como verdadera, la pregunta "¿qué es lo hecho?" es improcedente. Es decir, la criatura es hecha pero no es lo que es hecho. Justamente aquello que la segunda expresión añade a la primera es el término *ad quem* negado en el texto de Polo, esto es, el qué hecho.

Así, la expresión "la criatura es hecha" carece completamente de valor si se entiende la criatura como sujeto de la proposición en sentido propio, es decir, como aquello que recibe la atribución. Nótese que si la criatura fuera lo que es hecho, el ser hecha recaería sobre ella: justamente *lo que* fuera hecho no derivaría del ser hecho, sino que, por el contrario, sería justamente su límite.

Tradicionalmente, a la hora de elaborar una teoría de las acciones, se ha puesto especial énfasis en la función limitadora que ejerce el término *in quo* o principio potencial

de la acción sobre ella. Se dice, por ejemplo, que el acto creador no es limitado porque no es recibido por ninguna potencia. El acto creador no es formalmente transeúnte. Pero si se piensa que tiene un efecto exterior que es la criatura, entonces, justamente en cuanto acto *ad extra* sí tiene límite, puesto que termina en la criatura. Si se piensa que del acto creador resulta algo –y así se piensa si se considera la criatura como lo que está fuera de Dios– entonces la criatura es límite del acto creador. Este, por otra parte, es el sentido más aristotélico del límite de las acciones denominadas transeúntes o no inmanentes. Si la acción no posee su fin, éste se convierte en su límite, toda vez que la acción termina en la medida en que el fin se da. El terminarse de la acción coincide con el exteriorizarse del fin. La exterioridad que limita la acción es justamente el fin como separado de la acción, es decir, como su resultado. De esta manera, la acción se entiende como aquello que se requiere para que surja el fin, pero el fin mismo en tanto que separado de la acción no deriva de ésta sino que es su límite.

Si la criatura recibe la influencia divina justamente como esa "exterioridad" respectiva a Dios y a su acto, en ese caso la influencia divina acaba en la criatura. La influencia –llámese acción, relación, procesión o como se quiera– es un medio entre Dios y la criatura que, como tal medio, requiere de los dos extremos. De esta manera, la criatura se anticipa como lo exterior a Dios: se admite algo en la criatura que es anterior a la creación, a saber, el hecho de que la criatura es lo exterior a Dios o lo distinto de Dios. Pero si la criatura no se adelanta de ningún modo a la iniciativa divina, si no se anticipa en absoluto a su creación, ni siquiera puede

condicionarla en este sentido. Eso distinto de Dios que antes de la creación no existe, la criatura lo es, de modo que ser creado es recibir algo que falta y, por lo tanto, la creación se entiende como un añadir, todo lo importante que se quiera, pero un añadir al fin y al cabo. La criatura recibe la existencia, o es educida al ser o es puesta en el ser, pero es ella la que recibe o la que es puesta. La creación es considerada como un cambio de estado extraordinariamente radical, pero que afecta a la criatura. En definitiva, la criatura juega su propio papel en la creación.

No se está defendiendo aquí que la criatura no sea distinta de Dios o que la creación tenga lugar en Dios mismo. La criatura es distinta de Dios, pero esta su distinción no es una determinación que afecte a la criatura de antemano: no es que la criatura, por ser lo que es, sea distinta de Dios. Criatura y Dios no supone una fractura o división en el ámbito de la totalidad de lo real. Retomando una tesis clásica hay que decir que la criatura es nada junto a Dios. No es que sea insignificante o infinitamente menos que Dios, sino que es una pura nada.

La criatura no puede pensarse junto a Dios, es decir, separada de Él y comparada con Él, puesto que si es creada carece de relación alguna originaria. Y en este sentido se debe desechar la idea de que la criatura sea término de la creación. Pero se debe considerar además que esta carencia no puede ser una suerte de determinación o categoría de la criatura que permitiera, de este modo, distinguirla de Dios. Esto sería absurdo, pues la carencia es precisamente la imposibilidad de tal comparación. Por lo tanto, no es que la criatura carezca de algo que es, por el contrario, propio de Dios, sino que la realidad misma de la criatura debe coincidir con tal carencia.

Es desacertado el siguiente planteamiento: se dice que la criatura es de la nada, ahora bien, Dios no es de la nada, por lo tanto, ya tenemos una diferencia nítida que nos permite establecer la relación de comparación y separación. Así considerada, la condición de ser de la nada es algo que recae sobre la criatura. Por otra parte, este "de la nada" no tiene el más mínimo sentido metafísico. Verdaderamente, si la criatura es de la nada, lo que debemos pensar es lo siguiente: no se encuentra justificación real alguna que legitime tal comparación; porque para comparar tenemos que suponer los términos, ahora bien, un término supuesto no es de la nada sino que es antes que nada o es de antemano: la mente cuenta ya con él. Es imprescindible por lo tanto no suponer a la criatura si se quiere conocer a la criatura como tal. No suponer a la criatura es no traerla al conocimiento. Conocer a la criatura sin traerla al conocimiento es abandonar justamente la suposición de la criatura: conocerla no como término sino como principio.

3. Lo que afirma el texto.

Ahora consideremos la parte afirmativa del texto que dice: "la criatura es hecha como comienzo o principio". Ya advertíamos anteriormente que no se podía considerar la creación, ni como un proceso que pusiera a la criatura ni tampoco como una relación añadida a ella. Ser hecha para la criatura no es padecer una acción ni sustentar una relación. Si la criatura es hecha pero no es lo que es hecho –en el

sentido que ya se ha descrito– es evidente que no podemos considerar el ser hecha como proceso del cual resulta la criatura ni tampoco como nexo entre Dios y la criatura. La criatura sólo es real en tanto que hecha. Separada del hacer, la criatura no es más que una irrealidad.

Esto quiere decir que la criatura no sólo no es término *ad quem* del hacer, sino que no es término alguno para la mente. La mente no puede contar con ella: no cabe una noción ya obtenida de la criatura a la que se pueda volver cuantas veces se quiera. No puede darse una coincidencia de la mente con la criatura pues tal coincidencia supone una paralización de la criatura que, de este modo, se da aislada o separada del hacer; ahora bien, la criatura sólo es en tanto que hecha. La criatura, en tanto que es hecha, es estrictamente extramental, o bien, la criatura es estrictamente extramental porque es hecha.

Dios, al crear, no pone a la criatura sino que la hace ser. La criatura es hecha ser: para la criatura, ser hecha no es ser puesta, sino ser. La creación tomada en sentido pasivo es el ser creado, lo que quiere decir que realmente la creación en la criatura no tiene nada de pasivo, sino que, por el contrario, coincide con la existencia de la criatura. Ser hecha ser la criatura debe pensarse como la equivalencia entre el carácter existencial de lo creado y su carácter creado. Cualquier metafísica en la que se distingan realmente ambas cosas es una metafísica que desconoce la creación aunque la suponga (aunque quizá sería mejor decir que la desconoce precisamente porque la supone, porque ya parte de ella).

Como hemos dicho, si bien es cierto que es incorrecto hacer de la creación algo medido por el tiempo, también lo es despreciar el valor de novedad o comienzo que parece inherente a la creación recurriendo a la socorrida idea de la simultaneidad. La criatura ya hecha ya no depende de Dios

más que para ser conservada: el Dios creador se convierte en un Dios conservador. Pero si la criatura sólo es en tanto que hecha, entonces para la criatura ser no es estar siendo. En la medida en que la criatura se anticipa no es hecha, y es claro que si ya está siendo se anticipa –ya ha sido–.

Antes de que la criatura sea hecha no es. Tampoco la criatura es después de ser hecha. Que la criatura es hecha significa que no es antes de ninguna manera: que no se sumerge en el pasado. Puesto que sólo es en tanto que es hecha, la criatura no es después-de, sino que tiene carácter de principio. La criatura no se anticipa en absoluto, no pasa a ser antes: "antes-de" no tiene ningún valor real en la criatura. Así, la criatura sólo es no dejando de ser, entendiendo por "dejar de ser", "pasar a ser antes" y, por lo tanto, "ser ya". La criatura no sucumbe al paso del tiempo, entendiendo este paso no como deterioro sino como el paso al antes, porque es hecha. Y esto quiere decir que la criatura es hecha como comienzo.

El comienzo de la criatura no es un inicio situado en la línea del tiempo: no es un punto de partida. El comienzo no está en el tiempo sino que da razón del tiempo. En efecto, el comenzar entendido como el no dejar de ser o el no ser previamente, dota de un sentido al antes que es justamente su valor temporal. El antes temporal no se corresponde con lo que ya ha sido, con el pasado. Lo que ya ha sido está fuera del tiempo: uno puede volver una y otra vez a él y encontrarlo siempre, mientras que el antes temporal es precisamente lo que no admite tal dilación. El antes temporal señala justamente el "antes no", la ausencia de anticipación, es decir, que el antes-de no tiene ningún valor real. Por su

parte, el después, una vez liberado de su condición de seguir a un antes, se revela como "eso" que no se admite antes, lo que se corresponde con la ausencia de anticipación: la ganancia radical.

Antes y después como momentos aislados carecen de valor real: no son el antes y el después temporales. Ni el antes es antes-de ni el después es después-de. Antes y después no son exteriores a la secuencia de antes y después. Tampoco el antes se reduce a no después y el después a no antes. El antes debe ser reducido a indicio, es decir, a "antes-de no". Por su parte, el después se corresponde con la ausencia de anticipación señalada por el antes, por lo cual, la secuencia debe ser considerada, no como un tránsito o un proceso sino como comienzo.

La carencia de anticipación de la criatura debe ser considerada, por lo tanto, como la imposibilidad de pérdida del carácter de novedad y no como ausencia de realidad anterior a la criatura. Así entendida, la carencia de anticipación de la criatura no es un previo faltar de la criatura sino un no sobrevenir un balance final: un después que desplace a la criatura hacia un antes. La criatura no es una vez que ya es. Es decir, lo que se rechaza es ese gasto del seguir o del continuar que es precisamente la pérdida del carácter mismo de comienzo. Tal pérdida no se produce realmente sino cuando la criatura es pensada.

4. Conclusión.

Si despreciamos el valor de novedad o comienzo de la creación, ésta queda desvirtuada. No se trata, como hemos dicho, de utilizar parámetros temporales a la hora de considerar la creación sino de no prescindir del tiempo, de la

distinción antes-después, para no caer en un ahora intemporal que no tiene ningún valor extramental. Lo que es ya está eximido de ser real.

El tiempo como sucesión no es independiente de la mente humana, pero el tiempo que se reduce a antes y después es extramental, toda vez que ni el antes ni el después pueden darse en la mente. El antes no puede ser traído a la mente porque en ese mismo instante se convertiría en un presente, en un ahora, y, por lo tanto, dejaría de ser el antes, y lo mismo ocurriría con el después. Si el tiempo se reduce a antes y después entonces el tiempo no se extiende: no es un espacio transitable. La extensión temporal tene que ver con el ahora. La distinción antes-después alude al carácter no momentáneo de lo extramental.

Que la criatura es de la nada no quiere decir que es después de no ser nada, pero tampoco quiere decir simplemente que no es de algo. Que es de la nada quiere decir que no es previamente: que no ha sido. La criatura no ha sido, no porque se haya esfumado como un sueño, sino porque haber sido, como estar siendo, no compete a la criatura. Estar siendo es seguir siendo, es decir, ser de un modo puramente inercial: ser en cuanto se deja de ser. La criatura, por el contrario, no deja de ser. En esto se advierte su carácter causado: en que ser para la criatura es no dejar de ser. No dejar de ser es ser siendo hecho ser. Por lo tanto, el carácter causado coincide con el carácter causal de la criatura como comienzo trascendental.

La pérdida del carácter de comienzo que acontece cuando la criatura se obtiene como ya dada, como algo, equivale a la

pérdida de su carácter causado y, de modo inseparable, de su carácter existencial.

Fco. Javier Pérez Guerrero
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Navarra
31080 Pamplona España

XXVI/2 · 1993 ISSN: 0066-5215

DE LA CRIATURA A DIOS
LA DEMOSTRACIÓN DE LA EXISTENCIA DE DIOS EN LA PRIMERA DIMENSIÓN DEL ABANDONO DEL LÍMITE MENTAL

SALVADOR PIÁ

Leonardo Polo proposes a new interpretation of the demonstration of God´s existence. This demostratión is based on the awareness of the creature´s being and it is reached in the first dimension of the abandon of the mental limit, the method proposed by L. Polo.

Me propongo en este artículo ofrecer algunas indicaciones de lo que para Polo es la demostración de la existencia de Dios. En este estudio me centraré sólo en una vía para llegar a Dios; dicha vía es la que se alcanza en la primera dimensión del abandono del límite mental, y se centra en la demostración de la existencia de Dios a partir del acto de ser creado –excluyendo el ser personal–. Tomaré como referencia bibliográfica para este artículo *El ser I*[1] –libro dedicado a la primera dimensión del abandono del límite mental–. Las otras vías o caminos que propone Polo a lo largo de su obra para llegar a la demostración de la existencia de Dios no las abordaré en este artículo.

[1] L. Polo, *El ser I. La existencia extramental,* Eunsa, Pamplona, 1965 (cit. *El ser*).

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

En primer lugar, se considerará brevemente el método propuesto por Polo, para centrarse después en la primera dimensión del abandono del límite mental, en la que se demuestra la existencia de Dios al advertir la existencia extramental.

1. El abandono del límite mental.

El carácter metódico del abandono del límite mental consiste en "dar un paso más" hacia la realidad, consiste en conocer la realidad de un modo nuevo que hasta ahora no se ha realizado. El "paso más" hacia la realidad que propone Polo, estriba en desprenderse de todo objeto, en no permitir que los objetos interfieran en nuestro conocimiento de la realidad. Polo propone, no quedarse en el objeto –en lo conocido en tanto que conocido–, sino abandonarlo, para así poder conocer la realidad tal como ella es sin que se introduzca en ese conocimiento ningún tipo de objeto: "para acceder al conocimiento del ser real es preciso despojarse de las limitaciones que nos impone la presencia mental del objeto"[1].

El límite mental estriba en el objeto –en lo conocido objetualmente–, en la presencia mental. Esto es así porque en el objeto, *ya* no cabe un incremento de conocimiento, "precisamente porque lo pensado está pensado *ya*"[2]. Cualquier objeto "está limitado por cuanto que supone lo que conoce de tal manera que no cabe ninguna ganancia de

---

[1] R. Yepes, "Leonardo Polo y la filosofía de la historia", *Anuario Filosófico*, 1992 (25,1), 111.

[2] H. Esquer, "Actualidad y acto", *Anuario Filosófico*, 1992 (25,1), 146.

conocimiento respecto de ello"[1]. La única ganancia de conocimiento de los objetos pensados, sería añadirles otros objetos pensados. Pero como estos nuevos objetos, *ya* están pensados, no consiguen "aumentar la penetración cognoscitiva en lo ya conocido"[2].

El abandono del límite mental consiste en ejercer actos cognoscitivos superiores a las operaciones, para conocer la realidad sin la limitación que introducen los objetos. Estos actos cognoscitivos son los hábitos intelectuales. Los hábitos intelectuales conocen la realidad sin atenerse a objetos, sin que medien los objetos, de tal manera que la realidad se advierte tal como ella es sin que quepa objetivarla, suponerla.

Los hábitos intelectuales nos permiten advertir la realidad en su propio ser, en su propia actividad, y no perder la atención respecto de tal actividad. La atención se perdería si se introdujera el conocimiento objetivo, ya que entonces, reduciríamos la actividad a *algo* pensado: "pensar es siempre pensar algo"[3]. Pero todo lo pensado, en tanto que es *algo* pensado, se piensa como identidad estática, se piensa como algo *ya* constituido y determinado, como algo idéntico a *sí mismo,* y es precisamente por esto, por lo que se pierde la actividad extramental. Se ha dejado de atender a la realidad extramental y nos quedamos de nuevo en el ámbito mental,

---

[1] J.M. Posada, *La física de causas en L. Polo,* Eunsa, Pamplona, 1996, 1.

[2] J.M. Posada, 2.

[3] I. Falgueras, "Los planteamientos radicales de la filosofía de Leonardo Polo", *Anuario Filosófico*, 1992 (25,1), 77.

nos quedamos haciendo conexiones entre objetos *ya* pensados, pero en las conexiones mentales no se profundiza "en orden a ese *ya,* porque también lo que se añade es *ya* pensado"[1].

Pero en el ámbito mental no hay ningún rastro de realidad, por lo que se pierde el carácter principial del ser. Se pierde la actividad del ser porque se ha supuesto como objeto, porque se ha cambiado el ser por su sustitutivo mental. El ser no *está* presente, "la presencia suple el ser; es la mismidad según la cual lo-conocido significa: *lo que hay;* esto es, no conocido *porque* yo lo conozca, ni *porque* exista, sino supuesto en presencia"[2]. Por lo tanto, si lo supuesto en tanto que supuesto limita averiguar el carácter activo de ser, "si lo supuesto es un límite, todo el problema del conocimiento está en desembarazarse de él en la forma de un proseguir mantenido"[3].

El ser como principio no es un dato, no es un objeto, no es una identidad estática, "el ser como principio es el sentido metafísico primero de lo que se llama actividad"[4]. Por tanto, para conocer el ser como primero, para conocer su carácter activo, tenemos que concentrar la atención en la actividad extramental, y no tenemos que dejar que se introduzca ningún objeto, ya que entonces, habríamos perdido de vista lo propio del ser: su actividad.

Una cuestión clave para entender el abandono del límite mental se centra en que dicho abandono no se puede realizar de una sola vez. El abandono del límite no tiene sólo una

---

[1] H. Esquer, 147.

[2] L. Polo, *El acceso al ser,* Eunsa, Pamplona, 1964, 72 (cit. *El acceso*).

[3] L. Polo, *Evidencia y realidad en Descartes,* Rialp, Madrid, 1963, 29 (cit. *Evidencia*).

[4] L. Polo, *El acceso,* 55.

dimensión, por la que nos instalamos en el ser como lo distinto del límite. El ser no es lo que se distingue del límite: ser y límite, no son dos términos que puedan compararse, que se opongan. El ser no se opone al límite. Todas estas consideraciones son erróneas porque si el ser es algo único que se opone al límite, en rigor, no hemos salido del límite; estamos estableciendo tal oposición en el límite mismo: "el límite del pensar es la mismidad, es decir, el valor de *único. Este valor no pertenece al ser*"[1]. Por consiguiente, tenemos que abandonar la idea "de que el ser sea *uno,* o de que *el uno* sea un trascendental"[2], ya que el carácter de *uno* o *único* es el límite mismo del pensamiento.

El abandono del límite "abre una multiplicidad de referencias trascendentales"[3], es decir, no cabe abandonar el límite una sola vez, porque *una sola vez* es el límite. Así pues, "la exterioridad del ser sólo es plena si se cifra en una multiplicidad de referencias"[4], sólo así, el límite no vuelve a introducirse.

2. La vigencia entre sí de los primeros principios.

La demostración de la existencia de Dios que se va a exponer está enmarcada en la primera dimensión del abandono del límite. Esta primera dimensión corre a cargo

---

1 L. Polo, *Evidencia,* 292.
2 I. Falgueras, 98.
3 L. Polo, *Evidencia,* 312.
4 L. Polo, *Evidencia,* 296.

del hábito de los primeros principios. El conocimiento habitual de los primeros principios nos manifiesta la vigencia real entre sí de los primeros principios manteniendo su carácter de primeros. Si los primeros principios se objetivaran se perdería al objetivarlos su carácter de primeros, y con ello, la vigencia real entre sí de los primeros principios.

Así pues, Polo asienta la siguiente tesis: "Los primeros principios están vigentes"[1], es decir, vigentes entre sí; "la vigencia ha de ser entre ellos [...] no respecto de lo segundo, pues esa vigencia es primera, es decir, de un primer principio respecto de otro primer principio"[2]. Aquí, la vigencia entre sí, se entiende de una peculiar manera como ligamen: "Los primeros principios están ligados [...] siendo uno de ellos el *ligamen* mismo (sólo así no se confunden). Éste es el principio de causalidad"[3]. Así pues, la vigencia de los primeros principios es cuestión de ligamen.

Pero que los primeros principios sean vigentes entre sí, no quiere decir que los primeros principios se necesiten entre sí, todo lo contrario: "para que uno rija, no se requiere la cooperación o la complicación del otro, porque ello comporta confusión"[4], comporta el cese de la atención respecto de un primer principio. "Los primeros principios –identidad, causalidad, no contradicción– no deben confundirse entre sí"[5].

---

[1] L. Polo, *El conocimiento habitual de los primeros principios,* Cuadernos de Anuario Filosófico nº 10, Servicio de Publicaciones de la universidad de Navarra, Pamplona, 1993, 65 (cit. *El conocimiento habitual)*.

[2] L. Polo, *El conocimiento,* 65.

[3] L. Polo, *El acceso,* 58.

[4] L. Polo, *El conocimiento habitual,* 65.

[5] L. Polo, *El acceso,* 57.

De esta manera, los primeros principios "para ser primeros se han de distinguir y en la distinción estriba la primariedad de cada uno según la cual vigen entre sí"[1]. Esta vigencia implica que los primeros principios sean irreductibles entre sí, que no se «maclen», como le gusta decir a D. Leonardo.

Esta vigencia entre sí de los primeros principios "sólo es accesible desde la intelección habitual de los primeros principios"[2], lo cual requiere abandonar el límite mental, abandonar la suposición de los primeros principios, abandonar la coimplicación o confusión entre sí de los primeros principios, "el presentar un primer principio necesitado de otro"[3]. "Los primeros principios no pueden reducirse a unicidad: son más de uno y, además, uno de ellos es la identidad"[4].

Por lo tanto, emplear como método el abandono del límite mental para la intelección habitual de los primeros principios, "es la única consideración de los primeros principios como primeros principios sin que uno necesite ser el otro"[5], es decir, manteniendo la prioridad de cada primer principio, sin introducir la necesidad entre ellos, ya que esto comportaría el cese de la consideración activa del ser, y con ello el cese de su principialidad.

---

1 L. Polo, *El conocimiento habitual,* 65.
2 L. Polo, *El conocimiento habitual,* 66.
3 L. Polo, *El conocimiento habitual,* 67.
4 L. Polo, *El ser,* Eunsa, Pamplona, 1966, 33.
5 L. Polo, *El conocimiento habitual,* 69.

En resumen, según sostiene Polo: "los primeros principios no son manifestaciones o aspectos del ser, sino la intelección del ser en tanto que primero. Según la intelección, cabe ser como no contradicción, como causa y como identidad; o también: inteligir la no contradicción como ser, la causalidad como ser y la identidad como ser. Conseguir esto último es justamente la intelección de los primeros principios. Pero si los primeros principios son primeros como ser, hay que desechar su macla objetiva (hay que abandonar el límite mental)"[1].

3. El principio de no contradicción: el persistir.

El principio de no contradicción es advertido habitualmente como primer principio, es decir, como acto de ser de la criatura en tanto que primera y en tanto que acto. Para advertir el carácter existencial del principio de no contradicción habrá que profundizar en las nociones de *persistencia,* de *actividad extramental,* de *comienzo,* de *carencia de sí mismo,* de *dependencia,* y en la noción de *creado.* También habrá de atenderse a la no introducción del *no ser* en el principio de no contradicción.

Téngase en cuenta que todas estas nociones son congruentes unas con otras, y que no se puede entender una noción al margen de las otras, ya que esto comportaría una división en la consideración existencial del principio de no contradicción, y por tanto el haber dejado de atender a dicho primer principio.

En congruencia con esta primera dimensión del abandono del límite mental se llega a la demostración de la existencia

---

[1] L. Polo, *El conocimiento habitual,* 68.

de Dios en tanto en que se advierte la existencia extramental –el acto de ser extramental–, es decir, en la medida en que concentramos la atención en la actividad extramental y no dejamos que se introduzca el límite mental, podemos sostener que "como actividad, la persistencia es la demostración de la existencia originaria"[1].

El conocimiento habitual del principio de no contradicción nos permite conocer la realidad extramental en tanto que ser. Ser, en rigor, significa acto, y acto significa actividad primaria. Pero la actividad primaria exige una completa concentración de la atención respecto de ella, es decir, hay que mantenerse en la advertencia de la actividad primaria sin querer culminar la advertencia, ya que "advertir el acto es no dejar de considerar al acto como acto, no sustituirlo por la actualidad"[2]. Si pretendiéramos culminar, constituir la actividad primaria perderíamos por ello la "misma" actividad, perderíamos el despliegue del acto, dejaríamos de conocer el ser extramental en su carácter activo al consumarlo en actualidad.

La actividad primaria exige que no se introduzca el límite mental, ya que la introducción del límite mental comportaría el cese de la consideración activa del ser, y por tanto, el cambio de atención respecto de la actividad extramental. He aquí entonces, la congruencia entre método y tema, entre el abandono del límite mental y la actividad extramental: la actividad extramental exige abandonar el límite mental –precisamente para que la actividad no se pierda al

[1] L. Polo, *El ser,* 277.
[2] H. Esquer, 148.

suponerla–, y así podemos "referir los primeros principios a la realidad más allá de la presencia"[1].

Una de las maneras más fáciles de caer en la suposición de la actividad extramental es oponiendola a su contrario, es decir, considerar el ser como lo contrario al no ser. Pero al hacer esta oposición entre ser y no ser, la atención se dispersa, se deja de considerar *sólo* al ser, para considerarlo como opuesto al no ser, y en esta dispersión de la atención se pierde el carácter activo del ser.

El ser, en tanto que actividad primaria, no se opone al no ser, no pugna con el no ser. El no ser no entra para nada en la consideración activa del ser, y por ello se puede decir que la actividad extramental es *actus essendi* como no contradicción. Entiéndase bien, "no contradicción tiene que ser la exclusión completa del no ser [...] porque el principio de no contradicción no se distingue del no ente, sino de los otros primeros principios"[2], ya que el no ente no es ningún primer principio.

De acuerdo con esto, "el principio de no contradicción rige en cuanto que no aparece el no ente"[3], pero también en la medida en que no aparece el ente como objeto, ya que el ente en cuanto que objeto no es capaz de impedir la aparición del no ente. El principio de no contradicción no trata de "pensar que ser no es no ser, sino de inteligir ser en cuanto que excluye la aparición pensada del no ser"[4]. De donde se concluye que "formular habitualmente el principio de no contradicción se hace imposible si no se abandona la suposición, esto es, las fórmulas objetivas"[5].

---

1 I. Falgueras, 93.
2 L. Polo, *El conocimiento habitual,* 70.
3 L. Polo, *El conocimiento habitual,* 70.
4 L. Polo, *El conocimiento habitual,* 70.
5 L. Polo, *El conocimiento habitual,* 70.

Con el conocimiento habitual del principio de no contradicción "se advierte la existencia, pero no que se oponga a la no existencia, o que no se oponga"[1]. El principio de no contradicción no es una comparación entre ser y nada, ni es tampoco un entramado estructural implícito en todo discurso humano, sino que es simplemente existencia. La idea de oposición la establece la mente, y con ella se deja de advertir la existencia, se produce el cese de la actividad extramental al suponerla. Pero al suponer la actividad extramental el principio de no contradicción no tiene alcance metafísico.

La advertencia de la existencia es la advertencia de la no contradicción, en ella el ser real no se opone a la nada, la existencia extramental no se opone activamente a la nada. Esto quiere decir que ni la existencia lleva a cabo una afirmación, ya que "está libre de la suposición"[2], ni la existencia niega activamente la nada, ya que "una negación activa comprometería el existir en una tarea sin perspectiva ninguna"[3].

La no contradicción es actividad que no consiste en negar o afirmar –algo–, lo que comportaría su suposición, por ello la no contradicción no deriva de la contradicción. "La contradicción no es primaria, en última instancia, porque se debe al haber (conocido)"[4]. No cabe afirmar o negar la

---

1 L. Polo, *El ser,* 204.

2 L. Polo, *El ser,* 205.

3 L. Polo, *El ser,* 205.

4 J.A. García, "Un nuevo planteamiento del saber: la metafísica", *Anuario Filosófico*, 1992 (25,1), 140 (cit. "Un nuevo planteamiento").

actividad, porque no *hay* actividad, porque no *está* dada, "pero precisamente porque la actividad no está dada, es posible advertir que la noción de comienzo tiene un valor trascendental que se cifra en la persistencia de la actividad"[1]. De aquí que las nociones de actividad extramental, persistencia y comienzo, sean congruentes con el carácter existencial del principio de no contradicción.

Al mantener la atención respecto de la actividad extramental, "el principio de no contradicción deja de estar obligado a excluir la oposición contradictoria, y esto significa *persistencia:* acto primero que persiste"[2], es decir, el acto de ser ha de ser incesante, persistente. "En el carácter de persistencia hay que ver la actividad y a la vez el valor real del principio de no contradicción"[3], es decir, "el carácter existencial de la actividad. [...] *La no contradicción es, y absolutamente nada más, la existencia*"[4].

"Persistir es un acto: la actividad de existir de la naturaleza material"[5]. Polo describe el persistir "como el principiar primero, como *comienzo* que *ni cesa ni es seguido*"[6], y ello es así porque si cesara el acto de ser sobrevendría la nada, y si fuera seguido el acto de ser, sería seguido por la nada, pero que después del comienzo del acto de ser sobrevenga la nada y no el acto, es propiamente lo contradictorio.

---

1 L. Polo, *El ser,* 207.

2 L. Polo, *El conocimiento habitual,* 70.

3 L. Polo, *El acceso,* 104.

4 L. Polo, *El ser,* 204.

5 J.A García, "El abandono del límite y el conocimiento", en I. Falgueras, J.A. García, R. Yepes, *El pensamiento de Leonardo Polo,* Cuadernos de Anuario Filosófico nº 11, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1994, 48.

6 L. Polo, *El conocimiento habitual de los primeros principios,* 70.

Si mantenemos la atención, advertimos el ser extramental en su actividad, es decir, en tanto que persistencia: "la persistencia de la actividad es el sentido trascendental de lo que se llama comienzo"[1]. Pero para advertir la persistencia hay que impedir que se introduzca el límite mental, es decir, se tiene que abandonar la consideración de la persistencia como *algo* que persista, como *algo* que *hay,* ya que el límite es el *haber* y "haber se distingue del comienzo trascendental porque es la suposición que exime"[2]. Si consideramos la persistencia como *algo* que dura, en el fondo, estamos reiterando la persistencia en el tiempo, estamos suponiendo la persistencia y por ello, reiteramos su valor de dado a la presencia, pero "la persistencia, actividad no contradictoria, no tolera la reiteración"[3].

De igual manera, hay que abandonar la consideración de la persistencia como dirigida a constituir la esencia, ya que "existir no significa fundar o sustentar la esencia, sacándola de la esfera de la posibilidad. [...] La persistencia no tiene por fin un término esencial, ni está dirigida a realizarlo"[4].

Por consiguiente, según Polo: "comenzar a ser es no contradictorio en tanto que no cesa y en tanto que no es seguido, porque si es seguido, es seguido por algo distinto del ser y, por tanto, deja de ser"[5]. Así pues: "La persistencia de la actividad es el valor existencial del principio de no

---

1 L. Polo, *El ser,* 201.
2 L. Polo, *El ser,* 201.
3 L. Polo, *El acceso,* 105.
4 L. Polo, *El ser,* 208.
5 L. Polo, *El conocimiento habitual,* 70.

contradicción. Actividad no contradictoria significa: actividad que no deja de ser (no es seguida) y que no lo es *ya* (pues, por lo mismo, dejaría de ser y no podría entenderse como comienzo trascendental)"[1].

Ya que la persistencia no la *hay,* no está *dada,* se tiene que "excluir la interpretación temporal del comienzo trascendental"[2] y dejar de considerar el comienzo transcendental como un punto de partida, porque todo punto de partida está supuesto y hace que el comienzo cese para dar paso a otros instantes. "La noción de comienzo alcanza valor trascendental si equivale a persistencia y no equivale a anterioridad"[3], es decir, si el sentido trascendental del comienzo no se atribuye a un inicio situado en la línea del tiempo. De esta manera, según Polo, "para que la actividad sea lo primero, es preciso que la anterioridad pueda abandonarse. El abandono del límite mental es la destrucción de la confusión entre lo primero y lo que *hay*"[4].

Después de haber intentado aclarar qué entiende Polo por actividad, persistencia y comienzo, se pueden entender en correspondencia con estas nociones, el carácter de *carencia de sí mismo,* el carácter de *dependencia* y el carácter de *creado* de la existencia extramental. Pero téngase en cuenta que todas estas nociones son correlativas entre sí y enteramente congruentes, por lo que no se pueden entender correctamente como características del ser, o como agregados que se le superpongan. Todas estas nociones con que se intenta explicar el ser extramental son equivalentes unas a otras, de tal manera, que sólo en la advertencia del ser extramental se hace patente tal equivalencia.

---

1 L. Polo, *El ser,* 203.
2 H. Esquer, "Actualidad y acto", 160.
3 L. Polo, *El ser,* 202.
4 L. Polo, *El ser,* 203.

Si nos mantenemos en la advertencia de la actividad extramental, nos damos cuenta de que "no contradicción significa carencia de sí mismo"[1], es decir, que el persistir es acto carencial porque no se refiere a sí mismo. Esto se debe a que el persistir es comienzo que ni cesa ni es seguido, es comienzo radical que no llega a término, que no culmina, que no finaliza, que no acaba constituyéndose, ya que todas estas consideraciones comportarían el cese del persistir al haberse introducido el límite mental.

Así pues, si concentramos la atención en el carácter carencial del persistir, nos damos cuenta de que el persistir se refiere, no a sí mismo, sino al ser originario. Esto es así, porque el persistir, en tanto que carencial, muestra su radical dependencia. ¿Respecto de qué? Respecto del ser idéntico originariamente, respecto del ser que no depende de nada ni tiene ningún tipo de carencia, sino que es la Identidad real, es decir, respecto de Dios.

De esta manera se muestran como están íntimamente ligados el carácter de carencia de sí mismo y el carácter de dependencia en el persistir, y como esto nos abre paso a la demostración de la existencia de Dios.

El persistir al no cesar ni ser seguido, al no culminar, muestra su carencia radical respecto de sí mismo, precisamente porque no tiene ningún rastro de identidad real, distinguiéndose así de la pura actividad originaria. Es precisamente esta carencia del persistir la que nos sirve de enlace con Dios, es decir, la que demuestra la existencia de Dios al mostrar su estricta dependencia respecto de Él.

---

[1] L. Polo, *El ser,* 207.

Que el principio de no contradicción –persistencia– demuestre la existencia de Dios, quiere decir que el comienzo transcendental sólo puede ser advertido correctamente en tanto que se advierte como dependiente del ser originario, y esto quiere decir que el comienzo sólo es comienzo transcendental si es criatura. Por lo tanto, "el carácter de comienzo equivale al principio de no contradicción en la medida en que la no contradicción no tiene nada que ver con la contradicción; y eso, a su vez, se debe a la identidad originaria de que depende. La no contradicción depende de la identidad y no de la contradicción; y esto quiere decir que la identidad es la existencia originaria y la no contradicción la existencia creada"[1].

Mostrar esta dependencia del persistir respecto de Dios, corre a cargo del conocimiento habitual del principio de causalidad trascendental, en el que se muestra "el enlace del comienzo con el Origen"[2]. Es así como son congruentes el acto de ser creado y la no contradicción, o mejor dicho, se produce así la equivalencia de ambos. Comenzar a ser sin ser seguido ni cesar significa criatura. "No contradicción significa *persistir* y, así, acto de ser creado: comenzar sin ser seguido ni cesar es el acto de ser creado como primer principio"[3].

De esta manera se establece la vigencia entre sí de los primeros principios, se establece así su irreductibilidad y su radical distinción. A juicio de Polo: "son distintos como primeros el acto de ser increado, que es el acto idéntico, y el acto de ser creado, que es el acto de ser no contradictorio. Y se pueden distinguir entonces sin necesidad de apelar [...] a

---

1 L. Polo, *El ser,* 214.
2 L. Polo, *El ser,* 207.
3 L. Polo, *El conocimiento habitual,* 70.

la distinción con la esencia"[1]. Por lo tanto, la manera correcta para distinguir el acto de ser de la criatura y el acto de ser de Dios, estriba según Polo "en decir que uno es no contradictorio y el otro es idéntico"[2].

En resumen, podemos sostener que la advertencia del persistir como persistir es lo que demuestra la existencia de Dios, ya que se muestran como equivalentes la existencia extramental y la creación. Tal equivalencia establece –según Polo– la referencia de la existencia extramental al ser originario, es decir, la existencia extramental significa existencia extramental creada, y su carácter de criatura esta ligado al enlace causal con el ser originario.

El estudio del principio de causalidad, en el que se demuestra la existencia de Dios profundizando en el enlace causal, se abordará a continuación.

4. El principio de causalidad trascendental: la dependencia del persistir respecto de Dios.

Al advertir la persistencia, advertimos con ella su "carácter" de creado, es decir, la persistencia sólo se advierte como tal en tanto que ser creado extramental, en tanto que dependencia respecto del ser originario, respecto de la Identidad real: "el ser no contradictorio, es decir, el principio trascendental, es creado"[3]. Pero entonces se puede

[1] L. Polo, *El conocimiento habitual,* 70.
[2] L. Polo, *El conocimiento habitual,* 71.
[3] L. Polo, *El acceso,* 59.

realizar la distinción entre persistencia y Origen, ya que "es obvio que persistencia y Origen no son lo mismo, [...] que persistencia es un primer principio y que Origen también es primer principio, pero sin macla, como enteramente distintos"[1]. Esta distinción entre Identidad y persistencia, no se debe entender como una distinción entre dos términos, o entre dos entes, ya que esto comportaría la suposición de ambos términos y por tanto, el cese de su actividad y la pérdida de la referencia causal de la persistencia al Origen.

La Identidad se distingue de la persistencia porque la Identidad es Origen, es decir, la Identidad no comienza, es acto de ser increado. Aquí está la distinción radical entre el acto de ser de Dios y el acto de ser de la criatura: Dios no comienza, pero la criatura sí, la criatura persiste, es comienzo que ni cesa ni es seguido, "de esa manera entendemos un acto de ser como actividad, que es el acto de ser creado: persistencia"[2], y lo distinguimos de la Identidad real: "la actividad del ser no es la actividad idéntica, sino solamente –digámoslo así– la actividad *no contradictoria*"[3].

En suma, podemos asentar, siguiendo a Polo, las dos afirmaciones siguientes: "el principio de no contradicción es la intelección del acto de ser creado. El principio de identidad es la intelección del acto de ser increado"[4]. Dado entonces, que ambos principios son enteramente distintos, el principio de causalidad puede ser transcendental, mostrando precisamente la vigencia de ambos primeros principios.

El conocimiento habitual del principio de causalidad trascendental "permite referir la causalidad a lo real más allá

---

1 L. Polo, *El conocimiento habitual,* 72.
2 L. Polo, *El conocimiento habitual,* 71.
3 L. Polo, *El acceso,* 55.
4 L. Polo, *El conocimiento habitual,* 71.

de la presencia"[1], y así manifestar la dependencia entre el acto de ser creado y el acto de ser increado, en la medida en que el persistir equivale a ser causado, es decir, "la causalidad de la existencia no-contradictoria se refiere [...] a la identidad originaria"[2]. Pero entiéndase bien, no causado en tanto que efecto o término de un previo causar, ya que estas consideraciones comportarían el cese del persistir –el persistir no es efecto–, sino causado en tanto que causa causada, en tanto que causa creada.

La existencia extramental es comienzo radical del causar, evitando por ello la consideración de Dios como causa previa del ser, como Causa Primera de una causa segunda, ya que la consideración de Dios como causa *de algo,* comporta el cese de la actividad en Dios y por tanto la suposición de Dios. "El principio de causalidad no significa que Dios sea causa, sino que es creador de que la causa sea uno de los primeros principios"[3], es decir, que Dios es Incausado, mientras que la criatura es causa causada. Dios es el creador de la no contradicción, pero también es el creador de la causación. "Dios está por encima de la causalidad; la causalidad es creaturalmente respectiva a Él. La causalidad no rige en Dios, no es Dios"[4].

Por consiguiente, el principio de causalidad trascendental establece la vigencia entre sí del principio de identidad y del principio de no contradicción, es decir, establece "que en su

---

1 I. Falgueras, 93.
2 J.A. García, "Un nuevo planteamiento", 143.
3 L. Polo, *El conocimiento habitual,* 72.
4 L. Polo, *El conocimiento habitual,* 73.

persistencia el principio [de no contradicción] *depende* del origen"[1], de tal manera que la dependencia sólo se puede mantener si no se introduce la suposición de algún principio.

Al suponer, perdemos de vista la actividad de la persistencia, dejamos de advertir el acto de ser creado, lo consideramos como constituido e independiente; se aísla el persistir y se considera fuera de su referencia causal, pero todo esto conlleva el cese de la persistencia, la suposición de la actividad, la pérdida de la referencia de la actividad extramental respecto del Origen, perdemos en definitiva, la vigencia entre sí de los primeros principios.

Así pues, en la medida en que se mantiene la advertencia de la persistencia, se mantiene su referencia causal, se mantiene su dependencia respecto del ser originario, y esto es lo que equivale a la demostración de la existencia de Dios.

5. La demostración de la existencia de Dios.

Analizaremos ahora de una forma mas detallada cómo la existencia extramental demuestra la existencia de Dios.

En primer lugar, hay que distinguir la demostración de la existencia de Dios que propone Polo basándose en la advertencia del ser extramental, de las pruebas que pueden formularse sin abandonar el límite mental. Esta diferencia radica en que las pruebas formuladas de manera objetiva parten de la suposición del ser extramental y llegan, a través de procesos o conexiones de la mente a la suposición de la Idea de Dios, por ejemplo como Causa Primera. Pero este procedimiento –siguiendo a Polo– no tiene verdadero

[1] L. Polo, *El acceso,* 59.

alcance metafísico, ya que tanto en la suposición del ser extramental, como en la suposición de Dios, se pierde de vista la actividad de sus respectivos actos de ser, y con ello la referencia real de la criatura al Creador.

En segundo lugar, en la demostración de la existencia de Dios siguiendo la dirección que marca el abandono del límite, se abandona la idea de serie, y por tanto, no hace falta descalificar el proceso al infinito para establecer el carácter de ser incausado. Esto se debe a que, en una sucesión de seres que causen y que a su vez hayan sido causados, todos los seres de la serie –sea la serie infinita o finita– están supuestos, es decir, carecen de ser activo.

Por lo tanto, al suponer el ser extramental se le independiza de toda referencia, se le considera como idéntico a sí mismo, como ser constituido y culminado, confundiendo así la mismidad con la persistencia real. Esta introducción de la mismidad en el conocimiento del ser extramental hace que se mezclen o «maclen» el principio de no contradicción y el principio de identidad, y que por tanto se pierda la vigencia entre ambos. Dicha vigencia es la que demuestra la existencia de Dios.

Además, las pruebas objetivas también suponen a Dios, y esto conlleva a que no se pueda dar explicación, ni siquiera mínimamente, del sentido de la existencia divina –precisamente por estar supuesta la existencia divina–. "En dichas pruebas, «Dios existe» significa «existe de hecho». El existente se entiende solamente según determinaciones esenciales"[1]. Esto hace que no se profundice en la existencia

[1] L. Polo, *El ser,* 218.

de Dios, que no se de un sentido a dicha existencia, sino que sin más, se suponga el carácter existencial de Dios, pero esta suposición de Dios conlleva haber perdido su actividad, es decir, su ser originario.

Para Polo, "la demostración de la existencia divina pretende alcanzar, mejor dicho, comenzar a entender a Dios de acuerdo con el sentido de la demostración misma"[1], es decir, en la misma medida en que se advierte la existencia extramental se demuestra la existencia de Dios, ya que la actividad del ser extramental depende radicalmente del ser de Dios. La persistencia sólo se puede entender como persistencia en tanto que enlazada con el ser originario, siendo este enlace el principio de causalidad.

Esto quiere decir que la persistencia sólo puede persistir en tanto que es causa causada. Al ser la criatura no contradictoria, manifiesta la carencia de su acto de ser, que al no cesar ni ser seguido tampoco puede culminar, no puede llegar a ser idéntico consigo mismo. Es precisamente este carácter de carencia lo que muestra a la criatura como causa causada y por lo tanto lo que manifiesta su dependencia respecto de Dios.

Ha de tenerse en cuenta que la no contradicción y la causalidad aunque se encuentran en una enorme proximidad no se llegan a maclar, "porque para la no contradicción, la causalidad es su no culminación"[2]. La no contradicción y la causalidad se distinguen realmente, "el principio de no-contradicción equivale a la novedad trascendental del acto de ser, el principio de causalidad equivale a la subordinación y dependencia de aquella novedad respecto de la identidad"[3].

---

1 L. Polo, *El ser,* 218.

2 L. Polo, *El conocimiento habitual,* 73.

3 I. Falgueras, 94.

Por lo tanto, se entiende que la criatura no pueda interpretarse como desligada en absoluto de Dios, como separada tajantemente de Él. De esta manera, eliminamos también la idea de que la criatura y el Creador sean equívocos, ya que la equivocidad siempre se establece entre dos términos *ya* supuestos, pero precisamente el abandono del límite consiste en abandonar cualquier suposición. "La eliminación de la confusión de la criatura con Dios equivale al abandono de la idea de identidad estática. Por lo mismo, en ella se incluye también la eliminación de la equivocidad"[1].

La referencia de la criatura con Dios se comprende, al margen de toda confusión o separación negativa, en el conocimiento habitual del principio de causalidad. En la intelección del acto de ser creado, "el carácter creado de la existencia significa carencia de identidad"[2], pero esta carencia de identidad ha de entenderse sin ningún tipo de suposición, de tal manera que "la advertencia de la persistencia sea solidaria con la noción de carencia extramental"[3], es decir, que la carencia de identidad es real como persistencia. La persistencia es comienzo transcendental, y por lo tanto tiene que depender de algún origen ya que ella no es originaria. Pero entiéndase bien, "el principio de causalidad establece que el ser originario no es

1 L. Polo, *El ser,* 221.
2 L. Polo, *El ser,* 222.
3 L. Polo, *El ser,* 223.

el origen del ser principial, sino su causa"[1], es decir, "el origen no origina a la no contradicción: la crea"[2].

Al abandonar el límite mental respecto de la existencia extramental se demuestra la existencia de Dios, precisamente al advertir "la inteligibilidad de la persistencia *fuera de la mente humana*"[3], de esta manera la existencia como persistencia, como comienzo radical se refiere a la identidad real, al ser originario. En esto consiste el esquema planteado por Polo para demostrar la existencia de Dios.

Dicha demostración no trata de demostrar *algo,* no trata de llegar a Dios como *lo* previamente pensado a la demostración, ya que entonces se supondría lo demostrado y se dejaría de atender a la persistencia. A la existencia de Dios como ser originario se llega fuera de todo ámbito ideal humano. Por lo que "la existencia de Dios sólo es accesible (en la primera dimensión del abandono del límite) atendiendo a la persistencia. Asimismo, la causalidad en sentido trascendental [...] tampoco es separable de la persistencia"[4], ya que la persistencia se refiere a la Identidad como causalidad. "La persistencia no está clausurada porque es la causa causada. La causa causada *carece* de identidad. [...] Sólo en la consideración de la causalidad se abre la identidad"[5].

Si la persistencia no nos abriera a la identidad originaria, la advertencia del ser se quedaría en una situación precaria. El persistir considerado sólo en sí mismo perdería su referencia causal, y tendríamos que suponerlo para suplir su carencia radical. Tendríamos que constituirlo como identidad

---

1 L. Polo, *El acceso,* 59.
2 H. Esquer, 162.
3 L. Polo, *El ser,* 228.
4 L. Polo, *El ser,* 230.
5 L. Polo, *El ser,* 231.

estática al haber perdido su dependencia respecto del Origen.

El principio de causalidad trascendental establece que "causa, como primer principio, significa estrictamente causa causada, y no efecto. Y causa causada significa, también estrictamente, dependencia radical del Origen, o sea, referencia a Él"[1]. Por lo tanto, la noción de efecto tiene que ser abandonada en la consideración trascendental de la causalidad, esta "exclusión de la noción de efecto equivale a que la persistencia no es consumada en tanto que creada o *ad extra*"[2].

Vemos aquí, una vez más, la relación tan estrecha que hay entre la persistencia y la causa causada: la noción de causa causada equivale a que el no cesar y el no ser seguido de la persistencia no culmine, no se constituya, no finalice o acabe. Pero esto último, no puede ser entendido como si la persistencia fuera una continuación indefinida, confundiendo así las nociones de duración y persistencia o de mantenimiento y persistencia, ya que entones habríamos desviado la atención sobre la actividad persistente, considerando dicha actividad como *algo* que dura o se mantiene, y por lo tanto, suponemos la actividad y se introduce el límite mental.

En congruencia con lo dicho anteriormente, la demostración de Dios –que propone Polo– radica en el conocimiento habitual de la criatura como causa causada, siendo la causa causada la demostración de Dios. Así pues, "la existencia de Dios es demostrada por el acto de ser

[1] L. Polo, *El conocimiento habitual,* 74.
[2] L. Polo, *El conocimiento habitual,* 74.

creado"[1]. En la demostración "se va de la existencia creada al Creador; pero, para eso, es menester que la existencia creada no sea efecto"[2], es decir, que no se suponga u objetive a la criatura, de tal manera que se pierda su actividad persistente que no culmina, y su carácter de causa causada.

Insistiré un poco más: que la criatura sea causa causada significa que Dios no la causa, sino que la criatura es el comienzo radical del causar, es decir, Dios crea el causar, crea la criatura, pero no la causa. La criatura es causar creado, es comienzo radical del causar, y en esto radica la estricta dependencia de la criatura respecto de Dios. Esta dependencia es la que demuestra la existencia de Dios.

El acto de ser extramental sólo puede ser advertido sin ningún tipo de suposición en tanto que la existencia extramental es creada, en tanto que depende de Dios. Depende de Dios porque el acto de ser creado no tiene identidad real ni es origen, es persistencia que no culmina, que ni cesa ni es seguida, es acto de ser carencial por no ser idéntico.

Esta carencia del acto de ser creado es la que muestra su dependencia respecto de Dios –ser originario–, ya que sin dicha dependencia, el acto de ser creado se diluiría por ser insuficiente, se evaporaría. La persistencia, es entonces, equivalente a la dependencia, pero no hay que suponer la noción de dependencia: "si persistir equivale a depender, depender no significa depender de otro"[3].

La carencia del acto de ser creado sólo puede ser salvada –fuera de la dependencia de Dios–, con la introducción de límite mental. El límite supliría la carencia al constituir a la

---

1 L. Polo, *El conocimiento habitual,* 74.
2 L. Polo, *El conocimiento habitual,* 75.
3 L. Polo, *El ser,* 80.

criatura como idéntica a sí misma, al considerar a la criatura como sustancia constituida, pero entonces se aísla a la criatura, se la independiza, se pierde la consideración activa del acto de ser creado y con ella su referencia al Origen.

Además, la criatura al ser comienzo transcendental, en tanto que comienzo depende del ser originario, que es increado, y por lo tanto, no comienza. Dado que el ser originario no comienza, podemos establecer que "la identidad es superior a la persistencia del ser"[1].

De esta manera es como se establece la vigencia entre sí de los tres primeros principios: "la persistencia, la no contradicción, sólo es vigente si a la vez es vigente la identidad, es decir, si demuestra la existencia de Dios. Lo cual es precisamente el otro principio, el de causalidad trascendental: la vigencia entre sí de la no contradicción y la identidad"[2]. La noción de causa causada significa que la persistencia, al no culminar, es imposible sin la identidad, es decir, que la causalidad es la referencia de la persistencia a la identidad, siendo esta referencia la demostración de la existencia de Dios.

Por consiguiente, "que la criatura demuestra la existencia de Dios, comporta el primer principio de causalidad en tanto que este principio equivale a la causa causada, es decir, entendida como no culminación de la criatura"[3]. La criatura no puede culminar porque entonces la persistencia se consumaría, pero la noción de consumación de la persis-

1 L. Polo, *El acceso,* 57.
2 L. Polo, *El conocimiento habitual,* 75.
3 L. Polo, *El conocimiento habitual,* 77.

tencia es contradictoria con la persistencia, ya que si la persistencia se consumara, cesaría y sería seguida, lo que equivaldría a contradicción.

Por tanto, "esa no consumación [de la criatura] no puede ser otra cosa que una referencia al primer principio de identidad"[1], es decir, el principio de causalidad es la sustitución de la culminación por la referencia. Esa referencia de la criatura respecto de Dios se tiene que entender como acto, es decir, como relación, "como estricta relación de dependencia respecto de él, propia de aquello que no puede ser consumado"[2], y por lo tanto la referencia tampoco puede culminar.

Que la referencia no culmine significa que: "sólo conociendo el ser principial como criatura, el conocimiento del ser principial no termina"[3]. Así pues, hay que evitar pensar la persistencia como *algo* a lo que se añada el carácter de criatura, ya que a la criatura no se la puede considerar como *algo* a lo que se añada el carácter de criatura.

Resumiendo: según Polo, "para ser trascendental, la causa ha de significar exclusivamente causar. Pero en tanto que el causar comporta el no ser ultimado, es la demostración del Incausado. Y esa demostración es su dependencia radical respecto de Él, es decir el principio de causalidad trascendental"[4].

6. El movimiento como dependencia.

---

1 L. Polo, *El conocimiento habitual,* 80.
2 L. Polo, *El conocimiento habitual,* 77.
3 L. Polo, *El ser,* 22.
4 L. Polo, *El conocimiento habitual,* 82.

Desde otro punto de vista, nos centraremos ahora en la consideración del persistir en tanto que carácter existencial del movimiento, para así entender más claramente su dependencia respecto del ser originario.

En el movimiento se advierte el carácter primario del ser: "persistir sobre el tiempo, existir; esto es el ser como comienzo, o el comenzar a ser; lo fundamental"[1], el movimiento logra así la ganancia pura como persistencia sobre el tiempo. Pero el carácter existencial del movimiento –como comienzo que ni cesa, ni es seguido, ni culmina–, plantea la exigencia de depender del Origen, ya que el comienzo no es originario. Y por tanto, plantea la exigencia de ser hecho, de ser causado. Entiéndase bien, de ser causado en tanto que causar el movimiento es la advertencia metafísica del propio movimiento, y no como otra cosa. De esta manera el movimiento "sólo exige causa en sentido trascendental. Si el movimiento es activo exige quien le haga activo; más exactamente, exige ser hecho activo. [...] Ser hecho el movimiento es el enlace causal cuya referencia a la identidad se advierte precisamente como movimiento"[2]. Pero aquí hay que volver a evitar cualquier suposición respecto a la noción de ser hecho. "El hacer ser no es una relación comenzada en un término *a quo* distinto de la criatura. La criatura es hecha como comienzo o principio y no como término *ad quem* del hacer"[3].

---

1 J.A. García, "Un nuevo planteamiento", 142.
2 L. Polo, *El ser,* 238.
3 L. Polo, *El ser,* 239.

El movimiento en su carácter existencial es causado. "La fórmula «es causado» es expresión del enlace si se entiende que causado significa causa"[1]. Esto nos abre paso al sentido trascendental del causar: "en sentido trascendental, causar no es producir. Por eso, causa causada no es causa producida, o causa pasiva, sino causa que depende en cuanto tal"[2], siendo la dependencia causal la misma actividad del causar. Ahora se entiende mejor cuando se dice que «el movimiento es el comienzo trascendental», y al ser comienzo, depende de la Identidad de acuerdo con la referencia causal, es decir, "la criatura es causada por lo mismo que persiste"[3].

"La causalidad es la dependencia. La dependencia es la referencia. La referencia es el enlace, de ninguna manera una relación cuyos términos estén dados"[4], esto último comportaría la introducción de la suposición, y por tanto, la pérdida de la atención en la referencia causal, es decir, la pérdida del enlace trascendental.

Pero ha de tenerse en cuenta que, en rigor, no se puede advertir la causalidad trascendental separada de la persistencia, ya que la persistencia de la actividad es su dependencia causal, y si se hiciera esa distinción la advertencia de la actividad extramental se perdería. "La noción de causado no tiene sentido pasivo porque equivale a la persistencia del comienzo. Sólo así ser causado significa ser hecho, ser creado"[5].

Así pues, en la medida en que advertimos la existencia extramental, nos damos cuenta, de que la persistencia no hace referencia a sí misma, de que no es sí misma, ni tiene

---

1 L. Polo, *El ser,* 240.
2 L. Polo, *El ser,* 241.
3 L. Polo, *El ser,* 241.
4 L. Polo, *El ser,* 241.
5 L. Polo, *El ser,* 246.

ningún rasgo de identidad real. Pero precisamente porque la persistencia no se refiere a sí misma, se refiere a la Identidad real, es decir, a Dios, y en esto estriba la demostración de la existencia de Dios.

Pero a Dios, no se llega como la causa de la criatura –lo que equivaldría a la suposición de Dios–, sino como ser incausado, es decir, "«causa» de la existencia significa existencia incausada"[1].

Por lo tanto, cuando se concentra la atención en el ser extramental, la "misma" actividad del persistir es la que demuestra a Dios, sin que aparezca ninguna serie de causas –finita o infinita–; la noción de *serie* se ha dejado atrás al abandonar el límite mental. Recuérdese además, que a Dios no se llega como Causa Primera del ser creado, que sería causa segunda, ya que esto comportaría considerar a la criatura y al Creador como dos términos en relación, y por lo mismo la pérdida de la actividad en ellos. Pero "el conocimiento del ser no tiene término porque el ser persiste"[2], porque no *está* dado.

En la demostración de la existencia de Dios que propone Polo, no se "salta" –permítaseme la expresión– de la criatura a Dios; no es que necesitemos a Dios para explicar la realidad de la criatura, postulando que sin la existencia de Dios no se podría explicar la criatura, y los fenómenos que vemos en ella. No hay un paso de la criatura a Dios, en el sentido de que primero conozcamos la realidad como

---

1 L. Polo, *El ser,* 248.

2 L. Polo, *El acceso,* 104.

sustancia en sí misma y luego le añadamos su carácter de creado por no tener el ser por sí mismo.

El sentido de la demostración que propone Polo es mucho más "fuerte", se trata de demostrar la existencia de Dios, en la "misma" advertencia de la actividad extramental, es decir, el ser extramental sólo puede ser advertido "correctamente" en tanto que es creado. No se puede disociar en el ser extramental su carácter de actividad –como persistencia– y su carácter de creado. La persistencia persiste en tanto que es creada, en tanto que es causa creada, y por lo tanto persiste en tanto que depende de la Identidad real. "La causa puede decirse causada si causada significa creada; en cualquier otro caso, se supone. Si se abandona la suposición, es manifiesto que causa significa criatura, que sin la creación la realidad no es causa"[1].

Aquí está, pues, la distinción entre criatura –causa creada– y Creador –el ser originario, que no es originariamente causa–, y la referencia causal de la criatura al Creador. Pero entiéndase bien, no se trata de considerar simultámeamente a la criatura y a Dios, ya que esto impide concentrar la atención en la actividad extramental. "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"[2], es decir, la actividad es mantenida en el ser en cuanto referencia como causada, como creada.

"La persistencia del ser es la unidad no contradictoria de la referencia causal, en la cual ningún resultado se destaca como ya logrado, o pretendido en cuanto tal por alguna causa"[3]. La referencia causal es su carácter de criatura. Fuera de la referencia causal la actividad se supone, es decir,

---

1 L. Polo, *El ser,* 253.
2 L. Polo, *El ser,* 266.
3 L. Polo, *El ser,* 269.

se pierde. El ser es causar, en tanto que advertido como persistencia y no como ser de esencia.

Por otra parte, vemos también claro el carácter contingencial de la criatura. La criatura equivale al carácter de comienzo trascendental y de primero del ser, y en tanto que "advirtiendo el carácter de primero se entiende la noción de contingencia. La contingencia no puede cifrarse en la circunstancia de que la criatura pueda comenzar, o no. La criatura causal equivale al comienzo: he aquí su contingencia"[1].

En conclusión, después de haber intentado mostrar más claramente el camino propuesto por Polo para llegar a Dios a partir de la criatura, podemos finalizar diciendo que: "si se abandona el límite mental cabe sostener que la *demostración* de la existencia de Dios es la existencia extramental. La persistencia demuestra que el Origen es tal [...] en la medida en que la persistencia, carácter existencial *creado,* no se pierde; y es justamente no perdiéndolo como se advierte que es creado"[2].

Salvador Piá Tarazona
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona España

[1] L. Polo, *El ser,* 276.
[2] L. Polo, *El ser,* 288.

SOBRE LOS SENTIDOS OBJETIVO Y SUBJETIVO DEL TRABAJO SEGÚN POLO

PATRICIA PINTADO

The present paper want to show the "sense of work" (subjetive and objetive). It studies L. Polo's work in relation with some Encyclicals and Documents about Social Doctrine of Catholic Church.

Emprender un nuevo método filosófico es la gran tarea a la que Leonardo Polo ha dedicado su vida profesional. El modo abrupto y la dificultad misma que el autor tenía para expresar, en sus años juveniles, el gran hallazgo del abandono del límite mental, fueron, entre otros, factores que contribuyeron a la poca repercusión de sus escritos de los años 60: *El acceso al ser*, *El ser I* y *Evidencia y realidad en Descartes*.

La oscuridad de aquellos primeros escritos se ha ido aclarando cada vez más con obras de publicación posterior, unas dirigidas a un público menos especializado y otras de carácter más técnico-filosófico, como los cinco tomos de Teoría del conocimiento, que constituyen el pilar que entronca la filosofía poliana con la filosofía tradicional o filosofía perenne. Retrospectivamente, puede decirse, al contemplar la obra de Leonardo Polo que, ciertamente, "a partir de la admiración la filosofía pone en marcha, activa, una gran cantidad de dimensiones humanas que sin filosofar quedarían inéditas", pues no encontramos otra razón a su labor docente y a sus innumerables escritos.

El magisterio de Leonardo Polo es una muestra viva de su preocupación por el hombre. Pero no se trata de una exposición distante, sino de un talante y una actitud intelectual ante el mundo y ante el hombre que supera la distinción, hoy tan arraigada, entre teoría y praxis, o de otra manera el desmembramiento entre las ciencias.

Las crisis del hombre moderno, apuntadas por Polo, coinciden con alguna de las advertencias recogidas en los documentos que constituyen la doctrina social de la Iglesia. No es nuestro propósito llevar a cabo una investigación de dicha doctrina, pero sí profundizar en un aspecto al que Leonardo Polo ha prestado atención como objeto de reflexión filosófica, si bien con una terminología distinta a la del Pontífice: el sentido objetivo y el sentido subjetivo del trabajo.

Señalemos en primer lugar que los problemas de carácter cultural y socio-político que los documentos pastorales plantean, no se ciñen a la situación concreta de un país, aunque se denuncien eventos específicos. Por tanto la distinción entre sentido objetivo y sentido subjetivo del trabajo tiene un alcance universal, es válida para todo hombre sin excepción.

En segundo lugar, no se pretende en este artículo aplicar nociones antropológicas al análisis cultural de la sociedad moderna sobre la cual se cierne una pluralidad de métodos distintos y se cuestionan aspectos de lo más variados. Nuestro enfoque es distinto ya que para todo saber acerca de lo humano es "improcedente plantear la cuestión de la

aplicabilidad (...) sino que se integra en núcleos personales y anima sus aportaciones"[1].

1. Reduccionismos del tener.

Las manifestaciones de la actual conciencia de crisis que Polo apunta son cinco: la crisis de la idea del cosmos, la crisis ante el poder actual de la técnica, la crisis de la hegemonía del espíritu, la crisis de la imagen del hombre y por último la crisis de la dimensión religiosa del hombre[2]. Antropológicamente podríamos describir la situación crítica como un "no percibir la fuerza del espíritu que impide, a su vez, dirigir la técnica"[3]. Náufragos de nuestras propias creaciones, la referencia social se desdibuja, el hombre no encuentra su lugar en ella y, por lo mismo, perdidos socialmente, carecemos de una norma moral que fundamente el ámbito legal. En última instancia, las crisis del hombre desembocan en el olvido de Dios.

En cierto modo y limitándonos al contexto de la encíclica *Laborem exercens*, cabe advertir que el conflicto entre el espíritu de la persona y el poder de la técnica se plasma en la oposición entre el sentido objetivo y el sentido subjetivo del trabajo.

Según Polo, y siguiendo a Aristóteles en este punto, una de las características distintivas del ser humano es su capacidad de tener. Esta capacidad se muestra en tres niveles

---

[1] L. Polo, "Doctrina Social de la Iglesia. Una visión sinóptica, en *Estudios sobre la Enciclica Centesimus Annus"*, Aedos, Madrid, 1992, 97 (cit. "Doctrina social").

[2] L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993, 129 (cit. *Presente y futuro*).

[3] L. Polo, *Presente y futuro,* 136.

de pertenencia humana: 1) el hombre es capaz de tener según su hacer y según su cuerpo; 2) el hombre es capaz de tener según su espíritu (vida intelectiva) y 3) el hombre es capaz de tener según su misma naturaleza una perfección adquirida; lo que los griegos llaman habito o virtud[1]. El punto de partida de la reflexión sobre el papel de la técnica será la consideración del primer nivel de pertenencia humana, esto es, aquel modo de pertenencia que hace del hombre un *homo faber*.

Los descubrimientos que la especie humana realiza se deben a la mente y también a la peculiar estructura del cuerpo humano. El ser humano al descubrir todo el potencial latente en su organismo también accede a las posibilidades que su entorno le ofrece. Aunque no es esta la ocasión de hacer hincapié en la atención que Leonardo Polo presta a hallazgos biológicos, en su magisterio no se cansa de repetir una y otra vez que la tarea del filósofo consiste en "pararse a pensar en lo que se da por descontado o trivial, precisamente porque contamos con ello"[2]. De ahí que, por ejemplo, la observación aristotélica de que el hombre es un ser con manos, aunque lo parezca, en modo alguno es trivial. Gracias a esta observación, que Polo glosa en *Quien es el hombre*, puede sentarse que a partir de la mano, gracias a su constitución inespecífica, es decir, gracias a que no sirve para nada concreto, entonces se cae en la cuenta de que en su carácter inespecífico, potencial, está la esencia de la mano

[1] L. Polo, "Tener y dar", en *Estudios sobre la enciclica Laborem excersens*, BAC, Madrid, 1989, 202-203 (cit. "Tener y dar").

[2] L. Polo, "Tener y dar", 68.

y esa observación, aparentemente trivial, nos permite afirmar que la mano es el instrumento por excelencia, el instrumento de los instrumentos, el instrumento sin el cual la técnica no sería posible. El origen de la técnica se halla en la capacidad de poseer corporeo-práctica del ser humano. Y la observación del hombre como un ser con manos es muy certera.

El *homo faber* es capaz de habitar el mundo gracias a sus manos ya también a que habla. Pero este último aspecto no lo desarrollaremos aquí. Si el hombre en cuanto capaz de técnica es considerado un *homo faber*, el ser humano supera su especie, es más que u individuo de la especie y ésta es una de las razones, quizá la más poderosa que permite afirmar la diferencia entre un hombre y un animal. Según Polo, y está muy bien recogido en la obra sobre de *Etica* publicada en México[1], la diferencia de los animales estriba en que a lo largo de la evolución animal, éstos tienen nichos ecológicos a los que han adaptado. Sin embargo, el hombre, en su evolución, actúa de modo inverso al animal: adapta el mundo a él. Con propiedad solo puede decirse del hombre que tiene un mundo al habitarlo. Por eso, el mundo humano es un mundo civilizado. La constitución del mundo humano se hace a través de lo que el hombre hace en el modo de constituir un plexo entre lo hecho. El plexo medial no es un plexo estático, en realidad el ser que le corresponde es verbal: usar (como ya decía Aristóteles: el acto del hacha es su filo). En el mundo humano: "todo esto constituye un plexo de referencias significativas que son el mundo habitable". El mundo es habitable y así mediante las actividades prácticas

[1] Existe un publicación posterior que amplía en algún aspecto la publicación mexicana. L. Polo, *Ética. Una versión moderna de los temas clásicos*, Cruz, México, 1993, Aedos, Madrid, 1996.

se construye un mundo ordenado, capaz de finalidad, de ser perfeccionado y perfectible.

La relación entre medios y fin, el plexo constituido por instrumentos y usos correspondientes es una constante en el orden que el ser humano impone a su entorno. "La actividad pragmática es configurante de medios e incide en el cosmos transformándolo. En este sentido se dice que el hombre construye el mundo: lo habita". Según Juan Pablo II el sentido objetivo del trabajo se refiere a este modo de estar el ser humano en el mundo, puesto que en tanto que se distingue del mundo puede actuar sobre éste y ordenarlo. Por un lado se halla el hacer humano y por otro la organización fruto de éste, es decir, respetar la distinción de los sentidos subjetivo y objetivo del trabajo impide subsumir la actividad concreta de cada persona, la actividad pragmática, meramente en el resultado de la producción. Aunque relacionados, acción y producto son diferentes.

Lo producido se adscribe al ámbito humano ya que lo construido no es el termino de la acción. "El destinatario de la acción es el hombre, toda acción lo perfecciona o envilece". El fin último de la actividad pragmática no es la obtención del producto sino la autorrealización de aquél que ejerce la actividad. Los bienes referidos al cuerpo son medios que vinculados a la acción abren un marco de nuevas posibilidades. "La acción humana está posibilitada tanto por la capacidad activa como por los medios". Además el hallazgo inicial al crear un objeto no pertenece a un único individuo. Al vínculo que el hombre establece con los objetos construidos se incorpora la comunicabilidad de tal organización. La convivencia humana se realiza en este

mundo construido y las cosas se adscriben a una comunidad cuyo modo de habitar su entorno está marcado por la comprensión del plexo, por la relación entre los instrumentos y su utilización.

La distribución del plexo es lo que llevará al establecimiento de la propiedad privada. La propiedad privada no puede ser absoluta, pues ello atenta a la participación en la ordenación del orden pragmático, es decir, a la libertad humana garantizada por el derecho a un uso común de los bienes[1]. Más que adentrarme en un detallado análisis sobre el significado de la propiedad humana, lo que cabe señalar en relación al uso común de la propiedad es que "la integración del sentido objetivo y subjetivo del trabajo, la autorrealización humana, no es solo un proyecto personal, sino un proyecto común. La autorrealización está abierta a la participación, a la acción junto con otros"[2]. Juan Pablo II resalta además del uso de los bienes el carácter comunitario del trabajo puesto que rara vez se ejerce aislado: se trabaja junto a otras personas y se rinde prestando un servicio a otros, aquellas personas que necesitan de los productos fruto del trabajo. "El trabajo es tanto más fecundo y productivo, cuanto el hombre se hace más capaz de conocer las potencialidades productivas de la

---

[1] Juan Pablo II, *Laborem Exercens*, (*LE*) Eunsa, Pamplona, 1981, n. 14.2 y 14.3. Queremos advertir que a partir de ahora los documentos pontificios se citarán por las iniciales de su título en latín seguidas del número del capítulo y del número del párafo como se ha hecho es enta nota siguiendo la publicación de dichos escritos por le editorial Eunsa: *Centesimus Annus* (*CA*); *Sollicitudo rei socialis* (*SRS*).

[2] M.J. Franquet, *Persona, acción y libertad en Karol Wojtyla*, Eunsa, Pamplona, 1996, 103.

tierra y ver en profundidad las necesidades de los otros hombres, para quienes se trabaja"[1].

Adentrarse en la repercusión industrial supone asumir la escisión entre el sentido objetivo y subjetivo del trabajo. No está garantizado que ambos se integren necesariamente en la acción humana. El mundo de la técnica puede volverse contra el hombre, atrapado en el mecanismo de la producción. "La técnica puede trasformarse en aliada o adversaria del hombre, como cuando la mecanización del trabajo 'suplanta' al hombre, quitándole toda satisfacción personal y el estímulo a la creatividad y responsabilidad"[2]. Es entonces cuando en lugar de una integración la prioridad cae del lado del sentido objetivo del trabajo.

Lo que cuenta son los resultados, el poder que se ejerce y que incrementa en la aplicación de los avances técnicos. Al absolutizar el valor de lo poseído sobre aquél que posee e inventa, los logros técnicos se independizan y se convierten en fines en sí mismos. Parecen adquirir valor propio fuera del contexto del ser humano o al margen del uso que este hace de lo que inicialmente eran meros medios. Es lo que Polo denomina el modo moderno de entender los objetos técnicos: "el artefacto marca desde sí un fin; a saber, la 'absorción' de la operación y su adscripción al artefacto en forma de uso". Si se ignora el carácter medial de los instrumentos y "si el instrumento se hace rebelde, si impone una dinámica propia y nos obliga a seguirla, es improbable

[1] Juan Pablo II, *CA*, n. 31.
[2] Juan Pablo II, *LE*, n. 5.

que de su funcionamiento se obtenga un resultado útil para el hombre"[1].

Analizar estas situaciones ejemplifica la dominación del tener corpóreo sobre el espiritual, como el hombre ha sido atrapado por la técnica incluso inconscientemente y sin ser capaz de reconocer que ha renunciado a ejercer de manera mas intensa y enriquecedora sus habilidades intelectivas. "En vez de marcar nosotros la dirección al instrumento, el artefacto captura nuestra actividad según una estructura configuradora de acción que el instrumento mismo impone"[2]. El trabajo objetivo, los resultados obtenidos, en definitiva la posesión práctica cobra mayor importancia que la persona que ejerce las operaciones y que posee el objeto producido. Se restringe la libertad fáctica que únicamente quedaría salvaguardada si "se ejerce en tanto que el hacer práctico se distingue del medio". Por último, hay que advertir que poseer un instrumento esta sujeto a pérdidas y a cambios. Por tanto, perder dominio sobre la técnica significa que "se desarrolla ella misma cada vez más, y el hombre, al ser arrastrado por ella, ve afectada su finalidad espiritual"[3].

Otra forma de afectar al sujeto cuando se impone lo producido por él, es el consumismo: "todos somos testigos de los tristes efectos de la ciega sumisión al mero consumo: en primer término una forma de materialismo craso, y al mismo tiempo una radical insatisfacción (...) cuanto mas se posee mas se desea, mientras las aspiraciones más profundas quedan sin satisfacer, y quizá incluso sofocadas"[4].

La posesión material presupone la indigencia biológica del hombre cuya viabilidad depende de su capacidad de

---

1 L. Polo, "Tener y dar", 214.
2 L. Polo, "Tener y dar", 213-214.
3 L. Polo, *Presente y futuro,* 134.
4 Juan Pablo II, *SRS*, n. 28.3.

sobrevivir gracias a los medios iniciales que proporciona el trabajo. A este nivel de existencia el vivir se reduce a la sobrevivencia física que no es el modo superior de vivir al que el hombre está llamado. Obtener bienes materiales es necesario pero en tanto que medios. Para Aristóteles los recursos, el conjunto de elementos disponibles para remediar la necesidad que comporta el inacabamiento corporal, son medios.

Sin embargo el fin del hombre no es simplemente sobrevivir. A su vez, el poseer corpóreo no es ni el único ni el modo superior de tener. De las maneras de tener propias del ser humano éste posee de un modo más intenso según su espíritu. Siguiendo a Aristóteles cabe afirmar que en la operación inmanente se posee el fin en el mismo acto de conocer. No hay un producto tal como un objeto construido en el exterior del acto de conocer. Como Polo claramente expone en su *teoría de conocimiento*, el axioma A, el conocer y lo conocido se dan simultáneamente y en un único acto. "Es un modo más intenso de pertenencia que el tener corpóreo, que simplemente es una adscripción"[1]. No es momento de detenerse en cuestiones de epistemología, pero si de recordar que gracias al pensamiento hay técnica, porque además de *faber* el ser humano es también *sapiens*. La dignidad del ser humano nace de nuestra capacidad de superar el ámbito de los medios que únicamente adquieren significado como tales una vez están ordenados a unos fines. En definitiva, los fines se dan y se alcanzan gracias a la actividad del intelecto y de la voluntad, es decir, a otras

[1] L. Polo, *Etica,* 92.

instancias superiores a las corpóreo-pragmáticas que también son susceptibles de posesión, si bien cada una distinta. Nos estamos refiriendo a que el ser humano puede entender y amar.

2. Descubrir la virtud.

El ideal de progreso parece haberse truncado. Sin duda la humanidad ha aumentado sus conocimientos y ha logrado un mayor control sobre la naturaleza. El optimismo de la edad moderna consistía en una absoluta confianza en las aportaciones de la ciencia, es decir, "aplicando el saber podemos mejorar nuestras condiciones de vida, nuestra organización social y la situación de la humanidad"[1]. La idea de aplicación remite a un intento de subsumir la realidad a un modelo cuyo mecanismo se conoce en su totalidad. Sin embargo, apostar por un único modelo implica la negación de la capacidad inventiva del hombre o la reducción del ámbito de las posibilidades de modo que se olvida el incremento irrestricto de la capacidad intelectual humana. Además la libertad humana es el factor clave que se ha de tener en consideración cuando se advierte que la acción humana constantemente abre nuevas posibilidades. El verdadero desarrollo no es progreso, "el planteamiento resulta unilateral y materialista, es decir, insuficiente para el hombre. Hay que pensar el desarrollo de una manera más integral para que sea humano"[2].

El mundo del espíritu se ha reducido de tal modo que "el espíritu está privado de toda influencia sobre el cuerpo"[3]. La existencia se hace tan compleja que la razón de fin de

---

[1] L. Polo, "Doctrina social", 107.

[2] L. Polo, *Quien es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, Rialp, Madrid, 1991, 27.

[3] L. Polo, *Presente y futuro,* 136.

nuestras acciones se ha desvanecido y la rutina se hace diaria. La agitación de una vida compleja hace más patente la realidad de una existencia que se ha hecho costosa. Es entonces, si la persona se detiene a reflexionar sobre el sentido de su vida, cuando se agudiza la sensación de soledad y la lejanía de Dios, "no sabemos que quiere decir que Dios exista"[1]. Ahora que hemos alcanzado la situación mas extrema de la conciencia de crisis para mostrar una vía de salida ascenderemos al plano de la virtud. Al ser éste el grado máximo de posesión por parte del ser humano, se alcanzará la plenitud de la persona y desde la recuperación de lo más humano, se descubrirá la dimensión espiritual del ser humano.

La búsqueda del sentido de la existencia humana podría comenzar proponiendo la reconsideración de la plenitud del actuar humano más allá de la acción destinada al tener práctico-corpóreo y de la posesión intelectual. Brevemente hemos descifrado la relación entre la producción y el conocimiento. Para atisbar el lugar secundario que le corresponde a la técnica considerada desde el punto de vista de la persona, el análisis a partir de la acción inmanente desembocará en la noción de virtud.

La operación es en cierta medida anterior a la virtud, el hábito es adquirido una vez que gracias a la repetición de actos se ha perfeccionado la dotación natural de la persona, tanto intelectiva como tendencial. Lo primero se refiere a las virtudes intelectuales, lo segundo a las morales. La operación es previa y por tanto conduce a la virtud, "las operaciones

[1] L. Polo, *Presente y futuro,* 137.

son para las virtudes, que en este sentido, son lo que perfecciona realmente al hombre"[1]. De ahí que Polo aun admirando la capacidad intelectual del hombre no considere lo racional en el hombre como absoluto: "el hombre no teoriza siempre; en cambio la virtud es permanente, queda incorporada de manera estable, supera la condición del ejercicio o no ejercicio en que todavía las operaciones inmanentes se encuentran".

Ejercer un trabajo no beneficia al hombre por la simple obtención de unos resultados o por la ampliación de unos conocimientos; éstas son adquisiciones de carácter material o intelectual importantes, con diferente relieve cada una de ellas como ya observamos. Sin embargo, la plenitud del actuar humano ha de ir más allá del ejercicio de la libertad fáctica: "El trabajo humano no sólo es un bien útil, o para disfrutar, sino que es un bien digno, es decir, que corresponde a la dignidad del hombre, un bien que expresa esta dignidad y la aumenta (...) porque mediante el trabajo el hombre no solo transforma la naturaleza adaptándola a sus propias necesidades, sino que se realiza a sí mismo como hombre, es más, en cierta medida se hace más hombre"[2].

En tanto que el hombre es el destinatario de la acción nos adentramos en el ámbito de la ética puesto que la cualificación de una acción tiene en cuenta junto a su resultado en su sentido objetivo el aspecto subjetivo de la repercusión sobre la persona que realiza tal acción. Es más, en tanto que objetivo, las adquisiciones mediante el trabajo son finitas; en cambio, el crecimiento en tanto que el sujeto se hace más persona es ilimitado. "Todos los crecimientos de que el hombre es susceptible son finitos, salvo uno, que

---

1 L. Polo, "Tener y dar", 219.

2 Juan Pablo II, *LE*, n. 9.3.

es precisamente su propio perfeccionamiento como hombre". Precisamente es la posesión de la virtud lo que supone un enriquecimiento del ser personal, un crecimiento que se halla en la intimidad del hombre. Aun más, la ganancia no es exclusivamente individual pues considerar el bien como difusivo significa que la actividad en la que nuestras virtudes se fortalecen tiene una repercusión positiva en la relación con otras personas. Ya desde Aristóteles se considera el ejemplo del hombre virtuoso el modo de aprender el camino hacia la virtud, especialmente a través del intercambio que se produce en la amistad. La difusión no se limita a ser una manifestación de la bondad del hombre; ésta se plasma en el querer dar.

La manifestación de la virtud en la persona virtuosa se corresponde con la posesión de la virtud que fundamenta la posesión del bien, aquello a lo que naturalmente tiende el ser humano. Saber poseer el bien equivale a saber como actuar bien. Las virtudes morales aseguran la tendencia de la voluntad hacia el verdadero bien, incrementando su capacidad de amar. En el contexto del trabajo, puesto que quien lo ejerce, no es un mero sujeto, sino la persona llamada a autorrealizarse en dicho trabajo, "trabajando el hombre se ennoblece o se envilece, también de ello se sigue que la primacía del trabajo en su sentido subjetivo sobre su sentido objetivo. La virtud es un valor superior a la utilidad"[1]. Es la virtud adquirida, el hábito poseído el que estabiliza nuestra atracción hacia el bien y nuestra capacidad

[1] L. Polo, "Tener y dar", 216.

de poseer el bien, configurando esa llamada "segunda naturaleza" compuesta por las virtudes poseídas.

3. Otorgar operosamente.

Las virtudes, en tanto que hábitos perfectivos de la voluntad, intensifican la capacidad de adhesión de ésta al bien, y también su capacidad de amar. La inclusión del tema del amor introduce la reflexión en el ámbito propio del sentido cristiano de la existencia. Es así como la reflexión ética puede integrarse en general en el ámbito de la antropología cristiana y en particular, en el de la doctrina social de la iglesia.

La capacidad de posesión en el plano de la técnica y del conocimiento está en parte vinculada al carácter indigente del hombre y motivada por el deseo de dominar el entorno y de conocer más plenamente. Es natural en el hombre desear conocer y reflejar su creatividad en los instrumentos. Pero según Polo la antropología cristiana afirma que hay algo más allá de la tendencia a poseer y de la posesión misma. La voluntad no solo desea sino que da. De ahí que desde la noción cristiana de persona la distinción griega entre el conocimiento poseedor de lo conocido y de la voluntad como tendencia hacia lo deseado y, por tanto, no poseído sea insuficiente.

Teniendo en cuenta el propósito de este artículo, nuestra exposición se limitará a una breve alusión final a la noción cristiana de la persona que introduce el tema del amor, dimensión que supera el tema de la posesión de la virtud. El don del amor, la capacidad donante de la voluntad trasciende la tendencia a poseer y la posesión misma. Polo afirma que la "operosidad del amor es un tipo de generosidad que

desliga el otorgamiento del tener como condición previa, pues al recaer sobre el actuar humano lo eleva y le presta su índole misma"[1]. La definición de la persona va más allá del tener capacidad intelectiva. Poseer razón o logos no es una condición del dar aunque también quepa relacionar aquello que se da con lo que previamente se tiene. Sin embargo, el dar, el querer darse amando no remite a una posesión particular de determinadas virtudes o de unos conocimientos necesarios. El plano de la persona incorpora los hábitos pero los trasciende en la intimidad. Lo más íntimo en el ser humano es su ser personal de modo que cuando éste se manifiesta en la acción no se trata únicamente de contribuir ejerciendo acciones, sino una entrega desde el origen de estas acciones, la persona. "La persona añade y se añade, o lo que es igual otorga operosamente"[2]. El añadirse no tiene como meta ofrecer una ganancia para la persona, no se trata de dar para recibir, ni de dar perdiendo.

Paradójicamente otorgarse uno mismo supone un modo más intenso y radical de ser. Genera un crecimiento continuo a partir de la reciprocidad puesto que no se trata de una apertura del ser personal al vacío, ni un abandono absurdo. Confiar en la correspondencia significa esperanza, "la búsqueda de la aceptación y respuesta, es decir, encontrar al semejante"[3]. El semejante son todos, cada una de las personas que como tales conocen y aman. Esperar no es solo aguardar respuesta sino la convicción de la dignidad de

[1] L. Polo, "Tener y dar", 226.
[2] L. Polo, "Tener y dar", 227.
[3] L. Polo, "Tener y dar", 228

todos a ser fin del darse, un darse ilimitado sin distinciones ni excepciones. En tanto que el darse es ilimitado, la esperanza no alcanza satisfacción, no basta todo lo que se da y a todos los que se da, siempre cabe un más puesto que "la insatisfacción equivale a no cansarse de dar"[1].

Desde esta perspectiva del dar y del darse, el sentido subjetivo del trabajo cobra mayor importancia y fomenta que el ser humano reconozca sus posibilidades y talentos y como éstos incrementan su propio ser mediante el despliegue de su actividad propia. Tal despliegue manifiesta que el vivir del hombre consiste principalmente en crecer: el hombre puede ir a más y aspirar a ser cada vez más humano. De ahí que a veces se diga que uno busca autorrealizarse en el trabajo y no simplemente cumplir una función. La vida cumplida, meta del vivir bien trasciende el marco de la lógica de la eficacia productiva, de la utilidad o del bienestar. Si el trabajo se limita al marco de lo útil o conveniente ignorando como contribuye a perfeccionar desde su sentido subjetivo al trabajador o profesional, no se da un crecimiento de las personas, un enriquecimiento al trabajar. La persona deja de ser el destinatario principal de la acción no sólo en tanto que agente sino también en tanto que beneficiario del servicio de otros. Hay un intercambio interesado y no un darse incondicional, sin cansarse. Habría que advertir que el trabajo como dación no se contradice con su retribución. El dinero es otro resultado del trabajo ejercido que el agente disfruta. Pero de nuevo hay que insistir en su carácter de medio. El dinero sirve para algo y además no es creativo humanamente trabajar solo por dinero.

El crecer más y el dar más reclama una actitud de apertura. Cada persona aprenderá a conocerse y a vivir

---

[1] L. Polo, "Tener y dar", 229.

intensamente. Ello no es fruto de una constante introspección, sino de una personalidad madura que es una integración en marcha, un equilibrio entre tendencias, intereses, talentos y virtudes. En cierto modo descubrir la llamada a la plenitud de la persona en el trabajo que la doctrina social de la iglesia reclama supone una manera de encontrarse con la verdad de la persona. Puede sostenerse que el vivir bien conlleva el encuentro con la verdad, como señala Polo, pero que también dicho encuentro va acompañado de una tarea que ha de hacerse realidad viva en cada quien, hay que vivir de acuerdo con la verdad hallada. Pero al encuentro y a la aceptación, si son de un alto nivel, es decir, si están a la altura de un ser personal, como es en el caso del hombre, sigue el designio como la forma más alta según la cual la persona ejerce su libertad.

Patricia Pintado
Universidad Católica de América
Washington (USA).

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

SOBRE EL SENTIDO COMÚN Y LA PERCEPCIÓN ALGUNAS SUGERENCIAS ACERCA DE LA FACULTAD SENSITIVA CENTRAL

JORGE MARIO POSADA

Standing upon Leonardo Polo's interpretation about Aristotle's doctrine on sensitive cognition, some aspects of the sensorial organical inmutation required in it are examined, and a thesis concerning de common sense as center and root of sensibility –not only exterior, but also interior– is suggested. According to this thesis, even the sensorial and organical inmutations belonging to the other internal senses can return to de organ of the common sense, which becomes the central and radical organ. Therefore all sensible objectivation should take place in the common sense. This conclusion does not agree with Polo's position.

El conocimiento humano comporta la conjugación del sentir y del inteligir. Esa conjugación se lleva a cabo ante todo en la abstracción, la cual ha de describirse como una integración del conocimiento sensible superior a las logradas en el nivel que la tradición aristotélica denomina sensibilidad interna. De ahí el interés de atender a esas integraciones. La primera de ellas se atribuye al sentido común, que, de acuerdo con Aristóteles, es el primero de los sentidos internos[1].

[1] En este artículo se expone –y se procura proseguir heurísticamente– el enfoque de Aristóteles sobre el sentido común desde la perspectiva de la unificación de objetos sensibles que parece posibilitar. Se parte de la doctrina aristotélica sobre el sentido común como primer sentido, es decir, como primeramente sensitivo.

Leonardo Polo no parece entenderlo de ese modo, y, por eso, aquí se sugiere una plausible alternativa respecto de su explicación del sentido común. De ahí que no se lleve a cabo una mera exposición de

1. El sentido común como primer sentido interno.

Se llama interno al sentido común, porque su órgano no es afectado directamente por lo exterior al organismo, sino por las inmutaciones que provienen de los órganos sensoriales periféricos.

Aristóteles es el autor de esa noción (habla de *koiné aísthesis* o *aisthetérion,* sentido o sensorio común), aunque no deja claramente establecido que dicho sentido sea una facultad enteramente distinguible de la sensibilidad externa y mucho menos de la interna, que él llama globalmente "fantasía", la cual incluye desde luego la imaginación, aunque también seguramente la memoria –Aristóteles alude al recuerdo y la reminiscencia como conocimientos sensibles internos–[1].

---

las tesis propuestas por Polo sobre el conocimiento sensible, sino, en cierta medida, un ensayo de explicación diferente (lo cual justifica asimismo que en este artículo sólo se aporten referencias, no citas de sus textos; todas las referencias serán de su *Curso de teoría del conocimiento,* Eunsa, Pamplona, I, 1984; II, 1985; III, 1988; IV/1, 1994; IV/2, 1996 (cit. *CTC*).

[1] Aristóteles, *De mem. et rem., passim.* El Estagirita alude también a la experiencia (*Met.,* I-1). Según esto, cuando habla de fantasma no se referiría exlusivamente al objeto de la fantasía como facultad distinta de las demás facultades sensibles, es decir, de la imaginación, sino ante todo a los objetos de la sensibilidad interna sin diferenciarlos *ex profeso*.

En el *De anima* Aristóteles sólo trata temáticamente de la

De otra parte, las tesis aristotélicas acerca del sentido común tampoco han sido acordemente desarrolladas en la tradición peripatética[1].

En tanto que temáticamente se atiende a la abstracción, y porque en teoría del conocimiento se atiende a las operaciones cognoscitivas (y a sus objetos), que no son materiales, las cuestiones acerca de la radicación orgánica de las facultades sensitivas y del condicionamiento orgánico de sus operaciones y objetos no son estrictamente pertinentes. Con otras palabras, no compete estudiar directamente los órganos sensoriales y sus inmutaciones peculiares.

Sin embargo, puesto que el conocimiento sensitivo no acontece sin ese correlato orgánico, no parece que pueda conseguirse de él una explicación suficiente sin atender a la sensorialidad. Por eso se consideran aquí algunos aspectos de la inmutación orgánica sensorial como precedente o requisito para la objetivación sensible. Y con el fin de esclarecer la índole peculiar de las integraciones sensibles del conocimiento sensitivo se sugiere una tesis acerca del sentido común como centro y raíz de la sensibilidad no sólo externa, sino también interna, en atención a la centralidad de su órgano respecto del de las demás facultades sensitivas[2].

---

phantasía y de los sensibles externos, aunque teniendo en cuenta que no sólo son sentidos, sino que además se siente que se sienten y se siente que difieren entre sí, lo cual le permite hablar, según se anotó, de la sensación común o *koiné aísthesis.*

La doctrina acerca de la estimativa y la cogitativa fue desarrollada por los árabes y recogida por S. Tomás.

[1] C. Fabro, *Percezione e pensiero,* Morcelliana, Brescia, 1962, 108 ss. La *koiné aísthesis* –el sentir común– se ha solido interpretar como propia del sentido común, aunque algunos autores confunden a veces la *koiné aísthesis* y el sentir los sensibles comunes.

[2] En cualquier caso, se trata de una sugerencia que compete más a la psicología que a la teoría del conocimiento. Esta sugerencia se

2. El carácter puramente formal de la facultad, la operación y el objeto en el sentir y su vinculación con el nivel orgánico.

De acuerdo con Aristóteles, los objetos sentidos no se reducen a la inmutación sensorial, sino que comportan la captación de cierta forma o *lógos* inmaterial[1].

Para mantener esa tesis parece preciso admitir que las facultades sensitivas, además de órgano sensorial –el cual, principialmente equivale a una causa formal, una causa eficiente y una causa material–, comportan un *sobrante formal* en el que se objetivan los objetos sensibles (formas o determinaciones, no causas formales físicas)[2].

---

propone como continuación de las tesis de Aristóteles en el *De anima* y el *De sensu* –al menos como parecen ser entendidas por S. Tomás–.

[1] Aristóteles, *De anima,* II-12, 424 a 23.

[2] También Polo mantiene la tesis del estricto carácter formal del conocimiento sensitivo, de sus operaciones y objetos, aunque continuando la doctrina aristotélica de un modo heurístico, de acuerdo con la noción de *sobrante formal* –que alude al carácter puramente formal, supra-orgánico, de la facultad sensitiva, es decir, que no se agota en la constitución del órgano sensorial; L. Polo, *CTC,* I, lecciones séptima y décima (apartado 5). En rigor, según Polo, la facultad sensitiva es el sobrante formal, no el órgano ni la principiación causal del órgano (obviamente no acontece un *sobrante* formal sin órgano, pues se dice sobrante a la principiación –ante todo formal– que no se agota en principiar el órgano). Quizá pueda pensarse que el sobrante formal es también un "sobrante eficiente", al menos en tanto que se ejerce la posesión de una forma intencional.

Así pues, el sentir no se agota en lo sensorial orgánico, en la inmutación, sino que comporta la posesión inmaterial de un *lógos* (o de una forma o *species).*

En vista de la importancia de esta tesis, conviene enunciarla de nuevo más ampliamente. La dimensión estrictamente sensitiva del sentido no es el órgano sensorial –aunque no acontece sin éste–, y ni siquiera sin más la potencia o facultad del alma que principia el órgano y su funcionamiento peculiar (la cual, desde el punto de vista de los principios físicos, no puede ser más que una coprincipiación de causa eficiente, formal y material: una *tricausalidad*). Lo que esa principiación tiene propiamente de cognoscitivo puede describirse como sobrante –meramente formal– respecto del sensorio, pues no se agota en principiarlo en uno o en varios estados inmutacionales determinados, sino que estriba justamente en la capacidad de principiar muchos de ellos.

De ese modo, cuando acontece uno cualquiera de los estados de inmutación que puede principiar, el remanente de capacidad principiativa se *conmensura* con una discriminación sólo formal, que es el objeto sentido, correspondiente al preciso estado inmutacional principiado en el órgano. Dicha conmensuración es la operación de sentir, que es inmaterial, meramente formal.

En consecuencia, sentir no es un ejercicio orgánico, a pesar de que no se lleva a cabo sin la inmutación sensorial. Por eso, para designar el principio del sentir se habla de sobrante formal. Ahora interesa aclarar de qué manera compete esta noción a los sentidos internos, a lo que el Estagirita denomina globalmente fantasía, y, en particular al sentido común.

Conviene señalar que, de acuerdo con la distinción entre lo puramente formal –lo propiamente sensitivo, y sensible, y

sentido– y lo formal que principia la organización y el funcionamiento sensorial, no parece oportuno llamar "especies" –"especies impresas"– a las inmutaciones que afectan a los órganos sensoriales. La noción de *lógos,* lo mismo que la de forma entendida como especie, aluden propiamente al conocimiento, pues denotan una determinación inmaterial captada o poseída por la operación cognoscitiva, no una realidad orgánica –no una *causa* formal, por ejemplo, ni, desde luego, tampoco una causa eficiente ni, mucho menos, una causa material–; de otra parte, es patente que las inmutaciones sensoriales no son conocidas sensiblemente. Por eso, para aludir a ellas aquí se hablará más bien de *inmutaciones impresas*[1].

[1] Téngase en cuenta que a veces puede parecer que Polo llama sin más "especie impresa" a la inmutación sensorial (acerca de la cuestión de la especie impresa de la sensitividad véanse en *CTC,* I, las Lecciones octava y novena, y en *CTC,* II, la Lección primera).

Sin embargo, según lo indicado en *CTC,* II, la noción de especie impresa no se reduce a la de inmutación orgánica sensorial, pues denota la índole formal de la inmutación que queda en el sobrante formal –no en el órgano, es decir, sin materia ni eficiencia– al término de un proceso de inhibición. De acuerdo con la forma adquirida por el sobrante formal –especie impresa– se ejercería la operación sensitiva, es decir, una posesión de esa forma en tanto que intencional.

En cualquier caso, aquí se discrepa de ese modo de entender el acto de sentir, pues no se ve la necesidad de que la forma "impresa" en el sobrante formal equivalga a cierto aislamiento de la causa formal de la inmutación, previo a la posesión de la forma intencional en la operación del sobrante. Se sostiene además que la coactualidad de la forma intencional con el sobrante formal no requiere una actualización posterior, y que puede tomarse como operación cognoscitiva en tanto

Además, puede decirse que las inmutaciones impresas son distintas cuando ocurren a partir de las terminaciones nerviosas periféricas –esto es, cuando son recibidas en los órganos de los sentidos externos–, de cuando ocurren a partir de los centros neurales interiores –a partir de los órganos de los sentidos internos–. Estas últimas inmutaciones de ordinario requieren una inmutación sensorial previa proveniente de la periferia.

Ante todo, las inmutaciones impresas o externas (o inmediatas) difieren de las que cabe describir como *retenidas* –de acuerdo con una terminología empleada por S. Tomás para las inmutaciones sensoriales de la imaginación–, puesto que las impresas no son mantenidas en los órganos sensoriales, sino que desaparecen en cuanto deja de ocurrir el estímulo proveniente del medio.

Así pues, parece preciso admitir que las inmutaciones impresas difieren de otro tipo de inmutaciones neurales que seguramente pueden provenir desde "dentro" hacia "fuera", o sea, desde el órgano de un sentido superior hasta el órgano de un sentido inferior (y que no deben confundirse con los impulsos eferentes de tipo motriz, los cuales no son precedentes de un conocimiento sensible). Entre esas últimas inmutaciones habrían de contarse las que pueden afectar al sentido común desde los órganos de los demás sentidos

---

que es una posesión de forma por el sobrante formal. Aunque el sobrante formal se entienda como un sobrante de principiación respecto de un órgano, la coactualidad no sería una principiación causal, sino una prioridad real de objeto, una operación cognoscitiva.

En lo que sigue se procura explicar el modo como el sobrante formal llega a poseer una forma sola, siguiendo algunas indicaciones de Aristóteles, en particular, la mencionada de que el objeto sensible es cierto *lógos:* una discriminación, no orgánica, de estados inmutacionales orgánicos.

internos. En atención a ello cabe proponer la centralidad del órgano del sentido común.

3. Centralidad del sentido común.

Se sugiere aquí que las inmutaciones retenidas en los sentidos internos que la tradición clásica suele admitir además del sentido común pueden revertir en el órgano de este sentido, el cual se constituiría así como *un centro sensorial radical y central.*

En virtud de esa centralidad orgánica puede sostenerse, además, que *cualquier objetivación sensible acontece en el sentido común.* De ahí que sea apropiada la denominación que se da a esa facultad como sentido común y, correlativamente, a su órgano como *sensorio primario* (o *central;* Aristóteles habla de *próton aisthetérion,* según se anotó).

En tanto que –de acuerdo con esa sugerencia–, la operación del sentido común englobaría las objetivaciones correspondientes a los distintos órganos sensoriales, externos e internos, se le puede llamar *percepción* y a su objeto *percepto,* pues a veces se da el nombre de percepción a cualquier objetivación global[1].

[1] En esto se discrepa del significado que Polo da a la percepción en *CTC,* I, pues con ese nombre alude ante todo al conocer sensiblemente que se siente –sentir que se siente o conciencia sensible–; *CTC,* I, 316, 321, 322 ss.

4. Modalidades de la percepción. Discriminación e integración de los sensibles externos (propios y comunes), y conciencia sensible.

Ahora bien, aparte de que en el sentido común se objetivarían los objetos conmensurados con las operaciones de las distintas facultades sensitivas, sería propio de ese sentido central un tipo de conocimiento peculiar según el cual cabe llamar percepción a la integración de las distintas objetivaciones sensibles. Además, dicho conocimiento peculiar del sentido común no es de un solo tipo o, al menos, puede considerarse desde puntos de vista distintos. Quien ha señalado esas diferencias por primera vez es el Estagirita.

Siguiendo los textos aristotélicos al parecer puede sentarse que el conocimiento sensitivo propio del sentido común es tan sólo la discriminación de diferencias entre objetos sensibles, al menos entre los sensibles externos propios (siente, por ejemplo, que ver y oír son distintos, que se disciernen)[1].

Por eso, también siguiendo a Aristóteles, se admite comúnmente que si lo propiamente sentido por el sentido común estriba en la discriminación entre los objetos de los sentidos externos, dicho discernimiento es posibilitado por cuanto que el órgano de ese sentido –el sensorio común– es la raíz común de los órganos de los sentidos externos.

Por consiguiente, debe admitirse que en ese órgano no sólo confluyen las inmutaciones sensoriales de los sentidos externos, sino que los órganos de estos sentidos pueden tomarse como prolongaciones suyas (el Estagirita lo compara con la mano y sus dedos)[2].

---

[1] Aristóteles, *De anima,* III-2, 426 b 12ss.

[2] Véase el capítulo citado antes del *De sensu et sensato.* Lo

De ahí que también se acepte de ordinario que al sentido común puede atribuirse cierta integración, globalización o conjunción de lo sentido por los sentidos externos en atención a su referencia a un término real común de intencionalidad.

Y también por la condición orgánica central y radical del sentido común, suele sostenerse que su operatividad propia no es ajena al sentir que se siente, esto es, a la llamada conciencia sensible, en especial, al sentir que se sienten los sensibles externos –tanto los propios, aquéllos que sólo son sentidos por una u otra de las modalidades de sensación, como los comunes, sentidos por más de una–[1].

---

compara asimismo con un centro del que parten varios radios.

[1] En el *De anima,* Aristóteles sostiene que la conciencia sensible de los actos de los sentidos externos es concomitante a esos mismos actos. En el *De sensu,* sugiere que la conciencia sensible corresponde al sentido común.

Polo trata el asunto de la conciencia sensible en la Lección octava de *CTC,* I. Para él, como se anotó, los sentidos externos comportan un sobrante formal en el que se reciben especies impresas –formas solas– que posibilitan la objetivación de los sensibles propios (y comunes). En virtud de una derivación exclusivamente formal de los sobrantes formales de los sentidos externos desde el sentido común es viable la conciencia sensible: una objetivación *per accidens* de la operación de los sobrantes formales de los sentidos externos. Y puesto que el sentido común siente las sensaciones de los distintos sentidos externos, siente –también *per accidens*– sus diferencias. Por ello se puede decir que integra lo sentido desde el exterior. Con todo, como se ha indicado, aquí se sugiere otra manera de entender el sentido común y la conciencia sensible.

En suma, al sentido común se suele atribuir ante todo el distinguir los objetos sensibles obtenidos a través de los órganos de los sentidos denominados externos. Consiguientemente, parece que le compete integrar esos objetos (de seguro en atención a la comparación por la que son discriminados, pero también en atención a lo real que es término de su intencionalidad). Y se le atribuye asimismo la conciencia sensible, es decir, el sentir que se siente, al menos para las sensaciones correspondientes a los sentidos externos (además, en atención a ese peculiar sentir que es la conciencia sensible puede asignarse a la operatividad más propia del sentido común cierta integración de lo externamente sentido)[1].

5. La percepción como conocimiento sensible "per accidens".

En rigor, de acuerdo con lo sugerido puede decirse que el sentido común sólo objetiva los objetos correspondientes a las inmutaciones procedentes de las prolongaciones orgánicas externas e internas del sensorio central en tanto que coinciden en su órgano. Pero, además, en virtud de esa coincidencia de inmutaciones, según el sentido común se

---

[1] Según se anotó, a ese conocimiento –la conciencia sensible– es al que Polo llama estrictamente percepción. Sin embargo, aquí se sugiere seguir denominando percepción también a la peculiar discriminación y consiguiente integración de los sensibles externos –y, de acuerdo con la sugerencia planteada, también internos–.

Puede admitirse la noción de *apercepción* para el conocimiento propio del sentido común en la medida en que la discriminación y la integración de los objetos sensibles se suele llevar a cabo en atención a su remitencia a un término común de intencionalidad que suele ser percibido como real (o discernido como irreal); por su parte, la conciencia sensible es también una constatación de la realidad del propio vivir.

conoce o siente *per accidens* –la noción es aristotélica, pero aquí es continuada desde lo sugerido, es decir, sin nuevos objetos sensibles– que los objetos correspondientes a esas inmutaciones difieren entre sí, que se siente, y que dichos objetos se refieren a un término real común de intencionalidad[1].

Para lo pertinente ahora parece preciso sentar de qué tipo es la integración de objetos sensibles que el sentido común hace posible. Pero para ello hace falta averiguar con precisión la manera según la cual el sentido común ejerce la discriminación de los objetos de los sentidos externos (y de los demás objetos sensibles) y el modo cómo, al ejercerla, puede conocerse concomitantemente que se sienten.

---

[1] En la tradición escolástica las distintas modalidades del conocimiento peculiar del sentido común suelen entenderse como objetos –sensibles–, y justamente como objetos sensibles *per accidens.*

De acuerdo con lo que se desprende de la exposición que Polo hace de este asunto en *CTC,* I, los objetos sensibles *per accidens* –también los primeros objetos de la sensibilidad interna, los del sentido común– carecerían por completo de inmutación sensorial: serían el apartamiento de los objetos sensibles externos respecto de cualquier referencia intencional a la inmutación orgánica (350-351), o bien, serían el sentir la actividad sensitiva externa, la cual por más que sea inseparable de la inmutación orgánica, no es, como conocimiento, una actividad orgánica (*CTC,* I, 352-354). Según esto, el primer sensible *per accidens* es la conciencia sensible, sin la que no se tendría conciencia de la posesión de las objetivaciones de los sentidos externos (*CTC,* I, Lección octava, 279 ss.). Se volverá sobre este punto más adelante. Aquí se sugiere una plausible alternativa respecto de ese planteamiento.

La tesis sugerida es que no sólo la integración de lo sentido sino también la conciencia sensible competen al sentido común por su carácter de facultad central de la sensibilidad (no sólo externa, sino también interna), en tanto que su órgano habría de ser la raíz y centro de todas las inmutaciones sensoriales (incluso, de manera distinta, respecto de las que corresponden a los órganos de los sentidos internos).

Además, esas objetivaciones peculiares –la conciencia sensible y la integración de lo sentido– serían consecuencia de que el sentir más propio del sentido común sería la discriminación de los objetos sensibles cuya inmutación coincide en el sensorio central.

Ahora bien, la discriminación que –de acuerdo con la sugerencia que se expone– compete al sentido central *no sería, en rigor, entre objetos sensibles, sino entre diferentes tipos de inmutaciones orgánicas coincidentes en un órgano sensorial central.*

Sin embargo, se trata de una discriminación inorgánica, inmaterial, aunque lo sea de inmutaciones orgánicas. Y precisamente a esa discriminación inmaterial de inmutaciones sensoriales puede equipararse el *lógos* de que habla el Estagirita para describir el objeto sensible.

Además, se sostiene que, con base en ella se objetivarían no sólo los distintos tipos de objetos sensibles, tanto externos –propios y comunes– como internos, sino también su diferencia, su integración y la conciencia de sentirlos.

En definitiva, la integración perceptiva y la conciencia sensible serían concomitantes a la discriminación de inmutaciones en la que estriba cada objeto sentido, o sólo *per accidens,* entendiendo esta expresión en un sentido preciso: en cuanto que son objetivadas en atención a la

coincidencia de las inmutaciones en un mismo órgano radical.

Y por esa razón puede decirse que el conocimiento sensible propio y peculiar del sentido común es *per accidens:* porque se obtiene en virtud de la coincidencia en el sensorio central de las inmutaciones provenientes de sus prolongaciones orgánicas externas e internas. La tesis acerca de la coincidencia de inmutaciones en el sensorio central como condición o correlato orgánico de las objetivaciones sensibles se procurará justificar en lo que sigue[1].

---

[1] Como se ha venido mostrando, las tesis sugeridas pueden tomarse como alternativas a las de Polo respecto del sentido común principalmente, pero también –como se verá enseguida– sobre el conocimiento sensible en toda su amplitud, y discrepan del expuesto en *CTC,* I, 338 ss. y 395 ss.

Se busca un planteamiento de la cuestión atenido más de cerca al enfoque aristotélico, que Polo considera demasiado sujeto a un organicismo fisicalista (el Estagirita acude a las nociones de su física, en particular a las cualidades elementales, cuya temperancia en los órganos sensoriales haría viable el sentir). Obviamente se trata de una fisiología improcedente si se toman las tesis con su entero importe representativo. Sin embargo, cabe concentrar la atención en esas nociones sin su interpretación representacional, fijándose no sólo en la notable coherencia entre física y fisiología que comportan, sino en su componente estrictamente intelectual, muchas veces no tenido en cuenta desde cuando se ha hecho ineludible abandonar el aspecto más descriptivo u observacional de las soluciones aristotélicas.

Con todo, se intenta que la interpretación sugerida acerca de la sensibilidad se atenga a la axiomática formulada por Polo, la cual recoge lo más hondo del descubrimiento aristotélico de la noción de acto de conocimiento.

6. Ajuste de las nociones de sobrante formal y de operación sensitiva en atención a la centralidad del sentido común.

Se sugiere, pues, que el sentido común es la facultad propiamente sensitiva en atención a la centralidad y prioridad de su órgano. Ese órgano se correspondería con lo que Aristóteles llama *tò próton aisthetérion,* el *primum sensitivum* (o, mejor, *sensoriale*).

En consecuencia, las distintas maneras de sentir, que pueden ser consideradas como facultades diferentes –en particular los sentidos externos–, han de entenderse como terminaciones orgánicas diferenciadas del sensorio común (o bien como funciones diferenciadas en él o a partir de él, en el caso de los sentidos internos).

Nótese bien que no se excluye que los sentidos externos, y por supuesto los demás sentidos internos, deban ser considerados como facultades distintas. Lo que se sugiere es que sólo lo serían en tanto que derivaciones o prolongaciones diferentemente organizadas del sensorio común. Y la principiación formal supra-orgánica que no se agota en principiar ese sensorio central diversificado sería lo que propiamente debe llamarse sobrante formal, pues esa principiación formal es sobrante justo porque de ella dependen, sin agotarla en niguna situación orgánica, las diferentes prolongaciones sensoriales derivadas de dicho órgano (es sobrante en tanto que no sólo organiza su propio órgano, por así decir, sino, además, los que derivan de él, que, además, pueden crecer al retener inmutaciones).

Según esto, en ese sobrante formal –como principio organizante del sensorio común y de sus derivaciones– es donde con propiedad se habrían de ejercer las operaciones de sentir: de una parte, las que objetivan objetos sensibles

externos, pero también las que corresponden a la imaginación como sentido interno que, orgánicamente, continúa el sensorio central, operaciones que son reobjetivantes. Y en él se ejercería también –como lo propio y exclusivo de su distinción como facultad sensitiva– la operatividad correspondiente a las distintas modalidades de la percepción (o apercepción): la discriminación entre objetos sensibles –tanto externos como internos–, la conciencia de sentirlos realmente, y su común referencia a un término real de intencionalidad; e, incluso, la de los restantes sentidos internos que modulan la percepción: la memoria y la estimativa.

En suma, aunque al sentido común se atribuye la percepción como propia suya, y a manera de un sentir *per accidens* –lo cual puede explicarse en atención a la mencionada coincidencia inmutacional de procedencias y características diferentes–, también por el carácter central de su órgano al sobrante formal correlativo le correspondería ser la sede de cualquier modalidad sensitiva, tanto si es objetivante –la de los sentidos externos– o reobjetivante –la de la imaginación–, como si, por ser perceptiva o moduladora de la percepción, no es objetivante[1].

[1] Con el anterior discernimiento se atisba otra manera de entender lo característico de los sensibles *per accidens,* pues debe excluirse que no ya sólo la percepción atribuida de ordinario al sentido común, sino incluso los conocimientos sensibles peculiares de la memoria y la estimativa sean objetivaciones propiamente dichas, puesto que se sugiere que son modulaciones de la percepción –ante todo de la conciencia sensible–: por eso no son conocimientos sensibles *per se,* sino *per accidens* (aunque puedan dar lugar a reobjetivaciones

Así pues –en lo que atañe al menos a los sensibles externos–, aunque en las prolongaciones orgánicas diferenciadas del sensorio común que son constitutivas de las terminaciones nerviosas de los órganos periféricos tienen lugar las distintas inmutaciones sensoriales causadas por influjo de agentes físicos externos, aun así, no obstante, la objetivación de los objetos sensibles correspondientes a esas inmutaciones se ejercería en el sentido común justo por cuanto que en su sobrante formal se puede llevar a cabo una discriminación de inmutaciones sensoriales provenientes de los distintos términos sensoriales y coincidentes en su órgano.

Se hablaría de sobrante formal precisamente porque la amplitud de principiación de ese órgano nunca sería agotada o colmada por las distintas inmutaciones que en él coinciden al ser recibidas –o impresas– desde sus distintas prolongaciones sensoriales –cuando estas prolongaciones son internas permiten que las inmutaciones retenidas revier-tan en el sensorio central–.

Es más, cabría decir que el sentido común siente los distintos objetos sensibles externos en tanto que discrimina las inmutaciones de los órganos periféricos gracias a que

---

evocativas de otros objetos sensibles ya sentidos o previsiblemente por sentir).

Según esto, como continuaciones del sentido común –si es que han de quedar englobados en la noción aristotélica de fantasía, y entendidos como *mota facta a sensu in actu*– los conocimientos sensibles de la memoria y la estimativa, a diferencia de la reobjetivación imaginaria, serían continuaciones del carácter perceptivo o aperceptivo del sentido común. En cambio, la imaginación continuaría las objetivaciones que en el sentido común se obtienen desde los sentidos externos, y, como se verá, constituirían una *fijación de las proporciones* de las inmutaciones correspondientes, objetivadas como sensibles comunes en el nivel del sentido común.

puede principiarlas conjunta y diferenciadamente (cuando principia una, y de una precisa manera, no está principiando otra, ni aquélla de distinta manera, etc.). Y *mutatis mutandis* eso puede decirse asimismo de las reobjetivaciones imaginarias y de los otros conocimientos sensibles internos.

Por su parte, los objetos sensibles *ut tales* –no las inmutaciones sensoriales– no serían más que tales discriminaciones o, con el término de Aristóteles, cierta proporción o *lógos*. Un objeto sentido no sería más que una diferencia de principiación de acuerdo con un preciso estado inmutacional proveniente de las terminaciones sensoriales o de los órganos sensoriales internos.

Nótese que la solución sugerida excluiría que la objetivación de los sensibles *per se* propia de los sentidos externos (y de los internos distintos al sentido común) se llevara a cabo en un sobrante formal propio de cada sentido, pues el sobrante formal sería solamente el del sentido común.

La sugerencia estriba –como ya se ha indicado– en sostener que el sobrante formal ha de entenderse como principio de un órgano diferenciado y diversificable, es decir, como una causa formal concausal con una causa eficiente y causa material de manera peculiarmente variable, por lo que ese órgano admite no sólo diversidad constitucional, sino también diferentes estados o situaciones inmutacionales, e incluso distintos tipos de inmutaciones, pues, como se ha visto, incluso puede retenerlas en su propia constitución –en las prolongaciones orgánicas internas, al menos en la correspondiente a la imaginación–. Según esa plasticidad o adaptabilidad extrema de la causa formal del sentido común,

cabe decir que nunca se agota en principiar la constitución y los estados inmutacionales de su órgano. Por eso, valga repetirlo, se habla de sobrante formal[1].

Esta noción de sobrante formal como principio inexhausto de un órgano diversificado permite entender la posesión de la forma de la inmutación, por cierta discriminación: en la medida en que la principiación formal nunca se encuentra en un pleno ejercicio de principiación, por eso, en cada sitación inmutacional sobra; y, en tanto que sobrante –pues, como se dijo, cualquiera de esos ejercicios no es exhaustivo–, se corresponde en cada situación con una forma (o con una "multiforma", en atención a la pluralidad de los estados inmutacionales coincidentes)[2].

---

[1] Según esto –también conviene insistir–, la noción de sobrante formal –o no orgánico ni organizante– y la de operación sensitiva –en tanto que tampoco puede ser reducida a inmutación orgánica sensorial–, no pueden ser por completo ajenas a una física de concausalidades, pues de lo contrario podrían confundirse con la potencia intelectual y su operación, la presencia mental.

Téngase presente que en *CTC,* I esas nociones son tratadas antes de exponer la *explicitación de concausalidades.* En la Lección II de *CTC,* IV/1 se dan apenas algunas indicaciones temáticas, aunque allí hace falta la exposición del nivel judicativo de la razón, según el cual se muestra el modo o método para conocer las realidades vivientes.

Una señalada *tricausalidad* es la inmutación sensorial, que sólo puede ocurrir si se acontece correlativamente el sobrante formal y la posesión –aunque no en estricta presencia– de formas sentidas –es decir, la operación de sentir–. A su vez, tanto el sobrante formal como la operación de sentir, sin ser físicos o concausales, seguramente no pueden acontecer sin soportes concausales o –al menos en los animales– sin quedar dentro del universo físico (esto es, ordenados por la causa final).

Las tesis que se sugieren deben tomarse como un intento de entender concausalmente esas nociones (o las correspondientes al soporte orgánico que requerirían).

[2] La constatación del sentir humano, al menos en condiciones

En efecto, sentir un sensible –externo o interno– equivaldría a objetivar una diferencia de inmutaciones impresas en un órgano radical –común o central–, y procedentes de distintas terminaciones o centros nerviosos. Sentir un color, por ejemplo, sería sentir ciertos "diferenciales" de inmutación y no otros, etc.

En consecuencia, si la sensitividad humana tuviese más diferencias en el modo de captar o retener inmutaciones nerviosas, los objetos sentidos por la vista o el oído, etc., serían distintos de como se perciben ordinariamente, puesto

---

normales, no permite sostener una estricta separación entre las operaciones y objetos. De ordinario, lo sentido no se experimenta aislado. Por ejemplo, los colores no se sienten aislados de los sonidos o de los olores, etc., o bien de las imágenes y los recuerdos o las estimaciones; ni tampoco un color aislado enteramente de otros.

El discernimiento de si al mirar un panorama cromático –un paisaje, un cuadro– o una sinfonía, etc., se ejercen distintas operaciones de ver o de oír –una para cada color o para cada sonido, es decir, una para cada objeto– no es accesible desde la teoría del conocimiento justo porque las operaciones de sentir se ejercen en virtud de una coincidencia de inmutaciones en un órgano sensorial central. En cualquier caso, si se sostiene que los sensibles externos son objetivados por distintos sobrantes formales, habría de experimentarse no ya sólo la distinción de los objetos, sino también la distinción de las operaciones. Pero no parece que la conciencia sensible atestigue claramente ese discernimiento. El sentir se experimenta como un ejercicio vital integrado.

Lo anterior aboga por la solución que aquí se sugiere y confirma que la noción de percepción exige la integridad de la experiencia sensitiva (“percibir” denota precisamente eso: recibir íntegramente).

que ver u oír, etc., no son otra cosa que un discernimiento formal de inmutaciones diversas[1].

Según esto –para describirlo de alguna manera–, en cada situación inmutativa el sobrante formal equivale a la diferencia nunca colmada entre el rango de inmutabilidad del órgano sensorial central y la inmutación efectiva: el principio del órgano es capaz de regir su organización en distintos estados inmutacionales, y *eo ipso* los discierne. Tal poder no exhausto de principiación es el sobrante formal, y el discernimiento, puramente formal, es el objeto sensible[2].

---

[1] Ya se aludió a que en la Lección primera de *CTC,* II, Polo propone un modo de entender la obtención de las formas sensibles acudiendo a la noción de inhibición, utilizada en neurobiología. Aquí no se excluye esa explicación, pero se busca otra alternativa inherente a la investigación desarrollada. Si se entiende la inhibición como si culminase en una causa formal aislada, aunque conmensurada con el sobrante formal, se tendría una noción difícil de encajar en una física de concausalidades. A la vez, como se ha anotado, la posesión de forma por la operación de sentir debe ser suficientemente distinta de la de la presencia mental. Por eso se busca una alternativa para explicar la operación sensitiva y su objeto.

En cualquier caso, se trata de explicaciones sobre temas contingentes en tanto que comportan concausalidades, y por ello no axiomáticos, es decir, que pueden ser de otra manera (*CTC,* I, 12 ss.: no cabe axiomatizar la noción de facultad cognoscitiva).

[2] Con todo, que se trate sólo de objetivaciones obtenidas por discriminación de inmutaciones (puramente formales y, por eso, no extrapolables a la realidad) no quiere decir que lo sentido sea irreal o meramente subjetivo –pura afección y nada más–. Simplemente, con esa indicación se evita una injustificada trasposición a lo extramental de los objetos conocidos, es decir, el considerarlos como si fuesen reales tal y como son conocidos –son puras formas, no principios físicos–.

Tanto los sensibles propios como los sensibles comunes son objetos intencionales y, por ello, permiten conocer lo real: dan a conocer aspectos de la realidad física (aunque no en tanto que real o

No sobra decirlo de otro modo. En tanto que la facultad sensitiva es organizadora del cuerpo o constitutiva de un órgano, puede, dentro de un rango determinado, mantener bajo su principiacion distintos estados inmutacionales, y, en el sensorio común o central, de distintas procedencias periféricas (o internas).

Por consiguiente, la potencia de mantener la principiación de la diversidad inmutacional puede describirse como extremadamente adaptable, flexible, variable, plástica, etc., puesto que mientras principia unos estados de inmutación no principia otros que podría principiar.

Esa franja o zona de poder principiativo, que en cualquiera de las situaciones no se emplea en principiar un estado inmutacional, es lo que estrictamente cabría llamar sobrante formal, en tanto que no por principiar unos estados orgánicos en lugar de otros deja de ser poder principiativo, es decir, una principiación real.

---

como esencia, sino en tanto que real respecto de la vida sensitiva: no abren a lo real incondicionadamente, sino en atención a la inserción del viviente en su nicho ecológico). Pero de ahí no se sigue que lo real conocido mediante dichos aspectos sea, *qua real,* a la manera de esos aspectos.

Al respecto, cabe sostener que el mismo Aristóteles incurre en extrapolación de objetos sensibles cuando formula su teoría física sobre los cuerpos elementales, pues para distinguirlos confiere carácter extramental a las cualidades sentidas según el tacto: frío y caliente, húmedo y seco. Esa es, por decirlo así, la extrapolación "elemental" de objetos de conocimiento como formas reales: como causas formales supuestas. En este caso, según cualidades que cambian de acuerdo con alteraciones esenciales o sustanciales, según suelen llamar los escolásticos a las transformaciones entre las sustancias elementales.

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

En cuanto que esa principiación real no está principiando unos estados que puede principiar (sino otros), o en tanto que no empleada en la organización del sensorio en un preciso estado inmutacional –sino en otro u otros–, no puede decirse enteramente concausal, por lo que se alude a ella como meramente formal.

Ahora bien, en la misma medida en que ese poder principiativo queda "libre" o sobrante, o en tanto que no es enteramente concausal, es una prioridad real no ya de estados orgánicos, sino de una discriminación entre los que sí principia. Como prioridad real de una discriminación no orgánica (de estados orgánicos) puede entenderse como operación cognoscitiva. A su vez, la discriminación se corresponde con el objeto, o el objeto sentido[1].

En resumen, respecto de cualquier situación sensorial la coprincipiación del órgano es prioridad real de unos estados orgánicos concomitantes y, correlativamente, en tanto que sobrante formal, es prioridad real, pero no causalmente, de unas discriminaciones entre ellos, que no son causas, sino meras formas. Estas diferencias o "proporciones" discriminatorias son los objetos sensibles, que por eso son entendidos por Aristóteles como ciertos *lógoi* correspondientes a determinadas inmutaciones sensoriales. A su vez, en tanto que ejerce como prioridad real de

---

[1] Con todo, tampoco puede sostenerse que, por ser sobrante, la potencia sensitiva –no menos que la operación o su objeto– haya de ser una causa formal aislada o separada, pues sólo es sobrante respecto de la concausación de ciertos estados inmutacionales por ser el poder para causar otros que no ocurren mientras ocurren los que sí son principiados. Con otras palabras, sobrar respecto de una concausalidad no comporta *exención* respecto de ella.

discriminaciones, ese sobrante de poder principiativo es la prioridad de la operación –o de las operaciones– de sentir[1].

De ahí que para dar razón de la operación sensitiva como posesión de formas intencionales, es decir, no orgánicamente –o como formas no concausales, sino sobrantes o *cuasi-exentas–,* no parezca requerirse otra instancia aparte de la coactualidad entre la prioridad real principiativa del órgano sensorial –en su dimensión sobrante respecto del órgano y sus estados de inmutación o no empleada en mantener la principiación de esos estados inmutacionales–, y la discriminación de esos estados que sin más trámites se logra.

Nótese que, según este planteamiento, en atención a que la coincidencia de inmutaciones es variable o múltiple, el sobrante formal no tendría que "pasar" a ejercer la discriminación objetiva, sino que sobraría en cada situación de acuerdo con la coincidencia de inmutaciones, es decir, de modo distinto de acuerdo con las distintas inmutaciones que coinciden en el sensorio central en las distintas situaciones[2].

---

[1] Obviamente, la posesión de los *lógoi* se encuentra en permanente variación, de acuerdo con la variación de los estados inmutacionales que son principiados concomitantemente (y, además, sometidos, en el animal, a las necesidades vegetativas, y, en el hombre, a la atención según los intereses prácticos). Ya se aludió a este carácter integral del conocimiento sensitivo, que no permite un estricto discernimiento entre operaciones y objetos. También en ello se diferencia la operatividad sensitiva de la intelectual, de la presencia mental.

[2] Con ello se evita la necesidad de distinguir entre el sobrante formal dotado con la especie impresa puramente formal antes de ejercer la operación y ejerciéndola, como propone Polo. Dicha distinción se corresponde con la escolástica de acto primero y

Se puede resaltar todavía el modo como, de acuerdo con la sugerencia planteada, se pasaría a la objetivación a partir de la confluencia o concomitancia de las inmutaciones orgánicas en el sensorio común. Sentir u objetivar los distintos sensibles, al menos de los sentidos externos, estribaría, según eso, en una discriminación exclusivamente formal, en tanto que la facultad del sensorio central nunca se encontraría desplegando su completa capacidad de organización respecto de su órgano en los distintos estados de inmutación sobre los que rige[1].

Los objetos sentidos serían, así, discriminaciones meramente formales de inmutaciones dotadas de cualidades diferentes y de procedencias también diferentes. Dichas discriminaciones –*lógoi,* especies, formas– quedarían conmensuradas con la dimensión de la prioridad real que principia los estados operativos del órgano sensorial no entrañada en la concausalidad de causa formal, eficiente y material según la cual se principia la organización del órgano sensorial en una precisa inmutación (o varias) y no en otras,

---

segundo, que, aparte de que habría de ser pertinente sólo en el inteligir, tampoco allí es adecuada.

[1] Conviene insistir en que con respecto a la explicación poliana del conocimiento sensible (al menos tal como aparece en los tomos I y II de *CTC),* desde esta sugerencia se podría sostener que si las "formas" sensibles poseidas por el sobrante formal, u objetivadas, se entienden como discriminación de diferencias en la principiación de la organización del órgano del sentido común –organización que es una principiación concausal formal y eficiente respecto de una causa material–, no se daría pie a entender que fuesen causas formales en cierta medida aisladas –lo cual sería incoherente con la tesis de que las causas sólo ocurren en concausalidad–. Y esto por más que no se nieguen los procesos cerebrales de inhibición –los cuales no serían tan sólo de la causalidad eficiente y material de la inmutación, sino también de la formal–.

puesto que ningún estado inmutacional agota su amplitud principiativa.

De esa manera se sentaría la noción de sobrante formal como inseparable de las operaciones sensitivas: no acontecería sin operaciones. Además, se sugiere con ello que ese sobrante formal tan sólo correspondería al principio del sensorio común o central (y se le llama facultad sensitiva justo en tanto que sobrante).

Correlativamente, la tesis de que el sentido común también es común a los sentidos internos en tanto que su órgano sería la raíz de los órganos de esos sentidos permite tematizar no sólo la unidad del sistema nervioso central, sino simplificar todavía más la noción de sobrante formal, el cual sería único, pero diversamente ejercido en las operaciones correspondientes a inmutaciones provenientes de distintas ramificaciones orgánicas del sentido común: no sólo las de los órganos de los sentidos externos, sino también las de los de los otros sentidos internos.

Con ello –todavía se puede insistir–, no se destruiría la distinción de facultades sensitivas, pues, a pesar del centro sensorial común o central, y del único sobrante formal, se mantendría la distinción de los órganos sensoriales, además de la de las operaciones y los objetos.

Con otras palabras, la potencia de sentir en tanto que sobrante formal sería única, pero, en tanto que principio de organización sensorial se diversificaría múltiplemente, y, según ello, daría lugar a distintas facultades y sería capaz de distintas operaciones y objetos en la medida en que puede discriminar los distintos estados inmutativos procedentes de esos órganos diversificados.

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Lo anterior bastaría para mantener la distinción de facultades sensitivas: no como distintos sobrantes formales, sino en tanto que el único sobrante formal sería capaz de distintas operaciones de acuerdo con la discriminación de las inmutaciones de las distintas derivaciones orgánicas[1].

Téngase en cuenta, por otra parte, que una discriminación entre objetos sensibles (y no entre inmutaciones, que es lo que aquí se sugiere que tiene lugar) importaría objetivar esos objetos reunidamente en un nuevo objeto, o bien objetivar su distinción como un objeto a su vez distinto de los demás, con lo cual sería preciso objetivar otra vez la diferencia entre estos nuevos objetos y los anteriores, y así sucesivamente, lo que abriría un proceso indefinido. Discriminar o integrar objetos comporta iluminarlos desde una instancia superior, es decir, abstraerlos o versar sobre ellos otro objeto, que ha de ser intelectual[2].

7. Ajuste de la noción de conciencia sensible como sentir "per accidens".

Además, como se ha indicado previamente, de la manera sugerida se puede explicar la conciencia sensible no como una objetivación –aunque sólo fuese *per accidens*– de la

---

[1] Es patente que la sugerencia aquí planteada no tiene que ver con la simplificación de la doctrina aristotélica sobre los sentidos internos –que los reduce al sentido común– tal como es formulada por algunas autores de la tradición escolástica.

[2] Quizá por eso, entre otras razones, Polo sostiene que la discriminación sensible de objetos sensibles es un sensible *per accidens* de la manera que él entiende esa expresión: como conocimiento sensible sin inmutación orgánica que lo sustente –sin especie impresa–.

operación de sentir, sino como un apercibirse concomitante a la discriminación aludida[1].

En efecto, la conciencia sensible sería, no la objetivación de una operación –ni la de una inmutación–, sino una advertencia concomitante a la siempre discriminante objetivación ejercida por el sobrante formal del sentido común en tanto que discierne inmutaciones de diversos tipos o de distinta "procedencia" inmutativa. Algo así como sentir que se principia un estado inmutacional –o múltiples– a condición de no principiar otros, discriminando así su diferencia.

De este modo se puede sostener que sentir el sentir no es objetivar la operación (ni siquiera *per accidens*), sino el percibir que funciona un órgano por así decir "multiversal": capaz de verse inmutado según distintos estados sensoriales y de distintas procedencias. Se evita tener que hablar de una objetivación del acto de sentir o de una objetivación de la diferencia entre objetos sensibles, distinta a su vez de ellos mismos.

---

[1] Como se ha insinuado, al menos en este nivel, los sensibles *per accidens* son las percepciones en tanto que no comportan objetivación, sino que se siguen de la concomitancia de distintos objetos sensibles en virtud de la coincidencia de inmutaciones en el sensorio central. En ese sentido puede admitirse que se siente la operación sin objetivarla.

En cambio, hablar de una *objetivación* –aunque fuese *per accidens*– de la operación de sentir (*CTC,* I, 294) parece conculcar el axioma E o de la conmensuración entre operación y objeto, pues de ese axioma se sigue que ninguna operación puede comparecer como objeto –y al parecer ni siquiera *per accidens* ni imprecisamente, etc.–.

Así pues, en atención a la mencionada discriminación formal lograda por la coincidencia de inmutaciones en un centro orgánico sensorial –el cual es a la vez capaz de ser impresionado por otras distintas imutaciones regidas asimismo por la principiación propia de ese órgano–, puede decirse que el sentido común siente que siente los sensibles externos, pues los siente en tanto que objetiva la discriminación de las inmutaciones correspondientes que coinciden en el sensorio central, en lo cual estriba su operación propia.

En efecto, según el sentido común se siente que se ve o se oye, etc., en tanto que por él se lleva a cabo la discriminación entre las inmutaciones comportadas por el ver o el oír, etc., respecto de las inmutaciones que podría principiar en esa situación, pero que no prinicipia. De ese modo se advierte que se siente, o se siente que se siente.

Que esa percepción sea concomitante, no quiere decir que sea secundaria. Más bien es primaria: comporta el apercibirse de la operatividad del sentido común, sin la que, de acuerdo con lo sugerido, no se sentirían los distintos objetos sensibles.

En consecuencia, si no se siente el ver, por ejemplo, no se ve el color. Pero no se trata de dos actos objetivantes, sino de dos aspectos o dimensiones de un mismo acto operativo: sentir el color acontece en tanto que se disciernen unos estados inmutacionales principiados respecto de otros que podrían serlo pero no lo son; y en eso mismo estriba el sentir que se siente: en que se discierne el ocurrir de una inmutación respecto de su no ocurrir[1].

---

[1] La distinción entre distintos tipos de carencia de vista o de ceguera es ilustrativa a este respecto. Cabe una ceguera por corrupción del órgano de la vista: del ojo o del nervio óptico, etc. Pero cabe asimismo ceguera psíquica, según la cual no se deja de ver, aunque no

Además, cabe sugerir que la conciencia sensible no sería distinta para cada operación sensible, sino en cierto modo común. Con otras palabras, no se ve el ver, ni se oye el oír, etc., sino que se siente que se ve y que se oye. Aparte de que así se experimenta, ello es coherente con que la conciencia sensible sea un apercibirse de la intervención operativa del sentido común en tanto que por él se disciernen las inmutaciones coincidentes en su órgano.

Como se ha dicho, puede admitirse que la conciencia sensible así entendida sea un conocimiento sensitivo, aunque no una objetivación, *per accidens*, justo en tanto que no comporta un nuevo objeto sino sólo los que se obtienen según la discriminación en la coincidencia de inmutaciones en el órgano central. Se siente que se siente en tanto que los objetos son en cierto modo concomitantes por coincidir las inmutaciones correspondientes[1].

---

se siente el ver, o no se integra en la percepción. En este caso, la inmutación de la vista llega al sentido central, pero puede no ser objetivada; y si lo es, puede o no ser integrada con otros objetos de otros sentidos, etc. En ciertos estados del sueño tampoco se ve por más que se tengan los ojos abiertos y las inmutaciones del nervio óptico sean transmitidas hasta el cerebro. Por su parte, ver la oscuridad o ver en tinieblas correspondería a cierta "vigilancia" del sentido común respecto de la visión, pero sin inmutación en el órgano de la vista.

[1] Conviene destacar ahora este modo de entender la noción de sensible *per accidens* en el sentido común, pues comporta otra sugerencia discrepante respecto del planteamiento poliano de la cuestión. Como se ha mostrado –y una nota anterior alude a ello–, según Polo los objetos sensibles internos carecen de especie impresa (tomada ésta en el sentido de que comporta una inmutación orgánica y es antecedente a la operación de sentir): la noción clásica de sensible

Asimismo puede sostenerse que, justo por sentir la diferencia entre las inmutaciones que corresponden a los distintos objetos o por discriminarlas, el sentido común conjunta esos objetos, aunque sin integrarlos o articularlos, y que los remite a la realidad de acuerdo con esa conjunción (aunque puede tratarse también de una unificación *per accidens,* pues no sería de objetos, sino de las inmutaciones respectivas en tanto que coincidentes en el órgano central)[1].

---

per accidens es interpretada por él como un objeto sensible que carece de especie impresa en tanto que no lo antecede una inmutación orgánica sensorial (*CTC,* I, 348 ss.). Sin embargo, esa noción de sensible *per accidens* no parece ajustarse estrictamente a la aristotélica, según la cual se llama así a lo sentido cuando falta la inmutación en el órgano *de esa facultad* –no sin más– (*De anima,* II-6, 418 a 21 ss.). En rigor, dentro del planteamiento del Estagirita al parecer no puede hablarse de un objeto sentido sin correlato orgánico sensorial, es decir, de una objetivación sensible puramente formal.

Aquí se continúa heurísticamente la noción de sensible *per accidens*: se admite que a ella le falta una correspondencia inmutativa peculiar, distinta de las que provienen de las prolongaciones diversificadas del sensorio central, por lo que se añade que no comporta una nueva objetivación, un objeto distinto de los ya sentidos. Sin embargo, se precisa que ese peculiar modo de sentir no acontece sin la coincidencia de inmutaciones en ese órgano común, por lo que le corresponde ser un conocimiento sensitivo, es decir, que no acontece sin inmmutación orgánica.

[1] Al referirse a las objetivaciones que suelen entenderse como *per accidens,* en el nivel del sentido común conviene destacar lo siguiente. Una es, desde luego, la percepción de que se siente, pero también la percepción de que los sensibles externos difieren entre sí; y, ante todo, lo es la integración de éstos, la cual parece cifrarse en que esos distintos objetos se refieran a un sustrato real extramental. Éste último es el sensible *per accidens* más notorio del sentido común, al menos según la tradición escolástica. Y se llama así en tanto que la noción de sustancia no es sentida, sino inteligida (además, de acuerdo con esta explicación se ilustra el asunto de la conversión de los objetos

En definitiva, la tesis sugerida es ésta: el sentido común –y sólo el sentido común– siente; y siente en tanto que, por comportar una coprincipiación de estados inmutacionales diversos –de diversas procedencias y de diversas intensidades–, puede entenderse como prioridad real sobrante respecto de los estados inmutacionales que en cada "momento" o situación principia en su órgano según la recepción –activa– de los influjos sensoriales provenientes de sus distintas terminaciones o prolongaciones orgánicas.

Por eso se puede decir que se siente en la medida en que se discriminan inmutaciones orgánicas. Y por eso, no sólo se sienten los objetos sensibles, sino, concomitantemente, su diferencia, y, también concomitantemente –y a la vez– se siente que se sienten esos objetos y, de alguna manera, se los conjunta en tanto que son discriminados, y quedan así remitidos al término intencional real externo con cierta unidad.

---

intelectuales sobre los sensibles).

Cuando en la tradición peripatética se sostiene que la noción de sustancia es sensible *per accidens* (a partir de que, según Aristóteles, se suele decir que al sentir blanco, siento a Sócrates o a Corisco, que son blancos), se alude, de una parte, a una cuestión de lenguaje, pero también, seguramente, al discernimiento de que las inmutaciones recibidas se corresponden con algo real extramental. Ahora bien, aparte de que esa percepción de una contrapartida real de lo sentido se debe a que el tacto comporta cierta inmediatez de la causa del estímulo con la inmutación producida en el órgano sensorial –y todos los sentidos externos son como modalizaciones del tacto–, se puede sugerir asimismo que ello tiene que ver, quizá, con la atribución de los distintos objetos sensibles externos a un objeto imaginativo común –el continuo espacio-temporal–.

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Según esto, conviene repetirlo finalmente, el sentido común habría de ser la única facultad objetivante, y las demás del nivel de la sensibilidad sólo serían diferentes prolongaciones orgánicas diversificadas, especializadas, del órgano del sentido común, que sería el único órgano estrictamente sensorio: el sensorio central.

De esta manera podría sostenerse que el sentido común no sólo diferencia entre sí los objetos de los sentidos externos, y siente que se sienten esos objetos, sino, además, que por él se sienten esos objetos: de acuerdo con él se ve, se oye, etc. Y precisamente por eso cabe el discernimiento entre los sensibles propios.

Debe añadirse que, de acuerdo con lo sugerido, el carácter propio del sentir que compete al sentido común en tanto que discriminación se nota de múltiples maneras, y no únicamente por cuanto que por él se siente que los colores son distintos de los sonidos, etc. También se disciernen los sensibles propios de los comunes –que son los objetivados por más de un tipo de sensibilidad externa–, y los sensibles de los distintos sentidos internos entre sí y respecto de los externos.

Es patente que si los sensibles externos se sintieran aislados, no se los podría discernir entre sí, y tampoco se podrían distinguir los sensibles propios de los comunes (sólo con el ver no se distingue entre el color y la extensión o la figura, etc., de las manchas de color). Pero también es patente que tal discernimiento no falta, pues los objetos sensibles se conocen precisamente en tanto que distintos; de lo contrario, se confundirían.

Así pues, aunque los objetos sensibles llamados comunes no se pueden separar o escindir de los propios, es decir, no se pueden distinguir de los propios en tanto que se siente sólo un sensible propio, pueden objetivarse como tales, o

como distintos, sólo cuando se tienen en cuenta varios objetos sensibles propios de diferente índole[1].

Con la tesis sugerida sobre la función radical del sentido común, por la que sentir cualquier objeto sensible externo –propio o común– o interno acontece en virtud de ese sentido central (sin perjuicio de la distinción de facultades sensitivas por diversificación orgánica del órgano sensorial correspondiente), se aclara que los sensibles comunes desde luego se sienten de acuerdo con los sensibles propios –al sentir éstos–, pero, a la vez, que sólo se sienten en el sentido común, al igual que los propios.

No obstante, los sensibles comunes no son el objeto propio del sentido común (en tanto que centro sensitivo distinto de los sentidos externos y de los demás internos). Como se ha dicho, el conocimiento propio del sentido común es el discernimiento de los distintos objetos sensibles, a la vez que su integración o globalización, junto con el sentir que se sienten (o conciencia sensible)[2].

---

[1]. De ahí proviene la opinión mantenida por algunos escolásticos –y por ciertos intérpretes modernos de Aristóteles– de que los sensibles comunes sólo se sienten con el sentido común, y que ése sería el objeto propio de dicho sentido.

[2] Por otra parte, la separación de los sensibles comunes respecto de los propios según los cuales son sentidos en cada ocasión –y como inescindibles de ellos si se toman los sensibles propios aisladamente–, corresponde a los objetos imaginarios, que, por ello mismo, unifican los sensibles comunes en la medida en que objetivan unas proporciones fijas *aplicables* a cualesquiera de ellos (de ahí la semejanza entre la imaginación y las operaciones intelectuales generalizantes, insinuada por Polo en distintos contextos).

En suma, el discernimiento entre un sensible propio en tanto que tal y cualquiera de los sensibles comunes en tanto que tales –es decir, en tanto que "formalizaciones" de formas– (por ejemplo, entre un color en tanto que color y la mancha de color en tanto que extensión o en tanto que figura), también ha de ser objetivado por el sentido común[1].

Y todavía se debe atribuir al sentido común el discernimiento entre los sensibles externos (propios y comunes) y los sensibles internos, y entre éstos, por ejemplo entre la figura como sensible común (de un color o de un sonido, etc.) y la figura imaginada, o entre la extensión (de

---

También se desprende de lo dicho que no puede pasarse a la imaginación sin la objetivación no aislada de los sensibles propios (y comunes) en el sentido común.

[1] Polo sugiere que la discriminación entre sensibles propios y comunes no correspondería al sentido común (*CTC,* I, 308). Aquí se discrepa de tal planteamiento.

La exposición tradicional del aristotelismo no aborda esa cuestión de manera explícita respecto del sentido común. Se trata de la distinción entre lo que luego se llamó cualidades secundarias y primarias, de ordinario extrapolando injustificadamente los objetos sentidos como accidentes o propiedades reales de lo físico. Ahora bien, en cualquier caso es incorrecto extrapolar los objetos sensibles a lo físico como cualidades de un sustrato real (ni primarias ni secundarias. Según esa extrapolación, las cualidades primarias serían el sujeto de las secundarias –*CTC,* I, 355-357–). En efecto, no es válido sostener sin más que los sensibles propios y comunes sean accidentes de lo físico, y que la extensión o cantidad dimensiva sirva de sujeto real para las cualidades, porque sólo se trata de objetivaciones –de objetos mentales–, no de realidades físicas. Por eso no es lícito extrapolar esas diferencias sentidas (se da razón de esas tesis al entender los objetos de la imaginación como proporciones fijas, las cuales permiten que se atribuyan a ellas los distintos sensibles propios en tanto que acompañados por sensibles comunes).

un sensible propio) y el espacio imaginado, o entre el tiempo imaginado y el tiempo de la memoria, etc.[1].

Parece asimismo que al sentido común debe atribuirse la discriminación entre lo ilusorio o meramente imaginario y lo percibido, la cual parece comportar además un peculiar discernimiento de intenciones de realidad e intenciones sin contrapartida real, como el que se da, por ejemplo, entre las intenciones de lo "presente" (en el sentido de que está inmutando los órganos de la sensibilidad externa) y de lo ausente, o de lo vivido y lo soñado o, también, el discernimiento según el cual no hay estimación de peligro ante una representación ficticia –por ejemplo, pictórica– de algo que en realidad daría lugar a ella, etc. Estas discriminaciones serían viables en la medida en que, por ser un órgano central y radical, el del sentido común permite discriminar si una inmutación carece por completo de contrapartida real exterior o si está separada de las inmutaciones de los sentidos externos.

Así pues, el discernimiento de los objetos sensibles permite, como se indicó, cierta integración o globalización de ellos. Pero esta integración no es un nuevo objeto sensible (tampoco lo es la discriminación ni la percepción de que se sienten), sino que se debe a la coincidencia de las diferentes inmutaciones en un centro sensorial común.

Por eso, la integración de objetos sensibles que cabe llamar propiamente perceptiva –percepción– no tiene lugar

[1] Esta tesis no es aceptada por la tradición aristotélica y tampoco por Polo, cuya doctrina al respecto es más concorde con la explicación tradicional del texto aristotélico en este punto.

como si conectara esos objetos en un solo objeto –lo cual comportaría una conexión lógica, que sólo es asequible con operaciones intelectuales–, sino sólo en la medida en que su objeto propio estriba en sentir las diferencias entre ellos (o, en rigor, entre las distintas inmutaciones sensoriales correspondientes a dichos objetos en cuanto que coinciden en un órgano radical), y en sentir que esos objetos se sienten a la vez (precisamente por la coincidencia o concomitancia de las inmutaciones)[1].

Por consiguiente, ni la conciencia sensible ni esa integración o globalización –en cuanto que es objetivada al sentir la diferencia de los objetos sensibles– requieren un nuevo objeto aparte de los ya sentidos, cualquiera de los cuales estriba en la captación de una diferencia entre inmutaciones correspondientes a distintas procedencias, pero coincidentes en un mismo órgano radical[2].

---

[1] Como ya se ha dicho, esta sugerencia –sólo es eso– se separa de la explicación de Polo en busca de una mayor aclaración acerca del sobrante formal y de las operaciones sensitivas que pueda servir de alternativa a la expuesta en el tomo I de *CTC* por acercarse más a los textos y a la presumible intención de la doctrina aristotélica sobre el sentir (de todas maneras parece preciso advertir que no sería extraño que tal intento de explicación alternativa obedezca a que no se llega a entender las nociones exclusivamente formales que Polo atribuye a la sensibilidad, ante todo a la interna, a la cual entiende, en rigor, como un conocimiento intermedio entre el sentir y el inteligir. De gran interés para dilucidar este punto habrá de ser el estudio de las facultades sensitivas desde la explicitación judicativa que tal vez aparezca en la última Lección del tomo IV de *CTC)*.

[2] Según esto, de acuerdo con lo insinuado antes, se podría admitir que los conocimientos sensibles que suelen atribuirse, como propios, al sentido común, la discriminación, la integración y la conciencia sensible, sean sensibles *per accidens*. Pero no porque falte la inmutación sensorial, como sugiere Polo –ampliando de la manera indicada la noción aristotélica correspondiente–, sino porque se trata

En conclusión, es a esas modalidades del sentir a las que cabe llamar propiamente perceptivas, puesto que no son, estrictamente hablando, objetivaciones, aunque no son independientes de objetivaciones, sino concomitantes con ellas. No conocen nuevas formas, nuevos objetos, sino que se trata de conocimientos sensitivos que resultan de la concomitancia de operaciones objetivantes (y objetos) en el ámbito, puramente formal –sobrante formal– que corresponde al sentido común, por cuanto que en su órgano coinciden inmutaciones provenientes de las distintas prolongaciones en que dicho órgano –el sensorio central– se diversifica: no sólo externas, sino, como se mostrará mejor en otro artículo, también internas.

La tesis de que, estrictamente hablando, las distintas modalidades de la percepción no sean objetivantes no excluye que tengan lugar en el sobrante formal –del sentido común– como ejercicios plenamente supraorgánicos, aunque no posesivos de objetos –o formas o especies–. Obviamente no son tampoco operaciones intelectuales, puesto que requieren un sustrato orgánico. Constituyen un nivel del sentir superior al operativo o formal –o al menos distinto–, por medio del cual se conecta el sentir con las otras dimensiones del comportamiento viviente: con el apetito –las tenencias– y con la potencia ejecutiva o motriz.

---

de inmutaciones coincidentes. Se diría, mejor, que esos tres tipos de objetivaciones son sensibles *por coincidencia* (de inmutaciones en un solo centro sensorial radical). De ahí que no den lugar a nuevos objetos sensibles, pero que sean conocimientos sensibles. Y por eso se hablaría de percepción o apercepción.

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

En suma, los ejercicios perceptivos de la sensitividad interna –cuyos rendimientos cognoscitivos son designados por los aristotélicos como sensibles *per accidens* o *intentiones insensatae*– no son, en rigor, operaciones posesivas de objetos: no objetivan, no pueden decirse que sean objetivaciones. Se les describe, en cambio, como cierto apercibirse de la vinculación de las operaciones sensitivas con la situación orgánica del viviente o con el curso temporal de su vivir sensitivo –con lo que puede llamarse su experiencia vital–.

Sin embargo, las distintas modalidades de la percepción no acontecerían sin las objetivaciones, sin las operaciones sensitivas propiamente dichas. Como ellas, son ejercicios supraorgánicos, si bien –también como ellas– no independientes de inmutaciones orgánicas –si lo fueran, no serían de nivel sensitivo, sino intelectual–. Aquí se ha sugerido que se siguen precisamente de la coincidencia de inmutaciones en el sensorio central[1].

---

[1] Desde la manera sugerida de entender la operación de sentir como perteneciente en exclusiva al sentido común (y en él a las demás facultades sensitivas), cabría sugerir asimismo que la operación objetivante sensible no es estricta o puramente objetivante, en cuanto que el objeto no se destacaría suficientemente respecto de la operación. Y no se destacaría suficientemente de la operación porque el "paso a acto" del sobrante formal –la operación propiamente cognoscitiva, es decir, la posesión de una discriminación *qua* discriminación (lo que Aristóteles llama *lógos)*– no es independiente del dominio que esa facultad –no ya en tanto que sobrante, sino en tanto que organizante del sensorio– tiene respecto de la inmutación del órgano causada desde cualquiera de sus terminaciones diferenciadas, tanto externas como internas.

En lugar de una estricta posesión de fin, como acontece en la operación intelectual, en la operación sensitiva acontecería –es otra sugerencia– un sobrante de concausalidad eficiente y formal respecto de la causa material, pero que, por eso justamente no escaparía al

XXVI/2 · 1993 ISSN: 0066-5215

Jorge Mario Posada
Departamento de Filosofía
Universidad de la Sabana
Sede Puente del Común
Chía Bogotá Colombia

régimen de la causa final. Esto explicaría por qué los animales no atienden a lo que conocen sensiblemente más que cuando tiene qué ver con su orden vital. El desarrollo de dicha cuestión es prematuro en este nivel de la investigación.

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

«CRECIMIENTO IRRESTRICTO» Y LIBERTAD EN EL PENSAMIENTO DE LEONARDO POLO

CARMEN RIAZA

Man is a being able to improve limitless as person. In Leonardo Polo's anthropology improvement and freedom are concepts fully related.

El tema elegido para este trabajo se encuentra en el núcleo de la Ética y de la Antropología de Leonardo Polo.

El concepto «crecimiento irrestricto»[1], acuñado por nuestro autor, alude a una realidad precisa: no existe límite en el itinerario perfectivo de la persona; es decir, el límite no puede ser trazado a priori, porque la perfección humana "no tiene techo". Esta carencia de límites abre la perspectiva del horizonte humano y lo traslada más allá del tiempo.

En el contexto de ideas que abre el concepto «crecimiento irrestricto» están también presentes estos otros: libertad, verdad, bien, perfección, futuro, esperanza, tiempo...

---

[1] L. Polo desarrolla este concepto en su obra *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, Rialp, Madrid, 1992, 110 ss. (cit. *Quién es el hombre*), donde comienza a definirlo. Este es un tema constante en sus últimas obras, en las que el autor expone su Antropología.

El concepto de «crecimiento irrestricto», como una capacidad propia de la persona humana, está imbricado con otros conceptos que son clave en el campo de la Ética. Sin ser nombrado directamente se encuentra en la exposición que el autor hace de su Antropología trascendental en *Presente y futuro del hombre,* Rialp, Madrid, 1993, 149 ss. (cit. *Presente y futuro*); *Introducción a la filosofía*, Eunsa, Pamplona, 1995, 205 ss. (cit. *Introducción*); *Ética. Hacia una versión moderna de los temas clásicos,* Unión Editorial, Madrid, 1996, 86 y ss. y 129 ss (cit. *Ética*).

Tres citas del autor nos sitúan en el tema que se aborda en estas páginas:

"El hombre puede ir a más, porque nunca acaba de llegar a ser hombre: cualquier época de su vida es propicia para ser más. El hombre es capaz de crecer irrestrictamente. Si no fuera así, la vida no tendría sentido"[1].

"El hombre es irrestrictamente perfectible y el único equlibrio que le conviene es dinámico, tendencial, no estático"[2].

"De la libertad emana un imperativo, "sé mejor", "ve a más", "sé auténticamente hombre porque todavía no lo eres"[3].

De esta breve lectura surgen varias preguntas: ¿es el hombre una naturaleza abierta, una obra inacabada sin posibilidad de fin o término? Por otra parte, ¿qué impulsa a la libertad hacia ese más que se abre siempre a otro más?

Y una última cuestión, ¿qué es la libertad para Leonardo Polo?, ¿qué significa la libertad en esa búsqueda de perfección irrestricta y no limitada, que es el futuro de la persona humana?[4]

---

[1] L. Polo, *Quién es el hombre,* 112.

[2] L. Polo, *Quién es el hombre,* 113.

[3] L. Polo, *Quién es el hombre,* 117.

[4] El tema de la libertad es capital en nuestro autor; diríamos que campea en sus obras: las más recientes lo tratan en profundidad y está presente en todas las páginas en las que se hace referencia directa al acto de ser que constituye a la persona. Señalo como uno de los más importantes, L. Polo, "Libertas transcendentalis", *Anuario Filosófico* 1993 (26, 3), 703.

Nuestro autor señala que este crecer consiste en un "ser más por dentro, conquistar cotas humanas transformándose al realizarlas"[1].

Nos hallamos en el terreno específico de la ética, en el arco de ideas que abre el consejo socrático "conócete a ti mismo", como horizonte de perfección personal[2].

En este tema –como en muchos otros– el pensamiento de L. Polo surge como una profundización y ampliación de los temas clásicos. La ética poliana está construída sobre fundamentos que se remontan hasta Aristóteles, superándolos con una versión más profunda del concepto de persona.

Las preguntas formuladas en líneas más arriba proporcionan la estructura a este trabajo en el que se va a desarrollar el siguiente esquema.

1. Perfectibilidad del hombre: significado de «crecimiento irrestricto».

a) Crecimiento y tiempo.

Afirma nuestro autor que "el triunfo humano –algo directamente relacionado con con el crecer– reside en alcanzar ser ético"[3]; esta es una opción que se manifiesta enfrentada con esta otra, no querer ser ético. Como el hombre tiene libertad de elección, estas posibilidades siempre están abiertas.

---

1 L. Polo, *Quién es el hombre,* 113.
2 L. Polo, *Ética*, 149.
3 L. Polo, *Quién es el hombre*, 104.

Otro principio a considerar en este ámbito de cosas: el hombre es un ser temporal: por lo tanto, su crecimiento se produce en el tiempo; el modo más directo de ganar tiempo es crecer; si crezco, uso correctamente el tiempo: "todos los crecimientos de que el hombre es susceptible son finitos, salvo uno, que es precisamente su propio perfeccionamiento como hombre. Crecer, perfeccionarse, como hombre es la más alta forma de crecimiento que existe"[1].

El tiempo humano, el tiempo de la vida es la posibilidad irrepetible de crecer, de llevar a cabo una capacidad que como tal no tiene límites: "el hombre es un ser de crecimiento irrestricto". Lo más interesante para el hombre en el transcurso de su vida es crecer. El tiempo, mientras existe tiempo –y su límite es la muerte– ofrece al hombre la posibilidad de ser más; el tiempo –con su significación implícita de limitación– no constituye, por sí mismo, límite alguno, sino que proporciona la oportunidad.

Ese "todavía no lo eres", arriba nombrado, no significa una negación de la esencia humana al comienzo de su existencia personal, sino una llamada: ese quién que tú eres puede ser mucho más como persona, porque estás llamado a ser plenamente libre, sorprendentemente generoso, profundamente sabio, insospechadamente feliz: esta es una posible descripción del «crecimiento» al que alude el profesor Polo.

Según nuestro autor, la ética ofrece al hombre la posibilidad de crecer en el tiempo de forma irrestricta. Por otra parte, nadie puede trazar a otra persona su límite de

[1] L. Polo, *Quién es el hombre,* 110.

crecimiento; yo a mí mismo sí: si me niego, no crezco; si yo no quiero, no crezco. Aparece bien claro aquí que crecimiento, ética y libertad son realidades estrechamente relacionadas.

Podemos deducir: vivir puede suponer crecer, si no ocurre así, porque esto es susceptible de no ser así, la vida pierde sentido y el existir como persona es sustituido por un simple estar, pasar, entretenerse con lo accidental.

Un paso más en este análisis, nos lleva a afirmar que la temporalidad humana tiene un fin, que es la muerte. El profesor Polo considera la muerte como tránsito, un paso incompleto: no todo el hombre muere, "lo inmortal pasa [a otra vida], pero no es capaz de sumar al tránsito al hombre entero"[1].

Es en el transcurso de esta temporalidad (en la que el hombre es consciente de la realidad de la muerte como punto final) donde el hombre lleva a cabo su crecimiento, su posibilidad de ir a más. El conocimiento de la existencia del límite otorga a la existencia humana una urgencia, le insta a aprovechar su tiempo, este tiempo que tiene ahora y que no vuelve.

Vivir de acuerdo con lo que se es –persona humana– y por lo tanto libre en el tiempo, lleva a «crecer», sólo creciendo alcanza el hombre el bien, su bien específico, y con ello la felicidad. Y esta esperanza de llegar a ser más, unida a la felicidad que se experimenta en el intento, es otro motivo que impulsa al hombre a proseguir este crecimiento.

Podemos concluir, al pié de este breve esbozo del concepto poliano «crecimiento irrestricto», que el dinamismo propio y constitutivo de la libertad es lo que empuja al hombre a crecer por dentro. Crecimiento irrestricto puede

---

[1] L. Polo, *Quién es el hombre*, 207.

definirse en esos términos: es la capacidad que tiene la libertad del hombre de alcanzar, a lo largo del tiempo de la vida, una perfección no limitada a priori, sino abierta.

b) Naturaleza y hombre.

A pesar del juego engañoso que realiza la imaginación sobre nuestro intelecto, la naturaleza tiene límites, porque el universo natural es finito.

Sabemos que el hombre no es naturaleza, aunque como el resto de los seres naturales, exista en el tiempo y forme parte del mundo natural. Este formar parte es distinto: no como el pájaro ni la piedra: los actos del hombre, los resultados de sus actos exceden a lo natural. Polo alude a diferentes hechos que lo testimonian, citaré dos, lenguaje y cultura. "El lenguaje es una buena vía para advertir la distinción naturaleza-espíritu"[1]. El lenguaje –función específicamente humana– "apunta" al espíritu.

La cultura, como resultado de la acción del hombre tampoco es naturaleza, sino una continuación de lo natural, pertenece a otra dimensión, al mundo específicamente humano: "la cultura es una proyección del espíritu del hombre"[2].

¿Como incide esta afirmación sobre el conjunto de cosas que se analizan, concretamente, sobre la noción de «crecimiento irrestricto»?: si el hombre no fuera espíritu, su

[1] L. Polo, *Quién es el hombre*, 171.
[2] L. Polo, *Quién es el hombre,* 173.

crecimiento sería –en sí– limitado, restricto; la carencia de límites tiene que ver con lo espiritual.

El hombre es espíritu porque es persona; y esta afirmación puede volverse del revés: porque es persona es espíritu. Persona y espíritu no quieren decir lo mismo en nuestro lenguaje, pero sí puede decirse que todos los seres espirituales son personales[1]. El hombre es un espíritu en el mundo.

Si el crecimiento irrestricto es planteable –y no un imposible metafísico– lo es en este supuesto: lo material tiene límite y lo natural también. Lo que es ilimitado y sin techo está –necesariamente– en el ámbito del espíritu, en el orden de lo personal.

La noción «crecimiento irrestricto» y la ausencia de límites está siempre relacionado con lo personal en el hombre.

2. El encuentro con la verdad.

Siendo el crecimiento en cuanto tal un proceso, la pregunta que cuadra aquí es la siguiente: ¿hacia dónde se orienta el crecimiento?, ¿cuál es su meta? La persona, cuando se plantea la posibilidad de ser más por dentro, de ir a más, ¿en qué cifra la búsqueda, qué desea y le mueve?

Diríamos que sin conocimiento, el hombre no tiene adónde ir: el conocimiento actúa sobre la libertad y la mueve hacia algo. El crecimiento irrestricto tiene como factor esencial la libertad; pero el elemento conductor de este crecimiento es –sin duda– el conocimiento: algo sabe el conocimiento y la libertad lo busca: “sin verdad no hay li-

[1] L. Polo, *Quién es el hombre*, 179.

bertad"[1]. Nuestro autor afirma que "si no tiene lugar el encuentro con la verdad no hay encargo posible, no hay tarea asumible, ni libertad"[2].

Insistimos, ¿qué conoce o ha conocido el conocimiento para que la libertad quiera con tanta energía alcanzarlo y por tanto tiempo desearlo y con tanta tenacidad perseguirlo, hasta hacer crecer la persona interior que uno es y nunca conformarse?[3].

Algo ha visto o ha intuido el conocimiento. Podríamos decir que el conocimiento sabe algo, y sabe también que ese algo es de mucho valor, por eso impulsa a la libertad y estruja el tiempo. Algo que no se alcanza fácilmente ni enseguida, por eso el crecer, por esto el ir a más.

La verdad –tal como es considerada por el profesor Polo en las últimas páginas de su obra *Quién es el hombre*– tiene carácter de plenitud y está vinculada con la belleza, "la verdad es bella"[4], afirma; y considera, a la vez, que el encuentro con la verdad es el acontecimiento más feliz. Unas líneas adelante escribe: "la verdad es el valor supremo, aquello con lo que conecta la libertad y aquello sin lo cual la libertad no puede ser intensa"[5]. La verdad más radical que puede encontrar un hombre –todo hombre– es su verdad personal, lo que él es: si me conozco y digo 'soy yo' y

---

1 L. Polo, Quién es el hombre, 249.

2 L. Polo, Quién es el hombre, 250.

3 En este campo temático están presentes también las ideas que expone L. Polo, en "El concepto de vida en Mons. Escrivá de Balaguer", *Anuario Filosófico* 1985 (18, 2), 9-32.

4 L. Polo, *Quién es el hombre,* 251.

5 L. Polo, *Quién es el hombre*, 252-253.

acepto lo que soy y lo proyecto –lo despliego–, entonces he hallado mi verdad y tengo el encargo –el destino– de seguir buscándola esperanzadamente en el tiempo: mi libertad es poder crecer y querer crecer como la verdad que soy.

El horizonte personal del hombre se abre a la realidad de Otro, Dios, que en su intimidad es Tres Personas: la verdad, la gran verdad que provoca el crecimiento irrestricto y levanta el dinamismo de la libertad es esta: la existencia de una intimidad Personal en Dios.

Si la persona es "aquella radicalidad que no puede ser sola"[1], como afirma nuestro autor, su destino es una búsqueda, un crecer hacia la Intimidad de Personas –Dios– que es su origen y también su fin. "El ser personal –afirma Polo– es el ser-con"[2].

El 'yo soy' –la persona– tiene su origen en otra Persona: "el acto creador de la persona humana es omnipotente y misericordioso: donal. Es donal, misericordiosamente, porque si bien un yo humano es inferior a Dios, lo es de tal manera que en el mismo acto creador está el requerimiento de que el yo humano se levante hasta Él. Y como Él es omnipotente y misericordioso, otorga a nuestro amor una altura elevada a la de Él, sin la cual nuestro amor no sería nada..."[3].

El hombre es el ser que tiende libremente hacía esa Trinidad –Intimidad– de Personas que es Dios: esta es su

---

[1] L. Polo, *Introducción*, 228.

[2] Excede a las dimensiones y al propósito de este trabajo una exposición –aunque fuera sucinta– de la "Antropología trascendental" de nuestro autor, que es tratada además por otros autores de esta publicación. Aquí sólo queremos aludir a ella. Ampliamente aparece en la obra *Presente y futuro,* 149-203. En *Introducción*, 219-229, aparece brevemente esbozada.

[3] L. Polo, "Libertas transcendentalis", *Anuario Filosófico,* 1993 (26, 3), 715.

profunda verdad, el quid de su crecimiento y empuje de su esperanza.

3. La libertad como destino.

"La libertad es lo más alto del ser humano". Es audaz afirmar esto; es –sin embargo– una afirmación que el profesor Polo deja fundada. La cumbre del pensamiento poliano –sin duda, alcanzará otras cumbres conforme siga pensando– es su concepto de libertad, tan estrechamente vinculado al concepto de persona: "preguntar hasta qué punto somos libres es preguntar hasta qué punto somos", aparece escrito líneas más abajo[1].

El hombre no conoce el alcance de su libertad, siempre hay más; es más libre de lo que las cosas le permiten ejercer.

¿Qué ocurre cuando se colocan juntos los dos conceptos que se estudian en el presente trabajo, «crecimiento irrestricto» y libertad?: que se reclaman intensamente, constitutivamente. Sin libertad, el crecimiento es imposible; sin la posibilidad de un crecimiento siempre abierto, la libertad se queda inútil, ineficaz, absurda. Aquí, se puede ver –también– que la esperanza forma parte de la libertad[2].

La libertad se hace plena –diríamos que se libera– en el mundo de las personas, en las relaciones entre personas y no en la relación persona-cosas. Pero nuestro autor va aún más allá al afirmar, "si esa apertura [la libertad] no encontrara un

[1] L. Polo, *Quién es el hombre*, 218.
[2] L. Polo, *Quien es el hombre,* 251.

ser también personal, Dios, quedaría frustrada..., sin Dios la libertad acabaría en la nada"[1].

En el sistema poliano la libertad es el gran tema, la cuestión con la que el pensamiento de nuestro autor se agudiza y como que se yergue[2]. En sus obras recientes –me refiero a las publicadas en los cuatro últimos años–, el discurso sobre el tema de la persona se hace diáfano y clarividente, cuando nombra la libertad, identificándola con el ser de la persona.

La libertad como destino debe entenderse como tal así: libertad para amar sin límite, que es sinónimo de darse por entero a otra persona.

Lo constitutivo de la persona es el ser para otro, donación: donación de intimidad, donación de libertad.

En los términos de nuestro discurso sobre «crecimiento irrestricto» y libertad, la pregunta que cuadra al concluir es esta, ¿por qué crecer?: para ser libre, para ser libertad plena. ¿Para qué la libertad?: para la donación absoluta de mi ser al Ser Personal.

Carmen Riaza Molina
Santiago de Compostela, 32, 1º
28029 Madrid España

---

[1] L. Polo, *Quién es el hombre*, 224-225.

[2] L. Polo, en *Ética,* 129 ss., la libertad es estudiada ninuciosamente desde su aparición en la voluntad nativa, hasta concluir que la liberdad es más: "la libertad no es una propiedad inicial de la voluntad […]. Pero si la libertad no está primariamente en la voluntad, tiene que *ser* la persona", *Ética,* 144. Esta afirmación aparece también en L. Polo, *Introducción*, especialmente a partir de la página 219. Y antes, en "Libertas trascendentalis", y en *Presente y futuro del hombre*.

XXVI/2 · 1993 ISSN: 0066-5215

EL TRABAJO COMO DIVISIÓN DE FUNCIONES

ALFREDO RODRÍGUEZ

Work and its consequences in enterprise is studied. Family as an institution is the basical example of division of work, which is the situation where human being perfecionates himself. Perfection takes place working, as an integrating technique which has no limits.

A pocos autores se les reconoce la capacidad de innovar integrando. Si tuviese que definir la actividad desarrollada por el Profesor Polo durante todo su magisterio, del que tuve la suerte de beneficiarme, me parece que en esa capacidad reside la genialidad de su pensamiento. Una muestra de ello lo encontramos en su obra recién publicada: *Ética. Hacia una versión moderna de los temas clásicos*. En el prólogo se resalta esa actitud, innovadora e integradora a la vez, haciendo notar que "ninguna dimensión del actuar humano es ajena a la ética"[1]. Esa es la razón por la que se puede afirmar que las consideraciones recogidas en esa publicación, responden a la pretensión de dar una cabal respuesta a los problemas –económicos, políticos, empresariales, científicos...– desde una perspectiva antropológica –innovadora–, cuya solución no puede encontrarse al margen de la ética –integradora–. Efectivamente, "las otras ciencias

[1] L. Polo, *Ética. Hacia una versión moderna de los temas clásicos*, AEDOS, Madrid, 1996, 12 (cit. *Ética*).

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

del hombre progresan en la medida en que su estatuto metódico se hace más flexible y amplio, de acuerdo con su carácter subordinado"[1]. A lo largo de los seis capítulos de los que consta la obra, se lleva a cabo un estudio de la acción humana y su intrínseca dimensión ética, la ética *in statu nascente*, tanto desde el punto de vista de la constitución del cuerpo humano, como en el de la iniciación espiritual de su actividad voluntaria. Con un lenguaje ameno, se podría calificar esta obra como una iniciación al estudio de la ética desde sus orígenes, entroncándola con las diversas problemáticas en las que se encuentra inmerso el individuo, como lógica consecuencia de los avances de la ciencia.

Bajo esa perspectiva deseo abordar una cuestión –innovadora e integradora a la vez– que se encuentra en el pensamiento de Polo y arroja luz sobre un aspecto de difícil tratamiento como es la noción de trabajo y sus implicaciones en el mundo de la empresa. A la luz del pensamiento de Polo[2], me parece muy ilustrativo traer a colación este concepto, origen de los enfrentamientos y de la consiguiente necesidad de defender los propios intereses del trabajador, frente a los intereses del capitalista[3].

Para comprender mejor lo que aquí quiero expresar, recurro, de acuerdo con el pensamiento de Polo, a Max Weber quien sostiene que el capitalismo deriva del espíritu calvinista. El enriquecimiento es concebido, en su inicio

---

[1] L. Polo, *Ética,* 23.

[2] L. Polo, "Ricos y pobres. Igualdad y desigualdad", en *La vertiente humana del trabajo en la empresa*, Rialp, Madrid, 1990 (cit. "Ricos y pobres").

[3] Señalo esta distinción entre trabajador-capitalista, porque a la postre tanto el trabajador como el capitalista, si se entiende bien el concepto de la división del trabajo, son ambos empresarios.

como un modo de predestinación en el ser humano de cara a la otra vida. Se entiende que en esta concepción las desigualdades sociales apareciesen con toda su virulencia. El individualismo se adueña de la propia economía, no como expresión en el modo de generar riqueza, sino como tabla de la propia salvación. Una concepción teológica errónea está a punto de dar al traste con el mismo sistema económico; el sentido del trabajo; la perfectividad del hombre en el medio que le es propio: el trabajo; y las relaciones sociales, entendidas como medio de cooperación constructiva.

Fruto de una visión reduccionista una nueva concepción de la injusticia se acuña como consecuencia de la desigualdad social en el trabajo, y la inseguridad frente a quien tiene el poder. La Revolución Industrial descubre, so capa de una pretensión teológica, en la economía un mecanismo hasta entonces obviado como medio de presión y poder. Los capitalistas son los nuevos esclavos, sin tener conciencia de serlo, de la sociedad industrial. Lo refleja bien Polo[1] al señalar que "para Aristóteles las actividades productivas, en rigor, son propias de esclavos. El esclavo no se define como un ser maltratado, sino como aquel ser que propiamente no es humano, porque no es capaz de perfeccionarse. El esclavo es el ente humano en régimen de constante inmadurez, fijado en un grado no superable por él de humanidad. Las actividades económicas corresponden al esclavo. Al hombre libre, no, porque debe dedicarse a lo que le perfecciona, y quedamos en que la pura satisfacción de las necesidades básicas no perfecciona al hombre de ninguna

[1] L. Polo, "Ricos y pobres", 118.

manera". Efectivamente los capitalistas son los nuevos esclavos porque la economía no es vista, en el inicio de la Revolución Industrial, como medio que perfecciona los hábitos del ser humano, sino como sistema de enriquecimiento personal. Parece lógico que en una visión de este tipo, el propio instinto de conservación de la naturaleza humana, reclame para sí una protección ante lo que considera, con toda razón, una amenaza no al sistema, sino a los individuos que componen ese sistema. Podemos afirmar que todo plan que prime la eficacia, entendido como afán de posesión y por ende de poder, por encima de la virtualidad, renuncia de entrada a la excelencia. Es la diferencia, señalada por Llano[1] entre el resplandor y el brillo. El resplandor –la virtualidad– brota de dentro y depende de la persona. El brillo –la eficacia– deriva de circunstancias externas al individuo: le hace destacar con ostentación. La renuncia a la excelencia, señala Polo, se acentúa cuando "nuestra cultura nos educa mal porque valora lo brillante"[2].

Sin duda, la desigualdad es captada como injusta "en la medida que no es ventajosa para todos"[3]: unos son los que se enriquecen y otros los que trabajan para que aquellos se enriquezcan. Parece claro entonces que el igualitarismo será la solución más ventajosa. Sin embargo quienes así piensan, no son conscientes que el igualitarismo anula la función de cada uno. Probablemente por error lingüístico, se acuñó la palabra igualitarismo, cuando en realidad lo que se quería expresar es colaboración. Mucho suponer quizás es esto, pero las consecuencias del igualitarismo no han sido ni mucho menos ventajosas para la humanidad, simplemente

---

[1] A. Llano, *La nueva sensibilidad*, Espasa Calpe, Madrid, 1989.

[2] L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento,* I, Eunsa, Pamplona, 1984, 271.

[3] L. Polo, "Ricos y pobres", 85.

porque esa concepción es contraria a la naturaleza humana. Colaboración, cooperación, que da lugar a la división de funciones[1] y por tanto de trabajo, es lo propio de un sistema económico rico y productivo, que apuesta por un sistema dialógico. Colaboración, que da lugar a la división del trabajo, porque el ser humano es perfectivo y realizando la función que le corresponde, independientemente de cuál sea, se perfecciona. Colaboración y cooperación que apelan a la justicia distributiva (no hay peor injusticia que tratar de modo igual a los desiguales), pues como certeramente señala Polo, "dar a cada cual lo suyo según sus aptitudes, dar a cada cual el encargo que puede desempeñar mejor, es una condición indispensable para el correcto funcionamiento social"[2]. La complementariedad resulta mucho más enriquecedora para cualquier institución. La diversidad es buena, pues perfecciona el trabajo mismo. ¡Qué situación tan ridícula advertiríamos en quien habiendo sido designado para un puesto directivo, por el hecho de su nombramiento, ya poseyese un conocimiento perfecto de lo que se debe hacer! La experiencia es un grado y la colaboración integra esa experiencia en el proceso de producción; lo cual no es incompatible para que cada uno asuma sus responsabilidades de acuerdo con la función que le ha tocado desempeñar. De este modo se estimula y potencia la asunción de funciones

[1] "La división del trabajo no es desigualdad de trabajo, sino diferencia de trabajos. ¿Es inferior la función de la madre a la del padre? No: ambas se vinculan por el servicio a los hijos"; L. Polo, "Ricos y pobres", 88.

[2] L. Polo, *Ética,* 41.

por parte de cada uno, integrando a su vez a todos en lo que se considera proyecto común a realizar. De acuerdo con las funciones que cada uno desarrolla y la responsabilidad que le es propia, de un modo u otro, se participa en la toma de decisiones. La exclusión no es apropiada, pues todos pueden aportar algo. Es evidente que suscitar en las personas la necesidad de tomar parte en las decisiones, sea la consecuencia lógica del escuchar, integrando. El principio de Peter es un grave peligro para que la colaboración sea perfectiva entre los diversos sujetos que colaboran.

Detrás de este ideal de cooperación, irrestricto, se desvela la necesidad de un dilema básico como apunta Polo[1]: *o se toma en serio que el hombre es un ser perfectible, o hay que admitir que el funcionamiento desvencijado de la sociedad es inevitable*. En este dilema lo que se quiere expresar, sencillamente, es que nunca acabamos de cooperar bien y la capacidad de cooperar es inagotable. Pues bien, en la medida que esa pretensión exista, las cosas marcharán por buen camino. No es utopía, sino realidad. La perfectibilidad del hombre no se logra de un plumazo, sino en el día a día. Se logra en la constancia, y en la permanente pretensión de lo óptimo. Ahora bien, difícilmente se va a lograr lo óptimo, siendo el hombre un ser sociable por naturaleza, sin ese ideal de cooperación. El ser humano no vive aislado. Lo pretendido por uno, debe ser reconocido en el otro, si se desea seguir pretendiendo. De lo contrario, el individualismo acaba por ahogar toda pretensión. Pero justamente el hombre está hecho para la pretensión, que es lo mismo que decir para la virtud, para la cooperación. La renuncia a ese modo de ser, echa por tierra todo intento posible de mejora.

---

[1] L. Polo, *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, Rialp, Madrid, 1991, 145.

Reducir la empresa a un juego de suma negativa, es salir perdiendo todos. El ideal de cooperación es exigible a todos. Al directivo como eje medular de la actividad empresarial, proporcionando a la empresa un carácter institucional, en la medida en que es portador de valores, pues del funcionamiento de la empresa depende hoy día la sociedad[1]; exigiéndosele ser el paradigma en la actuación. De lo contrario es mejor que lo deje y no pasa nada. Al trabajador, como correspondencia a la confianza que conlleva el ideal de cooperación por parte del directivo, buscando en la función que le corresponde el medio que le acercará a esa pretensión que hacía referencia anteriormente. Unos y otros, directivos y trabajadores, son solidarios, en la medida en que son éticos, es decir en la medida en que ejercen una ética de las virtudes. A la postre, todos salen ganando, porque en unos y otros se realiza el ser humano, en la función que a cada uno le corresponde.

Salvando las distancias y siguiendo en esto el espíritu innovador de Polo, el ejemplo básico de la división del trabajo, como eje medular en el que se va a desarrollar el ser perfectivo del ser humano, lo encontramos en la familia como institución. Ahí cada uno cumple su papel y su misión en la cual es insustituible por el otro. No se dan cotas de poder, pues lo adquirido se pone siempre al servicio del otro. La mutua relación de dependencia se establece de principio a

[1] Bajo esta perspectiva, Polo se define como "empresarista"; L. Polo, *El estado actual de la cultura Europea*, conferencia pronunciada dentro del Congreso "Cultura Europea" en la Universidad de Navarra, Pamplona, 1994.

fin. El recién nacido necesita de la educación y sostenimiento de los padres; los padres necesitarán de la ayuda de los hijos cuando sean mayores. Cada uno es consciente del papel que le toca asumir y lo asume sin más. No existe ese espíritu reivindicativo, ni se establecen normas para quedar a salvo del poder del otro; simplemente porque cada uno es consciente que lo propio del hombre es en primer lugar dar para luego recibir. Existe en esa comunidad, tan antigua como el hombre mismo, una división del trabajo y una mutua cooperación y colaboración en el desarrollo. Son conscientes de que en ese ámbito y no otro puede alcanzarse el ser perfectivo que es tan propio del hombre. ¿Cuál es la clave que facilita la mutua colaboración? La comunicación. Los objetivos se establecen, las dificultades se solventan. El conectivo lógico de la cooperación en el trabajo estriba en la comunicación, con todo lo que eso conlleva: rectitud, veracidad, en definitiva, confianza; como lo expresa Polo al hacer notar que "destruir el lenguaje es hacer imposible la cooperación humana, y por tanto estorbar el desarrollo y la organización del trabajo humano"[1].

Todos forman parte en la construcción de esa institución. Los problemas surgen cuando se quiere sustituir al otro en sus funciones y el espíritu de colaboración es absorbido por el afán de poder. El mecanismo que posibilita esa conjunción permanente no es sino el trabajo día a día. La conjunción es algo que se gana y se pretende en cada instante de nuestra actuación, siempre que reconozcamos en el otro al yo y consideremos las virtualidades que posee. La ruptura se produce en la medida que la conjunción deja de ser pretendida. En ese instante el recibir se antepone al dar y como consecuencia de ello hay que establecer unas pautas

[1] L. Polo, *Ética,* 41.

que nos libren de las cotas de poder que se han adquirido. La defensa ante la agresión es consustancial al individuo, sea cual fuere ese tipo de agresión. El sentido de finalidad, presente en el actuar, posibilita el contenido al saber normativo –saber prudencial– que hace de la persona un ser virtuoso y, por consiguiente, actualmente perfectivo. Se puede afirmar que capitalista y trabajador son empresarios, pues mutuamente se perfeccionan y van en la misma dirección. La división del trabajo, lejos de separar, une.

¿Por qué considero importante esta innovadora explicación del trabajo humano? Sencillamente porque para poder dar, consustancial al ser del hombre, antes hay que tener. Así lo hace notar Polo al tratar de la antropología de Aristóteles: "el Estagirita advierte una dimensión humana indudable: el hombre es el único ser que tiene"[1]. La diversidad de funciones cobra sentido al captar que "el tener es una activación"[2]. Dicha activación remite de modo directo a la actualización de las potencialidades del sujeto que realiza ese trabajo. A su vez, "la actualización es comunicada a lo poseido"[3]. El valor del trabajo, como resultado de la actualización, no vendrá dado por el trabajo mismo, sino por la dignidad poseida en quien tiene esa capacidad de comunicar la actualización a lo poseido y el modo en que se realiza esa actualización. Se advierte, en esta perspectiva, la notable importancia de la diversidad de funciones en el logro

[1] L. Polo, *Introducción a la filosofía,* Eunsa, Pamplona, 1995, 155.

[2] L. Polo, *Introducción,* 157.

[3] L. Polo, *Introducción,* 158.

de los objetivos. Se da una mutua interacción entre las diversas funciones que permiten alcanzar lo pretendido. De ahí que el ejemplo básico de la familia explique con gran precisión gráfica lo que se espera de toda buena organización.

Pero no siempre se ha concebido la división del trabajo como algo sustancial al ser humano. Una visión marxista, acuñada por el socialismo y la socialdemocracia, concibe este modo de entender al trabajo no consustancial a la naturaleza humana, sino consecuencia del progreso histórico, acentuando de este modo las diferencias, lo que da lugar a la lucha de clases en busca de un igualitarismo que pretende salvaguardar de la injusticia al trabajador frente al capitalista. Lo expresa certeramente Llano[1]: "una visión histórica del trabajo humano nos llevaría a advertir que la división de las tareas ha conducido a un progresivo alejamiento del productor individual respecto al producto final. Marx vio en este desgarramiento la principal causa de la humana alienación. Las relaciones de producción que regían en la sociedad industrial capitalista de su tiempo originaban una enajenación total del trabajador, que dejaba de ser suyo para pertenecer a otro: perdía el dominio de sí, se le desposeía de sí mismo". Sin embargo la clave no está en situar el progreso histórico como "consecuencia", sino como "proyección". De este modo el progreso histórico, a diferencia de una visión marxista, lo expresa Polo[2] "como una proyección de la división del trabajo en asociaciones humanas más amplias que la familia, su prolongación en formas más complejas, más netas también, que suponen una dedicación más especializada de los miembros familiares

---

1 A, Llano, 172.

2 L. Polo, "Ricos y pobres", 90.

adultos. La sociedad civil está también fundamentada en la división del trabajo y expresa su acentuamiento".

De lo dicho se desprende que la especialización, entendida como diversidad de funciones, es esencial al trabajo mismo. La experiencia en el acontecer histórico nos demuestra justamente que cada vez son más los tipos de trabajos que hay. Tener una visión horizontal del trabajo (como pretende la visión marxista en su intento de igualar), equivale a ignorar el escenario en el que nos encontramos. La sectorialización del trabajo es una realidad gozosa que abre las perspectivas a la nueva sociedad postindustrial. Aquí radica, y sigo en esto el pensamiento de Polo, una de las crisis que más afecta a la identidad sindical. De una parte el trabajo es cada vez más sectorial; de otra parte el interés sindical pretende coordinar los intereses de los obreros según la idea de unidad de clase. La conclusión está bien clara: el índice de afiliación es proporcionalmente muy bajo, respecto al fin que persigue: la seguridad del trabajador.

La razón de esta disparidad, sin querer simplificar la cuestión harto compleja y sin pretender abordarla ahora en toda su amplitud, se explica en la medida en que los sindicatos se entienden a sí mismos como representantes de los intereses salariales del trabajador, por la razón de que la empresa no se presenta, ante sindicatos y trabajadores, como "una síntesis de actividades e iniciativas que producen un beneficio común"[1]. De esta suerte, por tratarse de una

[1] L. Polo, "Las organizaciones primarias y la empresa", en *II Jornadas de Estudios sobre Economía y Sociedad*, Banco de Bilbao, Madrid, 1982, 133 (cit. "Las organizaciones").

síntesis de actividades, "la empresa es exactamente la realidad de un dinamismo"[1] convergente del empresario y trabajador en orden al logro de unos fines, expresado ese dinamismo en la diversidad de funciones como lógica consecuencia de la organización que conlleva todo trabajo, haciendo de la empresa una institución. De este modo la organización, entendida como modo de obrar, debe seguir al ser del hombre, de acuerdo con el viejo adagio filosófico: el obrar sigue al ser, como el modo de obrar al modo de ser. Sin embargo, aun siendo tan patente esa disparidad, hay que reconocer que se hace difícil, al proyectar la especialidad en la sociedad civil, el desarrollo de la colaboración. Es precisa una organización empresarial muy clara del trabajo y del trabajador, en sus funciones, para que dicha colaboración no se vea vulnerada por alguna de sus partes y se logren los fines pretendidos. No obstante, la división del trabajo en la sociedad civil, aun con sus dificultades, sigue siendo la apuesta de futuro que reclama el trabajo en una empresa.

La capacidad integradora, a la que al principio hacía alusión, podemos verla, como ya quedara de manifiesto, en aquello que posibilita que ese trabajo sea perfectivo para quien lo realiza, realzándose de este modo el trabajo mismo. La clave está, como señala Polo, en que "el elemento del mundo exterior que el hombre asocia a su operar quede incorporado a la humanidad de manera superior a la pura asimilación psicológica individual"[2]. Efectivamente, en la medida que el hombre se revela como poseedor, se advierte toda la riqueza que encierra, pues "su tener está constituido por distintos niveles. Hay niveles superiores e inferiores, aunque no aislados: todos ellos se han de coordinar. La

---

[1] L. Polo, "Las organizaciones", 133.

[2] L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993, 133 (cit. *Presente y futuro*).

primera forma de coordinación que propone Aristóteles es la de los medios y los fines: lo que es superior es fin, y lo que es inferior tiene carácter de medio. La posesión inmanente o cognoscitiva, es superior a la tenencia productiva, manual, etc., de manera que ésta estará al servicio de aquella. Y si la virtud es superior a la posesión inmanente, la razón está al servicio de la felicidad, de la última actualización del ser humano en términos de *eudaimonía*"[1].

Por consiguiente, la integración se lleva a cabo en la medida en que el trabajo es concebido como una técnica integradora que se desarrolla sin límites, cosa lógica de otra parte pues el progreso técnico es indefinido, arrastrando tras ella al ser humano que la realiza; la integración se ve afectada de raíz en la finalidad misma de la acción humana. El dilema parece claro: "si la acción humana se impone sobre el objeto técnico, puede alcanzar su finalidad; pero si el objeto técnico, por su magnitud, se impone sobre la acción humana, el hombre no puede asumir su finalidad y queda subordinado a la manera de ser de la técnica"[2].

Ahora bien, en esta disyuntiva lo que se plantea de fondo es la cabal realización de la persona como hombre. Si se advierte que las acciones humanas son esencialmente éticas, el progreso indefinido de la técnica no afectará al fin de las acciones, pues de suyo aquella queda subordinada, por el sentido de finalidad que acompaña al ser humano. Lo contrario "es deshumanizante en la medida en que su éxito hace que el hombre pierda su fin propio y quede sujeto al proceso

[1] L. Polo, *Introducción*, 162.
[2] L. Polo, *Presente y futuro*, 135.

de las posibilitaciones de la técnica, reducido a una pieza de la gran maquinaria"[1].

La forma de superar este dilema lo podemos encontrar, en el pensamiento de Polo, en la noción de coexistencia en la que reconoce el sentido del valor, más allá del que habla Max Scheler o el propio Nietzsche. Pues bien, justamente porque el ser humano es un ser portador de valores, es esencialmente ético. La ética aporta, lejos de restringir, una capacidad que supera la mera autorrealización personal del ser humano en el trabajo. Dicha capacidad encuentra en el trabajo la dignidad humana que es la persona. Sin embargo, la ética instrumentalizada como medio de eficacia para el logro de unos fines, se vacía de la capacidad irrestricta que le es propia, vaciando a su vez la capacidad que le otorga al ser humano. Un mal uso de la ética nos imposibilita salir del dilema anteriormente mencionado, reduciendo al hombre a una pieza de la gran máquina. Así lo expresa Polo al resaltar que "el planteamiento economicista es parcial; las actividades humanas son precisamente humanas y las actividades económicas lo son por humanas, y no al revés. Si en la actividad económica el hombre pierde su propia índole de agente cabe formular el espejismo de que el hombre es forjado por la actividad económica. De esta manera se abdica en lo fundamental y se dibuja una antropología reduccionista que descansa en una petición de principio"[2].

Pero como ya indicáramos, la ética ha de ser de virtudes, lo que augura a la persona que así lo realiza "un crecimiento en el orden de la capacidad"[3], pues no en vano eso es la virtud. Renunciar a la ética es, en palabras de Polo, "dejar de

---

1 L. Polo, *Presente y futuro,* 135.
2 L. Polo, "Las organizaciones", 132.
3 L. Polo, *Presente y futuro*, 200.

crecer"[1]. El crecimiento va más allá de la mera autorrealización, "porque autorrealizarse es poner el absoluto en el término. En cambio crecer es precisamente estar más allá del término"[2].

Sin pretender agotar la cuestión, mera suposición imaginativa, he aquí verosímil la capacidad innovadora –por el modo de explicarla– e integradora –por la capacidad de unificar sin renunciar al carácter irrestricto del hombre– que se expresa en un aspecto muy concreto del inmenso magisterio hasta ahora reconocido del Profesor Polo. Si los textos inéditos de Polo gozan de la misma atribución, podemos afirmar, sin temor a exagerar, que sus enseñanzas son una bocanada de aire fresco que nos ha ofrecido la Modernidad en sus últimos momentos.

Alfredo Rodríguez Sedano
IESSE
Avda. Pearson, 21
08034 Barcelona España

[1] L. Polo, *Presente y futuro*, 200.
[2] L. Polo, *Presente y futuro*, 200.

APORÍAS SOBRE EL UNIVERSO Y SU TEMPORALIDAD A LA LUZ DE LA FILOSOFÍA DE LEONARDO POLO

JUAN JOSÉ SANGUINETI

Some paradoxes emerging when the universe is thought of in terms of objectivity are considered in this article, in the light of the philosophy of L. Polo. Current metaphysical speculations on the basis of modern cosmology cannot easily avoid this risk. The author examines in particular the problem of the beginning of time, with a confrontation between Polo and Aquinas. It is argued that cosmological thought must be carefully controlled in order to be referred to a metaphysical perspective.

Con esta comunicación deseo en primer lugar manifestar mi gratitud y admiración a Leonardo Polo, cuyo pensamiento me ha resultado siempre estimulante a lo largo de mi dedicación a la filosofía, desde los años en que asistí a sus lecciones en esta Universidad hasta los sucesivos en que he ido siguiendo sus publicaciones. Creo que en la amplia temática que abarca su pensamiento, tanto en el campo de la filosofía sistemática como en la interpretación de los autores históricos, sería hoy muy arriesgado emitir alguna opinión sin haber tenido presente antes sus escritos. Como mínimo, me parece que se puede decir que ellos dejan siempre al lector en una situación especulativa muy elevada, que es lo mejor que puede desearse para afrontar con fruto la no fácil tarea de hacer filosofía.

Pero voy al tema específico de mi intervención en este Congreso. Quisiera referirme a la cuestión del universo, de la que he tenido ocasión de ocuparme desde distintos ángulos en los últimos años. Lo que voy a decir aquí podría

resumirse genéricamente en las siguientes consideraciones: la filosofía de Polo es una filosofía optimista del límite del pensamiento humano; en este sentido es profundamente actual por lo que se refiere al problema del límite, aunque no respecto al optimismo, ya que el pensamiento tiende hoy más bien hacia la estrechez y la desesperanza. Pero en la problemática científica cosmológica la cuestión del límite se presenta de una manera singular, con una serie de amenazadoras aporías, teniendo en cuenta por otra parte que el problema del cosmos ha vuelto a ponerse en primer lugar en nuestros días, desde la vertiente científica pero como consecuencia también en la filosofía de los científicos (y hoy es frecuente hacer filosofía desde las ciencias, ya que el hombre no renuncia a pensar).

1. Universo y universos.

En su artículo *Conciencia de crisis en la cultura contemporánea*, Leonardo Polo señala que hoy carecemos de una concepción última del universo, que "*no podemos lograr una visión unitaria*; es decir, no podemos alcanzar lo que los griegos llamaron Cosmos"[1]. Por un momento, sin embargo, pareció restablecerse esta concepción unitaria, al introducirse con la teoría de la relatividad general de Einstein una representación finita y «esférica» (en el sentido riemanniano) del cosmos, hasta el punto de que podía

[1] L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993, 131 (cit. *Presente y futuro*).

decirse que con Einstein renacía la cosmología en el sentido de ciencia de un objeto científico llamado *cosmos* (en Einstein como filósofo este cosmos era una objetividad pura, un *es* parmenídeo idéntico a sí mismo, ante el que cualquier lector de Polo sabe muy bien a qué atenerse).

Este renacimiento cosmológico pareció más convincente cuando se descubrió que el universo relativista se expandía como un todo, y que esa expansión permitía hablar del comienzo del mundo, de un tiempo coordinado válido para todo el cosmos y de un sugestivo apuntar de la flecha del tiempo al progresivo surgimiento de los órdenes más complejos, hasta incluir la vida y el hombre. La cosmología del *Big Bang* en su versión *standard*, como suele decirse, parecía representar de modo consumado la reposición de una imagen unitaria de un cosmos que nace, casi como disponiéndose para poder alojar la vida inteligente (éste es el contenido del llamado *principio antrópico*).

Pero no duró mucho esta situación, porque de inmediato empezaron a desfilar, desde fines de los años 70 hasta ahora, propuestas puramente teóricas, quizá no empíricamente controlables aunque sí puestas con legitimidad científica, en las que la expansión de nuestro universo se presenta como un fenómeno «local» originado en un marco precedente como acontecimiento probabilista, sin necesidad de la especificación de condiciones iniciales (así sucede en muchos modelos de universos inflacionarios o cuanto-gravitacionales).

El universo se transforma ahora solamente en *nuestro* universo. Puede haber otros, no conocidos empíricamente, desconectados espacio-temporalmente del nuestro, o quizá conectados genéticamente de una manera no clásica (y no comprobable). La flecha indicadora de la dirección del tiempo se vuelve particular. Detrás de *nuestro* espacio-

tiempo puede darse una vasta «región» (nombre inapropiado) proto-temporal en la que cabe el origen de un espacio-tiempo, es decir de *un* cosmos. Ha retornado el infinito disperso, y además indeterminado, no en la forma del espacio absoluto newtoniano, sino de una manera más sofisticada y no imaginativa, pero infinito al fin en todas las direcciones, como ámbito de todas las posibilidades dentro del marco fluctuante de la gravedad cuántica.

No importa que este cuadro sea incierto o que quizá en él se esté dando una interpretación ultrarrealista de entidades matemáticas forjadas en la mente de los cosmólogos. No es una propuesta imposible, si bien pueda estar sustentada por postulados de discutible significado físico, que quizá mañana serán desechados ante un reajuste de la física en busca de la «unificación total de las fuerzas interactivas». Lo que tiene interés para el filósofo es la reaparición de una constante aporía: cuando creíamos llegar a «totalizar» un cuadro cosmológico, éste se nos multiplica, se nos fracciona al infinito (al menos en teoría) y volvemos a la situación de una *docta ignorancia* sobre las ultimidades físicas del cosmos. Es exacta la crisis de la visión del cosmos señalada por Polo en el párrafo citado.

La aporía está en que no podemos trabajar en concreto sino sobre un sector del cosmos, aunque podamos siempre suponer un más allá físico, por mucho que de unos aspectos pasemos a otros aparentemente más abarcantes, más fundamentales o anteriores. Un cosmos es constituido como tal, en el ámbito científico, si hay unas leyes constitutivas específicas, pero esas leyes admiten siempre la pregunta *por qué* y por tanto pueden remitir a otras meta-leyes, *ad*

infinitum[1]. El universo, en este sentido, nunca acaba de cerrarse para nuestra mente, que de todos modos está siempre por encima del universo[2]. Sin embargo, sobre esta conceptuación incompleta, aunque pseudo-completada por los modelos científicos matemáticos, suele a veces pasarse a propuestas metafísicas dudosas (con un retorno a la cosmología epicúrea), como la de los infinitos universos que van explorando, en su máxima indeterminación, todas las determinaciones de lo físico.

No puedo sustituirme a Leonardo Polo en los comentarios que él haría acerca de esta visión cosmológica. Kant pasó, como sabemos, de una cosmología cripto-epicúrea de la génesis inagotable de infinitos mundos (en *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*) a la problematicidad crítica de la Idea de universo, recuperada en la *Crítica del Juicio* de una manera teleológica. La interpretación que parecería deducirse de los escritos de Polo sobre este asunto, si no yerro, es que la hipostatización

---

[1] Una forma compendiada de formular esta paradoja es el siguiente texto de Polo: "un universo es lo que los físicos llaman caso único; pero la consideración científica del caso único es nula"; L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento,* Eunsa, Pamplona, II, 1985; III, 1988; IV/1, 1994 (cit. *CTC*); *CTC,* IV/1, 396.

[2] Esta apertura tiene que ver también con la incompletitud lógico-matemática evidenciada en el teorema de Gödel. "La matemática actual ha abandonado la idea de un máximo general, es decir, de un cuadro definitivo dentro del cual se inscribieran todas las series. No es pensable una determinación lógico-sistemática única. El intento de deducir un sistema formal de axiomas, o de encontrar una fórmula única que explicara todos nuestros pensamientos (y, si se quiere, también la constitución del universo) no es admisible (...). Siempre que pensamos un cierto conjunto de objetos según una generalidad, la misma totalidad vale sólo como abierta"; L. Polo, *CTC*, III, 432-433. Por eso "no se puede admitir el *cosmos como noción abarcadora y total de la realidad*"; *Presente y futuro*, 140.

arriba descrita apunta a una idea máximamente general, a un todo cerrado (el conjunto de todas las posibilidades, con lo que las nociones de casualidad y necesidad se confunden) que es meramente pensado y no puede tener una validez extra-mental.

Si evitamos esta forma de pseudo-metafísica y queremos de todos modos aventurar una interpretación filosófica de la objetivación cosmológica ligada a la física moderna, incluso en sus versiones cosmológicas más avanzadas, en el supuesto (no sin más concedido) de que esa objetivación tuviera una intencionalidad real, siguiendo a Polo tendríamos que abandonar el límite del pensamiento objetivante y conocer el cosmos como un despliegue concausal de suyo indefinidamente abierto[1]. De este despliegue, ilustrado por las ciencias del devenir cosmológico sólo parcialmente, en lo que atañe a las causas material y eficiente, y de alguna manera también respecto a las causas formales, podríamos decir que en sí mismo no se cierra nunca, al faltarle el característico predominio formal del organismo viviente. Por eso el cosmos se nos aparece como un todo *per accidens*, armonioso matemáticamente pero sin la teleología interna de la vida.

---

[1] Tomamos aquí *cosmos* y *universo* como sinónimos, aunque la noción de cosmos podría entenderse más estrictamente como el universo con una estructura y orden definidos, a la manera del antiguo cosmos griego. En este sentido, por ejemplo, un espacio-tiempo cuanto-relativista sería un cosmos, pero no lo sería el conjunto desconectado de diversos espacio-tiempos de algunas cosmologías científicas actuales.

La ciencia tiende a explicar las cosas desde sus principios elementales, y la cosmología moderna las coloca en un tiempo precedente, remontándose así siempre atrás en el tiempo y hacia lo más primordial como juego desordenado (es decir, privado de órdenes superiores) de interacciones cada vez más simples. La unificación a la que aspira la física moderna está en la línea de la causa material. Por eso desde la perspectiva física actual, no determinista, la aparición de *lo nuevo* es prácticamente un milagro (así en Popper[1]): la novedad emerge como si fuera una creación de la naturaleza (no *ex nihilo*), una creación inesperada o no prevista por las leyes, que sólo explican la repetición de los mismos órdenes existentes ya conocidos. Lo nuevo, por tanto, no es explicado por la ciencia (casi por definición de la misma *novitas*), sino que sólo se consigna su aparición con sus condiciones.

Se ve aquí la insuficiencia de la explicación material: indicar lo que había *antes* no acaba de explicar las cosas. La causa material se entiende sólo en la concausalidad y, para Polo como para Aristóteles, la explicación que agota la causa material es la finalidad. Esta finalidad, que nos da completa la esencia del universo, es su unidad de orden[2]. Pero esta

---

[1] Ver J. Corcó, *Novedades en el universo*, Eunsa, Pamplona, 1995.

[2] Según Polo, la consideración concausal cuádruple da lugar al conocimiento del universo: "esta concausalidad es completa, y equivale a la noción de *universo físico*"; L. Polo, *CTC*, IV/1, 138. Pero lo que da unidad al universo es la finalidad: "la unidad del universo es la causa final"; *CTC*, IV/1, 201. El agotamiento de la materia no es un problema cuantitativo sino que procede de la causa más opuesta a la materia, que es la final: "la causa que se opone a la materia, y así la agota, es la causa final"; *CTC*, IV/1, 227. Ahora bien, "la causa final es la unidad de orden del universo", (*CTC*, IV/1, 229) o, dicho de otro modo, el orden mismo del universo (*CTC*, IV/1, 101). La 12ª. tesis

unidad de orden no reposa en las indefinidas formaciones materiales inorgánicas, sino que aparece más cumplidamente cuando surge la vida, sobre todo la vida inteligente. El universo material es para el hombre[1], aunque visto sólo físicamente pueda parecer indiferente ante la vida (en el sentido de posibilitarla o imposibilitarla «sin miramientos»).

Surge así otra aparente paradoja cosmológica: el cosmos inanimado puede alojar, hospitar y proteger la vida (pero sólo si ésta aprende a auto-protegerse), y al mismo tiempo es capaz de destruirla en pocos segundos. Dada la inestabilidad de la función informante de la materia, inherente al devenir[2], la finalidad aparece desprotegida o frágil, a merced de los accidentes cósmicos. No era así ciertamente en el cosmos aristotélico, pero sí parece serlo en el universo real en que vivimos[3]. Estimamos que la solución concreta última a este

---

filosófico-natural de Polo expuesta en el libro que estamos citando es que "el universo existe" (*CTC*, IV/1, 396), con la precisión de que "la tesis: existe un universo, es equivalente a esta otra: la causa material se agota"; *CTC*, IV/1, 396.

[1] "Si la causa eficiente o la formal no agotan la materia, el universo guarda un residuo de potencialidad a la espera de un actor distinto de dichas causas. Este actor es el hombre"; L. Polo, *CTC*, IV/1, 400.

[2] Véase la 1ª tesis de L. Polo: "la substancia elemental es inestable"; *CTC*, IV/1, 332; o bien: la materia informada es inestable; *CTC*, IV/1, 223.

[3] Esta paradoja afecta a todo el finalismo, que así se muestra como contingente y no como equiparable a la visión determinista (en la que finalismo y mecanicismo vienen a identificarse). Lo nuevo, lo mejor, una vez consolidado, da un nuevo sentido a lo anterior, y a la vez no es necesario: es un don y no un «derecho» de la posibilidad de lo previo.

problema (el mal) no puede ser sino teológica: la contingencia de la vida y del mismo cosmos impide al hombre, como especie y aun como género, esperar instalarse en la pura dimensión física. Evitar una radical esperanza intramundana es señal de sabiduría. Pero un universo transfigurado por el espíritu es posible. Teológicamente esta transfiguración corresponde a los "nuevos cielos y nueva tierra" (*Apo*c., 21, 1; II *Pet*., 3, 4-13) de la esperanza cristiana.

2. Creación y temporalidad en Tomás de Aquino.

Voy a referirme a continuación a la temporalidad del cosmos, en relación con su carácter creado y con el problema del comienzo temporal. Las aporías cosmológicas vistas anteriormente se reproducen aquí de un modo peculiar: siempre que la investigación física llega a un comienzo, suponiendo por ejemplo etapas en la formación del cosmos, podemos pensar en etapas previas, y nada obliga estrictamente a poner un tiempo 0 del universo; pero tampoco podemos declarar insensata la idea de un comienzo temporal absoluto ni afirmar, consiguientemente, una apodíctica duración infinita del universo en el pasado. Esta aporía, abordada explícitamente por Tomás de Aquino, es distinta de la correspondiente antinomia kantiana, mal

---

Así y no de otro modo se da un proyecto en el conjunto desplegado del universo (diversamente, también en la historia humana), que justifica la quinta vía tomista de la existencia de Dios. La idea de Polo es que este proyecto cósmico se conoce, desde nuestro limitado punto de vista, como despliegue tetracausal. Su comprensión más a fondo pertenece a la sabiduría, en la que se supera la analítica causal infraobjetivante. Con la sabiduría, por lo que se refiere al cosmos, entendemos la coexistencia del hombre con el mundo.

planteada porque juega con la noción de tiempo absoluto (ligada a la física newtoniana).

Señalaré en primer lugar la posición de Tomás de Aquino ante este problema. Como es sabido, el Aquinate subrayó con particular énfasis que la creación del universo es una dependencia ontológica permanente. Crear es donar el ser *ex nihilo*, sin presupuestos, y por tanto no tiene sentido interpretar este *ex nihilo* como si fuera una situación de «nada» a la que sigue, *después*, el ser. Al ser creada la creatura mudable, el tiempo, surgido del movimiento, es con-creado. La creación no es un movimiento ni un acto temporal, sino un dar pre-temporal del que depende en su raíz el movimiento y el tiempo en todo su despliegue, dure lo que dure. Como el objeto iluminado depende de la luz que lo está iluminando, según el ejemplo tomista tomado de la física antigua, así el ser de las cosas está dependiendo siempre del acto creador divino.

Santo Tomás, por consiguiente, ha argumentado que un universo de duración infinita, como es el cosmos aristotélico, no sería incompatible con que sea creado, así como una consecuencia deriva sin tiempo de unas premisas en el campo de la lógica. Ser siempre no se opone a ser creado[1]: una piedra que perdurara eternamente sería siempre una piedra, con toda su finitud e imperfección (téngase en cuenta que aquí la palabra *eternidad* es inapropiada, pues una duración infinita sucesiva nada tiene que ver con la *eternidad de Dios*, posesión no temporal de acto infinito). Es un error imaginativo pensar que las cosas finitas tienen

[1] Tomás de Aquino, *De Potentia*, q. 3, a. 13, ad 1; a. 14.

necesariamente que haber comenzado en el pasado, un error debido en parte a que ordinariamente vemos que los seres móviles comienzan a ser en un tiempo. El mundo físico es mudable: unos individuos empiezan a ser y otros dejan de ser en determinados momentos. Pero el *motus* podría darse siempre, como sucedía por ejemplo en el perpetuo girar del cielo aristotélico.

No hay para el Aquinate una exigencia absoluta de que el mundo en devenir arranque sin más, aunque tampoco hay inconveniente en que lo haga. En una consideración puramente física, que atiende a sólo las causas que obran mediante el movimiento, es bastante natural pensar en la sempiternidad del mundo, pues todo movimiento exige un agente *anterior*, que para mover ha tenido *antes* que moverse[1]. Sólo si se contempla la creación divina, fundamento ontológico necesario del devenir (del *ser* del devenir), es posible pensar en la posibilidad del comienzo temporal absoluto. O también, como argumenta Santo Tomás: supuesto un inicio temporal absoluto, la exigencia de la creación divina es inmediata (por el principio de causalidad).

Un inicio temporal, por otra parte, es posible para el Aquinate, y además la tradición cristiana ha siempre sostenido que el dogma de la creación comporta un *initium temporis* universal y ha excluído la eternidad del mundo. ¿Cómo entender un inicio temporal absoluto? Los movimientos empiezan y acaban: el inicio y final de un proceso son, para Aristóteles, dos *límites* del movimiento, como dos puntos determinan un segmento finito de una recta. Este límite es uno de los sentidos de la palabra *instante* (el otro es el instante como *presente*). El instante-límite (no es

---

[1] Tomás de Aquino, *De Potentia*, q. 3, a. 17.

un átomo de tiempo, sino un límite atemporal del tiempo, en cuanto límite del movimiento) conecta un antes y un después, presuponiendo un orden sucesivo de movimientos distintos que en su conjunto integran el devenir del cosmos físico. Un primer instante, en el sentido tomista, es un primer límite *sin antes*, con sólo un después "por delante". En este punto Santo Tomás critica a Aristóteles por haber sostenido que el instante implica siempre un *prius* temporal (presuponiendo así la duración indefinida del *motus*)[1]. «El tiempo comienza» significa, entonces, simplemente que «comienza el movimiento».

Este argumento encuentra la dificultad, si nos colocamos en la física antigua admitida por Santo Tomás, de no poder aplicarse al movimiento circular de los astros, que ni comienza ni acaba. Lógicamente por este motivo Aristóteles lo ponía como eterno, pues no veía por qué debería asignársele un comienzo. Para Santo Tomás la circularidad de la *kínesis* astral muestra que «puede ser siempre», pero no que deba serlo, pues pensar su duración infinita es una posibilidad matemática que no tiene por qué corresponder a la realidad física[2].

3. La cuestión del comienzo en Polo.

La posición de Polo respecto a este problema no es fácil de sintetizar en pocas palabras y por eso voy a limitarme a

[1] Tomás de Aquino, *In VIII Phys*., lect. 2, n. 983 (ed. Marietti).
[2] Tomás de Aquino *De Potentia*, q. 3, a. 17, ad 17.

algunas observaciones someras que me parecen especialmente relevantes. Estas observaciones no pretenden ser solamente una exégesis parcial del pensamiento de Polo sobre la temporalidad, sino que incluyen una reflexiones personales que tienen en cuenta su filosofía sobre el tiempo e intentan profundizar en la cuestión expuesta anteriormente.

Conviene distinguir ante todo el tiempo psicológico del tiempo físico extra-mental[1]. El flujo del tiempo de la conciencia, que pasa de unos estados a otros en sus diversos actos intencionales, en la identidad de la persona que se conoce habitualmente a sí misma, siempre en presente, pero con un pasado vivido y recordado por detrás y un futuro inaplazable por delante, constituye el tiempo psicológico. Es un tiempo peculiar, porque la persona humana está en el tiempo y a la vez lo trasciende radicalmente con su comportamiento espiritual (conocimiento y amor).

La operación del pensar objetivante (conciencia y abstracción), como es sabido, ocurre según Polo en la *presencia mental* de la operación inmanente. En este sentido, el *es* idéntico a sí mismo y objetivo oculta la presencia mental (la *actualitas* o *enérgeia* aristotélica) confundida con el ser real por Parménides[2]. Sobre la base de la presencia (desocultada sólo en el nivel de conocimiento habitual), la abstracción para Polo opera la articulación presencial del tiempo, distinguiendo así las intenciones de pasado, presente y futuro (en este sentido Polo supera los

---

[1] Por otra parte, L. Polo señala que "el tiempo se objetiva de distinta manera según los niveles cognoscitivos" (*CTC*, II, 269), por ejemplo en los niveles de la memoria, la cogitativa o la conciencia.

[2] "La inmutabilidad del ser de Parménides ha de ser referida a la constancia de la presencia. El ser de Parménides es la inmovilidad de la abstracción"; L. Polo, *CTC*, III, 340.

conceptos de temporalidad de Husserl y Heidegger[1]). El único presente real es el nuestro, en el que el tiempo está ya superado, desde el mismo tiempo en el que estamos inmersos.

Sin el conocimiento humano, en el mundo físico no habría presencia[2], sino pura secuencia de antes y después (medida por el hombre desde su presencia: ya Aristóteles vio que el tiempo como número no existe sin el alma intelectual). "El tiempo extramental es el antes y el después: sin presencia y sin articulación"[3]. El espectador humano del tiempo físico concibe el *motus* transitivo como tránsito entre «ahoras», en la actualidad de su presencia o *ahora* mental, que viene a ser como una aproximación tenue de la eternidad[4]. Pero no hemos de atribuir el ahora a los ámbitos extramentales: "el abandono del límite mental en orden al tiempo es el abandono del ahora"[5].

Las aporías de la temporalidad del universo surgen en gran parte al confundir el tiempo objetivado con que trabajan las ciencias (no sólo en sus aspectos métricos, sino

---

1 L. Polo, *CTC*, II, 261-276.

2 "La proposición «la presencia es real fuera de la mente» es un error teórico y metafísico"; *CTC*, III, 341.

3 L. Polo, *CTC*, III, 340. "Entiendo por tiempo extramental la indicación de las nociones de antes y después"; *El ser I. La existencia extramental*, Eunsa, Pamplona, 1965, 161 (cit. *El ser*).

4 "Aunque la presencia no sea la eternidad, tampoco es un ingrediente del tiempo"; L. Polo, *CTC*, II, 267. "La presencia mental no es temporal ni una parte del tiempo, sino un nivel superior al tiempo"; *CTC*, II, 269.

5 L. Polo, *El ser*, 161.

topológicos, como la cuestión de la dirección temporal, su carácter discreto o continuo, su origen puntual) con el tiempo físico extra-mental, cuyo estatuto real o metafísico no ha de confundirse con su estatuto gnoseológico. Hemos considerado antes sólo algunas aporías relativas al problema del comienzo. Otras son, por ejemplo, la suposición del tiempo imaginario (quizá la más típica, en la que cae fácilmente el "sentido común", sobre todo educado en la cosmovisión newtoniana), o la paradoja de los gemelos, los viajes en el tiempo, etc.

No por eso ha de desdeñarse como inútil la objetivación temporal de las ciencias o aun de cierto sentido común, que consiente la formulación de proposiciones verdaderas, por ejemplo en las dataciones. Se trata solamente, en el espíritu de la filosofía de Polo, de controlar estas objetivaciones, para vincularlas correctamente al pensamiento metafísico y antropológico trascendental (evitando así, entre otras cosas, la caída en el tiempo totalizado del idealismo, criticada por Polo en el tomo III del *Curso de teoría del conocimiento*). Este control, en alguna medida, corre también a cargo de la persona o de lo que suele denominarse su "sentido común": la diferencia entre el pasado, presente y futuro es decisiva en la vida personal y en la historia de la salvación, y no son atendibles las teorías científicas (o filosóficas) que marginan la cuestión del tiempo como algo secundario. La importancia del tiempo real y contingente es fundamental en el pensamiento y en la vida cristiana. Por otra parte, ninguna persona en su sano juicio está dispuesta a admitir, práctica o vivencialmente, que su pasado es irreal o que la temporalidad es una ilusión.

Pero vamos a centrarnos en el problema del comienzo temporal y la creación, afrontado en las páginas precedentes. Señala Polo que el instante atribuido a un «momento»

cualquiera del tiempo físico es una proyección irreal de la presencia mental, que corta lógicamente un tiempo continuo[1]. El corte no temporal del movimiento continuo lo hace la mente de modo arbitrario, pero en Aristóteles puede ser también real. "La continuidad excluye la realidad del instante (el cual es un corte del *mientras* exclusivamente lógico) [sin embargo] (...). el instante no se excluye del todo, pues hay que admitirlo, al menos, en el *cambio* sustancial (que no es continuo) y en la diferencia del movimiento y el reposo"[2].

Polo rechaza de todos modos este instante, que otorga actualidad a la cosa física en el ahora, en el «momento» en que está cambiando mientras conserva su identidad. La actualidad es propia de la presencia[3]. El mundo físico, inteligible en potencia y no en acto por su materialidad, ha de verse en concausalidad sin referencia al ahora actual, y en esta concausalidad, en la interpretación de Polo, la causa material es el *antes* temporal. Este antes no se pone como una situación previa, o como un comienzo respecto al después, sino como un «incesante no comenzar», algo así como un irremovible antes o «retraso puro»[4].

---

[1] "El instante es una extrapolación de la presencia que suplanta a la razón. La irrealidad de tal extrapolación es una prueba de la distinción de presencia y ser"; L. Polo, *CTC*, III, 341.

[2] L. Polo, *CTC*, IV/1, 150.

[3] "La actualidad físico-fomal no se constituye como un presente. La presencia no es un carácter de la realidad física: es exclusiva del pensamiento. Recuérdese aquí la distinción entre inteligible en potencia e inteligible en acto"; L. Polo, *CTC*, II, 268.

[4] "Antes extramental, como antes temporal, no significa comienzo

La incesante anterioridad se debe considerar en unión con las demás causas, no aisladamente (para evitar caer en la suposición). En este sentido, el movimiento transitivo (con la causa eficiente) según Polo *comienza* y *cesa*, sigue a otro movimiento y es seguido por otro, con lo que hay que reconocer la pluralidad de movimientos en el universo[1]. Así pues, aunque no hay instantes que separen unos movimientos de otros, Polo reconoce una interrupción de los movimientos que media entre unos y otros, conforme a la intuición aristotélica. Esta interrupción o, si queremos, el inicio (y el término) del *motus*, es lo que en nuestra opinión justifica pensar (aunque no de una manera objetivante) que el universo puede empezar temporalmente, sin necesidad de que por eso supongamos un primer instante presencial. Si un movimiento empieza, puede también comenzar toda una serie o, en otras palabras, no estamos obligados a suponer una sucesión infinita de movimientos pasados (la eternidad del mundo).

La cuestión del comienzo, en definitiva, es transferida por Polo a la creación, al acto de ser del universo, entendido

---

del tiempo ni antes de un ahora (o que fue un ahora). *Antes* es un valor temporal realmente distinto del comienzo (...). Reducido al orden causal, cabe describirlo como antes que no sale de antes (o que no anticipa el después): algo así como un retraso puro"; L. Polo, *CTC*, IV/1, 151.

[1] L. Polo, *CTC* IV/1, 406. En *El ser* Polo caracteriza el movimiento existencial, metafísicamente considerado, como el persistir mismo o la actividad persistente, es decir, como la existencia del ser físico, en su no-contradictoriedad. "La existencia creada es el movimiento (...). Moverse no significa cambiar. Entendido el movimiento como actividad creada, nada tiene que ver con la aparición y desaparición de supuestos consistentes"; *El ser*, 155-156. En *CTC*, IV/1, en otra perspectiva, el movimiento transitivo se ve como comienzo que cesa y es seguido.

como persistencia no-contradictoria del universo concausal, es decir, algo así como una especie de perpetuo comenzar, o como el *comienzo que no cesa ni es seguido*: un comienzo que es, entonces, como un *después* permanente[1]. "Comenzar a ser significa criatura"[2].

En el tomo III del *Curso de teoría del conocimiento*[3] Polo discute con algún detalle la cuestión del comienzo y de la creación. Nos parece que una de sus principales intenciones es evitar una interpretación temporalista imaginativa de la creación, en la línea de una profundización de la creación como dependencia ontológica en Santo Tomás. "El problema de si la creación tiene un comienzo temporal, hay que convertirlo en que la criatura, en su sentido radical, es acto como comienzo, y no de otra manera (...). El acto de ser es comienzo, pero no se consuma como consistencia en su carácter de comienzo: es un comienzo que no cesa, lo que significa que no es seguido. En cambio, el comienzo temporal subitáneo es seguido de todo; lo cual comporta que sucumbe. Este sucumbir es la preeminencia del tiempo sobre el ser: la necesidad como tiempo, que atenaza al planteamiento pagano (...). El acto de ser no *ha* caído ni se ha sumido en el tiempo, ni prosigue como un conato"[4].

No es fácil explicar a los no filósofos la creación sin el corriente lenguaje temporalista, lo mismo que habitualmente las personas se representan el acto creador divino un poco a

---

1 L. Polo, *CTC,* IV/1, 405.
2 L. Polo, *CTC,* III, 340.
3 L. Polo, *CTC,* III, 337-345.
4 L. Polo, *CTC,* III, 346.

la manera de una producción artesanal. Este lenguaje vivo y analógico es empleado con frecuencia por las Sagradas Escrituras y por la catequesis cristiana, y con todo derecho, visto que el tema de la creación es primariamente un contenido de la fe revelada. La creación se expresa, de un modo justo y adecuado, pero que ha de ser precisado en el nivel metafísico y teológico para evitar errores, como aquel acto por el que «al principio de los tiempos», Dios *creó* todas las cosas, a las que continúa conservando. Pero el acto creador divino no está en el pasado, porque penetra íntimamente en el despliegue temporal de todo el universo y de cada uno de sus tiempos. "La persistencia no tiene nada que ver con la idea de duración"[1]. El primer acto creador, *ab initio temporis*, es el mismo con que el las cosas están siendo sostenidas en su ser a lo largo de todas las generaciones y del desarrollo temporal de las cosas. "El mantenimiento de la criatura en el ser no debe entenderse como creación instantánea constantemente repetida"[2].

Con una aparente terminología temporal (la causa material como *antes*, el acto de ser como *después*, etc.), Polo propone una filosofía que está máximamente distante de la disolución del problema del ser en la temporalidad. Comenzar no tiene en su pensamiento el sentido corriente de iniciar un proceso, sino que alude a una principiación radical, que no *pasa* como el tiempo fugitivo, en cuyo caso se anularía de inmediato. Parménides quiso superar el amenazante nihilismo del devenir de una manera lógica, estableciendo una no-contradicción entendida en términos de la mismidad de la presencia. En la propuesta de Polo el acto de ser del universo no es un perdurar inerte, sino una

---

[1] L. Polo, *El ser*, 162.
[2] L. Polo, *El ser*, 184.

principiación o un comenzar persistente, que no se entiende sino con relación al Creador. El universo existe en cuanto creado.

4. Algunos puntos conclusivos.

A la vista de todo lo dicho anteriormente, me parece que puede decirse, en primer lugar, que las aporías de la noción de universo derivan de la peculiaridad de nuestro conocimiento del cosmos. Esas aporías surgen cuando se pretende objetivar indebidamente la noción de universo. Casi todas las discusiones sobre la finitud o infinitud del cosmos, y en particular respecto a su temporalidad, caen en ellas, de modo particular cuando se trabaja en una perspectiva matemática, característica de las ciencias modernas, en las que es corriente apelar al infinito como postulado o como subsidio representativo.

Pero no por eso pierde legitimidad la noción metafísica de universo, sin la cual no tendría sentido la verdad cristiana de que Dios es el creador del universo (y parecería un poco extraño sostener que sólo con la fe se conoce el universo). La comprensión corriente y filosófica de esta verdad no impone un conocimiento cerrado o totalizado del cosmos. Las cuestiones cuantitativas científicas sobre la estructura y evolución del cosmos, aunque se enfrenten con las aporías mencionadas, son marginales en este sentido, y por eso las discusiones ontológicas sobre la finitud o infinitud del cosmos son, como mínimo, secundarias.

La fe cristiana enseña que el tiempo es creado con el universo y que nada, salvo Dios, tiene una existencia eterna,

una posesión perfecta, completamente simple y sin sucesión del ser, el vivir y el entender amante. El universo físico mudable es creado no «a partir» del inicio de sus interacciones constitutivas, a la manera en que mueve un agente intramundano, sino *desde dentro*, radicalmente y de modo pre-temporal: la creación es una dependencia ontológica perpetua, un *comenzar incesante*, en la expresión de Polo, que no se ha de confundir con un inicio cronológico.

La cuestión del inicio temporal del universo, en este sentido, podría parecer secundaria, y en cierto modo lo es en el creacionismo aristotélico del Aquinate. Este inicio, sostiene Santo Tomás, no puede conocerse ni racional ni empíricamente, aunque es afirmado por la fe cristiana. El mundo no es eterno, pero en la hipótesis de que durara indefinidamente en el pasado, sería igualmente creado. Como es sabido, Santo Tomás se opuso resueltamente a los intentos de demostrar que un pasado infinito implica contradicción. Pero si no es posible saber si la serie universal de los eventos ha de tener un inicio o puede ser infinita, puede presumirse que el problema aquí se está planteando mal, quizá de un modo demasiado abstracto. En términos de Polo, podríamos decir que suponer una duración infinita pasada del universo es una abstracción generalizante: no se demostraría así que el universo no puede ser *ab aeterno* porque sería contradictorio, sino que la cuestión carece de sentido porque está colocada en un plano idealizante.

No puede dejarse de lado, sin embargo, la insistencia de la tradición cristiana en que el universo no es eterno sino comenzado. La filosofía de Tomás de Aquino y las precisiones de Polo que aquí hemos considerado contribuyen a que no entendamos este comienzo de una manera empirista, como es algo frecuente desde los tiempos de Newton (para algunos cosmólogos parecería que el problema

de la creación se reduce al del inicio del tiempo). Pero cabe preguntarse también: ¿qué importancia tiene, no obstante, que se dé un inicio? ¿Se trata simplemente de que los que han sostenido la eternidad del mundo la veían asociada a su divinización panteísta, o quizá al ateísmo? Es posible, aunque los argumentos tomistas desautorizan precisamente esta interpretación. La finitud del tiempo pasado subraya con peculiar fuerza, sin duda, la contingencia del universo y la libre voluntad de Dios, pero este significado se atenúa si la verdad de esa finitud consta solamente como un dato de fe que puede parecer, entonces, como una mera cuestión de hecho (quizá demasiado abstracta o matemática) ante una característica "opcional" del mundo, que por otra parte no es manifiesta ni argumentable de modo natural[1].

Nos parece, para concluir, que la relevancia del inicio del tiempo está vinculada en la teología cristiana a la concepción lineal del tiempo visto como *historia de la salvación*. Un inicio tiene importancia cuando es el comienzo de una

[1] Sertillanges ha notado con claridad estas dificultades en su obra *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*, Aubier, París, 1945, 5-42. "Les Conciles de Latran et du Vatican semblent à vrai dire plus explicites. Ils parlent nettement de la création comme effectuée au commencement du temps, *ab initio temporis*. Reste à savoir si l'intention du texte porte bien sur cette circonstance particulière, et ne tend pas simplement à exclure les erreurs qui égaleraient la créature à Dieu quant à la durée, ou surtout soustrairaient quelche chose au domaine créateur, comme la matière éternelle des anciens (...). Jusque-là, j'hésite, et je ne condamnerais pas quant à moi le physicien qui dirait: il n'y a pas d'arrêt dans la régression au cours des phénomènes"; Sertillanges, 19.

historia irreversible, y en cambio no la tiene si el tiempo es cíclico, o si carece caóticamente de dirección, o si se lo ve como el mero punto inicial de una recta (pero estos son planteamientos sólo matemáticos, de los que la fe cristiana no se ocupa). Los autores cristianos siempre han considerado que la fe revelada es incompatible con las hipótesis filosóficas (o los mitos) de mundos infinitos en generación desordenada y sin finalidad, o con la teoría del eterno retorno del tiempo, que elimina de raíz la posibilidad de una historia seria. Es indudable, asimismo, que los científicos o filósofos adversos a la existencia de Dios son fácilmente proclives a sostener alguna forma de eternidad del tiempo, para tratar así de evitar (inútilmente) el nihilismo.

La concepción cíclica del movimiento astral en Aristóteles no exigía de por sí un inicio, aunque no podía excluirlo: era una cuestión matemática en ese contexto, ante la que la mente se queda perpleja. Santo Tomás afirma el comienzo de otro modo (aunque no lo declare explícitamente): no como un mero dato aislado de fe, sino porque ese inicio es la *inauguración de una historia*, ya que para la fe cristiana la obra creadora de Dios está en función de su obra redentora (basta leer el Génesis para captar de inmediato esta ambientación histórica, en la que se engarzan aspectos fundamentales como la culpa, el perdón o la plenitud de los tiempos con la Redención). Pero en el plano exclusivamente cosmológico en que aquí nos hemos situado, y que corresponde a algunos sectores de los textos tomistas y a la parte del pensamiento de Polo que hemos considerado en esta comunicación, la cuestión fáctica del inicio carece de relevancia.

Hoy tenemos una visión evolutiva del universo, científicamente sólida, que sugiere la congruencia física de un inicio con este cuadro temporalista (la temporalidad finita

se experimenta en todas las cosas, mientras que la infinitud temporal es una hipótesis). Si hay una flecha del tiempo, esa flecha *parte* (por eso para Prigogine el primado de la temporalidad cósmica favorece la reconciliación entre las ciencias naturales y las ciencias humanas). Pero aun así, al llegar al nivel de los principios elementales (reales o supuestos), en las que lo macrofísico y lo microfísico se confunden, la necesidad del inicio vuelve a diluirse: reaparecen las aporías de la temporalidad del universo. Ante ellas, en el plano metafísico-cosmológico, parece conveniente subrayar la creación como dependencia en el ser, como «comenzar incesante» de la criatura.

Juan José Sanguineti
Pontificio Ateneo de la Santa Cruz
Via S. Girolamo della Caritá, 64
00186 Roma Italia

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

LOS HÁBITOS INTELECTUALES SEGÚN POLO

JUAN FERNANDO SELLÉS

After studying the historical background of the philosophical treatment or neglect of intelectual habits, this paper focuses on the research on the nature of habits and is divided into two essential parts: a) The research on the relationship that habits keep with the acts of knowing and the objects known by acts; b) The study of the existing relationship within habits themselves and the human being that is superior to them. All of this is based on the papers writen by Prof. Polo.

I. INTRODUCCIÓN: UNA DENUNCIA HISTÓRICA.

La historia de la filosofía, a grandes rasgos, y salvo raras excepciones, se puede dividir, según se lee en los textos de Polo[1], en tres periodos respecto del tratamiento de los hábitos (y también de las virtudes). a) *Periodo griego*, pues fueron los griegos quienes descubrieron la índole del hábito[2] (también la de la virtud, aunque en ellos prevalezcan los hábitos intelectuales, asunto que los medievales denunciaron[3]). b) *Periodo medieval*, en el que los diversos

[1] El presente trabajo alude a la naturaleza de los hábitos intelectuales, dejando al margen, pese a similitudes y divergencias, las virtudes de la voluntad. Dentro de los primeros se omite el estudio pormenorizado, y extenso, de cada uno de los hábitos, tanto de los adquiridos en la razón, como de los innatos superiores a ella.

[2] "Se trata (el hábito) de un descubrimiento griego"; L. Polo, "Libertas trascendentalis", *Anuario Filosófico,* 1993 (26, 3), 705 (cit. "Libertas trascendentalis").

[3] "Et ideo philosophi in voluntate non posuerunt aliquem habitum

filósofos "han estudiado más los hábitos morales que los intelectuales, y ello explica la asimilación de éstos a aquéllos"[1] c) *Periodo moderno*, en el que los autores olvidan la naturaleza de ambos y sus tipos: "si se analizan las obras de los grandes filósofos modernos, se observa que la noción de hábito ha desaparecido"[2].

Polo ratifica a los clásicos (griegos y medievales), pues según él "la noción de hábito es la clave de la comprensión de las facultades humanas en la antropología clásica"[3], y los replantea o amplía[4], sobre todo sentando la tesis, frente a la tradición tomista, de que el conocimiento habitual es superior al operativo[5]. A la par, objeta a los modernos el ol-

---

nec naturalem nec acquisitum"; Tomás de Aquino, *Q.D.Veritate*, q. 24, a. 4, ad 9.

[1] L. Polo, *El conocimiento habitual de los primeros principios*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1993, 11 (cit. *El conocimiento habitual*).

[2] L. Polo, *El conocimiento habitual*, 10.

[3] L. Polo, "La coexistencia del hombre", en *El hombre: inmanencia y trascendencia,* Actas de las XXV Reuniones Filosóficas, Universidad de Navarra, Pamplona,, 1991, t. I, 37.

[4] L. Polo, *El logos predicamental,* pro manuscripto, 69 (cit. *El logos*); *Presente y futuro del hombre,* Rialp, Madrid, 1993, 198 (cit. *Presente y futuro*). Declara que en los clásicos "de ordinario, el hábito, precisamente porque perfecciona a la potencia se asimila a ella: es una disposición estable, una cualidad"; *Curso de teoría del conocimiento,* Eunsa, Pamplona, II, 1985; III, 1988; IV/1, 1994; IV/2, 1996 (cit. *CTC*); *CTC*, III, 26.

[5] L. Polo, *CTC*, III, 25; *El logos,* 69; *El conocimiento habitual,* 10.

vido de los hábitos: "en los planteamientos modernos la noción de hábito está perdida. Triste pérdida que hace a la filosofía tan objetualista, y además, que sean tan frecuentes la conculcación del axioma A (a saber, "El conocimiento es acto") y la apelación a la intuición o a la construcción del principio de conciencia, cuya entraña es el voluntarismo, es decir, una confusión entre dos órdenes de actividad"[1]. La pérdida data, según el autor, desde el s. XIV[2].

Para el autor recuperar en los clásicos la doctrina del hábito es alejarla del fijismo con el que se la acusa injustamente a menudo, por contraponerla a un supuesto mejor tratamiento del valor dinámico del principio, la facultad, en la filosofía moderna[3]. La recuperación del hábito es, asimismo, lo que permite notar deficiencias de la historia de la filosofía moderna y contemporánea tales como la propensión del racionalismo hacia el irracionalismo; la versión lógica moderna de la posibilidad; la inadvertencia del límite mental y su posibilidad de abandono; la injerencia moderna del mal, es decir, de la falsedad y la gnosis dentro del conocimiento; el innatismo idealista; el positivismo del actualismo objetivista; la diferencia ente la concepción aristotélico-tomista del hombre y la moderna; la confusión coetánea de los hábitos con las costumbres, los contextos, rutinas, manías; la confusión entre los hábitos y el aprendizaje que postula el conductismo, el error evolucionista, pues el hábito es metaespecífico y no se hereda; la prematura apelación al sujeto como pretensión de identidad; la confusión de la intencionalidad cognoscitiva

---

[1] L. Polo, *CTC,* II, 232 *CTC*, III, 25; *CTC*, IV/2, 12, Nota, 11; *Presente y futuro,* 198; *Las organizaciones primarias y la empresa* (pro manuscripto), 223 (*Las organizaciones*).

[2] L. Polo, "Libertas trascendentalis", 705.

[3] L. Polo, "La coexistencia", 37-38.

con la volitiva; el dar entrada a nociones tales como reflexión, autorrealización, etc[1]. Por lo demás advierte el autor la leve recuperación de los hábitos por parte de algunos autores contemporáneos[2].

La virtud es un descubrimiento socrático que Platón describe con lucidez, pero "la teoría del conocimiento habitual procede de Aristóteles"[3]. Sin embargo, la reducción del sentido del hábito en los clásicos se debe a que "cuando se trata de la cuestión del hábito –y eso es lo que mantiene la

---

[1] L, Polo, "Lo intelectual y lo inteligible", *Anuario Filosófico,* 1982 (15, 2), 131 (cit. "Lo intelectual"); *CTC,* III, 25 y 242; *CTC*, IV/2, 11; *Introducción a la filosofía,* Eunsa, Pamplona, 1995, 65 (cit. *Introducción*); *El conocimiento habitual,* 61; *Las organizaciones,* 223; "La filosofía en nuestra situación", *Nuestro Tiempo,* 1978 (289-290), 15; "Tener y dar", en *Estudios sobre la 'Laborem exercens'*, Bac, Madrid, 1987, 216 y 221 (cit. "Tener y dar"); *Ética. Hacia una versión moderna de los temas clásicos,* Universidad Panamericana, México, 1993, 87 (cit. *Ética*); *Antropología de la empresa* (pro manuscripto), 25; *Antropología*, México (pro manuscripto), 10.

[2] Entre ellos L. Polo menciona a Moore y a Wittgenstein. *El conocimiento habitual,* 61. Un indicio de la recuperación de la noción de hábito nos la ofrece la *cibernética*: "la noción de hábito es de la más estricta actualidad histórica: es imposible aceptar que el hombre hace máquinas cibernéticas sin ser él cibernético", *El conocimiento habitual,* 59. Intentos de esa recuperación promovida por Polo son las tesis de F. Haya, *Tomás de Aquino frente a la crítica: La articulación trascendental de conocimiento y ser*, Eunsa, Pamplona, 1992; J.I. Murillo, *El conocimiento como ser*, Eunsa, Pamplona, 1993; J.F. Sellés, *Conocer y amar*, Eunsa, Pamplona, 1995; J.M. Posada, *Una física de causas*, Eunsa, Pamplona, 1996; J.M. Posada, *La abstraccion en Polo*, Pamplona, 1996 (pro manuscripto).

[3] L. Polo, *El logos,* 68.

tradición– el hábito es acto desde el punto de vista de la *entelécheia*, o perfectivo desde el punto de vista constitucional"[1]. El eclipse moderno afecta, según D. Leonardo, a corrientes enteras de pensamiento. Por ejemplo, "aunque entre el mecanicismo y la dialéctica haya una relación difícil, entre otras cosas, porque Hegel intentó eliminar el mecanicismo, con la dialéctica, ninguno de estos dos planteamientos considera que un principio de actos puede ser modificado en cuanto tal"[2].

La crítica, lejos de ser general, puntualiza en los autores. Así, anota, por ejemplo, que "Averroes conduce la interpretación de Aristóteles por la línea de la *entelécheia*... Si asimilamos el hábito a la *entelécheia*, y consideramos el conocimiento en tanto que acto ejercido sólo como *enérgeia*, para sostener la preeminencia del hábito tendríamos que aceptar la opción sustancialista"[3]. Que "en algunos pasajes de Tomás de Aquino,... el carácter de acto del hábito parece adivinado. Pero eso no pertenece al grueso de la doctrina de Tomás de Aquino; la doctrina normal es que los hábitos se asimilan a la facultad y son actos perfectivos de ella"[4]. "En Escoto esta noción se tambalea, porque Escoto es demasiado objetivista. Los modernos son una continuación de esta línea inaugurada por él. Se puede decir inaugurada, porque Escoto es suficientemente importante e influyente: de escotistas están llenos los siglos XV y XVI; también tomistas

---

[1] L. Polo, *El conocimiento habitual,* 14, 18.

[2] L. Polo, *El conocimiento habitual,* 60, 58-59. En otro lugar añade que "la hiperformalización (el hábito) es lo antimecánico en el hombre, la superación de las condiciones iniciales", *Antropología de la empresa,* 25.

[3] L. Polo, *El conocimiento habitual,* 15.

[4] L. Polo, *El conocimiento habitual,* 11.

modernos son escotistas sin saberlo"[1]. "la reducción de la filosofía a ciencia precisiva, o lo que es igual, el postulado de que no hay otro saber que el objetivo, se desencadena en el siglo XIV"[2]. Un pensador tan influyente como Newton construye una física desde esa omisión"[3]. También "Kant es un objetivista; no dice nada del conocimiento habitual"[4]. Asimismo, "el comienzo hegeliano es incompatible con los hábitos intelectuales"[5]. "El mismo Husserl, que emplea alguna vez la noción de hábito, lo hace de manera

---

[1] L. Polo, *El conocimiento habitual,* 58. "Escoto habla de los hábitos como de una memoria intelectual", *El conocimiento habitual,* 10.

[2] L. Polo, *Psicología general* (pro manuscripto), 110.

[3] L. Polo, *El conocimiento habitual,* 56. Y añade: "En la medida en que el modelo newtoniano se transforma en el modelo general de explicación, la noción de condición inicial domina la física desde el siglo XVII hasta el XIX", *El conocimiento habitual,* 56.

[4] L. Polo, *La libertad trascendental* (pro manuscripto), 94 (cit. *La libertad*). Y en otro lugar: "Kant plantea la cuestión del conocimiento objetivo desde unas condiciones de posibilidad o de pensabilidad, a la última de las cuales llama yo pienso en general, apercepción trascendental, unidad de conciencia. El planteamiento está desorientado; el hábito se pierde de vista al sustituir la *enérgeia* por la conciencia como actividad constituyente del objeto. Pero el objeto no es constituido, porque no es real sino intencional"; *El conocimiento habitual,* 51.

[5] L. Polo, *CTC*, III, 242, nota 1. y en otro texto: "Hegel formula con una frase la definitiva pérdida de la noción de hábito: el absoluto es el resultado. Pero el absoluto no es el resultado, porque, en un sistema suficientemente complejo, hay retroalimentaciones y modificaciones del mismo sistema, y no un resultado único"; *El conocimiento habitual,* 57.

superficial"[1]. Por lo demás esta denuncia no atañe sólo a los grandes pensadores, sino a todo hombre que no ejerza los hábitos, pues "si para seguir pensando es menester el reforzamiento de la facultad, no está asegurado que todos los hombres y todas las épocas ejerzan todas las operaciones. En este sentido la filosofía es histórica"[2].

I. LA APERTURA DE LOS HÁBITOS A LO INFERIOR.

1. Tipificación tripartita de la posesión humana.

Para comprender qué tipo de posesión sea el hábito, debe ser distinguido de los otros modos de posesión humana. Pues bien, según Polo "son tres los niveles de pertenencia humana: 1. El hombre es capaz de tener según su *hacer* y según su *cuerpo*... 2. El hombre es capaz de tener según su *espíritu* (se refiere a la operación inmanente)... 3. El hombre es capaz de tener (de modo intrínseco) una perfección adquirida en su propia naturaleza. Es lo que los griegos llaman virtud o *hábito*"[3].

---

[1] L. Polo, *El conocimiento habitual,* 10. Anota en otro escrito que "para Husserl progresar en el conocimiento de la verdad es una tarea, un ideal que responde a los intereses de la razón... En todas estas hipótesis, el intelecto agente no ilumina: son interpretaciones cuasi-automáticas del proceso cognoscitivo con una carga subjetiva muy fuerte, incompatible con la axiomática propuesta, y que no admiten el conocimiento habitual"; *CTC*, III, 13.

[2] L. Polo, "Indicaciones acerca de la distinción entre generalización y razón", en *Razón y libertad. Homenaje a A. Millán-Puelles,* Rialp, Madrid, 1990, 87.

[3] L. Polo, *Antropología de la empresa,* 4. También "Tener y dar", 215; *El tener práctico* (pro manuscripto), 12; *Tres dimensiones de la antropología* (pro manuscripto), 12 (cit. *Tres dimensiones*); *Ética,* 113; *Introducción,* 164.

El primer modo de posesión es la *hexis* categorial que describe y ejemplifica Aristóteles, esto es, de la categoría predicamental hábito. Este poseer es propio del cuerpo humano, y neta distinción suya respecto del cuerpo de los demás animales. El hábito como accidente también es característico del *hacer* humano, base de explicación de la *técnica*, y el derecho de propiedad nace de él[1]. No obstante, si el acento se pone en él, por encima de los otros modos de posesión, "se prefiere lo útil; sin embargo, el *feed-back* de lo útil es poco intenso"[2], los productos son resultados de la acción, pero no fines, son susceptibles de perderse, y además, la técnica se convierte en "una coartada por la que el viviente corpóreo se olvida de la ordenabilidad de su naturaleza (y en el caso del hombre, de sus hábitos)"[3]. Si eso se produce, "se ha renunciado, en definitiva, a la felicidad"[4]. Sí, el hombre es *faber*, pero por encima de eso es *racional*, y todavía en un ámbito superior, es *sapiens*[5].

La intensificación de los modos de posesión, la jerarquía, implica subordinación del nivel inferior al superior: "en la medida en que un nivel es más perfecto que otro, existe una relación de subordinación tal que el inferior tiene carácter de medio respecto del superior y el superior es fin respecto del

---

1 L. Polo, *La voluntad y sus actos*, (pro manuscripto), 57 (cit. *La voluntad*).

2 L. Polo, *Introducción,* 103.

3 L. Polo, *CTC*, IV/2, 321.

4 L. Polo, *Antropología de la empresa,* 25. "El que no tiene virtudes no puede ser feliz", "Tener y dar", 221.

5 L. Polo, *Tres dimensiones,* 11.

inferior"[1]. Según esto, los niveles inferiores son instrumento del modo superior intrínseco de posesión, que se considera como fin[2]. Que los hábitos sean fin indica que el hombre no se reduce a ser *natura*, porque ésta tiene un fin establecido, la causa final, pero no se dota a sí misma de fines[3]. En rigor, la naturaleza tampoco dispone de los otros modos de posesión, ni siquiera del más bajo, por eso no produce[4].

"El conocimiento intelectual también es un modo de poseer... es justamente inmanente. Es la obtención de ideas. Conocer es el acto de poseerlas... Es un tener mucho más intenso que el corpóreo, que simplemente es una adscripción. Y por encima de estos dos modos de tener, está un tercer modo que perfecciona los principios operativos espirituales del hombre, la inteligencia y la voluntad. Y este tercer modo de tener es el que Aristóteles llama hábito. La tenencia habitual es justamente la tenencia según virtudes"[5]. "Virtudes", en estos pasajes del autor, es denominación genérica tanto para los hábitos de la razón como para los de la voluntad. El modo de tener según las virtudes es tan íntimo que en ella "el tener toma contacto con el ser del hombre"[6], por eso es la puerta de paso de la ética a la antropología.

¿Con las precedentes explicaciones queda completada la posesión humana? A mi modo de ver no. Pienso que si

---

[1] L. Polo, *Antropología de la empresa,* 4.

[2] L. Polo, *Antropología de la empresa,* 4. "Las virtudes y las operaciones inmanentes son fines de las acciones prácticas..., pero también, condiciones de posibilidad", *Antropología de la empresa,* 6.

[3] Cabe agregar que en virtud del hábito la *esencia* humana es *hiperteleológica*. *La libertad,* 92.

[4] L. Polo, *La libertad,* 119.

[5] L. Polo, *Ética,* 113.

[6] L. Polo, "Tener y dar", 219.

tenemos en cuenta otros escritos del Profesor Polo, todavía caben posesiones más elevadas. Queda pues por explicitar y esclarecer qué tipo de posesión pertenece al hábito natural de los primeros principios, cuál al de sabiduría, cuál al de los hábitos sobrenaturales, por ejemplo. En ellos el contacto del tener con el ser es neto, pero hay que añadir qué se posee, o qué se es, o cómo el quien es poseído en cada caso.

2. Relación hábito-acto.

"Los hábitos intelectuales adquiridos son la manifestación de las operaciones, es decir, el desocultamiento de la presencia mental"[1], o dicho de otro modo, que "el hábito es el conocimiento de la operación"[2], o si se prefiere, que "el conocer que se conoce es realmente la iluminación de la operación por el hábito"[3]. Que el conocimiento habitual sea la manifestación de la operación no vige para los hábitos superiores a los racionales, el de los primeros principios, el de sabiduría, etc[4]. Sin embargo vige que "cualquier hábito es conocimiento de prioridad"[5], pues tanto la presencia como lo

[1] L. Polo, *CTC,* IV/2, 12, nota 9. *Presente y futuro,* 188, nota 5. *El logos,* 67, 68; *El conocimiento habitual,* 62.

[2] L. Polo, *El logos,* 73. *El conocimiento habitual,* 62; *CTC,* IV/2, 10.

[3] L. Polo, *CTC*, IV/2, 4. *La libertad,* 81.

[4] L. Polo, *La voluntad,* 152.

[5] L. Polo, *El conocimiento habitual,* 63.

lo que conocen los hábitos superiores son diversos sentidos de lo *a priori*.

El acto, la *presencia*[1], conoce el objeto, lo presenta; se conmensura con él, pero no es autointencional, no se conoce a sí mismo. El conocimiento objetivo es aspectual, no el habitual[2]. El acto no es objeto y no se puede conocer a modo de tal. Es el hábito el que capta este extremo[3]. Aquí entran en escena dos nociones precisas: la de *manifestación*[4], que es la iluminación o desocultamiento del acto, y la de *variación de acto*, puesto que la iluminación de la presencia no es un añadido que quede al margen de ésta, de modo que "iluminada, la presencia mental es hábito"[5], es decir, que esa esa iluminación es justamente el hábito; iluminación que es un acto intrínseco a la facultad, porque "el conocimiento habitual es un acto"[6].

Consecuentemente con la descripción precedente del hábito, hay que mantener de modo taxativo que "el conocimiento habitual es superior al operativo"[7], porque

---

[1] "Es la operación manifiesta a lo que se puede llamar *presencia*. Con rigor, se puede decir que el objeto es lo presente, y como sin la operación no es posible el objeto, y el objeto es lo presente a la operación, a ésta la llamamos *presencia*", L. Polo, *El logos,* 71; *El conocimiento racional de la realidad* (pro manuscripto), 38 (cit. *El conocimiento racional*).

[2] Aspectual significa que queda más por conocer que lo que se conoce a través del objeto. Por eso, la noción de *cosa*, que denuncia que queda más por conocer que lo que se conoce según el objeto pertenece al conocimiento objetivo, no al habitual, porque el hábito se refiere a actos, no a objetos; L. Polo, *El conocimiento racional,* 19.

[3] L. Polo, *CTC,* IV/2, 85.

[4] "Al conocimiento de la operación la llamo *manifestación*"; *El logos,* 68, 70.

[5] L. Polo, *CTC*, IV/2, 69, 103; *La libertad,* 80.

[6] L. Polo, *El conocimiento racional,* 124. "Lo intelectual", 129.

[7] L. Polo, *CTC,* III, 11. Ver, también, el Prólogo a R. Yepes, *La*

conocer un acto es más que conocer un objeto, pues el acto es real y el objeto intencional. El conocimiento habitual también es acto, superior al operativo, pero no actual. Si el hábito puede conocer el acto es porque es superior a él, dado que las nociones de *autoaclaración*, de *reflexión* del acto, o incluso de *conciencia transcendental* son superfluas[1]. Con

doctrina del acto en Aristóteles, Eunsa, Pamplona, 1994, 24; *La voluntad,* 152; *Presente y futuro,* 150. Anota en otro lugar que "el hábito es *además* de la operación", *Presente y futuro,* 184. Aún otro pasaje: "el conocimiento habitual es superior al conocimiento operativo precisamente porque es conocimiento de la operación", *El logos,* 72. También: *CTC,* IV/2, 32.

[1] L. Polo, *CTC,* IV/1, 63; 25, nota 17; 57; *CTC*, IV/2, 4; *El logos*, 70, 73; *La radicalidad de la persona humana* (pro manuscripto), 130. "El conocimiento habitual no es reflexivo, sino intuitivo"; *CTC,* IV/1, 25, nota 17. A la *intuición* la llama en otros lugares conocimiento *experiencial* o *epagógico*. ¿Por qué Polo no admite la *reflexión*? A este nivel cognoscitivo, porque "las operaciones objetivas en tanto que objetivas no se conocen a sí mismas, porque para conocer según el objeto es menester que la operación se transforme en objeto, forme parte del objeto, y la idea de reflexión me parece inaceptable..., porque no es más que un modo de formular que conocemos que conocemos, pero meter eso en la reflexión tiene un inconveniente, y es que me parece que hay una falta de simultaneidad en la reflexión, entre lo conocido y la actividad reflexionante. Eso da lugar a la introducción del proceso temporal que no tiene nada que ver con la inteligencia, que no es temporal", *El logos,* 76. En los demás niveles tampoco admite la noción de reflexión, ni siquiera en el conocimiento del sujeto: "el cognoscente no es reflexivo. Si asimilamos el intelecto agente al cognoscente, se ve claro que no es reflexivo", *El logos,* 80. Y en otro lugar: "la interpretación reflexiva de la operatividad no puede extenderse hasta la persona, sino que, más bien, impide ascender hasta ella. Además, así se excluye la pretensión de identidad latente en la

ello, puede afirmarse que el conocimiento humano no sólo no se reduce al operativo, sino que, merced a los hábitos, puede abandonarlo, porque ir más allá del conocimiento operativo es no quedarse en él, y considerarlo como limitado respecto de la apertura que facilitan los hábitos. En efecto, los hábitos no se conmensuran con los actos, por eso conocen el acto, pero conocen a la par que es límite.

Topamos, pues con otra noción clave: la de *límite*. El límite es la presencia mental, la operación[1]. Ahora bien, conocer el límite supone superarlo, ir más allá de él. Si no pudiéramos desocultarlo sólo conoceríamos objetos. Conocer que la operación es límite es declarar su *insuficiencia*[2]. "Ahora bien, si se conoce el límite, se puede abandonar el límite; si no se conoce rige el axioma de la infinitud operativa"[3]. El *axioma D* de su *Curso de teoría del*

---

noción de reflexión", *CTC,* IV/2, 4.

[1] "El límite del pensamiento es la objetivación. Sin hábitos el límite mental no es susceptible de abandono"; L. Polo, *CTC,* III, 272-273.

[2] "Si el hábito es superior a la operación correspondiente, el hábito no sólo la conoce, sino también lo que llamo su *insuficiencia*. Por consiguiente, las operaciones superiores son las declaraciones de insuficiencia de tal operación"; L. Polo, *CTC,* IV/2, 15.

[3] L. Polo, *CTC*, IV/2, 23. De las cuatro dimensiones del abandono del límite mental que se describen en *El acceso al ser* y en el último tomo del *Curso de teoría del conocimiento*, ésta es la segunda. "Hay cuatro modos o *dimensiones* del abandono del límite mental. El primero de ellos consiste en despejar o apartar la operación (el *haber*, la presencia mental) para *advertir* la existencia extramental. Este primer modo de abandono del límite corre a cargo del hábito de los primeros principios. El segundo estriba en prescindir de la conmensuración o separar la operación del objeto, para llevar a cabo la plena devolución de éste a la realidad (y no sólo de modo intencional). De esa manera se *encuentra* la esencia extramental (que no *la hay*), es decir, la tetracausalidad (y las otras causalidaddes). Dicha separación es posible si la presencia mental es manifiesta habitualmente, y si la

conocimiento dice que la inteligencia es operativamente infinita[1], pero serían operaciones del mismo nivel sin la mediación de los hábitos y del intelecto agente. De modo que éstos son la condición de posibilidad de la jerarquía en la operatividad infinita de la inteligencia. Lo contrario dejaría sin explicar cómo se puede admitir la infinitud de la operatividad y no de la facultad, como si ésta estuviese al margen de su obrar. El axioma D, por tanto, tiene como condición el *axioma H*[2]. Éste establece que la inteligencia es perfectible como principio. Por tanto, lo que declara el axioma H es de mayor altura intelectual que lo que anuncia el D, porque perfeccionar la razón es más que el hecho de que ésta sea capaz de infinitas operaciones. Ello supone un salto de nivel que, además, establece la detención de la

---

manifestación se mantiene en la operación ulterior. Las otras dos dimensiones del abandono del límite conciernen a la Antropología Trascendental"; *CTC*, IV/2, 24. Que se separe la operación del objeto y que ella dependa del hábito "permite también "repetir" la operación precedente, sin necesidad ahora de especie impresa"; *CTC*, III, 4.

[1] "El axioma D se formula de esta manera: no es posible una primera operación -por fuerza finita- fuera o asislada de la infinitud operativa; si la inteligencia no fuera operativamente infinita, no existiría una primera operación, la primera operación no puede dar razón de las ulteriores, pues la intencionalidad correspondiente no va hacia arriba. La inteligencia, en cambio, sí (ello implica el conocimiento habitual)"; L. Polo, *CTC,* II, 296. También: 207, 214, 232-233, 295-296; *CTC*, III, 5; *CTC,* IV/2, 18, nota 12; *La voluntad,* 73.

[2] "La inteligencia, por ser facultad inorgánica, es susceptible de ser perfeccionada en cuanto facultad y, por tanto, pasa a un acto que no es una operación. Ese acto cognoscitivo que no es una operación con objeto es el hábito"; L. Polo, *CTC*, II, 221. *La voluntad,* 30 y 73.

infinitud operativa en el mismo plano, no en absoluto, puesto que abre a la operatividad de nivel superior. A esto último se denomina *prosecución*[1].

El desocultamiento de la operación permite comparar ésta con lo inferior. Lo que queda más allá de ella, por debajo de ella, son los principios reales. En consecuencia, los hábitos "no sólo manifiestan las operaciones, sino también los implícitos..., lo cual equivale a conocer la insuficiencia de la operación manifestada, y permite la operación explicitante ulterior"[2]. El conocimiento de lo real principial, pues, no puede ser objetivo intencional sino explicitativo. He aquí otra noción central, la de *explicitación*, que designa la manera de conocer lo real sólo permitida merced a los hábitos[3]. La explicitación, "porque no es un conocimiento objetivo tiene que ser una confrontación. ¿Cómo es posible esa confrontación? Si esa superioridad (la de la presencia) es manifiesta, es posible comparar sin mezcla"[4]. La presencia es superior a los principios reales, y el confrontarla con ellos recibe el nombre de *pugna*, "pero en la pugna la presencia no puede estar oculta, porque si no, no podría haber pugna. Pues bien, para que la presencia no esté oculta, es menester que habitualmente exista un acto distinto de la operación que lo que conozca sea la operación. Habitualmente designa que

---

[1] "Para seguir conociendo operativamente, la inteligencia ha de contar con hábitos (a este seguir lo llamo proseguir). Si la inteligencia ejerce una primera operación, es intrínsecamente perfeccionada por la iluminación de esa operación. Perfeccionada por el hábito adquirido, la inteligencia puede ejercer otra operación. Tal operación es superior a la anterior"; L. Polo, *CTC,* IV/2, 10. *CTC*, IV/1, 73.

[2] L. Polo, *CTC*, IV/1, 64.

[3] L. Polo, *CTC*, IV/1, 7, nota 6.

[4] L. Polo, *El logos,* 75.

el conocimiento de una operación corre a cargo de un hábito"[1].

Si el hábito es superior al acto, y es intrínseco a la facultad, en rigor, no puede ser causado por el acto, no puede depender de él. ¿Deriva el hábito del acto? La existencia del acto es indispensable, pero como el hábito es más que el acto, en rigor, no puede derivar de él. Se pregunta ahora, pues, acerca del origen de los hábitos. Éstos "tienen que ser iluminaciones de las operaciones por el intelecto agente"[2]. Con ello se halla también el sentido de la operación, porque si están en función de ser iluminadas por el entendimiento agente, no cabe más solución que admitir que son un *medio* para el hábito[3], y que el hábito es el *fin* de ellas.

3. Relación hábito-potencia.

Sentar, como se ha intentado más arriba, que la inteligencia prosigue, y no en el mismo plano, implica que la inteligencia mejora como tal. La razón de tal perfeccionamiento estriba en el hábito. "Si el hábito no perfeccionara intrínsecamente la facultad, la prosecución

---

[1] L. Polo, *El conocimiento racional,* 38.

[2] L. Polo, *La libertad,* 79. *El conocimiento habitual,* 63; *CTC*, III, 9.

[3] "La operación es medio para la virtud", *Antropología de la empresa,* 17. "Las operaciones son para las virtudes", *Antropología de la empresa,* 22. *CTC,* IV/2, 15.

operativa no sería posible"[1]. Eso es así, porque un acto no es comienzo de otros, no da origen a otros, ni menos aún superiores a él; tampoco la inteligencia lo es ella sola, sino la inteligencia con hábito[2]. En consecuencia, "se entiende por hábito el perfeccionamiento de la facultad en tanto que facultad"[3]; en el caso de la inteligencia, el hábito es el incremento de la capacidad de pensar[4], pero no meramente como capacidad sino como actualización de la potencia, rendirla más activa. El hábito es la única posible perfectibilidad de la inteligencia[5], pues de entrada no es perfecta, ya que no pasa de mera facultad en estado natural. Por eso todos los hábitos de la razón son adquiridos[6]. La potencia, tampoco puede perfecionarse de golpe o con un solo acto, porque admite pluralidad de operaciones divergentes. Lo único y lo mejor para ella es ser perfeccionada en cada una de esas facetas según los hábitos.

Consecuentemente, el hábito es el perfeccionamiento intrínseco de la potencia[7], la incorporación en ella de lo perfecto. No se trata de un simple incremento, ni siquiera si se considera cualitativo (recuérdese que para la tradición el hábito es una cualidad), sino de crecimiento del principio como principio, de la facultad como tal. Requisitos indispensables para ello son: a) que de entrada, en estado de naturaleza, la potencia sea finita, y por tanto, imperfecta, es

---

1 L. Polo, *CTC*, IV/2, 63, nota, 32.

2 L. Polo, *CTC*, III, 322.

3 L. Polo, *Las organizaciones,* 222; 223, 227; "Libertas trascendentalis", 704; *Antropología de la empresa,* 25; "Tener y dar", 216.

4 L. Polo, *CTC*, III, 305.

5 L. Polo, *CTC,* III, 304.

6 "El hábito es una perfección intrínseca, no nativa", *Apuntes de psicología* (pro manuscripto), 119. *La voluntad,* 69; *CTC,* III, 4.

7 L. Polo, *Introducción,* 164; *CTC,* IV/1, 301; *CTC,* IV/2, 92.

decir, a la espera de ser perfeccionada y, en consecuencia, pasiva[1]. b) Que la potencia no esté separada del acto de modo que pueda recibir su influjo y ser perfeccionada. c) Que el principio, pese a su finitud, no sea fijo o limitado, sino abierto, por eso sólo las facultades espirituales humanas, el entendimiento y la voluntad, son susceptibles de hábitos[2], porque no tienen soporte orgánico que suponga límite. Con la adquisición del hábito, por tanto, a) se infinitizará la potencia, la razón, al devenir cada vez más activa; b) no actuará jamás desasistida del entendimiento agente, su acto; c) no será fija, sino cada vez más espiritual, más viva[3].

---

[1] "Para ser susceptible de hábito una potencia es menester que sea pasiva: una potencia activa no es susceptible de hábito porque siempre funciona de la misma manera", *La voluntad,* 27. Y más adelante concreta: "Como la inteligencia tiene hábitos intelectuales, hay que considerar que, como tal, es potencia pasiva. La voluntad, como todavía es más potencia pasiva, también es perfeccionable", *La voluntad,* 39-40; 71. La razón de que la inteligencia esté más pronta a ser activada es por la asistencia directa en ella del entendimiento agente.

[2] "Una facultad espiritual sin hábitos no es posible. Y también al revés, una facultad orgánica con hábitos no se entiende", L. Polo, *Apuntes de psicología,* 118. *CTC*, IV/1, 297, nota 20; *La voluntad,* 40 y 48; *Ética socrática y moral cristiana* (pro manuscrito), 6. Por eso suele decir Polo, de la tradición que eso de poner hábitos o virtudes en los apetitos sensibles es conceder demasiado.

[3] "(El hábito) perfecciona al vivir en cuanto que tal", "El concepto de vida de Mons. Escrivá de Balaguer", *Anuario Filosófico,* 1985 (18, 2), 21 (cit. "El concepto de vida"). La tesis de que las potencias espirituales incrementan vitalmente con los hábitos, que son más vida, enlaza perfectamente con aquello que mantiene Aristóteles al fin de la

El hábito "es algo así como una retroferencia de la operación a la facultad, de la cual es un perfeccionamiento"[1], es el quedarse de la operación en la inteligencia, pero no como ejercida sino como iluminada. El hábito, por tanto, es la modificación intrínseca del principio, de la facultad. Siguiendo el lenguaje de la cibernética, el Profesor Polo gusta de llamar *feed-back*[2] a esta realimentación, es decir, una optimización en términos teleológicos, o una retención de la operación en la facultad actualizada. Otras veces, siguiendo un lenguaje de cuño más aristotélico, suele hablar de *hiperformalización*[3], una reestructuración optimizada e intrínseca de la naturaleza humana, es decir, un sentido del acto más íntimo que la acción, o un fortalecimiento de la facultad, o una innovación en el principio mismo de los

---

Ética a Nicómaco, a saber, que, en contra de todo *pragmatismo*, la teoría es la forma más alta de vida. "A medida que la vida procede hacia adelante, progresa también porque no pierde lo que ha sido. Su propio perfecto se incorpora a su impulso hacia adelante", *CTC,* IV/1, 294.

[1] L. Polo, *CTC*, III, 9; *La libertad,* 113;

[2] "Si se compara esto con la cibernetica mecánica, la salida sería la operación y la entrada el hábito. Bien entendido que esa entrada es la salida convertida en entrada, es decir, la salida en tanto que el haber ejercido la operación modifica la estructura del sistema"; L. Polo, *El conocimiento habitual,* 55. Siguiendo esta sugerencia R. McDonald, físico cibernético canadiense, escribió su tesis doctoral bajo el título *Anthropos Kybernetikós*. Ver, *La libertad*, 91; *Radicales antropológicos de la historia del pensamiento occidental* (pro manuscripto*),* 24 (cit. *Radicales antropológicos*); *La esencia del hombre* (pro manuscripto) 16.

[3] "El hombre es optimable porque precisamente su energía ya está formalizada, y por lo tanto, lo ulterior es una *hiperforma* del principio, una forma más alta: un hábito"; L. Polo, *Psicología general, Operaciones*, 31. También, "Tener y dar", 221; "El concepto de vida", 21; *Las organizaciones,* 203; *Antropología de la empresa,* 25 y 34.

actos, que ha llevado a algunos a hablar de una *segunda naturaleza*. Aun otras, denomina a los hábitos y virtudes *premio*[1], pues la refluencia es el premio con el que uno puede dotar a su naturaleza.

Por otra parte, conviene reseñar que cada hábito de la razón se adquiere con un sólo acto. "La tesis es: así como los hábitos de la voluntad presuponen una pluralidad de actos, los hábitos intelectuales requieren un sólo acto. No hay postergación... Desde el primer acto intelectual, la inteligencia está en acto según un hábito. Eso quiere decir que la pluralidad de hábitos se corresponde con la pluralidad de operaciones..., por tanto, a cada tipo de acto corresponde un tipo de hábito"[2]. Así se justifica el carácter jerárquico de la infinitud operativa, pues si la razón permaneciera siempre igual no podría dar lugar a una operación más cognoscitiva que las precedentes.

La índole del hábito –también a diferencia de las virtudes de la voluntad– no es ella misma potencial, pues se adquiere plenamente de una vez por todas. Por eso, al contrario que las virtudes, cada hábito –al menos los de la clásicamente denominada razón teórica– no es incrementable[3]. No pueden crecer, pero tampoco disminuir o perderse. No podemos ir contra ellos, porque cualquier embate los supone, se sirve de

---

[1] L. Polo, "Tener y dar", 219-220.

[2] L. Polo, *CTC*, II, 233; 300; *CTC*, III, 4-5; *CTC*, IV/2, 15; "Lo intelectual", 129; *El conocimiento habitual*, 12 y 62-63; *La voluntad*, 153. Esta tesis es netamente aristotélica como señala en *El logos,* 68, y claramente tomista, como indica en *La libertad,* 178;

[3] L. Polo, *El conocimiento,* 12.

ellos. Aquí surge, sin embargo una duda, un asunto por explicitar en los textos de Polo, a saber, ¿cómo no pueden ser incrementables los hábitos racionales si ellos perfecionan la potencia como tal, y ese perfeccionamiento, como se mantiene en otros lugares[1], es irrestricto?

4. Hábito-esencia.

Se acaba de sentar que el hábito es la perfección intrínseca de la potencia como tal. Ahora conviene añadir que "perfecto viene de *perficere* y *perficere* es cumplir acabadamente. Lo perfecto es la causa final cuando se trata de la perfección del universo; perfecto es el hábito cuando se trata de la esencia humana. La noción de perfección es una culminación esencial cuando la esencia es distinta del ser; según esa culminación se habla de esencia, si no, nos quedaríamos en una naturaleza"[2]. Se defiende, por tanto, que sin hábitos el hombre carece de *esencia*[3]. Aplicado a nuestro caso, "la tesis es ésta: sin hábitos lo intelectual es potencia, no esencia"[4]. No se trata de que carezca de *naturaleza*, puesto que de entrada es hombre, pero dado que la naturaleza humana no es un dato fijo, es decir, es abierta y susceptible de ser elevada o empobrecida, las ulteriores determinaciones que sacan partido de ella no son fruto de ella, sino fines añadidos a ella. Tales fines intrínsecos son los hábitos (también las virtudes). Con el hábito tenemos algo más que *natura*, que facultad; tenemos *esencia*. En

---

[1] L. Polo, "Libertas trascendentalis", 705.

[2] L. Polo, *La libertad*, 99; 91.

[3] Aunque para el lenguaje de la tradición suene raro por desacostumbrado, Polo sostiene que "el hombre no tiene esencia, sino que por así decirlo es esenciado, no es una esencia sino una esenciación, y eso son los hábitos"; *El logos*, 75.

[4] L. Polo, "Lo intelectual", 130.

definitiva: "los hábitos son la elevación de la naturaleza humana a esencia"[1], y "la esencia del hombre es la perfección de su naturaleza"[2]. Evidentemente, no se trata de los hábitos naturales o innatos a la persona, también susceptibles de incremento, sino de los hábitos de sus potencias espirituales, en este caso, de la razón.

No hay nada en la naturaleza que sea un principio perfeccionable como principio[3]. Pero el hombre está en sus manos hasta tal punto que se dota de esencia, y de ese modo es esencia de suyo. Las demás realidades no lo son, sino en cuanto forman parte del orden del universo (la causa final), que es un fin extrínseco para ellas. Sin embargo, "el hombre es esencialmente distinto de la esencia que no tiene hábito, de aquella esencia cuyo carácter perfectivo es la causalidad final extrínseca... Por tanto, la esencia del hombre no es el cosmos; la esencia del hombre es la perfección intrínseca de su naturaleza"[4]. Si el fin, el orden, en la naturaleza, es la

---

[1] L. Polo, *CTC*, IV/2, 311. De modo taxativo añade en otro lugar que: "sin hábitos no cabe hablar de esencia humana", *CTC,* IV/2, 260, nota 8. También *Presente y futuro*, 185.

[2] L. Polo, *Presente y futuro,* 185. También, "La coexistencia", 44.

[3] "Si tomamos en cuenta el crecimiento, entonces la diferencia entre la esencia del hombre y la del universo se hace muy neta: el universo es incapaz de hábitos", *La esencia del hombre* (pro manuscripto), 15.

[4] L. Polo, *La libertad,* 64; 93. Recojamos el siguiente texto de otra obra: "la esencia del hombre se distingue de la esencia del universo en cuanto que esencia, en que ella misma se dota de perfección, en que la perfección le es intrínseca. Se constituye como esencia sin aludir a un factor extrínseco ordenante, sino que consigue su perfección, digámoslo así, en una redundancia sobre sí misma. Y esa

esencia del universo, el fin en el hombre es el hábito, porque éste es la hiperordenación de su naturaleza; por ello su naturaleza está en función de él y no al revés[1]. El hombre se dota de fines superiores a su constitutiva naturaleza, bien entendido, que el hábito no es fin último, por eso no hay que perseguirlo en directo.

Si el hombre se dota de esencia, implica que su esencia es netamente distinta a la esencia del universo. Por consiguiente, el hombre no es un ser intracósmico no sólo en cuanto persona, es decir, en cuanto a su acto de ser, sino tampoco en cuanto a su esencia. La distinción entre esencias estriba en que por ser el hábito superior a la causa final "el hábito marca la superioridad de la esencia humana sobre la esencia extramental"[2].

Si se distingue en el hombre entre *naturaleza*, *esencia* y *persona*, cabe sentar que la pluralidad de personas poseen una naturaleza común, pero no una común esencia, puesto que cada persona perfecciona más o menos su naturaleza, y también la puede degradar[3]. Ello significa que uno puede crecer en humanidad, que lo humano no es algo fijo, y que, además, por ser infinitizable, no cabe por parte del hombre una perfecta encarnación de lo humano: "nunca acabamos de ser hombres; siempre podemos serlo más"[4]. Suele hablarse también de *tipos* humanos, según las características naturales

---

redundancia sobre sí misma es justamente lo que se suele llamar hábito; el hábito es la perfección de la naturaleza humana"; *La esencia del hombre,* 10.

[1] "En este sentido, la naturaleza humana no es sólo el principio de los actos, sino que también es su fin"; L. Polo, *Radicales antropológicos,* 24.

[2] L. Polo, *El logos,* 74; 78.

[3] L. Polo, *Presente y futuro,* 192, nota 7. A la degradación de la naturaleza humana responde la noción de *vicio*.

[4] L. Polo, *La libertad,* 113.

de unos u otros. Sin embargo, la consideración de los hábitos desborda los tipos, porque "son la esencialización de los tipos específicos"[1]; los hábitos destipifican, coordinan lo típico. Ello nos sirve también para reparar en la distinción entre naturaleza y esencia. No son lo mismo. La una es la elevación de la otra, la adquisición de lo insospechado para la otra: "la potencia activa se hace capaz, con los hábitos, de aquello que la supera; más, de lo simplemente superior al hombre"[2].

El hábito como mejoría, es también una ganancia de tiempo. En efecto, con los hábitos conocemos mejor la realidad y acertamos más en nuestras acciones. Con el hábito no hay gasto de tiempo[3]. Además, respecto de la potencia el hábito supone que "la facultad se hace con el futuro sin "desfuturizarlo" en modo alguno... Esta intensificación es el aumento de la apertura del ámbito, esto es, de la destinación al fin"[4]. Crecer en orden al fin supone para la facultad acercarse a él, tener en cierto modo su futuro al alcance de la mano. "Y esto quiere decir que crece hacia lo otro. El desplazamiento del equilibrio teleológico es de tal índole que

---

[1] L. Polo, *Ética,* 88. La *Psicología* suele hablar de *tipos* humanos. Sin embargo, no alcanza los hábitos porque se ciñe a las facultades. El estudio de los hábitos intelectuales pertenece a la *Teoría del conocimiento*, y el de los morales o virtudes, a la *Ética*. Ambos grupos de hábitos son, además, el punto de engarce con la *Antropología*, pues ésta "se inicia en la consideración de la esencia como hábito"; *La libertad*, 119.

[2] L. Polo, *Las organizaciones,* 225.

[3] L. Polo, *Las organizaciones,* 222.

[4] L. Polo, *Las organizaciones,* 206.

lo ahora buscado es el incremento de lo otro. En esto radica la destinación"[1]. Una duda, sin embargo, por esclarecer es si la esencia humana se reduce a la reunión de todos los hábitos (aunando también las virtudes) o es algo más.

III. LA APERTURA DE LOS HÁBITOS A LO SUPERIOR.

1. Hábitos y entendimiento agente.

"El conocimiento habitual es debido al entendimiento agente. El axioma de los hábitos dice que la inteligencia es susceptible de hábitos; ahora se añade: los hábitos son posibles por el intelecto agente. Así se completa la formulación del axioma"[2]. Ésta es la única solución posible, pues si los hábitos no dependen, no son efecto, de los actos, ni tampoco de la potencia, porque los hábitos son superiores tanto a los actos y a la facultad, y no los poseemos de entrada, sólo resta que, como actos, dependan de un acto superior, que desde Aristóteles recibe el nombre de intelecto en acto o agente, que es *a priori*. Por consiguiente el entendimiento agente no se limita a disparar la inteligencia (especies impresas), sino que la acompaña (hábitos). Más aún, lo segundo es una iluminación más intensa, fácil y acorde con el intelecto agente, porque es más iluminable lo intelectual que lo sensible[3].

La operación depende de la facultad, el hábito no, por eso no es lo mismo ejercer una operación que iluminarla. El intelecto agente no fabrica la operación pero la ilumina, la

---

1 L. Polo, *Las organizaciones,* 225.
2 L. Polo, *CTC*, III, 14.
3 L. Polo, *CTC*, III, 10; *El logos*, 71-72. "Lo intelectual", 130.

desoculta. "¿Cómo se forman los hábitos, cómo se adquieren? Los hábitos están en la inteligencia como perfecciones suyas. Entonces (al igual que las especies impresas) deben serle proporcionadas por el intelecto agente. Sin la iluminación del intelecto agente el conocimiento habitual no se puede explicar. La inteligencia no sólo recibe especies impresas, sino hábitos (aunque de distinta manera, como es claro). Aceptamos que el intelecto agente ilumina los fantasmas. Si también ilumina la operación, ahora lo iluminado en cuanto que comunicado a la inteligencia es un hábito. Según esto, el intelecto agente es aquella unidad que permite el crecimiento intelectual. El paso del acto operación al acto hábito como crecimiento intrínseco de la facultad sólo puede ser debido al intelecto agente"[1].

Los hábitos son, pues, un don[2] del intelecto agente a la facultad, asunto sólo posible si a su vez el intelecto agente es de carácter donal. Lo que da es luz, es decir, conocer. No

[1] L. Polo, *CTC*, III, 9-10. Un poco más adelante se lee que sólo iluminada "la operación está en la inteligencia, pues no se integra en ella como operación sino como hábito..., hacerla inteligible no puede ser sino un acto intelectual de otra índole (un hábito)", 12.

[2] "Lo iluminado de la presencia -el hábito- es un don del intelecto agente... es una luz receptora de otra luz intrínsecamente donante"; L. Polo, *CTC*, IV/2, 91-92; 91, nota 50. Si el estatuto de los hábitos es donal, tal vez sea demasiado conceder que se pueda llegar a darse la conmensuración entre el intelecto agente y la esencia habituada, como parece admitir en este texto: "Por encima de la conmensuración del conocer con los objetos, el hábito inicia su conmensuración con el intelecto agente"; *Modalidades del tiempo humano* (pro manuscripto), 18.

sólo da conocidos, como son las especies impresas, sino también conocer, porque él lo es. "El hábito como presencia iluminada señala la comunicación del intelecto agente a la inteligencia sin que el hábito ni la inteligencia se identifiquen con él. En suma, la presencia mental comunica con el intelecto agente en lo que se llama ser iluminada por él. Y este iluminar señala la variación de operación en hábito..., pero no señala ninguna variación del intelecto agente. El intelecto agente no necesita (no le falta) ser iluminado"[1].

"El hábito es posible por la iluminación de la operación por el intelecto agente"[2]. El hábito es la iluminación del entendimiento agente no el entendimiento agente. Si fuesen lo mismo, el intelecto agente iluminaría siempre la esencia humana, asunto que no acaece. Por otra parte, el acto iluminado es hábito, pero no es luz respecto del intelecto agente; no hay reflexividad. "En suma, se dice que el hábito es indiscerniblemente un acto iluminado y su ser iluminado"[3]. Iluminar un acto es hábito, no acto ni intelecto agente, y acto iluminado ya no es tal, sino hábito. Los hábitos continúan la luz del intelecto agente en la potencia, sin ser ellos el *lumen intellectus*. Por eso la tradición entiende alguno de ellos como la *habilitas intellectus agentis*. "El hábito es un tener en propio, una adquisición que está estrictamente en la facultad, pero es una *habilitas*, una manera de iluminar del intelecto agente"[4].

2. Hábitos y libertad.

Existen tres ámbitos para la libertad humana: la intimidad personal (a la que también llama *nativa*), la libertad que se

---

1 L. Polo, *CTC*, IV/2, 91-92.
2 L. Polo, *La libertad,* 96.
3 L. Polo, *CTC*, IV/2, 90.
4 L. Polo, *CTC*, III, 10.

manifiesta en las dos facultades superiores del hombre (libertad *intelectual* y libertad *ética* respectivamente), y la organización pragmática[1]. Los tres ámbitos son jerárquicos, y con ello, debe sentarse que el superior no sólo es condición de posibilidad del inferior, sino también su fin. No habría, por consiguiente, libertad pragmática si no la hubiese ética[2] (hábitos, virtudes o vicios), y no la habría ética si no fuéramos personalmente libres. A la par, somos pragmáticamente libres con el fin de mejorar nuestra esencia, de modo que cualquier acción que realicemos redunde en beneficio de nuestra naturaleza elevándola. Y asimismo, la libertad ética está en función de nuestra destinación personal.

En nuestros días, de ordinario, sólo se tiene en cuenta la libertad pragmática. Precedentemente se hablaba, más bien, de la libertad ética, vinculándola a la voluntad, y en todas las épocas la libertad personal brilla por su ausencia. Pues bien, en el caso que nos ocupa, abrir la inteligencia, hacerla más

---

[1] L. Polo, *Las organizaciones*, 204. También: *Antropología* (México) (pro manuscripto), 10 lección, 5; *Antropología trascendental* 1972 (pro manuscripto), anexos, 73. La denuncia histórica reza así: "en lo que respecta a la libertad la filosofía clásica pone la libertad en las potencias. Las potencias en principio son finitas..., De esta manera la libertad viene a ser una propiedad, un accidente... En cambio, la filosofía moderna pone la libertad en la potencia infinita. Con ello también la libertad se infinitiza, pues se infinitiza la acción... Pero esa infinitización de la libertad, por así decirlo, la malogra"; "Libertas trascendentalis", 705.

[2] "Si el hombre sólo fuera *natura* no produciría... El uso de la libertad en orden a la propia naturaleza es la libertad pragmática, y sin hábitos no se puede hacer"; "Libertas trascendentalis", 119.

cognoscitiva de lo que naturalmente es, es rendirla libre. "La libertad es un trascendental del ser humano que conecta con la naturaleza a través de los hábitos"[1]. No es una mera propiedad de la facultad, y no puede reducirse, por consiguiente, ni a la razón ni a la voluntad, y dado que en ellas se manifiesta de distinto modo, es superior a ellas. La libertad enlaza directamente con la inteligencia, no a través de la voluntad[2], y corre a cargo de los hábitos: "los hábitos intelectuales no se agotan en la operación por cuanto abren lo intelectual a la libertad"[3]. Si gracias a los hábitos el hombre posee esencia, "los hábitos son la dependencia esencial respecto de la libertad"[4]. En consecuencia, una facultad sin hábitos, es decir, en estado de naturaleza, no es libre. Por tanto, no es lo mismo *naturaleza* que *libertad*, y es imposible hacer pie la libertad en la naturaleza si no transforma ésta en *esencia* merced a los hábitos: "el enlace entre naturaleza y libertad son los hábitos"[5].

---

[1] L. Polo, *CTC,* III, 31. Allí se añade que "es un dominio matizado sobre principios". Esta libertad, superior a la de *elección*, se suele llamar de *ejercicio*, porque rinde a la inteligencia capaz de realizar actos. También, 29; *Apuntes de psicología,* 120.

[2] L. Polo, *CTC*, III, 30. Por lo demás la radical distinción entre la manifestación de la libertad en la inteligencia y en la voluntad se debe a la divergente intencionalidad y radica en que "así como en la inteligencia la libertad se abre paso a través de los hábitos, en la voluntad, la libertad es convocada, traída", *La libertad,* 179.

[3] L. Polo, "Lo intelectual", 130.

[4] L. Polo, *CTC,* IV/2, 12, nota 9. En el Prologo a A. Segura, *Logos y praxis,* Granada, 1988, 12, escribió: "el hábito es la disposición de la facultad para la libertad". Y en "La coexistencia", 43, lo reitera: "la disposición como hábito es la disposición de la facultad para la libertad".

[5] L. Polo, *La libertad,* 95; 78; *Antropología*, 10 lección, 8; *Ética,* 73. Por eso Tomás de Aquino, sostiene que una naturaleza libre es contradictoria, *La voluntad*, 71. Si la libertad no pudiera acceder a la

"Somos capaces de hábitos intelectuales, y según esos hábitos somos libres manifestativamente, dispositivamente. Pero insisto, no se puede disponer si no hay algo disponible, aunque el disponer no es disponible, y si se intenta hacer disponible el disponer, se arruina el disponer"[1]. Utilizando de modo preciso las preposiciones, Polo suele distinguir entre usar *según* nuestra esencia, y *de* nuestra esencia. Usar *según* la esencia es seguir los hábitos, porque estos hiperfinalizan la facultad. Usar *de* la esencia es manipularla no según su modo de crecer, sino en otra dirección, lo cual equivale a estropearla. Esa otra dirección es siempre un intento de conseguir la identidad de uno con su esencia, es el intento de realizar el ser de acuerdo con la esencia, de agotar su ser en su esencia[2].

Ser libre es ser uno dueño de su propia tendencia natural y de sus actos, pero sin hábitos uno no lo es[3]. Por ser dueños podemos actuar según la naturaleza, pero también contra

---

naturaleza a través de los hábitos, se caería en un naturalismo determinista al interpretar al hombre. "La Sollicitudo rei socialis. Una encíclica sobre la situación actual de la humanidad", en *Estudios sobre la encíclica 'Sollicitudo rei socialis',* Aedos, Madrid, 1990, 115. Conviene por tanto que nuestras potencias superiores sean pasivas, puesto que "las activas no son susceptibles de hábitos, y eso quiere decir ser capaz de ser invertida por la libertad"; *La voluntad,* 48.

[1] L. Polo, *La libertad*, 83. Y en otro pasaje: "la libertad aparece en los hábitos como libre disposición, como manifestación libre de la intimidad", *La libertad*, 79.

[2] L. Polo, *La esencia del hombre,* 20. Esa es la gran equivocación humana y el gran error de las antropologías modernas.

[3] L. Polo, *Antropología de la empresa,* 4. Ello se aplica tanto a los de la inteligencia como a los morales.

ella. Los hábitos son el puente entre la naturaleza humana y sus actos y la libertad humana. Se dualizan con los actos, y la libertad se dualiza con ellos[1]. El que los hábitos sean un modo de disposición de la naturaleza humana por parte de la persona, se debe atribuir a los hábitos adquiridos, pero queda por explicar de qué se dispone, con qué se dualizan, los hábitos naturales. Para Polo el hábito de los primeros principios, si no lo entiendo mal, se dualiza con el ser del universo esencializándolo (*principio de no contradicción*). Pero dado que los primeros principios son tres –y con esto evita el monismo–, ¿cómo se dualiza el hábito con los otros dos principios (el de *identidad* y el de c*ausalidad tras-cendental*). Todavía otra cuestión: ¿se dualiza el hábito se sabiduría?, ¿qué significa en este caso dualización?

3. Hábitos y persona.

Si "el intelecto agente se asimila a la persona, al *esse hominis*"[2], y si "la libertad es del orden del *esse hominis*"[3], conviene enlazar los hábitos con la persona. La persona vista

---

[1] L. Polo, "La coexistencia", 43. *Antropología,* 10 lección, 8.

[2] L. Polo, *CTC*, IV/1, 90, nota 49. *CTC*, III, 26. "El carácter donal, personal, del acto intelectual radical del hombre, da razón de lo que los filósofos modernos llaman *sujeto*"; *CTC,* IV/2, lección 5, 2. No poner el intelecto agente a nivel personal "conlleva muchas incoherencias, porque se puede entender como algo exterior al hombre que sobreviene al alma por epigénesis desde la luna, como dice Aristóteles, o para ir en contra del averroismo latino hay que decir que es una facultad, lo cual es otra tontería"; *El logos,* 75. Otra ventaja de poner al intelecto agente en el orden del *esse hominis* es que "sólo el ser conoce el ser"; *CTC*, III, 22.

[3] L. Polo, *CTC*, III, 29.

desde el conocer es denominada *núcleo del saber*[1]. Los hábitos adquiridos son *de* la persona, no son la persona; por eso "por más que el hábito sea la perfección natural culminante, no es en términos absolutos la perfección superior del hombre"[2] La esencia del hombre (gracias a los hábitos) es la perfección de su naturaleza, pero no la de cada quien. "La persona está retraída en los hábitos de la inteligencia, porque estos nunca son suficientes para ella. El intelecto agente está tácito siempre hasta la visión; eso es el ver"[3]. Esto último constituye, además, la mejor prueba de la inmortalidad, porque de lo contrario, el intelecto agente sería absurdo, y con él, todo el conocer humano. En efecto, ¿para qué tanto iluminar si él quedara oculto?

La clásica distinción *essentia-esse* ordinariamente referida a la metafísica es retomada ahora en antropología, y en ella intensamente esclarecida. La *esencia* del universo (la tetracausalidad física) depende del *acto de ser* del mismo. La *esencia* humana depende del *esse hominis*. ¿Qué diferencia existe entre la dependencia de la naturaleza humana respecto de la persona y la dependencia de la esencia humana respecto de la persona? Que la primera es necesaria y determinada y la segunda es libre. No obstante la elevación esencial, la persona no se encuentra a sí misma en su esencia. No hay identidad entre enterarse (hábito) que pensamos (acto) y sujeto cognoscente. Si para distinguir

---

[1] L. Polo, *El acceso al ser,* Eunsa, Pamplona, 1964, 54 ss.

[2] L. Polo, "La coexistencia", 44.

[3] L. Polo, *La voluntad,* 73. "El entendimiento agente está abierto a Dios; es una apertura a Dios que en la gloria se aclarará"; *El logos,* 75.

entre acto y objeto Polo suele decir que el yo pensado no piensa o que el fuego pensado no quema, y para discernir entre acto y hábito se dice que una cosa en pensar y otra saber que se piensa, ahora conviene añadir que el yo pensante no es un hábito. El yo no sólo no se reduce a la naturaleza, a la humanidad común a los hombres, sino tampoco al partido libre que de su naturaleza saca: a su esencia.

El conocer personal no se puede reconocer en su esencia porque su esencia no es persona. Por grande que sea su crecimiento esencial, siempre su ser está por encima de su esencia. "El hombre es un ser que carece de réplica en su esencia"[1]. Tampoco el núcleo personal, el intelecto agente es autorreferente: "la persona no es capaz de suscitar su propio conocimiento, que sería lo más alto en el hombre, pues el intelecto humano no llega a eso"[2]. Es manifiesto que el ser personal no se puede conocer por abstracción, porque no es nada sensible, tampoco por los hábitos racionales, porque no es operación ninguna. No forma parte de la esencia humana. El sujeto es más que su razón, o como gusta decir D. Leonardo, es *además*. No sólo añade a su razón sino que es el añadir. No sólo da, sino que es el dar. "El yo no se puede reducir a la operación de conocer ni al hábito, es el existir, el acto de ser en virtud del cual todo lo otro es posible y que no se identifica ni se constituye ni lo necesita, por decirlo de

---

[1] L. Polo, *La esencia del hombre,* 19. Y sigue: "aunque su esencia pueda crecer, al crecer se hace, digámoslo así, cada vez más coherente con la persona, con el ser personal; sin embargo eso no tiene más que el carácter de una manifestación de la persona..., pero su esencia nunca se agota: el hombre nunca puede establecer una relación yo-tú con su esencia, es decir, el hombre no supera la distinción real jamás, nunca", 19.

[2] L. Polo, *El logos,* 82.

alguna manera, sino que es simplemente ver. Ver no significa más que yo"[1].

Lo que precede aboca al problema de la *intersubjetividad*, pues sin la apertura a otro quién la persona no resuelve su conocimiento nuclear. Ahora bien, el Quién, la Luz, que puede esclarecer enteramente la luz que cada quién es, es Dios.

Juan Fernando Sellés
Universidad de La Sabana
Sede de Puente del Común
Chia Cundinamarca Colombia

[1] L. Polo, *La persona humana como ser cognoscente,* (pro manuscripto), 22.

LUZ Y OPACIDAD
UNA CONSIDERACIÓN DE LO REAL DESDE EL CONOCIMIENTO HUMANO

Mª JESÚS SOTO

Against the modern theory of representation, whiou makes the world opaque, Polo Suggests reviviting the classical theory of ilumination. Intentionality of knowledge, according to Polo, makes possibe the "de-veiling" of reality, and shows its radical dependence from God.

> "En la filosofía, en definitiva, se está cantando, se está cantando al ser. (...) ¿Qué es la canción del ser? La expresión del ser, el modo como yo saco a la luz el ser y lo saco porque soy capaz, por así decir, de recrearlo y lo recreo en la misma medida en que le rindo ese homenaje que se llama cantarlo. La filosofía es aquel saber que exige tensar todas las energías del hombre hacia lo más alto"[1].

1. Introducción.

Dentro de los problemas que han sido abordados por los filósofos a lo largo de lo que L. Polo denomina "los tres grandes momentos históricos de la historia de la filosofía"

[1] El texto de esta cita está tomado del siguiente artículo sobre Leonardo Polo: M.J. Franquet, "Semblanza bio-bibliográfica", *Anuario Filosófico*, 1992 (25, 1), 18. Estas palabras fueron pronunciadas por Leonardo Polo al final de su Curso de Doctorado, sobre *Antropología trascendental*, en la Universidad de Navarra, en mayo de 1990, inédito.

(período ateniense, período medieval y período idealista)[1], hay uno que define sin duda la suerte de esas épocas, por lo menos desde el punto de vista intelectual. Tal es la cuestión de la capacidad humana respecto del Absoluto: "ver hasta qué punto podemos pensar a Dios"; y esto, no tanto desde la fe, sino desde "la dotación cognoscitiva que como criaturas racionales tenemos"[2]. Se trata éste de un punto central que decide de un modo no poco relevante la entrada en una época u otra del pensamiento; es un asunto en el cual, dice Polo, "se han jugado el tipo" los grandes filósofos: "lo mejor sería ver el tema del pensar en las aventuras de los grandes pensadores. Quizá sea éste el modo adecuado de abordar el tema máximo que es, al mismo tiempo, el más arduo, el que mayores esfuerzos entraña: el inagotable conocimiento de Dios"[3]. Y, de hecho, ése es precisamente el motivo que anima –o debe animar– desde dentro toda andadura filosófica, tal como lo establece en otro lugar: "el complicado asunto de cómo hacer filosofía, tal como lo entiendo, responde al acicate de conocer mejor a Dios. La filosofía de hoy es atea en el sentido de no pensar en Dios: Dios no es tema filosófico. Pero el acicate de la investigación filosófica es conocer a Dios de un modo más intenso y continuar la filosofía en esa línea (*intellectus quaerens fidem*)"[4].

---

1 L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993, 42-45 (cit. *Presente y futuro*).

2 L. Polo, *Presente y futuro,* 40.

3 L. Polo, *Presente y futuro,* 41.

4 J. Cruz, "Filosofar hoy. Entrevista con Leonardo Polo", *Anuario*

La importancia de esta sugerencia radica justamente en que la filosofía contemporánea no es sino una herencia de lo iniciado en la modernidad. Ahora bien, la época moderna comienza de un modo preciso, por un lado, desarticulando la clásica unidad entre fe y razón; y, por otro lado –pero relacionado con ello–, declarando la incapacidad humana con respecto del Absoluto. Esto último revierte a su vez en un reduccionismo con respecto del conocimiento de lo real que, sin su referencia a la trascendencia, queda ensombrecido en muchos de sus ámbitos. Es ésta una de las reflexiones más lúcidas de L. Polo, que advierte claramente que toda la filosofía moderna tiene en su inicio "la falsa postulación de la incapacidad humana de Dios", declarando así por ilusorio "lo más verdadero del hombre"[1].

Desde la observación anterior, será fácil entender la inversión operada en la filosofía post-medieval con respecto al conocimiento mismo de lo real. En efecto, en el pensamiento clásico, el ser humano podía desvelar la verdad de las cosas en la misma medida en que la hallaba fundada en el entendimiento divino. Así pues, los entes se dicen verdaderos antes por comparación al intelecto absoluto que por relación al entendimiento finito[2]; y esto hasta el punto que, de no hallarse constituidos desde el conocimiento divino, los entes aparecerían enteramente oscuros o desconocidos para el hombre. Así lo expresan algunos textos

---

Filosófico, 1992 (25,1), 51.

[1] L. Polo, *Presente y futuro*, 96.

[2] Tomás de Aquino, *De Veritate*, 1, 4: "Cualquier cosa se llama en mayor medida verdadera en orden a la verdad del entendimiento divino que en orden a la verdad del entendimiento humano". *De veritate,* 1, 2: "Pues antes es la comparación al entendimiento divino que al humano", hallándose la cosa natural constituida entre los dos entendimientos; *De Veritate,* 1, 6.

clave de Tomás de Aquino, a quien Polo no cesa de referirse: "La verdad, que se predica de las cosas en orden al entendimiento humano, es, en cierto modo, accidental a las cosas; puesto que en el caso de que el entendimiento humano no existiese ni pudiese existir, sin embargo las cosas permanecerían en su esencia. Pero la verdad, que se predica de las cosas en orden al entendimiento divino, les corresponde a ellas inseparablemente; pues no podrían subsistir a no ser por el entendimiento divino que produce en ellas el ser"[1].

Ahora bien, "la desconfianza en el ejercicio mismo del pensamiento filosófico"[2] que caracteriza la entrada en la modernidad lleva a un reduccionismo fundamental, es un "estrechamiento de la inspiración clásica"[3] y es lo que Polo denomina "el acontecimiento del pesimismo teo-antropológico"[4]. Según ese pesimismo, el hombre desiste, primero, de la intelección de lo real desde sus principios intrínsecos; y, segundo, de una consideración *sapiencial* acerca de sí mismo, es decir, un conocimiento de sí desde su ser conocido por el Absoluto[5] y vuelca sus capacidades hacia el exclusivo conocimiento del mundo desde sí mismo y su subsiguiente dominio: "La Edad Moderna es, pues, en su misma arrancada, la renuncia a lo que convendremos en

---

1 Tomás de Aquino, *De Veritate,* 1, 4.

2 L. Polo, *Presente y futuro*, 74.

3 L. Polo, *Presente y futuro,* 82.

4 L. Polo, *Presente y futuro,* 95.

5 L. Polo, *La persona humana como ser cognoscente*, Conferencia pronunciada el 6 de noviembre de 1995, en la Universidad de Navarra, (pro manuscripto).

llamar la *optimación humana*. Si Dios queda fuera de nuestro alcance, ¿qué resta sino cada uno y el mundo?"[1].

Desde esta breve panorámica, la propuesta de L. Polo puede formularse –a partir de un volver a considerar a los clásicos del pensamiento– como una nueva ampliación de los horizontes humanos en orden al conocimiento del mundo y en su debida dependencia radical del Absoluto. Y es que si la tesis inicial de la modernidad ha conducido inevitablemente a una restricción con respecto al conocer de lo real –reducido ahora a su condición de estar "representado" en la mente humana[2]–, en este momento se hace preciso reclamar : primero, la clásica referencia intencional del hombre a la realidad, merced a su conocimiento; y, segundo, postular una "transparencia" original del intelecto humano, justamente frente a la idea moderna de que nuestro conocimiento sea una suerte de "espejo" en el que los entes se hallarían solamente "reflejados", pero no en su "verdad" (pues justamente un espejo es un cristal al que se le ha eliminado su original transparencia[3]). Esto último implica que el conocer humano –en tanto que intencional– es "luz" capaz de iluminar lo real en su verdad. Y ello siempre en su condición de creado: "Dios crea la verdad y la realidad de la criatura; pero crea la verdad de lo creado (verdad creada) al crear el conocimiento"[4].

---

[1] L. Polo, *Presente y futuro,* 97; 59: " la concentración de la preocupación humana en el mundo es solidaria de su jubilación respecto de Dios. (...) Como Dios se me da muy mal y dominar lo creado se me da bastante bien, naturalmente me dedicaré a esto último".

[2] L. Polo, *Presente y futuro,* 49.

[3] L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, Eunsa, Pamplona, I, 1984, 115 (cit. *CTC*).

[4] L. Polo, *CTC,* I, 140.

En orden a estas reflexiones, desglosaremos nuestra exposición en tres breves apartados; tal como se especifica a continuación: 1. La opacidad del mundo moderno. 2. Intencionalidad y representación. 3. Transparencia del conocimiento e iluminación de la realidad.

2. La opacidad del mundo moderno.

El pensamiento de Leonardo Polo no se lleva a cabo sino con un diálogo con el pasado. Así, además de su consciente filiación a la filosofía de Aristóteles y Tomás de Aquino[1], siempre "ha buscado en los filósofos que le han precedido un atisbo de verdad"[2]. Le preocupa especialmente el mundo intelectual que ha ido imponiéndose desde la caída de la filosofía medieval y que culmina en el idealismo; en este sentido, tanto su teoría del conocimiento, como su metafísica y su antropología –también sus aportaciones en ética y en todo el ámbito del pensamiento social–, tratan de dar una respuesta al mismo. Dedica por ello muchas páginas a conversar con la modernidad, de Ockham a Hegel, tratando de ajustar su propuesta a una continuación de la inspiración clásica. Pero en él, como también se ha escrito, "la síntesis entre pensamiento moderno y clásico no será posible nunca

[1] "Su pensamiento está enraizado en la mejor tradición del realismo aristotélico y tomista", A. Llano, "Presentación", a *Anuario Filosófico*, 1992 (25, 1), dedicado al pensamiento de Leonardo Polo, 13.

[2] M. J. Franquet, 18.

por mera superposición o yuxtaposición de sus respectivas doctrinas, sino que sólo será posible mediante una prolongación o crecimiento del saber tal que corrija al uno y amplíe al otro"[1].

Pues bien, lo que Polo advierte precisamente como núcleo de la modernidad es que su inicio puede situarse, más allá de su comienzo o fijaciones históricas, en el momento en el cual al hombre le acecha la sospecha acerca del alcance de su propio conocimiento. Esto acontece justo después de haber irrumpido el aristotelismo en Occidente: "A principios del siglo XIII, sencillamente, aparece Aristóteles entero. Al irrumpir Aristóteles, la calma que envolvía el pensamiento y los planteamientos de entonces, se rompe"[2]. El racionalismo o, mejor, el intelectualismo del que estaba inundado la obra del estagirita encajaba mal con toda la tradición cristiana que hasta entonces se había esforzado en armonizar la razón con el legado de la revelación. El cristianismo, en efecto, presentaba un mundo en el que habitaba el misterio y que, por lo tanto no era enteramente descifrable para el hombre; y esto, no porque la realidad sea en sí misma oscura o permanezca cerrada al conocimiento humano, sino porque la *luminosidad* de que gozan las cosas creadas es, en sí, inagotable[3]. Solamente Dios creador puede poseer un conocimiento perfecto de lo que Él mismo ha hecho.

Desde esa perspectiva, el intelectualismo aristotélico fue interpretado como "peligroso", sobre todo en la escuela franciscana, por Escoto y Ockham; pues de ser cierto que la

---

[1] I. Falgueras, "Leonardo Polo ante la filosofía clásica y moderna", en I. Falgueras / J. García / R. Yepes, *El pensamiento de Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 11, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1991, 11.

[2] L. Polo, *Presente y futuro*, 45.

[3] Tomás de Aquino, *In Met*., 2, 1.

inteligencia humana puede "agotar" el ser, la revelación se haría superflua. La afirmación, a finales del XIII, por parte de Escoto, de la primacía y de la actividad de la voluntad frente a la inteligencia, es crucial para comprender la sospecha posterior respecto del alcance del conocimiento, así como de la cognoscibilidad misma de las cosas naturales[1]. En efecto, la voluntad aparece ante todo como rectora en Dios creador y así, para asegurar –frente a la visión pagana– la liberalidad divina a la hora de crear el mundo, se sostiene que al principio del mundo lo que hay es un acto de libertad absoluta[2]. Pues sólo un acto tal de voluntad (absoluto) puede asegurar la contingencia en el mundo de los seres finitos. Y todo ello frente a la doctrina aviceniana, para la cual los seres posibles emanaban del Ser necesario por vía de necesidad.

Ahora bien, si es cierto que la creación del mundo procede de un acto de la voluntad, no lo es menos que la intelección de lo creado juega un papel importantísimo en orden a la constitución de la verdad misma de los entes[3]. De hecho, una vez propuesta la primacía total de la voluntad, el nominalismo de Ockham no podrá sino sostener la existencia de seres radicalmente contingentes, singulares. El conocimiento de estos singulares sólo podría llevarse a cabo por intuición, pero entonces no es posible la adecuación

---

1 L. Polo, *Presente y futuro*, 48.

2 Duns Escoto, *Reportata parisiensia*, 2, d. 25, q. 1, n. 20: "Nihil creatum aliud a voluntate et causa totalis actus volendi in voluntate"; cfr. *Opus oxoniense*, 2, d. 25, q. un., n. 22.

3 L. Polo, *CTC,* I, 141.

intencional del conocimiento a la cosa. De ahí que Polo, en su análisis del nominalismo, concluya que, en él, "lo real no es cognoscible"[1]. Y no lo es porque si lo que hay en el origen del mundo es solamente un acto absoluto de la voluntad y solamente existen singulares contingentes, no puede decirse en estricto sentido que haya verdad y luz en lo creado: "Propiamente hablando, en lo singular no hay nada que conocer como verdad, puesto que es puro resultado del artificio de un acto voluntario que nada tiene que ver con la verdad"[2]. Consecuentemente, la acción propia del hombre en un mundo como éste no es tanto la contemplación cuanto el dominio, dada además también en él la primacía de la actividad de la voluntad, frente a la pasividad de la inteligencia. En la Edad Moderna prima entonces "el criterio de atenerse a lo realizable de hecho, a lo que efectivamente puede ser llevado a cabo, desechando por inalcanzable aquello que la filosofía clásica consideró como lo supremo a lo que el hombre podía aspirar: Dios"[3].

La modernidad supone así una limitación drástica del alcance del conocimiento humano, agigantándose cada vez más la escisión del hombre con respecto del universo[4]. En una palabra, desasistida del fundamento trascendente, la realidad únicamente halla fundamento en la estructura misma de la subjetividad –es lo que L. Polo denomina una

---

[1] L. Polo, *Claves del nominalismo y del idealismo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 5, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1991, 18 (cit. *Claves*).

[2] L. Polo, *Claves*, 19.

[3] R. Yepes, "Leonardo Polo y la historia de la filosofía", *Anuario Filosófico*, 1992 (25, 1), 107.

[4] Se trata de la moderna separación entre pensamiento y ser, como lo explica J.A. García, en "El abandono del límite y el conocimiento", I. Falgueras / J. García / R. Yepes, 31.

"traslación simétrica del fundamento". Pero se trata de una subjetividad encorvada, que no puede acceder –la inteligencia es pasiva en la modernidad– a la realidad del mundo, sino solamente "reflejarlo" en su interior.

El mundo moderno es en el fondo un mundo opaco para el hombre justamente porque él no puede acceder al mismo mediante su inteligencia. Desde Escoto –insiste Polo– la adecuación es entendida domo copia; que el conocimiento consiste en un copiar lo real significa que el mundo que aparece como presente a la conciencia es sólo una re-presentación del mundo real. Representación a la que se le ha eliminado su clásico carácter de remitencia (*rem-praesentare*) a las cosas y se ha convertido en una suerte de segunda instancia objetiva y que pretende hacer las veces de mundo real[1]. En una palabra, el mundo moderno es un mundo pensado, pero no un mundo real a través del cual el ser humano pueda acceder al Absoluto que lo funda. Así pues, la representación moderna –desde la teoría de la suposición de Ockham y frente al concepto clásico– termina sustituyendo a la forma real, no remite intencionalmente a ella, "está por la realidad, y dicho 'estar por' no es intencional. (...) Anula su dirección a las cosas"[2]; es más, el "ser" que se atribuye a lo pensado dispensa de la investigación del ser real[3] e impide la más alta actividad humana, que es la *theoria*. Mediante la teoría, el hombre no sólo ejerce la vida más alta y la que más se parece a la vida

1 L. Polo, *CTC,* I, 116.
2 L. Polo, *Claves*, 19.
3 L. Polo, *Presente y futuro*, 52.

divina[1], sino que –por lo mismo– puede acceder a lo real desde su principialidad causal, lo cual implica descubrir la realidad del universo y su dependencia de Dios[2].

Paralelamente, el saber moderno –dice Polo– es *especulación*, copia y reflejo de lo real; "inteligencia congelada", incapaz de acceso o apertura a lo más real del ser[3], que desde ahora permanecerá "opaco" para el hombre. Es inteligencia congelada porque se ha pensado la separación del entendimiento al modo de la sustancia y esa separación –de la que es deudora todo el innatismo y el racionalismo modernos– elimina, en palabras de Polo "la transparencia característica del conocer", transparencia nítida, que permite afirmar sin reservas que "el conocimiento es luz", siendo entonces incompatibles "la opacidad y el conocimiento"[4].

Habrá de verse entonces a continuación de qué manera puede salvarse este escollo moderno y reconsiderar la apertura de la inteligencia humana en su intelección de lo real; para ello nos centraremos en la interpretación poliana de la mencionda especulación moderna y abordaremos su propuesta de la intencionalidad.

3. Intencionalidad y representación.

Una de las intenciones más claras de L. Polo consiste justamente en deshacer el equívoco moderno del

---

[1] L. Polo, *Presente y futuro,* 117.

[2] L. Polo, "Prólogo" J.M. Posada, *La física de causas en Leonardo Polo*, Eunsa, Pamplona, 1996, XVIII.

[3] L. Polo, *Presente y futuro,* 115-117, donde opone la *especulación* moderna a la *theoria* clásica.

[4] L. Polo, *CTC,* I, 112.

representacionismo; y el motivo de ello es claro, tal como lo hemos venido advirtiendo. Si bien es verdad que uno de los méritos presentes en la filosofía moderna reside en haberse hecho cargo de un modo principal del tema del hombre, no lo es menos que lo que ha pasado a primer término es la subjetividad. El fundamento es ahora, no el Absoluto –en el que se fundaban el ser y la verdad de las cosas– sino el hombre; como también advirtió Heidegger en su momento: "El hombre pasa a ser aquel existente en el cual se funda todo lo existente a la manera de su ser y de su verdad. El hombre se convierte en medio de referencia de lo existente en cuanto tal"[1].

El hecho de que el hombre se sitúe a sí mismo como punto de referencia de lo existente significa que tanto el mundo como él mismo son conocidos desde lo contenido en la conciencia. El hombre se distancia del mundo natural y se adentra en el contenido de su conciencia, y, "ahí" se decide qué sean él y lo natural. Polo habla de la moderna separación entre el pensamiento y el ser, siendo precisamente una de las claves de su pensamiento el recobrar la unidad del pensamiento y el ser –tema, por otra parte, que ha entretenido a la filosofía occidental desde la identidad parmenídea hasta la mismidad dialéctica hegeliana[2]. Se trata,

[1] M. Heidegger, "La época de la imagen del mundo", *Sendas perdidas*, Buenos Aires, 1960, 77-78. Ver la mención de L. Polo a Heidegger, en *CTC,* I, 163, además, en las primeras páginas del inédito citado sobre *Antropología trascendental*; se trata el asunto del sujeto como fundamento en la modernidad.

[2] J.A. García, 27-31; L. Polo, *CTC,* III, 302.

en el fondo, de la ruptura de la clásica articulación entre "verdad de las cosas" y "entendimiento"[1]. Según esa articulación, el conocimiento finito accede al ser de lo natural en la misma medida en que éste halla su radicalidad en el Absoluto; se da, sobre todo, una fundamentación del mundo en el entendimiento divino: "más bien están las cosas en Dios que Dios en las cosas"[2]. De modo que, finalmente, puede sostenerse –y siguiendo en esto la tradición del pensamiento criatiano– que el hombre ve las cosas porque ellas son; pero ellas son porque Dios las ve[3].

La relación moderna es, por el contrario, de fundamentación, por parte del entendimiento humano, de la consistencia misma de lo natural; y esto es así hasta el punto que podrá decirse que las cosas son porque el hombre las ve, no ya en sí mismas, sino en sí mismo –perdida previamente la intencionalidad propia del conocimiento. Con ello, el hombre deja de estar abierto a la totalidad de lo real para pasar a adentrarse en su mismidad y descubrir el mundo que le es ofrecido *en* y *desde* su propia conciencia. El conocimiento del mundo deviene, desde esta perspectiva, autoconocimiento. De aquí deriva la noción de auto-

---

[1] Adviértase que ya Tomás de Aquino había señalado que el fundamento último de la inteligibilidad de las cosas era el Intelecto divino: "Si el entendimiento humano no existiera, sin embargo las cosas se llamarían verdaderas en orden a la mente divina. Pero si se supusiera lo imposible, de que uno y otro *intellectus*, el humano y el divino, no existieran, entonces no podría ya permanecer en modo alguno el concepto de verdad", Tomás de Aquino, *De veritate*, 1, 2. Pienso que L. Polo tiene muy en cuenta esta idea cuando repite -a primera vista paradójicamente- que no hay más verdad en las cosas que en el entendimiento humano, pues lo que hay en las cosas es "ser".

[2] Tomás de Aquino, *S. Th.*, q. 8, a. 3, ad. 3.

[3] S. Agustín, *Confesiones*, Lib. XIII, cap. LVIII.

conciencia, errada según Polo, porque la subjetividad debe excluirse de la teoría del conocimiento[1].

Para describir el sendero que conduce a estas concepciones modernas, Leonardo Polo usa muy gráficamente la metáfora del espejo[2]. Desde la mencionada inversión escotista, el conocimiento humano empieza a ser interpretado como un puro espejo de la realidad: la inteligencia –pasiva ahora– se limita, al modo platónico, a reflejar la realidad. Pero entonces –propiamente– la realidad no comparece; porque la imagen reflejada en el espejo es sólo un doble de la realidad, su "doble lógico", pero no real: "una representación de la realidad" que deja "la realidad fuera de ella", ya que la representación no puede ser jamás traspasada: el problema del puente es un pseudoproblema[3].

Frente a esa confusión, Polo –que se propone "continuar heurísticamente la filosofía de Aristóteles"[4]– advierte que es preciso atender a la noción clásica de *theoria*. Según ésa, el cometido propio de la inteligencia humana reside justamente

---

[1] "La persona humana como ser cognoscente". Paralelamente, además -eliminada de este modo la clásica metafísica creacionista- el hombre, desarraigado del mundo natural, se ve obligado a autoconquistarse a sí mismo a través de la acción. La acción humana, desde la dinamicidad intrínseca del sujeto moderno, deviene autorrealización; lo cual supone cargar sobre las espaldas del hombre la "abrumadora tarea" de tener que hacerse a sí mismo desde una originaria y constitutiva carencia esencial; L. Polo, *Presente y futuro*, 192.

[2] L. Polo, *Presente y futuro*, 46-59; *CTC*, I, 102-164.

[3] L. Polo, *CTC,* I, 125.

[4] L. Polo,, "Prólogo", a J.M. Posada, XV.

en acceder a lo real, no desde el fondo de la propia subjetividad, sino desde "dentro" de lo real mismo. La inteligencia humana no solamente "ve" lo real desde fuera, por así decir, sino que lo "toca" y lo "lee" desde dentro: "Intelecto viene de *intus legere*, leer o recoger por dentro. Conocer es conocer por dentro. Lo que se puede reflejar es lo de fuera"[1]. Esa capacidad de conocer desde dentro permite el desvelamiento de lo real, merced a la cual queda iluminado –resplandece en su verdad–, y ello desde la intencionalidad que le corresponde al intelecto agente, intencionalidad ausente en las cosas, que están a la espera de su iluminación por parte de este entendimiento finito[2].

En este punto, toda la doctrina de Polo insiste en que la realidad conocida –el "ob-jeto"– no es, por un lado, algo que esté, por así decir, "frente" al sujeto; ni, por otro lado, algo que sustituya o haga las veces de la realidad, al modo como una fotografía representa a lo retratado, o como en el espejo se halla la imagen de lo reflejado en él. El objeto, lo conocido, es lo poseído de modo inmanente y, de esta manera, manifiesta lo real[3], teniendo en cuenta la apertura inicial del entendimiento humano.

Conviene recordar esta posibilidad ínsita a nuestro intelecto, y ello frente a la consideración moderna, para la cual –como hemos apuntado– el conocimiento humano es lo más parecido a un espejo, que a veces incluso deforma aquello que refleja, como acontece en Francis Bacon[4]. Y es

---

1 L. Polo, *Presente y futuro*, 54.

2 L. Polo, *CTC,* I, 189.

3 "El conocimiento manifiesta, objetiva", L. Polo, *CTC,* I, 112.

4 Fr. Bacon, *El avance del saber*, Alianza, Madrid, 1988, II, XIV, 9: "Pues la mente humana dista mucho de ser como un espejo claro y liso en el que los rayos de las cosas se reflejan según su verdadera incidencia, antes bien, es como un espejo encantado".

que, frente a la transparencia característica del conocer que Polo quiere recuperar, el espejo –moderno– "es tanto mejor cuanto menos transparente es": no es luz ni deja pasar la luz, todo lo contrario, esto es, refleja –rechaza, devuelve– los rayos de luz que inciden en él. Por ello, toda la reflexión moderna "que nos trae la imagen especular, tiene que ver con la opacidad del espejo"[1]. La opacidad de la moderna especulación no permite poder llegar a contrastar la imagen reflejada en el espejo de la mente con la realidad, y por ello todo el conocimiento de lo real se resuelve en las representaciones subjetivas. En una palabra, una vez metidos en el espejo, ya no se puede salir de él: no es posible llegar a saber a qué se parecen mis representaciones.

Frente a la especulación, que sólo capta el reflejo exterior de la cosa, la intencionalidad es "como un camino interiormente transitado", y no "una imagen especular del acto de conocer"[2]. A través de ese camino, la forma de las cosas luce o brilla, hasta el punto de poder sostener que "en su realidad física la forma es menos neta que en el conocimiento"[3]. Porque mediante la intencionalidad acontece la verdad de lo real: "La cosa luce en la intencionalidad; el *verdadear* la cosa es el acto cognoscitivo, que conoce formando"[4]. Nos detendremos a continuación en este punto.

---

1 L. Polo, *CTC,* I, 115.
2 L. Polo, *CTC,* I, 119 y 132.
3 L. Polo, *CTC,* I, 123.
4 L. Polo, *CTC,* I, 139.

4. Transparencia del conocimiento e iluminación de la realidad.

El hombre, desde la intencionalidad que caracteriza a su conocimiento, saca a la luz la verdad de las cosas, verdad que permanecería oculta –salvo para Dios– de no existir el entendimiento humano: "la verdad de lo material está en el conocimiento, no en la cosa material. La cosa material carece de verdad en sí misma. Sin conocimiento no hay verdad. Hay más verdad en el intelecto angélico y en el divino, pero no hay más verdad en la realidad material que en mi conocimiento (...). Más aún, la verdad de la montaña no está en ella, sino en el conocimiento"[1]. Esa verdad de la cosa, en efecto, no está "en acto" en ella, sino que en la medida en que las cosas reales son cognoscibles en potencia, su cognoscibilidad en acto depende del intelecto humano, a quien le compete de modo especial que la realidad llegue –como decíamos en el apartado anterior– a *verdadear* en el acto cognoscitivo. En una palabra, entre el que es Absoluto y el universo material, ha venido a ser colocado el hombre para que, mediante su conocimiento, lograra desvelar la verdad de lo creado.

La sola existencia del universo material no sería posible. Es preciso siempre un entendimiento, y, en última instancia, sin entendimiento no hay verdad: "la verdad no puede faltar en absoluto. Es imposible que exista ser sin verdad o sólo el universo material. Pero la verdad es imposible sin el conocimiento"[2]. Por su parte, el ser creado, cognoscible en potencia, actualiza esa su posibilidad de ser conocido merced al entendimiento humano.

---

[1] L. Polo, *CTC,* I, 140.
[2] L. Polo, *CTC,* I, 154.

Esa actualización es, en estricto sentido y tal como hemos venido advirtiendo siguiendo a Polo, una iluminación de la realidad. Teniendo siempre en cuenta –y esto es importante– que fuera de la luz absoluta del *Logos* divino, nunca el intelecto finito puede lograr una iluminación completa o entera de la realidad: "la intencionalidad tiene carácter de luz iluminante, pero no de la realidad entera"[1]. Esto es señalado justamente frente a las pretensiones de la Ilustración de una total iluminación de la realidad por parte del hombre, que, de verse cumplidas, precisamente cegarían o deslumbrarían al ser humano en su condición presente: "la intencionalidad es luz, pero esa luz ilumina hasta cierto punto, y, en correlación con ello, una dimensión o un aspecto de la realidad"[2].

Ese aspecto iluminado de la realidad que es lo conocido es, a su vez, realmente poseído –poseído en "pretérito perfecto", le gusta decir a Polo–, pero poseído en el modo de iluminarlo, esto es, sin modificar su ser real en absoluto; afirmación ésta que desbanca al constructivismo moderno.

La verdad que se da en el entendimiento –insiste Polo– es el esclarecimiento del ser: "la intencionalidad es el momento de la luz (no el único. Dios es la luz sustancial, la luz absoluta)"[3]. Así pues, que el conocimiento ilumina lo real y que, en este sentido, es luz, no debe entenderse –como ya lo hemos apuntado– al modo como los rayos de la luz física inciden en un cristal opacado –como lo es el espejo– permitiendo de este modo "reflejar" la imagen, que es un

---

1 L. Polo, *CTC,* I, 156.
2 L. Polo, *CTC,* I, 155.
3 L. Polo, *CTC,* I, 152.

doble o copia, de lo real. Antes bien, merced a la intencionalidad –que además implica el carácter activo de la inteligencia humana– lo real resplandece en su verdad. El objeto –dice también Polo– queda manifiesto en ostensión; porque "la verdad no es luz reflejada, sino luz aclarante, luz iluminante de aquello que la causa, a quien se refiere intencionalmente"[1], esto es, luz que ilumina el ser de las cosas (el ser de las cosas es la causa de la verdad, y, por lo tanto, previo a ella), fundado a su vez en el ser Absoluto.

Por otra parte, la interpretación del conocimiento y de la verdad como "luz", traspasa en Polo los límites de la mera metáfora, señalando antes bien el más profundo carácter del conocer humano del universo, así como de su relación con el Absoluto que lo funda. En efecto, la luz cognoscitiva hace referencia a la ausencia de distancia entre el entendimiento y la realidad conocida. Antes hemos hablado en términos de posesión –intencional– de lo real, para indicar justamente la inmanencia de la forma de lo conocido en el entendimiento; y en tanto que esa inmanencia es adecuada y la posesión lo es de la forma real, lo conocido se posee. A la vez, puesto que se trata de una posesión *intentionaliter*, pero no *realiter*, esa inmanencia envía, remite a la misma forma de lo real, permitiendo así –frente al subjetivismo moderno– la auténtica trascendencia del conocimiento. De ahí que Polo concluya que, en el conocer humano, "inmanencia-trascendencia no son alternativas"[2]. Y es que la intencionalidad, como indicación de la luz que es el intelecto agente, permite salvar la distancia del intelecto que conoce con lo real conocido a la vez que la real remitencia a lo conocido.

---

[1] L. Polo, *CTC,* I, 152.
[2] L. Polo, *CTC,* I, 136.

Cuando se usa la luz como metáfora del conocimiento es porque la luz es justamente lo más veloz del mundo físico, haciendo mínima la distancia entre la fuente de la luz y lo iluminado. Pues bien, esa mínima distancia que permanece siempre en el mundo físico, queda anulada cuando del conocer humano se trata: pues cuando algo es verdaderamente conocido, está *ya* en el entendimiento: no hay un conocer "a medias" que se dirija a un conocer "total", sino que o se conoce o no se conoce, no puede mediar distancia física espacio-temporal: "lo conocido está en todo el trayecto tendente: es la intensidad del trayecto. Así se intensifica el doble sentido del *in*. La *intentio* está *en*. Tal *en* le es propio; por eso es luz. El *tendere-in* es luz cognoscitiva, es lo conocido. El conocer tiene lo conocido en forma de luz. Una luz más o menos intensa"[1]; por ello precisamente la luz como metáfora es más atribuíble a la luz del mundo físico que a la luz del intelecto. O sea, en sentido propio, luz, es la del conocimiento; en la luz física siempre media distancia, entraña distensión temporal, lo cual no acontece en el conocer. Se afirma así que "la luz cognoscitiva no es ninguna metáfora"[2], porque "el conocimiento no es una luz viajera", ya que "no sólo triunfa sobre el espacio, sino sobre el tiempo"[3], y está señalando el carácter activo –frente a la pasividad moderna– del ver que es el conocer humano[4].

---

1 L. Polo, *CTC,* I, 158.
2 L. Polo, *CTC,* I, 161.
3 L. Polo, *CTC,* I, 163.
4 L. Polo, *La persona humana como ser cognoscente*.

El modo de hacer la metafísica, esto es, de desvelar –el conocimiento humano– el ser mismo de lo real es propuesto por Polo, y desde estos presupuestos, como un *intellectus principiorum*, como una inteleción de los principios que asisten a la constitución misma de ese ser de la realidad. Este desvelamiento es progresivo y puede decirse que es una de las tareas del hombre en el universo: "lo que falta por conocer no está guardado secretamente como inteligible en acto en la cosa, sino a la espera de un acto cognoscitivo"[1].

Por último, si la metafísica tiene su cometido en la anteriormente descrita misión de desvelar o iluminar el ser de lo real, la consideración del intelecto como luz permite una ampliación de la misma, en orden a la elaboración de una antropología trascendental. En ello reside, a mi juicio, una de las propuestas más originales de L. Polo y digna de consideración frente a todo el finitismo que recorre la filosofía contemporánea. Polo propone una consideración *sapiencial* del ser humano. Para ello conviene advertir, primero, que el ser del hombre no es el ser del universo[2] y que por lo tanto el ser del que se ocupa la metafísica es distinto del ser del que se ocupa la antropología; y, después, desde el carácter de luz que posee el intelecto agente, llegar a advertirse el hombre a sí mismo como conocido por el creador, por lo que este estudio supone un tratar al ser humano como persona, enlazando en este punto el saber

---

[1] L. Polo, *CTC,* I, 155. "Prólogo", a J.M. Posada, XVIII: "No es lo mismo conocer el universo desde su dependencia radical de Dios, que conocerlo en orden a la tarea que Dios confía al hombre. Al contemplar la principialidad causal del universo se descubre su realidad y su dependencia de Dios. Al objetivarlo se torna posible el cumplimiento de la misión humana respecto de él".

[2] L. Polo, *Presente y futuro*, 165.

teológico con el filosófico[1]. Esto último es importante para desbancar definitivamente la noción moderna de autoconciencia o autoconocimiento[2], porque el hombre –en cuanto persona– no puede conocerse desde sí mismo, fuera de su relación al Absoluto: "el conocimiento del creador implica el conocimiento propio"[3].

Lo anterior se funda, en el pensamiento poliano, en el hecho de que el intelecto agente no solamente puede iluminar la realidad, sino que su iluminación es capaz de alcanzar al acto operativo mismo[4]. Esta consideración supone una ampliación de la consideración aristotélica del intelecto agente, a la vez que permite advertir la infinitud operativa de la inteligencia humana, y, por lo tanto su posibilidad de crecimiento, a raíz del "conocimiento habitual" al que se accede desde esa iluminación de la operación.

Desde esta última perspectiva, el intelecto agente aparece como luz y como lo más propiamente constitutivo del hombre, el *esse hominis*, lo equivalente a la persona[5]; pero como una luz que advierte su propio carácter creado al modo de un don recibido[6]. En última instancia, esto significa que el

---

1 L. Polo, *Presente y futuro,* 165.

2 Ver el excelente artículo de M.A. Labrada, "Crecimiento intelectual o clausura: el reto de la libertad radical", *Anuario Filosófico*, 1992 (25, 1), 165-182.

3 L. Polo, *La persona humana como ser cognoscente*, 14.

4 J.M. Posada, 199: "La iluminación del acto operativo por el intelecto agente puede llamarse manifestación".

5 J.M. Posada, 205, nota 122.

6 L. Polo, *Presente y futuro*, 170 y 175.

conocer humano no culmina en el conocimiento del universo extramental –como pretendía la modernidad– y que, además, la existencia conocida y la existencia cognoscente no se constituyen en su relación mutua: así queda a su vez desbancado el dualismo –moderno también– sujeto-objeto. Antes bien, la más profunda consideración del conocer humano de lo real permite un acceso antropológico al Absoluto.

Mª Jesús Soto Bruna
Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Navarra
31080 Pamplona España

XXVI/2 · 1993 ISSN: 0066-5215

LA ESENCIA DEL HOMBRE COMO DISPONER INDISPONIBLE

JULIA URABAYEN

The purpose of this paper is to explain Polo's thought about human essence. Leonardo Polo proposes a new interpretation of the real difference of Thomas Aquinas, and founded in it an ampliation transcendental. This is the sense of the Transcendental Anthropology.

La presente comunicación tiene como tema la esencia humana como disponer indisponible. Como todos los estudiosos del pensamiento de Polo saben, ésta es la forma en la que D. Leonardo define, si puede hablarse así, la esencia del hombre en contraposición a la esencia del universo. Pero, para llegar a comprender el significado de esta propuesta, es necesario explicar brevemente una serie de temas antecedentes, que se engloban en la llamada antropología trascendental. Esta descripción de la citada antropología no pretende ser más que una somera presentación; hay otras comunicaciones que tienen como objeto su descripción más pormenorizada y colegas mucho más competentes que yo para realizar dicha labor.

1. La antropología trascendental como ampliación de la metafísica[1].

[1] Este apartado está basado principalmente en dos textos: L. Polo,

La tesis que subyace a esta propuesta de Polo sostiene que es conveniente una ampliación trascendental de la metafísica, que ha de ser libre, no necesaria[1]. Esta propuesta plantea el problema de desarrollar nuevas categorías para referirse al hombre. Las categorías de la metafísica tradicional no son las más adecuadas para tratar de la realidad humana. La metafísica clásica se ha centrado en el ser en general y los términos que elaboró para llevar a cabo este estudio nacieron de la consideración del ser en general[2]. Ahora bien, el ser del universo no es el ser del hombre; ambos son seres creados, pero son distintos[3]. Por ello, el tratamiento clásico del hombre no ha pasado de una consideración categorial[4]. La propuesta de Polo es que es

---

"Por qué una antropología trascendental", en *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1996, 149-203 (cit. *Presente y futuro*); y R. Yepes, "La antropología transcendental de Leonardo Polo", en I. Falgueras / J. García / R. Yepes, *El pensamiento de Leonardo Polo,* Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1994, 61-84.

[1] "Con todo, lo que llamo ampliación -una antropología trascendental como distinta de la metafísica- no es estrictamente necesaria"; L. Polo, *Presente y futuro,* 154. No obstante, "desarrollar una antropología trascendental es "conveniente". Y aquí conveniente quizá nombra más que "necesario", porque señala algo así como un deber", *Presente y futuro,* 155.

[2] "¿Qué se ha desarrollado siguiendo los grandes descubrimientos griegos y medievales? Propiamente hablando, una metafísica y una física"; L. Polo, *Presente y futuro*, 154.

[3] "La sentencia de que el ser del hombre no es el ser del universo -que es el ser del que se ocupa la metafísica- nos invita a la ampliación de lo trascendental", L. Polo, *Presente y futuro,* 157.

[4] "El tratamiento metafísico del ser del hombre es analógico y nada más...lo cual no permite tratar del hombre en sentido trascendental; sólo permite hacer de la antropología una filosofía segunda"; L. Polo, *Presente y futuro,* 157.

conveniente un tratamiento trascendental del hombre, y para ello toma como punto de partida la distinción real tomista y la aplica al hombre[1]. Es decir, es conveniente llevar a cabo una ampliación de los trascendentales. Los trascendentales metafísicos son legítimos, pero, es preciso hablar de los trascendentales personales.

Todo lo dicho hasta aquí, resume las tres tesis que abren el tratamiento de la antropología trascendental[2]:

1. Hay una diferencia trascendental de la metafísica y la antropología.
2. El ser del que trata la metafísica es la existencia y el ser del que trata la antropología es la co-existencia.
3. Para investigar el ser del hombre es preciso un método propio: el abandono del límite mental, o de la unicidad.

Con el objeto de facilitar la comprensión del significado de la propuesta poliana acerca de la esencia humana considero conveniente describir cómo es posible acceder a esta descripción. En este sentido, es necesario atender en primer lugar al método de acceso a lo trascendente, el abandono del límite mental, y a la interpretación poliana de la distinción real tomista.

---

1 L. Polo, *Presente y futuro,* 179.

2 L. Polo, *Presente y futuro,* 165-178. R. Yepes, 66-69.

2. El abandono del límite mental[1].

La tesis en la que se basa esta propuesta es que no se puede conocer lo trascendental de manera objetiva. El conocimiento objetivo, que es el grado más bajo del conocimiento intelectual, se caracteriza porque el conocer y lo conocido son lo mismo en acto[2]. Con las operaciones cognoscitivas conocemos objetos, pero ¿cómo conocemos las operaciones cognoscitivas?, ¿cómo conocemos el ser?[3] Si mantenemos que ni el ser ni la operación cognoscitiva son objetos, o decimos que son incognoscibles o admitimos otro tipo de conocimiento, que va más allá del objetivo. El abandono del límite mental consiste en ir más allá del conocimiento objetivo, pero este ir más allá puede tomar dos direcciones, ir más allá del objeto e ir más allá de la operación. Es decir, tenemos dos sentidos de lo trascendental: lo trascendental, que está más allá del objeto, que es el ser extramental, tema de la metafísica; y lo trascendental que está más allá de la operación cognoscitiva, que es el ser del hombre, tema de la antropología[4].

Es decir, al abandonar el límite nos encontramos con dos campos temáticos nuevos, el ser extramental y el ser del

---

[1] Si se desea profundizar en este tema, J. García, "El abandono del límite mental y el conocimiento", en I. Falgueras / J. García / R. Yepes, 27-60; L. Polo, *El conocimiento habitual de los primeros principios*, Cuadernos de Anuario Filosófico, n. 10, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1993 (cit. *El conocimiento habitual*), y *Curso de teoría del conocimiento*, Eunsa, Pamplona, I, 1984, II, 1985; III, 1988; IV/1, 1994 (cit. *CTC*).

[2] "Por eso, no se puede conocer lo trascendental de manera objetiva. Es preciso trascender el objeto"; L. Polo, *Presente y futuro,* 152.

[3] L. Polo, *CTC*, I, II, II, IV/1.

[4] L. Polo, *Presente y futuro,* 150-153.

hombre. Pero dada la diferencia real en las criaturas, su ser no es su esencia, a estos campos temáticos hay que añadir otros dos, la esencia de la realidad extramental y la esencia del hombre. Por lo tanto, podemos decir que el abandono del límite es cuádruple, o se hace de cuatro maneras[1].

Como se ve, para acceder al tratamiento de la esencia humana como disponer indisponible es necesario abandonar el límite. Además es necesario abandonarlo yendo más allá de la operación cognoscitiva, es decir, hay que percibir que hay un más allá de la operación cognoscitiva, los hábitos[2].

3. La distinción real tomista aplicada al universo y al hombre.

Como el abandono del límite se puede realizar de cuatro maneras, podemos acceder al estudio de cuatro temáticas. Esta tesis además de otras justificaciones, obedece a la intención de Polo de permanecer dentro de la tradición de la filosofía clásica. En concreto, esta propuesta pretende ser una interpretación y un nuevo aprovechamiento de la distinción real establecida por Tomás de Aquino, entre la esencia y el ser en las criaturas[3].

---

[1] L. Polo, *Presente y futuro,* 182-186.

[2] A la precisión del abandono del límite como condición de acceso al ser extramental y al ser del hombre, dedica Polo *El acceso al ser,* Eunsa, Pamplona, 1964 y *CTC*, IV.

[3] "¿Por qué cuatro temas? Primero, porque de esas cuatro maneras se lleva a cabo el abandono del límite. Pero desde otro punto de vista, porque ésta es la manera de enlazar tanto la temática metafísica y física como la temática antropológica con el gran hallazgo filosófico de

La distinción real tomista, según Polo, es el descubrimiento de un nuevo sentido del ser, que Aristóteles no descubrió, y que obliga a una ampliación de la noción de potencia. El significado de la distinción real tomista es que en Dios la esencia es el ser, no hay ser y esencia sino sólo ser. Dios es el acto puro de ser, en Él todo está reducido a ser, es el *Ipsum esse subsistens,* pero las criaturas no son el ser, sino que tienen ser. En las criaturas el ser se diferencia de la esencia, y esta diferencia es a modo de acto y potencia, no a modo de partes[1].

En esto, en síntesis, consistiría la famosa distinción real tomista. Pero, como según Polo el acto de ser no es único, hay que distinguir el ser del universo del ser del hombre, aunque los dos sean creados, la distición real deberá ser investigada en los dos tipos de ser creados: el universo y el hombre.

Comenzaremos por el universo, y en primer lugar describiremos someramente el ser del universo. Polo llama al acto de ser creado del universo *persistencia*, y lo describe como un comienzo que ni cesa ni es seguido. Ésta es, según Polo, la interpretación principial del ser, más concretamente, hay que decir que éste es el principio de no contradicción. El acto de ser del universo es el primero, y por ello, tiene carácter de principio. El acto de ser del universo es un primer principio, el primer principio creado[2].

Tomás de Aquino. Es decir, *esto es una nueva exposición de la distinción real de essentia y esse*"; L. Polo, *Presente y futuro*, 179.

[1] L. Polo, *La esencia del hombre*, curso de doctorado, Pamplona, marzo de 1996, (pro manuscripto).

[2] L. Polo, *Presente y futuro*, 182; más extensamente en *El conocimiento habitual*, y *El ser I. La existencia extramental*, Eunsa, Pamplona, 1965.

La esencia extramental se conoce por modo de *explicitación*. La esencia se conoce explicitando las causas en tanto que concausas, y en esto consiste el estudio del orden predicamental. La esencia extramental es el análisis del primer principio, y eso son las cuatro causas aristotélicas. Este análisis es posible gracias a la *pugna* de los principios predicamentales con la operación, que permite la devolución del objeto a la realidad. La esencia extramental es la unidad del orden cumplida, es decir, la tetracausalidad, pero ese orden no se cumple por entero. Por eso se dice que la esencia extramental es potencial. La potencialidad de la esencia entendida como el análisis causal del primer principio se muestra fundamentalmente en que las causas concurren, son concausas, y sobre todo en que quien cumple la unidad de orden no es la causa final sino las otras causas, y además ese cumplimiento nunca es definitivo o logrado. Esta concausalidad puede ser bicausal, substancias elementales o hilemórficas, tricausal, sustancias vivas o que tienen naturaleza, o tetracausal, la unidad de orden, que ya no es una substancia. Esta realidad tetracausal es lo que, según Polo, puede llamarse esencia física o extramental. El ser es acto, y la esencia, que es distinta del ser, no puede ser acto, por lo tanto, ha de ser potencia[1]. Pero el ser del hombre no es el ser del universo, o realidad extramental. El ser del hombre no es la consideración principial del ser. El ser del hombre se conoce *alcanzándolo*, y este alcanzar es llegar a la caracterización del ser, o existencia del hombre, como

[1] L. Polo, *Presente y futuro*, 183. Curso de doctorado sobre *La esencia del hombre*; *CTC,* IV/1.

además. Esto significa que el ser del hombre es más que el ser de la realidad extramental. El ser del hombre es coexistir, lo cual significa que no excluye la existencia o ser de la realidad extramental, sino que es con[1].

Al abandono del límite mental que permite acceder a la esencia del hombre Polo lo llama *detención*. La esencia del hombre es la perfección de su propia naturaleza, pero esta perfección es habitual, ya que es en los hábitos donde la naturaleza humana es esencia. "La esencia del hombre es la perfección intrínseca de una naturaleza procurada por el acto de ser coexistencial. Esa perfección es habitual, y, por tanto, se describe como *disponer*"[2].

4. La esencia humana como disponer indisponible[3].

Vamos a dejar de lado la distinción del ser del hombre respecto del ser de la realidad extramental, así como su descripción más pormenorizada, para centrarnos directamente en la distinción de la esencia del hombre y de la esencia de la realidad extramental.

¿En qué se distingue la esencia del hombre de la esencia de la realidad extramental? Con el objetivo de establecer esta diferencia, Polo comienza estableciendo la diferencia entre la sustancia, y la naturaleza de estas dos realidades. Tanto la naturaleza como la sustancia son intraesenciales, la distinción real es entre esencia y ser, pero es conveniente

---

[1] L. Polo, *Presente y futuro*, 183-185, 189.

[2] L. Polo, *Presente y futuro*, 185.

[3] Todo este apartado está basado principalmente en el ya citado curso de doctorado, por lo que omitiré las citas repetitivas, sobre todo ya que este curso continúa inédito.

comenzar el estudio de estas diferencias desde los niveles más "bajos", hasta llegar a la esencia.

Por ello, si consideramos la naturaleza del hombre y la naturaleza extramental ¿qué diferencias encontramos? La diferencia más neta es que el principio organizativo del cuerpo humano, el alma, es separable. Pero antes de llegar a este nivel cabe encontrar otra diferencia, más básica, entre el cuerpo del hombre y el cuerpo de los demás seres vivos: el cuerpo humano se caracteriza por un accidente especial, el hábito categorial o *éxis*. El cuerpo humano es capaz de tener, de ser medida de lo que hace. El hombre es *faber*, los animales no. Esto nos permite ver que el hombre posee un mundo, es habitante. Pero esta dimensión aunque es muy importante, el hombre es inviable e incomprensible sin ella, no es la única, el hombre no se reduce a ser *faber*. Esto se ve porque la *éxis* puede llegar a una situación de exceso. Esta dimensión del cuerpo humano pone de relieve el carácter altamente potencial del cuerpo humano, y que el hombre es una naturaleza que aprende, es una naturaleza abierta irrestrictamente.

¿En qué se diferencia el alma humana del alma de los demás vivientes? Éste es el tema de la inmortalidad del alma humana: hay algo en el hombre que no es temporal. ¿Cómo conocemos esto? Según la tradición tomista no tenemos un conocimiento directo del alma en su modo de ser, sino que la conocemos a través de sus actos. Si los actos del alma tienen ciertas características, entonces el alma, que es su principio, debe poseerlas también. ¿Cuáles son esas características? En primer lugar, la reflexividad. En segundo lugar el conocimiento de lo general o universal. En tercer lugar la

capacidad de negar. Estas tres características están indicando inmaterialidad, y si las operaciones son inmateriales el principio del que proceden también ha de serlo. Pero estas pruebas nos remiten a algo más que el alma, ya que el alma humana es finita y el conocimiento es infinito. Esto indica que el conocimiento depende del acto de ser, es una cierta continuación del ser. Por esto, se ve claramente que el acto de ser del hombre no es el acto de ser del universo, ya que éste último no es principio de conocimiento intelectual. No obstante, esto no lleva a afirmar un dualismo o separación del alma y el cuerpo. Para el alma su unión con el cuerpo, puesto que es finita, es ventajosa. El alma separada del cuerpo no está completa, le falta algo, y por ello, en el alma separada hay un deseo de unirse al cuerpo. La unión al cuerpo le proporciona al alma una dimensión muy importante, sin la cual, no podría desarrollarse: el tiempo. Necesitamos el tiempo porque no podemos ejercer nuestro acto de ser, al que le pertenece la libertad, sin el tiempo. Sin el tiempo no podríamos perfeccionarnos y entonces careceríamos de esencia.

Tanto la sustancia como la naturaleza humana son susceptibles de hábitos, al actuar se perfeccionan y eso es el hábito. Desde aquí se empieza a ver que la distinción entre la esencia humana y la esencia del universo consiste en que la esencia humana son los hábitos, y sin embargo, la esencia extramental es el cumplimiento del orden por las sustancias y naturalezas físicas. El hombre es esencia como naturaleza que se perfecciona, es el perfeccionador que se perfecciona (noción de hábito). Esto está indicando que la adquisición de hábitos depende de la libertad, y por lo tanto la libertad llega a la naturaleza a través de los hábitos. La libertad es personal. De esta forma la esencia humana, como perfeccionamiento habitual de la naturaleza, si se compara

con la libertad personal, es el disponer. El hombre es un ser que dispone esencialmente. Ahora bien, aunque el disponer remite a lo disponible, es muy importante no confundirlos. El disponer no es disponible, la esencia humana es el disponer indisponible. El disponer no dispone siempre del mismo modo, encierra modalidades dispositivas, y esto son los diferentes hábitos.

Disponer de lo disponible es una actividad manifestativa y en este sentido el disponer es *aportar*, ya que disponer a favor de lo disponible es manifestar y aportar. Además disponer es proponer o prometer, *comprometerse.* Pero para poder jugar a favor de lo disponible la esencia humana necesita una *salvaguarda,* no confundirse con lo disponible. Esta salvaguarda en el conocimiento es la presencia mental, y en el orden moral, aunque no se ve tan claro, sería la distinción entre los motivos y aquello de que se está disponiendo. Pero, a veces el hombre intenta disponer del disponer, por lo tanto, pretende negar la diferencia real, y esto destroza su propia esencia.

La esencia humana es el disponer indisponible, y eso significa que el ser humano no se destina a su esencia. La coexistencia, o ser del hombre, no se detiene, no tiene término esencial, carece de *réplica*. La esencia del hombre no es la perfección del ser personal, sino de la naturaleza. En esto consiste el carácter de además, que se alcanza con el hábito de la sabiduría (conocimiento de la insaturabilidad del *intellectus ut actus* por los hábitos y operaciones)[1].

[1] L. Polo, *Presente y futuro*, 189-203.

El término que utiliza Polo para referirse a esta indisponibilidad es el de *detención*. La detención pone de manifisto que la persona no dispone de su esencia, sino de acuerdo con ella, la esencia no es el cauce de la coexistencia. La esencia es la detención en el sentido de que no es disponible sino el disponer, pero no se detiene en el sentido de que gracias a los hábitos, que son las modalidades dispositivas, la esencia crece. En este crecimiento es muy importante el papel de la libertad. Esto muestra que el hombre no sólo es el perfeccionador que se perfecciona, sino que también es perfeccionador del ser del universo, ya que lo "esencializa".

Todas estas indicaciones están mostrando la invalidez de las tesis que mantienen que el hombre se autorrealiza. Estas propuestas atribuyen una tarea al operar humano abrumadora, innecesaria e imposible. La autorrealización no es posible puesto que el ser y la esencia del hombre son distintas (distinción real), y el acto tiene una primacía sobre la potencia (frente a las doctrinas de la autorrealización, que otorgan la primacía a la potencia). Pero esto nos permite ver que crecer es más que autorrealizarse, ya que es estar más allá del término. Además hace resaltar que la esencia como disponer está indisolublemente unida a la libertad como trascendental. "El carácter de además permite entender que el ser humano es inagotable como acto. Por tanto, que no se consuma en un resultado, sino que redunda en la esencia como perfección de la naturaleza aunque ésta no es su réplica"[1].

Pero aquí surge la cuestión de la comunicación; la esencia es la esencia de cada uno, es incomunicable. ¿Cómo establecer las relaciones entre las personas? Esto es la

---

[1] L. Polo, *Presente y futuro*, 201-202.

sociedad. La sociedad es la réplica de la persona. El hombre es un ser social, porque es un ser personal y una persona sola es una tragedia. Continuando esta línea de investigación se desarrolla la visión de los tipos humanos y de la sociedad, como ámbito de diálogo y comunicación humana.

5. Conclusiones.

En este apartado final sólo pretendemos recoger algunas de las líneas fundamentales de la comunicación, con el objetivo de resaltar la propuesta poliana. Como ya hemos dicho, Polo se propone llevar a cabo una antropología trascendental, porque en este momento de la filosofía es lo más conveniente. Ésta es una propuesta de ampliación trascendental, es el reconocimiento de que además de los trascendentales metafísicos, tratados por la filosofía clásica, se encuentran los trascendentales personales[1]. El interés de este proyecto es doble, ya que pretende ser una ampliación de la filosofía clásica, y una rectificación de la filosofía moderna, que tan claramente vió la necesidad de llevar a cabo una filosofía del sujeto, aunque no supo desarrollarla

[1] "O dicho de otra manera, la ampliación de lo trascendental tiene que ser un discernimiento de trascendentales. La ampliación de lo trascendental distingue lo que es trascendental respecto de lo físico, de lo trascendental personal: descubre trascendentales que no son transfísicos o transdefinicionales -en el sentido general que la definición tiene en Aristóteles- sino que son transoperativos", L. Polo, *Presente y futuro*, 197.

adecuadamente. En filosofía, para avanzar hay que recoger el pensamiento anterior, el legado de la tradición, repensarlo, hacerlo propio, y entonces continuar. Éste el próposito de Polo con su antropología trascendental.

El siguiente punto, que queremos recoger, es la propuesta del abandono del límite. Para acceder al conocimiento de lo trascendental, ya sea metafísico o antropológico, es necesario abandonar el conocimiento objetivo. ¿Cómo podemos hacer esto? ¿No caemos en un voluntarismo o sentimentalismo? Estas dos objeciones tienen una misma respuesta, podemos abandonar el conocimiento objetivo, lo cual no supone despreciarlo, sino situarlo en su adecuado nivel, gracias a que tenemos un conocimiento de otro tipo, capaz de volver sobre el conocimiento objetivo, y por lo tanto, superior. Este otro conocimiento son los hábitos, que son capaces de conocer las operaciones cognoscitivas, y por lo tanto, ya no es conocimiento objetivo, puesto que la operación no es objeto. El abandono del límite mental es un progreso en el conocimiento, no una evasión sentimental, ni una descalificación del conocimiento.

Por último, nos gustaría recoger alguna de las indicaciones sobre la esencia humana. La esencia humana es distinta de la esencia de la realidad extramental, porque mientras ésta es el cumplimiento del orden por las sustancias, la esencia del hombre es el perfeccionamiento de la naturaleza humana mediante los hábitos o modalidades dispositivas, y por ello también el perfeccionamiento de la realidad extramental mediante su "esencialización". La esencia del ser humano es más perfecta que la esencia del universo, ya que es capaz de perfección intrínseca, de crecimiento intrínseco. Por ello, dice Polo que la esencia humana es el disponer indisponible, ya que la esencia humana es la perfección de la naturaleza humana, disponer, y

de ella misma, los hábitos siempre revierten en su principio, pero no podemos considerarla como término de nuestras acciones u operaciones, indisponible. En este sentido, la pretensión de autorrealización es una confusión, el ser y la esencia humana son distintas. La esencia humana es el disponer que dispone a favor de lo disponible y lo hace a través de diferentes modalidades dispositivas, los hábitos. De esta forma vemos nacer una antropología donde la libertad es un trascendental, que se despliega gracias a las modalidades dispositivas, los hábitos. Ésta es una antropología de la libertad, de la dinamicidad, pero no de la libertad de autocreación, ni del dinamismo caótico. Es una ética de hábitos, virtudes y del amor, no una ética de mandatos e imperativos categóricos. En conclusión, es una filosofía que pensando en la propuesta de la filosofía moderna, la necesidad de una consideración especial del hombre, apoyándose en la filosofía clásica, ha sabido otorgar al hombre la importancia que se merece, sin incurrir en excesos, ni en defectos.

Julia Urabayen Pérez
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona España

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

EL SOPORTE COGNOSCITIVO DE LA FILOSOFíA EN LA POSTMODERNIDAD

MARGARITA VEGA

The habitual knowledge offers the postmodernity philosophy the neccesary cognitive support for its thematic opening. That is way the notion of habitual knowledge allow the continuation of the philosophy and, specificly, about metaphysics.

"Todos pertenecemos a la era posthegeliana del pensamiento y todos hacemos a nuestra manera el difícil trabajo de guardar el luto por el sistema"[1]. Tras la caída del gigante hegeliano la tarea de los seguidores de Hegel fue la de encontrar una justificación para seguir haciendo filosofía. La sistematicidad del pensamiento parece no encontrar desde entonces un fundamento último en la actividad cognoscitiva y la tarea filosófica se resigna a oscilar entre el intento de racionalidad parcial y fragmentada o la emergencia de irracionalidad resultante de la eclosión del sistema. En otras ocasiones se ensayan vías como el recurso al lenguaje poético o a la primacía de la práxis lingüística sobre la teoría.

En el pensamiento poliano encontramos un elemento apenas tematizado a lo largo de la historia de la filosofía y que también está ausente en las reflexiones anteriores. Se

[1] AA.V.V., *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación*, Simposium internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur, en *Autocomprensión e historia*, Anthropos, Barcelona, 1991, 27.

trata del conocimiento habitual. Dicho conocimiento no posee el carácter de fundamentación última propio de la filosofía de la conciencia y es, más bien, un soporte cognoscitivo para el quehacer filosófico. Por eso, quizá una de las aportaciones más importantes al pensamiento que hace L. Polo sea la precisa taxonomía del conocer humano y, en concreto, de los hábitos cognoscitivos. La encrucijada en la que se encuentra la filosofía actual, y su continua oscilación entre objetivismo y subjetivismo, entre filosofía transcendental y deconstrucción, encuentra, en esta noción, una vía de salida y prosecución de la tarea filosófica. De este modo, la teoría del conocimiento poliana es una auténtica propedeútica del quehacer filosófico que sitúa a esta controvertida ciencia en una posición adecuada a su intento y razón de ser.

Expondremos a continuación cuál ha sido el tratamiento que han tenido los hábitos intelectuales en la tradición filosófica y cuál es la novedad que, en este sentido, introduce Polo. A continuación, será preciso señalar a grandes rasgos cuál es, desde esta perspectiva, la situación de la filosofía en nuestro tiempo, para poder apuntar alguno de los temas que logra abrir la noción de hábito intelectual. Para ello, es preciso distinguir entre aporías, a través de las cuales la filosofía avanza, y problemas, que por no presentar un planteamiento adecuado, no encuentran solución. Este es un desenmascaramiento que realiza la noción de conocimiento habitual. Para que el planteamiento de los interrogantes filosóficos sea correcto es preciso hacerles anteceder una teoría del conocimiento. La filosofía de Polo ofrece, por

tanto, una fundamentación cognoscitiva pero no transcendentalista ni totalizante.

1. El conocimiento habitual.

Como decíamos, la noción de hábito apenas tiene precedentes en la filosofía y comporta una renovación metódica. Para determinar y definir este conocimiento habitual, dotándolo de contenido gnoseológico, es preciso considerar cómo se ha tratado el tema de los hábitos anteriormente.

a) Los hábitos intelectuales en la tradición filosófica.

La tradición filosófica nos ha dejado una interpretación del hábito intelectual que lo asimila a la facultad. Polo trata de ofrecer una nueva aproximación al hábito intelectual mediante la disociación de estas dos nociones.

Dicha asimilación se ha producido, en parte, por haber sido equiparados al modo de ser de los hábitos volitivos. La voluntad, al estar en potencia para muchos objetos puede disponerse de diversas maneras respecto a ellos. La voluntad, como inclinación y apetito, es pasivo respecto a su objeto. Por ello, el incremento de los hábitos volitivos viene dado por la naturaleza del objeto y por la repetición de los actos, de modo que su incremento es irrestricto. Sin embargo, los hábitos intelectuales pueden adquirirse por un sólo acto y no admiten incremento.

Además, la caracterización de los hábitos necesita una investigación más completa sobre el entendimiento humano. Aristóteles define el hábito como "cierto acto de lo que tiene

y de lo que es tenido, como cierta acción o movimiento"[1]. Por lo que se refiere a la inteligencia, dicha definición se expresa en la distinción de virtudes o hábitos intelectivos. Así, en la *Ética a Nicómaco*[2], al hablar de la felicidad como una actividad del alma según la virtud perfecta distingue los hábitos del alma irracional (lo apetitivo y lo vegetativo) y del alma racional: la sabiduría, la inteligencia, la ciencia, la prudencia y el arte, que constituyen los hábitos dianoéticos. Los tres primeros pertenecen al entendimiento teórico y vienen a ser una memoria intelectual.

Por lo que se refiere al hábito, Tomás de Aquino señala, con Aristóteles, que el hábito es la primera de las cuatro especies de cualidad: "así como lo que determina la potencia de la materia en el orden sustancial de la existencia se llama cualidad –que es la diferencia sustancial–, así lo que determina la potencia del sujeto en el orden accidental de la existencia se llama cualidad accidental"[3]. Y esa determinación se refiere a la misma naturaleza del sujeto porque es una "disposición conforme a la cual alguien está bien o mal dispuesto"[4].

Es decir, el hábito dice relación a la naturaleza del sujeto del hábito y si dicha naturaleza "consiste en la tendencia del acto, síguese que el hábito implica principalmente orden a la acción. Pero es evidente que la naturaleza y razón de la potencia es ser principio del acto. Por eso, todo hábito que

---

1 Aristóteles, *Metafísica,* V, 1022 b, 19.
2 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, cap. I.
3 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q 49, a 2.
4 Aristóteles, *Ética a Nicómaco,* II.

tiene por sujeto una potencia implica principalmente orden al acto"[1].

El hábito se refiere a la naturaleza, pues es una perfección del sujeto. Y como la naturaleza precede a la acción, como ya se ha dicho, la primera especie de cualidad es el hábito, antes que la potencia. En este sentido, puede decirse, que "la virtud intelectual especulativa es la que perfecciona al entendimiento especulativo para considerar la verdad, pues tal es su buena operación"[2] y que "los hábitos están presentes al entendimiento no como objetos suyos (pues ya hemos dicho que su objeto, en el actual estado de vida, es la naturaleza de la cosa material), sino como medios por los que entiende"[3]. En definitiva, "el hábito en cuanto tal, no pertenece al orden de los objetos, ni es causa del conocimiento de cosa alguna, en la manera de un objeto conocido, sino a la manera de una disposición formal mediante la cual el sujeto conoce"[4].

Así, siguiendo a Aristóteles, Tomás de Aquino afirma que dicha disposición se concreta en que "lo que tiene evidencia por sí mismo es como un principio, y la inteligencia lo percibe inmediatamente; por eso el hábito que en la consideración de esta verdad perfecciona al entendimiento se llama inteligencia", que es el hábito de los primeros principios[5]. La sabiduría considera las causas supremas y la ciencia las verdades últimas de un determinado área.

En resumen, tenemos que el hábito como cualidad es un acto que perfecciona la facultad y, en ese sentido, puede ser

---

1 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q 49, a 3.

2 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q 49, a 2.

3 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q 48, a 2.

4 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q 48, a 2.

5 Tomás de Aquino, *Suma Teológica,* I, q.51, a.2.

principio de operaciones. En el caso del hábito intelectual la facultad perfeccionada es la inteligencia, de modo que el hábito es un acto que dispone a ésta para ejercer sus actos propios. Sin embargo, con respecto a la operación, el hábito es potencia, como lo es la facultad. Por ello dice Tomás de Aquino que al hábito se le llama "acto primero" y a la operación "acto segundo". Sin embargo no aparece explicitado qué tipo de acto es el conocimiento habitual, puesto que parece que sólo se presentan dos diyuntivas: puede haber acto como operación o como *entelécheia.*

Polo explica la razón de esta asimilación del hábito a acto perfectivo de la facultad reconstruyendo el proceso heurístico del acto por Aristóteles[1]. La noción de acto como *entelécheia* y como *enérgeia* es traída a la luz a partir de la consideración de la situación del hombre despierto que conoce en acto y del hombre dormido que no deja de ser hombre por no estar conociendo[2]; por ello, debe haber otro tipo de acto distinto del conocer, es decir, de la *enérgeia*. Aristóteles descubrió un sentido del acto exclusivo del conocer en el que "lo conocido es en simultaneidad con el conocer"[3]. Así, concluye que todo acto que no sea *enérgeia* será enteléquico, lo cual supone identificar la potencia intelectual, principio de la *enérgeia*, con el acto de la

[1] L. Polo, *El conocimiento habitual de los primeros principios*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 12-18 (cit. *El conocimiento habitual*).

[2] Aristóteles, ver *Propéptico y De anima.*

[3] L. Polo, *El conocimiento habitual,* 75.

realidad considerada al margen del conocimiento. No vamos a ocuparnos aquí de las dificultades que lleva consigo este planteamiento para la coherencia interna de la doctrina aristotélica.

Simplemente es de destacar como Aquino prosigue la concepción aristotélica cuando señala que el hábito es un acto enteléquico que pertenece a la inteligencia, es decir pertenece al orden constitucional. Sin embargo, Aquino introdujo un sentido del acto que distinguía el acto de la realidad cuando no es pensada y el acto que es principio de la *enérgeia*. Se trata del *actus essendi*. Con ello Aquino precisa que la misma noción de *enérgeia* implica la de acto de ser, pues el acto de la operación debe tener un principio activo. Por otra parte, la potencialidad que destacaba Aristóteles en el hombre dormido viene dada porque la facultad, el principio de operaciones, se distingue realmente del *actus esendi*, es potencia respecto a éste. La potencia no es sólo el no acto porque el acto no es el acto entero de la potencia, no la ha colmado. Que la potencia no deje de ser potencia cuando se actualiza la *enérgeia* y que la *enérgeia* no sea acto único es lo que lleva al acto de ser. En definitiva, se está más despierto de lo que creía Aristóteles cuando se está dormido, y más dormido de lo que creían los modernos cuando se está despierto.

Por tanto, algunas de las dificultades que se dibujan con los sentidos del acto aristotélico se resuelven en otro plano, en el de la distinción real establecida por Tomás de Aquino. Sin embargo, queda sin resolver cuál es el estatuto de los hábitos a la luz del sentido del acto como *actus essendi,* que es un principio emimentemente activo. De lo contrario el hábito queda equiparado a la facultad, es interpretado de modo enteléquico y resulta contradictorio con la misma índole de la inteligencia.

De este modo, puede decirse que la tradición filosófica obró la asimilación del hábito a la facultad en orden a la distinción aristotélica entre *enteléchia* y *enérgeia* por la que todo acto que no posea las características de la *enérgeia* se reduce a *enteléchia*. Tomás de Aquino logró cierta rectificación con la noción de *actus essendi* aunque en él no aparece una teoría de los hábitos en consonancia con la noción de acto de ser.

Lo que Polo añade es que el hábito es un acto de carácter cognoscitivo, que, sin embargo, no posee las características de la operación, de la *enérgeia*. El hábito no sólo dice orden a la acción sino que es acto. No por ello debe asimilarse a la facultad aunque la perfeccione. Por otro lado, la demarcación cognoscitiva del hábito plantea la cuestión de qué conocimiento es superior: el que nos proporciona la operación o el que viene dado por el hábito.

b) El conocimiento operativo y el hallazgo del conocimiento habitual.

Polo llega a lo característico del conocimiento habitual a través de una investigación sobre la operación cognoscitiva. Ello nos permite comprender por qué hasta ahora el hábito no ha sido tematizado y permite descubrir los posibles antecedentes de esta noción.

La operación cognoscitiva no se conoce a sí misma. En ello consiste el límite mental, en que la operación no conoce que es limitada. La prioridad intelectual de la *enérgeia* no es

transcendental[1] y es lo que a continuación se va a explicitar. Polo define el conocimiento objetivo como "lo que hay ya inmediatamente abierto". El objeto es lo que hay, lo presente, el supuesto, la unicidad, la mismidad. La objetividad es límite en un doble sentido. En primer lugar porque es intencional, y eso significa aspectualidad, y en segundo lugar porque no cabe un máximo pensable en el sentido de un acceso jerárquico absoluto.

Esto pone de relieve la falta de equivalencia entre pensar y ser[2]. El objeto no es real, no es un efecto del conocer. La operación de conocer no produce nada sino que se conmensura con su objeto. La operación es una suposición, un ocultamiento que se oculta de modo que lo que se manifiesta es lo presente: "suponer, equivale a ocultarse porque lo manifiesto es el supuesto. La operación se oculta porque manifiesta el objeto. El objeto es lo que se destaca"[3]. Lo que hace la operación es eximir al objeto de la necesidad de ser real para limitarse a ser "lo que hay inmediatamente abierto", lo cual le exime de su realidad física real. Así, la operación no produce nada y se conmensura con su objeto. El objeto es lo que se destaca. Lo que hace la operación es eximir al objeto de la necesidad de ser real para limitarse a ser "lo que hay inmediatamente abierto". La limitación del conocimiento remite a la noción de intencionalidad pues al superar el pensamiento "la pluralidad intramundana dicha superación es una unificación que ha de entenderse en términos de posesión final, que en cuanto es unificante

---

[1] Transcendental se refiere a lo extramental y a lo trasinmanente, L. Polo, *Presente y futuro del hombre,* Rialp, Madrid, 1993, 152 y 153.

[2] L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento,* Eunsa, Pamplona, II, 1985; III, 1987 (cit. *CTC*); *CTC,* III, 302 y 359.

[3] L. Polo, *El conocimiento habitual*, 61.

respecto de una separación que radica en la finitud es la intencionalidad"[1]. La desigualdad de ser y pensar no es total, pues el ser y el pensar coinciden según el uno, el ser se dice uno y lo intencional también. Así "la intencionalidad es la intelección en acto de la realidad"[2].

Por tanto, la intencionalidad se refiere a lo real, pero si se confiere la suposición del objeto al ser, se confunde el objeto con el ser. El acto de conocer operativo confiere la suposición pero no la existencia, el objeto intencional no es un primero, es lo supuesto por la suposición, y la suposición exige una prioridad superior a ella que permita el conocimiento de lo que es primero.

Detectar la desigualdad que dista entre el pensar y el ser no puede hacerse desde el límite mismo sino desde un acto superior. Desde ese acto se detecta el límite, y eso supone abandonarlo. El abandono del límite vendrá dado, entonces, por el conocimiento de la operación. Dicho conocimiento es el conocimiento habitual: "un hábito intelectual no es simplemente el perfeccionamiento de la inteligencia por haber ejercido una operación, sino que el hábito intelectual es el conocimiento de la operación"[3].

El intelecto agente ilumina los objetos de la sensibilidad interna elevándolos al plano inteligible. Y así, la inteligencia pasa al acto, ejerce la *enérgeia.* Si conocemos que ejercemos actos intelectuales y no sólo tenemos conocimientos de objetos, entonces, la iluminación del inte-

1 L. Polo, *CTC*, II, 170.
2 L. Polo, *CTC*, II, 190.
3 L. Polo, *El conocimiento habitual,* 60.

lecto agente no puede reducirse a las especies impresas. Si se da una *reditio*, ese conocimiento no es intencional, sino habitual. El tema propio de los hábitos es el acto: "el conocer habitual es por lo menos, el conocimiento de algún acto, aunque no sea del acto de ser"[1]. Hablar del conocimiento habitual como acto cognoscitivo es decir que tiene un tema propio sin confundir tema con objetividad. Polo señala que el hábito viene a ser una memoria que retiene la experiencia de la vida intelectual la cual, por referirse a actos perfectos (*práxis atelés*), conserva lo extratemporal, a diferencia de la memoria que guarda lo temporal[2]. De este modo, Polo sostiene que los hábitos son actos cognoscitivos y que "el conocimiento habitual es superior al conocimiento operativo"[3] porque su tema no es intencional sino que es el conocimiento de un primero, del acto. Así, la operación cognoscitiva no es "el acto por excelencia en el orden cognoscitivo mismo, pero no por alusión a la *entelécheia* como acto constitucional"[4], sino por referencia al acto de ser que no tiene un sentido meramente sustancial. Si hay un acto superior a la operación, no enteléquico, que es el acto de ser, con respecto al cual, la operación pertenece al orden esencial, también cabe otro acto superior a la *enérgeia*, y potencial respecto al *actus essendi que es* el hábito, el cual conoce la *enérgeia*.

Esto significa que el hábito, ha de entenderse como perfección de la facultad, pero en cuanto acto cognoscitivo tiene su origen en el entendimiento agente, que conoce la operación y capacita para ejercer operaciones superiores. De

---

1 L. Polo, *El conocimiento habitual,* 62.

2 L. Polo, *Introducción a la filosofía*, Eunsa, Pamplona, 1995, 65 (cit. *Introducción*).

3 L. Polo, *El conocimiento habitual,* 10.

4 L. Polo, *El conocimiento habitual,* 17.

este modo, el hábito abre una conexión entre la facultad y el *actus essendi,* que significa una vehiculación de la libertad, del *actus essendi* con la naturaleza. La libertad implica la posibilidad de crecimiento, de comunicar la inciativa del *actus essendi* a la *natura* y de obtener un conocimiento superior.

En este contexto, pueden comprenderse mejor los antecedentes de la noción de hábito cognoscitivo. Polo señala que podrían encontrarse en la nociónes de reflexión y *separatio* de Tomás de Aquino. Lo que Polo llama conocimiento de la operación estaría ya presente en estos dos filósofos: "Hay otro entendimiento, el humano, que ni es su mismo entender, ni el primer objeto de su intelección es su propia esencia, sino algo extrínseco, a saber, la naturaleza de la cosa material. Y esto es lo que primariamente conoce, en segundo lugar conoce el acto mediante el que ha entendido al objeto, y por el acto, al propio entendimiento, cuya perfección es el mismo entender. Por eso Aristóteles dice que los objetos se conocen antes que los actos, y los actos antes que las potencias"[1].

Tomás de Aquino también señala como método de la metafísica la separación en el ser: "En aquellas cosas que pueden estar divididas según el ser más que abstracción tiene lugar la separación"[2]. Con ello se hace referencia a que la metafísica trata el ser, y no formalidades de la realidad que son consideradas por las ciencias particulares. Sin embargo, dicho conocimiento no puede obtenerse a través del conocimiento operativo. La metafísica mira al fundamento de la

[1] Tomás de Aquino, *Suma Teológica* I, q. 87 a 3.
[2] Tomás de Aquino, *De Trinitate*, 3.

realidad, por eso más que abstraer apunta a lo más propio de lo real, su acto der ser. ¿Cómo será posible hacer metafísica desde el conocimiento objetivo que por definición está separado de la existencia? Esta es una cuestión que plantearemos más adelante.

En todo caso, estos precedentes confirman que el hallazgo filosófico del hábito como acto cognoscitivo ya se encontraba de algún modo en el "sentido común" filosófico. Es decir, no se trata de una noción que, por su total novedad, puede dar la impresión de pertenecer a la "filosofía ficción". El pensamiento de Polo aparece así en continuidad con la tradición filosófica. Hasta el momento no se habría delimitado la definición, tema y nombre propio de ese conocimiento, señalando, además, su origen y condición de posibilidad.

En definitiva, la consideración de los hábitos apenas ha sido desarrollada dentro de la teoría del conocimiento. Esto no deja de tener repercusiones en la labor propedéutica que ejerce ésta sobre la metafísica.

2. La apertura temática de la filosofía a través de los hábitos.

Polo señala cómo Hegel intentó mostrar la posibilidad de una *enérgeia* absoluta que se piensa a sí misma.[1] El Absoluto hegeliano coincide con el despliegue por el que se piensa a sí mismo. Lo real es parte del movimiento de la dialéctica en el cual se apoya el desplieque racional para negarlo y hacerlo conciencia de sí. Esto es recogido por el pensamiento posterior al tratar la escisión sujeto-objeto. La conciencia, cuando es consciente de sus objetos, no es totalmente

[1] L. Polo, *El conocimiento habitual,* III, 185-288 y *El acceso al ser*, Eunsa, Pamplona, 1964, 193-288.

consciente de sí. Con ello se confirma que no es posible la pretensión cartesiana de vigilia completa porque la *enérgeia* no es un conocimiento absoluto. Nunca se está totalmente despierto. La *enérgeia* es acto de una potencia pero no es un acto completo de la potencia porque no hay ningún acto operativo que sature la facultad intelectual. De lo contrario, la potencia intelectual dejaría de ser potencia, sería un acto sin restos de potencialidad, sin capacidad de ejercer más operaciones.

Hegel detectó la operación generalizante e intentó sacarle el máximo partido. A partir de los abstractos la inteligencia procede generalizando. Las ideas generales atienden a la insuficiencia de los abstractos: son plurales y ninguno de ellos es un máximo, de modo que siempre se pueden unificar bajo algún aspecto, y generalizarse. Cuanto más general es la idea menos contenido tiene y es más indeterminada. En este sentido, la dialéctica hegeliana es un intento de eliminar lo particular porque, como particular, es parcial, y por ello falso, contradictorio. Es necesaria la síntesis de los particulares, negar la pluralidad de sustancias como géneros incomunicables según entiende Aristóteles.

Hegel se apoya en el principio de identidad aristotélico, en la primera operación del entendimiento, para negar los abstractos y reunirlos en un todo. Hegel con la dialéctica terminó de dar coherencia a este razonamiento. Una identidad compleja, formada por una totalidad de determinaciones, no es una verdadera identidad. Sin embargo, la dialéctica logra romper el carácter estático de las determinaciones negándolas y manteniendo el todo. De este modo, se evita también la confusión de una identidad

indistinta porque cada parte se mantiene distinta pero negada, conservada en el todo y elevada como identidad. El intento hegeliano es el de conservar una indeterminación determinada. Si lo objetual es una determinación, una aspectualidad, la reunión de todas las determinaciones dialécticamente será el devenir histórico.

Hacer filosofía desde la presencia absoluta, teniendo en cuenta todo lo expuesto anteriormente sobre el conocimiento objetivo, significa estudiar la realidad extramental basándonos en una investigación de lo estrictamente irreal. Podríamos decir que con Hegel llegamos al culmen del olvido del conocimiento habitual. Heidegger indicó el olvido del ser por parte de la metafísica occidental, pero el ser sigue estando expuesto al olvido mientras siga olvidándose no sólo "el ocultamiento que se oculta" sino también la iluminación de la presencia que obra del conocimiento habitual. Por tanto, no sólo es preciso señalar el abandono del límite sino que se debe indicar cuál es la condición de posibilidad de dicho abandono, con qué acto se conoce la realidad extramental que escapa a la presencia. Según Polo, se encuentra aquí, otra de las razones por las que el conocimiento habitual tampoco fue reconocido por la filosofía moderna. Al calificar la verdad según la claridad y consciencia del pensamiento, apenas se deja lugar para un conocimiento que no sea objetivo. También porque, tanto el mecanicismo como la dialéctica, no consideran que un principio de actos pueda ser modificado.

El intento hegeliano desemboca en el dualismo de la filosofía posterior que intenta o la posición intramundana del sujeto o la posición del sujeto transcendiento el mundo, que aboca o al naturalismo o al idealismo de la auto-objetivación a través de la reflexión.

La filosofía en nuestra situación intenta la resolución de las relaciones sujeto-objeto por el cambio del paradigma de filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje, de modo que las operaciones constituidoras de mundo pasen de la subjetividad transcendental a estructuras gramaticales. El paradigma de la filosofía de la conciencia no logró las expectativas esperadas por lo que desde las ruinas de la epistemología debe encontrarse una nueva vía que llegue a lo real, que consiga tomar contacto con el mundo de la vida. Así, el giro lingüístico alcanza, como una nueva metodología, a la filosofía analítica, a la fenomenología, y a la teoría crítica de la sociedad. Sin embargo, fácilmente se confiere un carácter transcendental al lenguaje que, de este modo, acaba volviendo al paradigma de la filosofía de la conciencia. El paradigma del entendimiento dialógico trata de evitar el planteamiento transcendental a la vez que recurre a lo dado en el mundo de la vida y a la praxis intersubjetiva para posibilitar la apertura lingüística[1].

El contrapeso a dicho monopolio del significado a manos de la subjetividad se intenta lograr por el recurso a otras instancias que, interpretadas aproblemáticamente, es decir, sin el prejuicio transcendental que previamente somete los fenómenos a la acción de la subjetividad, escapen de la escisión sujeto-objeto. Una de ellas es el lenguaje pero también se intenta mediante la historificación de la razón y otros elementos que inserten la significatividad en la práxis. En Heidegger se da una historificación e individuación del

[1] J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa,* Taurus, Madrid, 1987.

sujeto transcendental. Por decirlo de alguna manera, es un intento recuperar con la acción lo perdido por la irrealidad de la presencia.

Polo sitúa este intento en la perspectiva adecuada al recuperar el carácter netamente biológico del conocimiento, puesto que a la biología del hombre pertenece la vida intelectual. Así, el propósito de dar a la razón un carácter situado y de revalorizar la práxis, encuentra en la teoría del conocimiento poliana su condición de posibilidad.

La ausencia de la noción de hábito tiene la contrapartida de necesitar la de contexto. De hecho, en muchas ocasiones el hábito es entendido como contexto, como el plexo por referencia al cual se vuelven inteligibles los nuevos objetos de experiencia[1]. En este sentido, se comprende, que en ocasiones, el ideal metodológico de la filosofía haya pasado a ser el de las ciencias, que proporcionan un contexto metodológico y una racionalidad que no proporciona la epistemología.

Todo ello lleva a pensar que las cuestiones metafísicas, que tematizan la evasión de la presencia, sólo pueden tratarse en términos de filosofía de la conciencia y que no pueda darse un pensamiento metafísico en sentido estricto[2]. La noción de conocimiento habitual abre la posibilidad de abordar de nuevo los temas que tienen que ver con la existencia extramental. La apertura temática de la filosofía viene dada por los hábitos.

El abandono del límite abre cuatro grandes temas porque puede hacerse de cuatro maneras. Puede accederse al ser extramental del que se ocupa la metafísica y a la esencia extramental. De otra parte, surgen otros dos campos

---

[1] L. Polo, *Introducción,* 65.

[2] J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1992, 23.

temáticos: la esencia del hombre y la coexistencia humana. "El estudio del ser como principio es el tema del que se ocupa la metafísica, es el tema de los primeros principios que son tres: el principio de identidad, el principio de causalidad, y el principio de no contradicción. Estos son los tres grandes temas de la metafísica"[1]. Al hábito de la sabiduría correspondería el conocimiento del *esse hominis*, que es un hábito superior al de los primeros principios[2].

Por tanto, la clausura histórica del pensar despúes de Hegel encuentra su apertura en el carácter irrestricto de la inteligencia que posibilita el hábito. La metafísica no pierde su tema propio por la posibilidad de conocer el acto de ser mediante la intelección habitual de los primeros principios. De esto trataremos a continuación.

a) El acto de ser personal, en cuanto carente de potencia, es, a su vez, origen de la potencialidad de la inteligencia. En ello radica la infinitud operativa de la misma. En este sentido, la inteligencia es un sistema en el que incide la libertad. Polo lo explica asemejándolo al modelo cibernético. Las salidas en estos sistemas revierten en nuevas entradas que modifican el mismo sistema y, por tanto, modifican las sucesivas salidas[3]. Se trata de un sistema abierto, no lineal ni mecánico. El conocimiento humano se asimila, de algún modo, a la cibernética ya que la inteligencia es una potencia en la que incide la libertad.

---

[1] L. Polo, *Presente y futuro del hombre,* Rialp, Madrid, 1993, 162 (cit. *Presente y futuro*).

[2] L. Polo, *Presente y futuro,* 188.

[3] L. Polo, *El conocimiento habitual,* 54-58.

Sin embargo, Tomás de Aquino habla de que una naturaleza libre es una contradicción. Si el hombre tiene una naturaleza, y en concreto una facultad cognoscitiva determinada, la persona, también en el campo cognoscitivo, debería responder a un modelo mecanicista. Por el contrario, dado que la libertad coincide con el *actus essendi*, el hombre es libre y esa libertad no quedará en un reducto inaccesible, exento de cualquier comunicación con las facultades humanas. Se trata, por tanto de una concepción distinta a la del yo transcendental kantiano que se encuentra limitado categorialmente por todo lo que no implica libertad.

Así "la libertad sólo llega a tomar contacto con una naturaleza en la medida en que esa naturaleza ha adquirido hábitos. Los hábitos son la vehiculación, la conexión de la libertad con la acción"[1]. Y esto no sólo en el campo volitivo, sino que también se puede hablar de "libertad intelectual, porque los hábitos intelectuales conectan la libertad con la inteligencia". El hábito es el modo como la libertad alcanza la naturaleza. Por ello puede decirse que, si bien la presencia mental limita o delimita el modo de conocer, el hábito permite acceder a otros conocimientos que no tienen por qué darse de un modo necesario.

El hábito, por eso, no radica tanto en la inteligencia como en el acto de ser, posibilitando a su vez, la operatividad de la inteligencia. Sin hábito no habría operaciones: "sin hábitos la *natura* está cerrada a la libertad, lo cual no es una impotencia de la libertad sino una incapacidad de la *natura*"[2].

Esto nos permite hacer una referencia a la historia de la filosofía. Como explica Polo, la historia de la filosofía es la

---

[1] L. Polo, *El conocimiento habitual,* 59.

[2] L. Polo, *El conocimiento habitual,* 59.

conexión del axioma B con el D, el axioma de los hábitos y sus varias conculcaciones[1]. Existe en nuestro conocimiento una jerarquía de operaciones (axioma B) y, al mismo tiempo, rige en el mismo la infinitud operativa de la inteligencia (axioma D). El axioma D tiene que ver con la libertad personal. Porque persona y libertad coinciden, la inteligencia, como decíamos, está abierta, al menos potencialmente, a una infinidad de operaciones. Posee, de algún modo, la irrestricción característica del ser. Por lo que se refiere al axioma B, cabe decir que el hombre tiene una naturaleza, de modo que la dinámica cognoscitiva ocurre según una jerarquía operativa.

La conexión de libertad, como irrestricción del ser, y naturaleza, jerarquía operativa, viene dada por los hábitos. Los hábitos son posibilitados por el intelecto agente que coincide con la persona. El hábito puede considerarse como una prolongación de la libertad en la naturaleza. La filosofía, según esto, es tomar conciencia de las operaciones intelectuales y su tema, que es la realidad. De este modo, la carencia de un hábito puede producir la incapacidad para inteligir lo real. Por ello, la especulación filosófica no se realiza de un modo necesario, pues es una tarea abierta como abierta es la operatividad de la inteligencia. Al mismo tiempo, se comprende que no se realice de un modo continuado: no siempre ha habido filosofía. La filosofía no es la tarea de un espíritu absoluto, sino que está ligada al ejercicio cognoscitivo de cada individuo.

---

[1] L. Polo, *CTC,* II, 286.

b) Polo sitúa la metafísica en un plano trascendental, que significa equivalencia de ser y existir. Se trata de un conocimiento del ser, no ya del ser intencional, sino del ser equivalente a la existencia, del *actus essendi*. Esto lleva consigo la posibilidad de una metafísica del ser.

El conocimiento del ser no es objetivo, es habitual; Tomás de Aquino hace alguna indicación sobre esto al hablar de la *separatio* que es el modo como se puede llegar al acto de ser o mantener la intelección más allá de lo sensible. Sin embargo, la *separatio* resulta algo de tipo místico como el uno plotiniano si no existe un acto cognoscitivo superior a los actos que conocen objetos[1].

El conocimiento habitual permite el conocimiento de lo transcendental, entendiendo por transcendental lo transoperativo "la equivalencia de ser y existir". Del ser, como ya se vió cabe cierto conocimiento intencional, de la existencia como "independencia"[2], no se tiene. Ser apunta a la evasión de la posesión cognoscitiva de la presencia de modo que la existencia es la que cumple tal evasión[3].

El conocimiento habitual viene a establecer dicha equivalencia entre ser y existir, que es inaccesible a la posesión intencional. En la filosofía moderna la conexión de ser y existir es una conexión contingente, sin embargo, lo que se propone aquí es un conocimiento del ser sin escisión entre su empiricidad y su necesidad. Lo transcendental como transoperativo requiere, por ello, un conocimiento transoperativo, también transcendental. Tal conocimiento es el conocimiento habitual de los primeros principios.

---

[1] L. Polo, *Introducción*, 68.

[2] L. Polo, *Hegel y el posthegelianismo,* Universidad de Piura, Piura, 1985, 404 (cit. *Hegel*).

[3] L. Polo, *Hegel,* 404.

La distinción de operaciones y hábitos en la teoría del conocimiento poliana, que en este trabajo no pretendemos desglosar, muestra que paralela a la jerarquía operativa se da una jerarquía de hábitos. A cada nivel operativo le sigue un hábito y cada hábito posibilita el ejercicio de una operación superior. El abandono del límite forma parte de dicha jerarquía intelectual: "se pasa de la conciencia consectaria (de saber que se ejerce la *enérgeia*) a iluminar la *enérgeia*. Y más allá de iluminar la *enérgeia*, se ilumina que es límite y que, por tanto, existen prioridades superiores a ella. Esas prioridades superiores son los primeros principios, los cuales son conocidos habitualmente. Es así como se conoce el *actus essendi*"[1].

El tema de los hábitos no es único porque hay una multiplicidad de actos. Se da una jerarquía operativa que se corresponde con una jerarquía habitual. Dicha jerarquía es la siguiente: las operaciones racionales son concebir, juzgar, y fundar; el concepto es la operación que sigue al hábito abstractivo, el juicio al hábito conceptual, la operación que sigue al hábito judicativo es la operación de conocer el fundamento, que es un conocimiento limitado del fundamento. Esta limitación es superada por el hábito de los primeros principios, después del cual ya no se sigue ninguna operación racional. El hábito de los primeros principios conoce la prioridad transcendental del acto de ser.

El conocimiento habitual, en el caso de los primeros pincipios, tiene como tema la operación de fundar. Dicho conocimiento es el conocimiento del ser como primero y

[1] L. Polo, *El conocimiento habitual,* 64.

trata, por tanto, el conocimiento de los primeros principios con carácter real y transcendental. El principio de no contradicción, el principio de causalidad y el de identidad, significan una pluralidad de ser como acto. El hábito de los primeros principos es el conocimiento de los primeros principios en cuanto se da una tematización de los mismos sin desviación atencional, y por ello, implica tener conciencia del tema. Para inteligir los primeros principios es preciso mantener la atención. Polo parece introducir una cuestión de tipo psicológico según la cual, por desviación de la atención al considerar los hábitos se produce la macla objetiva. Quizás, este aspecto esté en relación con que los hábitos radiquen en el *actus essendi* de la persona y tengan que ver con la libertad y es un elemento que no aparece en el conocimiento objetivo.

Polo señala cómo sólo a través de un conocimiento habitual es posible conocer los primeros principios como reales y como primeros evitando las maclas y la reducción objetiva de los mismos que ha dado lugar a distintas formulaciones a lo largo de la historia de la filosofía. El modo de acceder al valor real transcendental de los primeros principios es el conocimiento habitual, es decir el abandono del límite mental, del conocimiento objetivo intelectual.

En la misma expresión lingüística de los primeros principios expuesta por Polo se distingue el conocimiento habitual. No están formulados judicativamente, ni de modo conceptual: identidad, comienzo que ni cesa ni es seguido, son formulaciones que responden a la intelección habitual de los primeros principios[1]. La no contradicción, la identidad, y la causalidad requiren para su intelección un conocimiento

[1] L. Polo, *El conocimiento habitual*, 69-83.

habitual. La existencia de un acto cognoscitivo habitual se refleja, además, en el uso lingüísitico.

En conclusión, el conocimiento habitual deja abierta la posibilidad de proseguir la tarea filosófica. La propedeútica de la metafísica viene dada por una teoría del conocimiento en la que se destaca el carácter cognoscitivo del hábito. Por tanto, acerca de los hábitos intelectuales podría decirse:

1. Tanto la inteligencia como la voluntad son potencias susceptibles de hábitos. Los hábitos de una y otra potencia se distinguen tanto por el modo de adquirirlos como por su tema.

2. A una investigación del hábito como acto se llega por la consideración del límite mental, de la *enérgeia.* Si ninguna operación se conoce a sí misma, y por otro lado, conocemos que conocemos y cómo conocemos, se está suponiento otro tipo de conocimiento que hasta ahora no ha sido tematizado. La misma índole de la inteligencia es la que lleva a determinar el carácter activo-cognoscitivo de los hábitos intelectuales. Así, el hábito no sólo hace referencia a la buena disposición de la inteligencia sino que conoce prioridades que son los actos. La superación del límite mental no tiene visos de triunfalismo, se trata de constatar que el "sólo sé que no sé nada", precisa un conocimiento habitual. No se sale, por tanto, del tema de la filosofía, lo obvio.

3. Los hábitos intelectuales no sólo son perfecciones de la inteligencia por haber ejercido una operación, o una especie de memoria que recoge la actualidad que se ha dado en el

ejercicio de la inteligencia[1] (en ese sentido el hábito se trata de la experiencia de la vida intelectual), sino que son un conocimiento en acto cuyo tema es la manifestación de la operación. Son además la conexión de la libertad con la naturaleza en la inteligencia: sin hábitos una naturaleza no es libre.

4. Los hábitos tienen su razón de ser por el intelecto agente: extienden la libertad a la inteligencia y no precisan de una especie impresa, de un entendimiento pasivo. En este sentido puede hablarse de *intellectus ut actus* (el acto de ser), *intellectus ut habitus* (el conocimiento habitual), *intellectus ut potentia* (la inteligencia), que ya distinguía Tomás de Aquino.

5. La aportación de Polo al tema de los hábitos se cifraría en determinar la superioridad de este conocimiento sobre el operativo, señalar su carácter cognoscitivo que permite conocer aspectos de la realidad que escapan al conocimiento objetivo y su relación directa con el intelecto agente.

Margarita Vega Rodríguez
Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Valladolid
Valladolid España

[1] L. Polo, *Introducción*, 65.

XXVI/2 · 1993 ISSN: 0066-5215

PERSONA: INTIMIDAD, DON Y LIBERTAD NATIVA. HACIA UNA ANTROPOLOGÍA DE LOS TRANSCENDENTALES PERSONALES

RICARDO YEPES

Human person must be considered from the transcendental point of view, in order to discover their most deep dimensions of its being: intimacy or interiority, intellectual knowledge, giftness or love, liberty, incommunicability, filiation. The article offers an initial approach to these notions.

"Cónocete a ti mismo"[1]. Esta invitación ha de ser hoy aceptada de una forma particularmente insistente. Viviendo la propia vida podemos alcanzar nuestra identidad y recorrer así el camino señalado por el oráculo de Delfos. Sin embargo, una vez que el pensamiento se detiene a preguntar sobre ese empeño por ser *de verdad* nosotros mismos, surge ante nosotros el tema filosófico más difícil, profundo e interminable: la persona.

"La persona se conoce si se alcanza"[2], *si se llega hasta ella*. Esto quiere decir que una persona nunca está totalmente "ante los ojos". Esto sería no sólo impúdico, sino rigurosamente imposible. La persona "sólo se conoce en la medida en que se alcanza" porque está "detrás" de sus

[1] Platón, *Cármides*, 164d.

[2] L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993, 183 (cit. *Presente y futuro*).

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

manifestaciones, en un núcleo íntimo y oculto, a donde a primera vista no es fácil llegar. Entrar en la intimidad de una persona significa alcanzarla, llegar verdaderamente hasta ella, *conocerla*, descifrar su rostro y su identidad[1]. La persona siempre está "más allá" de lo que muestra, de lo que dice, de lo que hace.

Esto explica el profundo desdén del personalismo por el pensamiento objetivo, que trata de destripar la intimidad personal para ponerla "ante los ojos". La objetividad abstracta de la razón no es el escenario donde la persona comparece, ni ella es el sujeto constructor de las representaciones racionales, ni el "yo" autoconsciente. Parece ya suficientemente superado aquel concepto moderno de persona, que se empeña en reducirla a sujeto transcendental. "*Cogito*, y además *sum*"[2]. Soy alguien antes y después de ponerme a pensar: "el yo pensado no piensa", no "estoy" en lo que digo, no soy objetivable. Estoy detrás de esto que escribo, y permanezco velado para el lector. Para llegar hasta mí es preciso encontrarme, charlar, descubrir quién soy, *alcanzarme* con el intelecto, y una vez alcanzado acompañarme, venir conmigo, *coexistir* en una dualidad que podemos llamar amistad.

Parece muy evidente que pensar sobre la persona tiene bastante poco que ver con pensar sobre las cosas. Nunca se insistirá bastante en que la consideración cosificadora u objetivante de la persona es una torpeza de primera magnitud: "el hombre parece ser el único animal que puede

---

[1] J. Marías, *Mapa del mundo personal*, Alianza, Madrid, 1994, 186 (cit. *Mapa*).

[2] L. Polo, *Presente y futuro*, 201. I. Falgueras, "La personalización de la sexualidad", en *La sexualidad en el pensamiento contemporáneo*, Instituto de Ciencias para la Familia, (en prensa), expresa esta misma idea al decir que "la persona trasciende todo objeto".

hacer pésimamente lo óptimo"[1]. El ser del hombre es distinto del ser del universo, y requiere un acercamiento intelectual, no racional, que aquí se llama *alcanzar a la persona*. Este verbo pretende abreviar en una sola palabra cuanto los filósofos personalistas y dialógicos incluyen en el término *encuentro*, una noción tan sugerente como difícil de precisar. Alcanzar el ser del hombre, bajo mi punto de vista, no es sólo un programa *teórico*, en sentido estricto, que aquí vamos a esbozar, sino también práctico, puesto que el encuentro es un acontecimiento real, cuya atenta consideración es irrenunciable para llevar una vida verdaderamente humana.

Puestas las cosas en estos someros términos, a continuación vamos a tratar de alcanzar "un poco" el ser de la persona, yendo algo más allá de los términos puramente objetivos. Lo que se logre será sumamente modesto e insuficiente, algo así como unas bases para desarrollar más adelante una filosofía de la persona. Puesto que esta exposición pretende apropiarse algunas averiguaciones de L. Polo acerca del ser humano, me ha parecido imprescindible empezar volviendo la vista atrás, hacia la no pocas veces desprestigiada doctrina clásica de la persona, puesto que en ella están mucho más desarrolladas de lo que ordinariamente se piensa dos líneas de consideración sin las cuales esta temática naufraga en una cierta "mística" del encuentro, que

[1] P.J. Viladrich, *La agonía del matrimonio legal*, Eunsa, Pamplona, 1989, 48.

resulta equívoca e imprecisa[1], o en una notable ceguera respecto de la fundamentación de la identidad biográfica o narrativa, un campo sumamente atrayente y de una notable fecundidad[2].

Las dos líneas aludidas son la noción de *acto* aplicada al conocer intelectual y al querer voluntario, y en consecuencia al ser inteligente y amante, y la noción de *subsistencia*, que designa la realidad individual *incomunicable* llamada persona, portadora de nombre propio, el cual significa "aquello por lo cual esa persona se distingue de todas las demás"[3]. La primera consideración no se detendrá tanto en la realidad personal del inteligir como en la *intimidad*, lo

---

[1] J.M. Coll, *Filosofía de la relación interpersonal*, PPU, Barcelona, 1990, v. I, 222, afirma sin vacilación la tesis fundamental de los pensadores dialógicos: "el originarse primigenio del yo y el tú en el encuentro, es decir, a partir de su relación mutua". J.M. Coll, 16: "la relación interpersonal es constitutiva tanto del yo como del tú, pues la existencia personal de ambos sólo se da cuando, en la fe en Dios, cada uno de ellos se deja constituir por la mediación del otro". Entonces "sólo desde la fe podremos acercarnos adecuadamente al tema de nuestra investigación". Admitido que "la profundidad de la relación interpersonal se escapa por completo a las posibilidades de cualquier método de tipo objetivista", J.M. Coll, 12, la alternativa no es sólo la respuesta de la fe, como plantea Brunner. Cabe también seguir pensando según un método diferente que permita alcanzar el ser del hombre. Y así, el abandono del límite mental planteado por L. Polo puede ser la alternativa metódica que el pensamiento dialógico parece estar todavía buscando. Por otra parte, la tesis fundamental de los pensadores dialógicos ha de ser desmentida.

[2] Es sumamente instructivo al respecto el capítulo 15 de A. MacIntyre, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987, 252-277, que el autor escribió hace ya quince años. Ver asimismo J. Vicente, "Identidad personal", *Anuario Filosófico*, 1993 (26, 2), 208. En esta última publicación hay abundantes referencias a la insuficiencia del concepto moderno de persona.

[3] Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 33, a. 2.

específico del ser personal intelectual, que obliga a considerar el carácter propio y distintivo del ser de la persona frente a los demás seres, y que aquí designaremos con el término *además*. Esta perspectiva se completa con la noción de *don*, la realidad personal surgida en la voluntad.

La noción de subsistencia lleva a considerar la cuestión del *quién*, es decir, la identidad personal, desde la cual hemos de acceder a la libertad transcendental en referencia al origen y al destino del ser personal, para lo cual se ha de tratar de las nociones de filiación y creación. Así puede mostrarse el despliegue de lo que Polo llama *transcendentales personales*, que son ese "más allá del objeto" que todo filósofo de la persona trata constantemente de aferrar y expresar, con muy distinta suerte. Estos trascendentales son, en suma, el inteligir o *intellectus*, la intimidad, el carácter donal y la subsistencia o libertad. Serán sucesivamente considerados, pero ha de ser muy tenida en cuenta su constante e inevitable convertibilidad mutua, que les da su carácter transcendental, más allá de la consideración objetiva.

Si el despliegue de estos trascendentales personales resultara admisible, la filosofía de la persona habría encontrado su tema central y el lugar de confluencia en donde habrían de encontrarse los filósofos que tratan sobre ella. La tarea que les correspondería en tal caso sería una sistematización completa y congruente de ellos, metódicamente bien establecida[1].

[1] La ordenada y congruente exposición de los transcendentales personales es fascinante porque en ellos se alcanza realmente la

1. La intimidad.

Qué sea la intimidad lo dice Tomás de Aquino de un sólo golpe: "A lo que procede según la procesión que es hacia fuera le conviene ser diverso de aquello de lo cual procede. Sin embargo, a aquello que en el proceso inteligible procede hacia dentro no le conviene ser diverso; más aún, cuanto más perfectamente procede, tanto es más uno con aquello de lo que procede. Es evidente, en efecto, que cuanto más entendido es algo, tanto más íntima es al que intelige la concepción intelectual, y tanto más una, ya que el intelecto, en cuanto al acto de entender, se hace uno con lo entendido"[1].

El tercer sentido del acto aristotélico es la *energeia* operativa del ser vivo, y en consecuencia la del acto de entender. Siempre se ha explicado este acto como la unidad intencional del entendimiento y lo entendido[2]. En esa unidad del entender y lo entendido se autocomunica el ser del que entiende en un "*motus ad intra*": "Todo entender es, antes que especificado por una especie inteligible, ejercicio de la presencia del acto a sí mismo, *autoposesión íntima del ser*.

---

realidad de la persona. Sin embargo es muy difícil lograrla, y la muy abundante literatura existente sobre ellos resulta con frecuencia parcial, insuficiente, poco profunda o métodicamente incorrecta. Este artículo es como un primer ensayo. I. Falgueras ha hecho también algunos, como en el artículo antes citado y en aquel otro titulado "Los planteamientos radicales de la filosofía de Leonardo Polo", *Anuario Filosófico*, 1992 (25, 1), 55-100. La situación del trabajo de L. Polo al respecto lo expuse en "La Antropología transcendental", en I. Falgueras / J. García / R. Yepes, *El pensamiento de Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1994, 61-84.

[1] Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 27, a. 1, ad 2.

[2] R. Yepes, *La doctrina del acto en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 1993, 371-372.

El entendimiento entiende por la especie, así como algo es por la forma; pero el ser de tal forma es el mismo entender en cuanto acto. Esta primacía y autocomunicación del acto es la tesis fundamental en la que asentamos tanto la anterioridad de la posesión habitual del propio ser por la persona, como su fecundidad trascendente en el acto de entender"[1].

Se trata de la intimidad que se autotrasciende en lo que entiende. Por ser yo el que entiendo, lo entendido permanece dentro de mí, pues se trata de una "*processio ad intra*", de un acto inmanente. Cuanto más profundamente entiendo algo, más dentro de mí está, más íntimo es a mí, puesto que *la profundidad de lo entendido es mi propia profundidad*, y eso es entender. La persona es el ser en quien la unidad con lo diferente es, por decirlo así, *per modum profunditatis*. Se trata de un acto mío que se apropia de lo otro dentro de mí.

La intimidad es la profundidad misma: descender hacia "dentro" de mí descendiendo hacia "dentro" de las cosas entendidas: "La forma (la persona), en cuanto perfecciona la materia (el cuerpo) dándole el ser, de algún modo se derrama sobre ella (*supra ipsa effunditur*): en cuanto tiene verdaderamente el ser en ella misma, vuelve sobre sí misma (*in seipsam redit*)"[2]. Cuanto más entiendo, más intimidad poseo, más sé. El descenso a mi propia profundidad lo realizo penetrando en la profundidad de lo entendido, que

[1] J. Martínez Porcell, *Metafísica de la persona*, PPU, Barcelona, 1992, 262.

[2] Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 14, a. 2, ad 1 (paréntesis nuestros).

pasa a ser mía. Tengo profundidad para profundizar en lo entendido, soy uno con lo entendido en mi interior, como soy uno también con lo querido desde dentro de mí. La unidad de entender y entendido es "hacia dentro" de ambos. La persona es el ser que va más allá de ella permaneciendo en ella: por eso Tomás de Aquino dice que persona significa "aquello que es perfectísimo"[1]. Ningún otro ser puede ser íntimamente: "el hombre no es el mundo, está en otro nivel, aporta una realidad que no hay en el mundo físico. La persona es un aporte neto al mundo"[2].

Por tanto, intimidad es "apertura hacia dentro"[3], un entender ampliando la interioridad. Esta ampliación quiere decir que el pensamiento, y con él la persona, no son saturables, ni agotables: su ser es tal que se alcanza, pero no se agota. La ampliación se realiza, utilizando los términos tomistas, por vía de *procesión* o *emanación*, es decir como un *brotar* que permanece dentro de nosotros: "cuanto más alta es una naturaleza, tanto más íntimo es a ella lo que de ella emana"[4].

Es decisivo indicar ya que *la intimidad es propia del ser*: "el ser es aquello que es más íntimo a cada cosa, y lo que más profundamente está dentro (*inest*) de todas ellas"[5]. Vayamos al acto más profundo de la persona: es su ser, íntimo para sí mismo. Desde la noción de intimidad se transparenta que el ser de la persona es radicalmente distinto

---

1 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 29, a. 3.

2 E. Alarcón, *Introducción a la filosofía*, Pamplona, 1996, 11, *pro manuscripto*.

3 L. Polo, *La voluntad y sus actos*, Pamplona, 1994, *pro manuscripto*, 183.

4 Tomás de Aquino, *Suma contra Gentiles*, IV, c. 11.

5 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 8, a. 1.

a todos los demás seres en un sentido que habremos de indicar.

El conocimiento de la persona es algo que nunca se termina, y que nunca parece llegar hasta el fondo. Y es así, en efecto, puesto que *no tiene fondo* en el que se pueda hacer pie: nunca termina de ser, está más allá de lo dicho de ella o sobre ella, puesto que lo que de su acto brota y permanece en ella no es el mismo brotar. El núcleo personal puede ser alcanzado, pero no objetivado, ni apresado. Cabe identificar a la persona, empezar a conocerla, pero nunca agotarla: "la persona nunca está acabada de ver, porque nunca está acabada: dos personas frente a frente son emergentes, ninguna está *dada*; la contemplación mutua es argumental y no concluye nunca"[1].

El concepto de profundidad íntima ha sido explorado por algunos filósofos. Nietzsche habla muchas veces de "los pozos profundos" (*tiefe Brunnen*)[2], en una metáfora que está continuamente aludiendo a la noción de *abismo*, tanto hacia abajo como hacia arriba. J. Marías, con una concepción más ajustada, nombra a la persona diciendo que es un "abismo adivinado", "una forma desconocida de realidad, que es

---

[1] J. Marías, *La felicidad humana*, Alianza, Madrid, 1988, 376 (cit. *La felicidad*).

[2] F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, *KSA*, 4, 66. La noción de *profundidad* en Nietzsche se cifra en "la vida que lo saca todo de sí", que es solitaria y no depende de ningún estímulo exterior. Es un vivir sin filiación, un manar sin otro origen que él mismo, al margen o "por encima" de cualquier apertura dialógica: L. Polo, *Conversaciones sobre Nietzsche*, Pamplona, 1996, 216, *pro manuscripto*.

precisamente la de nosotros mismos"[1], una profundidad latente e insondable.

La descripción fenomenológica de la intimidad en términos de interioridad y profundidad es una de las más antiguas maneras de acceder al ser personal. Los poetas, los místicos, los teólogos, los filósofos, y en general cualquiera que sea sensible a la "voz interior" de la persona encontrará en ese camino el acceso más evidente, más seguro y más profundo para descubrir quienes somos. Sin voz interior, en la pura exterioridad, sólo cabe una existencia inauténtica, despersonalizada, superficial, efímera. Persona significa interioridad, cultivo de lo íntimo, profundidad, depósito permanente; sólo desde ahí se puede vivir una existencia auténtica. Toda la antropología se transforma cuando se cuenta con esta dimensión latente del ser personal que es la intimidad. Si se omite o se olvida, se da inevitable y necesariamente una visión objetivista, analítica y exterior de las realidades humanas, y desde luego se deja inédita la dimensión personal de esas realidades, puesto que la intimidad es el núcleo desde el que se asiste o se deja de asistir la propia vida, con sus acciones y operaciones. Pero no hemos de olvidar que *la intimidad es el ser*.

Ahora bien, *la intimidad de la persona humana está latente*. Esto quiere decir no sólo que se conoce por medio de su manifestación, sino también que *ella misma es latencia*, es decir, no está dada a sí misma, es potencial, es *una profundidad por alcanzar*, por crecer, por desarrollar. La persona humana es *una intimidad profundizable*, pero aún no suficientemente profundizada, todavía opaca y latente. La intimidad del ser humano se patentiza a través de

---

[1] J. Marías, *Mapa*, 204.

sus operaciones, es *alcanzable*, pero aún no alcanzada. Persona humana significa *intimidad latente*.

Aparece ya aquí la dualidad radical que constituye a la persona humana, y a cuya cabal comprensión dedicaremos nuestros esfuerzos: el *esse* humano va *más allá* de su pura esencia concreta, de los hábitos adquiridos, del cuerpo, más allá de las múltiples formas de finitud y encubrimiento, de limitación y frustración que la condición corporal y espacio-temporal imponen a la persona. Tras esa finitud está la intimidad latente, el brotar que sigue brotando, el *esse* propio del ser humano, que se nos aparece ahora así: como la profundidad que adivino, que puedo conocer a través del rostro y de las obras, pero que nunca puedo tener "ante lo ojos", pues su inagotabilidad es su profundidad.

La latencia de la intimidad personal es algo sumamente complejo y delicado, pero también decisivo: es el modo peculiarísimo de finitud de la persona. Para entenderla conviene verla desde la dualidad transparencia-opacidad. Una de las perspectivas favoritas de Tomás de Aquino, en la que Polo le sigue, es la de ver la persona como luz[1]. Esto tiene una connotación cognoscitiva, puesto que el *esse* personal es luz intelectiva, que ilumina lo inteligible. La persona es una luz cognoscitiva. En cuanto conoce, escucha, refleja lo oído, lo hace suyo en su profundidad iluminada. La transparencia como característica de la persona aparece como ver, como luz inteligible, que conoce formas

[1] L. Polo, *Antropología transcendental* inédita, dedica uno de sus capítulos al desarrollo de esta idea bajo la fórmula "conocer-yo". Aquí sólo apuntamos esta dimensión.

iluminadas. La persona humana es *luz interior*, y por tanto latente, que ha de "derramarse" sobre la materia, pero que aún permanece dentro de sí.

La manifestación de la interioridad hacia fuera es *iluminación de lo opaco*, de modo que deje ver a través suyo. Un rostro se ilumina cuando la persona asoma a él. La persona es un ser que vuelve transparente aquello que es suyo, pues en ello se deja ver ella. Lo personal, lo propio de la persona, no es opaco, sino manifestativo, expresivo. La opacidad indica despersonalización: algo se vuelve mudo, inexpresivo, impersonal. Lo personal es aquello que deja ver a la persona, aquello en donde la persona *está*: es transparente, translúcido, está iluminado por el ser personal (unos ojos que brillan, un diario íntimo, un beso)[1]. "La opacidad de lo meramente físico se convierte, por la persona, en transparencia. Por eso hay algo en la persona que va *más allá* de las cosas"[2].

---

[1] Es obvio que se está aludiendo también a la capacidad humana de disponer en orden al fin que llamamos *dar sentido*, y que todo ser acerca del cual el hombre actúa o dispone guarda una huella humana que lo remite más allá de sí, como ocurre con los símbolos. También esto es una forma de iluminar y añadir inteligibilidad a los seres naturales. Pero este modo de disponer es propio del hombre, es algo natural o esencial en él, que todos podemos compartir. En cambio, la presencia *personal* es algo realmente distinto, pues significa la transparencia de *alguien* concreto en sus actos o manifestaciones. J. Marías ha dedicado la obra ya citada, *Mapa del mundo personal*, a mostrar cómo el mundo humano no es el mundo personal, pues éste último es aquél en el que aparece la persona como tal. La diferencia entre ambos mundos nos remite al carácter de *incomunicabilidad* del ser personal, en cuanto capaz de crear un ámbito íntimo donde ese ser puede ser alcanzado, visto, encontrado, empezado a conocer: es el ámbito de las relaciones interpersonales verdaderas, el ámbito del don, como veremos.

[2] E. Alarcón, 11 (cursiva nuestra).

La persona está latente cuando su luz propia no se ha manifestado ni despertado todavía: ésta es la finitud y menesterosidad propias del ser humano, que asume múltiples formas: la persona humana puede no iluminar, no dar, no ser consciente, no ser libre, no reconocer y reconocerse como tal, puede quedarse en la centralidad de su vida orgánica, sin llegar a la patencia de la luz inteligible y amorosa. La doctrina clásica del ser humano remacha enérgicamente este poder permanecer en tinieblas, este sueño que no alcanza la vigilia, debido en último extremo a la dualidad alma-cuerpo. Por eso podemos definir a la persona humana como *intimidad que despierta*, que sale del sueño de la vida hacia la luz de la conciencia[1].

Para alcanzar el ser personal es preciso abandonar el límite objetivo que continuamente nos impide y estorba llegar hasta él. Lo que se expresa temáticamente como una tarea filosófica nueva o todavía pendiente no es más que la trasposición teórica de una dificultad continuamente vivida por los seres humanos: el extrañamiento producido por el error, la falsedad, la superficialidad, el sueño y el mal, que impiden llegar hasta la realidad del ser personal. Alcanzar el núcleo íntimo de una persona, y así lograr que sea transparente para nosotros, es algo sumamente difícil. Esta es la razón de que muchas veces no se consiga: la luz íntima de la persona humana es tenue, y puede no despertar, o apagarse, o no ser descubierta, dando paso entonces a la

[1] R. Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid, 1990, 134; R. Yepes, *Fundamentos de antropología*, Eunsa, Pamplona, 1996, 416 (cit. *Fundamentos*).

oscuridad. "Conocer a una persona no es saber cómo es, sino acceder a la intimidad de quién es"[1].

Toda la intimidad se despliega como un acto inmanente, que procede hacia dentro. La doctrina clásica sobre este acto inmanente proporciona la guía para caracterizar la peculiaridad de la luz intelectual que va formando y ampliando la intimidad de la persona.

2. El carácter del ser personal.

El desarrollo de la intimidad desde las nociones de profundidad y transparencia, que tematizan el inteligir, dejan todavía en cierta penumbra algo ya apuntado: el carácter fontanal de la intimidad, su condición de brotar que amplía la profundidad del ámbito de lo manado. La persona es como una fuente que forma un estanque (la intimidad) brotando desde el fondo de éste, y a medida que brota lo hace desde mayor profundidad. Es ésta una imagen bastante tosca, pues la persona siempre está *más allá* de lo que mana de ella, pero *cabe lo manado*. La fuente y el estanque en ella se identifican. El ser de la persona "es más que brotar, porque brotar se refiere a lo que brota, y lo que brota tiene algo de terminativo"[2], de actual, de un algo consistente que se destaca de la fuente y existe fuera ya de ella, pero fundado en ella. La noción de intimidad como *energeia* incluye un brotar en el que lo brotado sigue estando dentro de la fuente, y así *intensifica* o perfecciona la esencia humana (el estanque) al convertirse en hábito o perfección de su naturaleza.

---

[1] E. Alarcón, 10.

[2] L. Polo, *Presente y futuro*, 202.

Los adverbios *más allá* y *cabe* convienen, pues, al ser personal. L. Polo ha preferido utilizar el adverbio *además* para designar justamente aquello que le diferencia, para evitar la impresión de que el brotar íntimo funda y sostiene lo brotado como un principio asistente o subyacente, lo cual conviene al carácter de fundamento que tiene el ser del universo, pero no a la persona. Toda su *antropología trascendental* parte de la enérgica tesis de que el ser de la persona no es el ser del universo: es un ser distinto, al que conviene carácter trascendental, en sentido propio[1].

Alcanzar a entender el ser de la persona humana es sumamente difícil, puesto que escapa a toda objetivación. Muchos pensadores lo han intentado, y en este territorio su lenguaje se vuelve difuso, críptico, cercano a la mística, puesto que el *intellectus* es lo que de contemplativo e intuitivo hay en nosotros, y es con él como alcanzamos el ser de la persona. ¿El ser del hombre es realmente inefable? ¿No es preferible abandonar el imposible intento de su caracterización? La aproximación de L. Polo parece a primera vista tan oscura y difícil como sus textos más genuinos. ¿Es la suya una "ocurrencia genialoide"[2], como él mismo se pregunta y algunos afirman? ¿Se trata de un destello críptico, aislado de todo enlace racional con la filosofía "normal", comprensible y reconocida por todos nosotros? No todos los que le conocen han tenido la paciencia de comprobar la congruencia interna de su

[1] Esta tesis está suficientemente desarrollada en L. Polo, *Presente y futuro*, 149 y ss., y aquí ni siquiera es necesario resumirla.

[2] L. Polo, *Presente y futuro*, 201.

antropología transcendental, de la cual él está convencido, y que es sumamente plausible. Los escasos materiales de ella publicados así lo muestran. Si se insiste en esos textos, se puede obtener de ellos una luz aguda y sutil como un cuchillo. Trataremos de reformular esta casi desesperada cuestión.

La ampliación de la intimidad es interior, pues ella contiene lo sabido. Parafraseando a Aristóteles, habría que decir que "uno ve y ha visto, piensa y ha pensado"[1] *mientras sigue viendo y pensando*. Veo y pienso significa estar viendo y pensando, mantenerme en esa actividad. Mi ser no se agota en esas actividades. *Soy además de ellas*. *Estoy* más allá de ellas. El carácter del ser personal implica un trascender y al tiempo acompañar y asistir la operación de ver y pensar: "el puro no agotarse al conocer operativamente, eso es el primer sentido del además"[2]. Pero esto no es todo: la persona como luz es el ser personal, "el carácter de además de la coexistencia humana tiene que ser –digamos– el carácter de entero sobrar de la luz intelectual creada respecto de la unicidad del límite, es decir, respecto del operar"[3]. Después de pensar, no sólo no queda gastada la fecundidad intelectual, sino todo lo contrario, queda enriquecida con lo sabido.

"Además no significa añadir, ni es un añadido, sino que significa estar más allá, y en ese más allá estar el además. O sea, ese más allá se mantiene como más allá en términos de además... Por eso, *además* es una designación del acto de ser"[4].

---

1 Aristóteles, *Metafísica*, 1048b 24.
2 L. Polo, *Presente y futuro*, 184.
3 L. Polo, *Presente y futuro*, 184.
4 L. Polo, *Presente y futuro*, 199.

Ser además no es simplemente una expresión ingeniosa, pues tiene la pretensión de *nombrar* o *designar* lo diferente del ser personal frente al ser de una piedra, por ejemplo. Y si pretende resumir en una sola palabra, *además*, el carácter fontanal e inmanente de la luz intelectual íntima, ha de indicar lo decisivo, que es esto: coexistir, ser *además* de otro ser, y cabe él. El ser del hombre *se llama ser además* porque no es un existir ralo, desnudo, puesto fuera de la nada y persistiendo *ahí*. Es *coexistencia* porque incluye dentro de sí aquello con lo que coexiste. *Coexistir es existir además de otra cosa y cabe ella*, estar junto a ella teniéndola de algún modo dentro de sí. "Coexistir es, por así decir, el ser ampliado por dentro: la intimidad, el ser como ámbito"[1]. "Proponemos un nombre para ese ser que no se reduce al ser del universo. Coexistencia designa el ser del hombre como un ser que no se reduce a existir"[2].

Coexistir es ser en compañía, *mit-sein*, "ser acompañándose". La compañía es ya dualidad y respectividad. "Un 'respecto a' que es intrínseco"[3] significa "un ser respectivo". ¿Respectivo a qué? En primer lugar y radicalmente, respectivo a sí mismo en su operar. En el hombre hay una dualidad radical, uno de cuyos "polos" es el ser, siendo el otro la esencia[4]. Pero esa polaridad del ser humano es respectiva y coexistencial, también respecto de otros seres: el ser del universo y otros seres personales. Por

1 L. Polo, *Presente y futuro*, 169.
2 L. Polo, *Presente y futuro*, 158.
3 L. Polo, *Presente y futuro*, 176.
4 Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 8, q. 5, a. 2.

aquí se muestra ya que "el ser humano, la coexistencia, no significa *mónon*, único. O, dicho de otra manera, no tiene sentido una persona única"[1], aislada, sola, puesto que si no coexistese se frustraría su carácter personal. Estamos ya avistando la condición dialógica de la persona, pero es menester basarla en la *respectividad intrínseca* del ser personal, la cual no se *constituye* por su relación al tú, como pretende el pensamiento dialógico, sino que es acto inmanente. Sin la noción de *energeia*, un hallazgo del joven Aristóteles, el pensamiento dialógico es incapaz de situar en la perspectiva adecuada la condición dialógica del ser personal. *Energeia* indica *ser además*.

Todas las dualidades humanas se iluminan súbitamente cuando se comprende que *nuestro ser es dual* porque es *coexistir*. Yo y mi cuerpo, el bien y el mal, el sueño y la vigilia, el varón y la mujer, el día y la noche, lo serio y lo lúdico... El amplio territorio de las dualidades humanas y la noción misma de dualidad, en su sentido trascendental, no ha sido todavía tematizado de una manera suficientemente sistemática, pero en él se tocan los temas más íntima y profundamente humanos, los que nos definen con mayor radicalidad. Lo radical es dual, lo personal es dual.

Esto supone el abandono decidido del pensamiento "objetivista" y representacionista como camino idóneo para conocer a la persona. La dualidad puede ser avistada en la coactualidad del pensar y lo pensado, pero también en la complementariedad, redundancia o inagotabilidad que se manifiestan en todo lo personal[2]. Si *ser además* es coexistir, la persona puede ser alcanzada y comprendida en término

---

[1] L. Polo, *Presente y futuro*, 169.

[2] L. Polo, "La coexistencia del hombre", en *El hombre: inmanencia y trascendencia,* Actas de las XXV Reuniones Filosóficas Universidad de Navarra, Pamplona, 1991, t. I, 33-41.

duales mucho más que de ninguna otra manera, siempre que no se pierda de vista el carácter inmanente propio del ser personal, que aquí hemos abordado desde el inteligir. La cuestión radica en la disciplina metódica con que esa tematización debe ser hecha. Cuando falta esa disciplina, el recurso es el lenguaje metafórico, el símbolo y la imagen, tan sugerentes e irrenunciables como poco precisos[1].

"Alcanzar a ser denota acompañamiento, no término"[2]. Esto quiere decir que *la persona no termina*, no culmina en un consistir que esté en el orden de la esencia, de la operación o del hábito. La persona no puede ser interrumpida, ni se la puede dar por acabada o suficientemente conocida. Nunca se puede decir de modo radical: "esto soy yo". Si "ser persona humana significa alcanzar a ser", no es de ningún modo un simple llegar a ser, un resultado final, una *autorrealización*. La persona *nunca termina de ser*, es inagotable, no puede ser "obtenida" o

[1] La abundantísima y prolija literatura ensayística y filosófica que trata acerca de las relaciones interpersonales (varón-mujer, amor, etc) manifiesta con frecuencia una íntima desorientación acerca de cómo tratar estas dualidades radicales. Se escribe mucho sobre ello, pero con una característica ausencia de criterios antropológicos de fondo. Otra cosa completamente distinta es que las auténticas intuiciones y contemplaciones de la realidad personal plasmen mejor lo intuido y contemplado mediante recursos estéticos que mediante fríos y escleróticos *razonamientos* analíticos. En tantas ocasiones lo personal se puede mostrar, pero no se puede decir: el lenguaje abstracto puede resultar incluso ridículo. La razón no es el intelecto: J. Pieper, *El ocio y la vida intelectual*, Rialp, Madrid, 1974, 21-23.

[2] L. Polo, *Presente y futuro*,183.

lograda. El materialismo nunca podrá entenderlo: la persona no es el resultado terminativo de un proceso.

El carácter de además, la dualidad radical, indica que la persona es *mientras* vive y actúa, y más allá de su vivir y actuar. Mientras significa *además* y *cabe*. "La coexistencia no se encauza, no se alcanza, a través del disponer esencial"[1] sencillamente porque "la coexistencia es sin término", "no se detiene, no llega a término". La persona *nunca termina de ser*, es inagotable. Comprender, siquiera un poco, ese acompañar sus propias obras, asistiéndolas desde el fondo, que caracteriza al ser personal exige unas categorías mentales radicalmente ajenas al ingenuo positivismo analítico o mecanicista. La realidad del espíritu, que es lo que aquí estamos tratando de aferrar, resiste cualquier análisis causal: no es una cosa "ante los ojos".

"Y esa inagotabilidad, ¿qué expresa? Ante todo se puede decir: libertad. Porque ser además es no depender de la necesidad, no estar atado... Y eso es libertad trascendental, no libertad de elección"[2]. La inagotabilidad de la persona, que alude ya a su carácter donal, es un acto que no "cierra", que no precipita, que no se detiene en lo que ya es, en lo que ya ha hecho y vivido: va más allá. "El además es un acto completamente actuoso, no actual, y por tanto libre. Aquí el acto se mantiene; y al *estar en el mantenimiento*, es

---

[1] L. Polo, *Presente y futuro*, 189. Aquí no vamos a tratar la dualidad *esse*-esencia del hombre. Su adecuado tratamiento es uno de los capítulos de la *antropología transcendental*, y requiere un tratamiento pormenorizado de la cuestión de los hábitos: L. Polo, *Presente y futuro*, 184-185, 189-193; *El conocimiento habitual de los primeros principios*, Cuadernos Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1993, 10-19, 54-65.

[2] L. Polo, *Presente y futuro*, 202.

inagotable"[1]. Por eso "la libertad es la riqueza de mi ser"[2], el ser "ampliado por dentro". "Una metáfora de la actuosidad es la llama que no se consume"[3].

Dejando a un lado la condición de las personas no corpóreas, esta consideración que antecede se vislumbra también en el verbo castellano *estar*, aplicado a la persona humana. *Estar* indica un *seguir estando*, en referencia intrínseca a la duración "a lo largo de la cual" la persona sigue estando y brotando. El *estar* alude a la *instalación*. Instalarse indica estar y proyectarse, adelantarse, salir de sí, conocer y actuar, mientras se "queda" uno donde está. Hay aquí una alusión a la dimensión espacio-temporal de la vida humana, que la persona asume desde un *estar* que no es simple *ser-ahí*, sumido en el horizonte de la temporalidad, sino *perduración*, es decir, *estar por encima del tiempo* mientras se vive temporalmente abiertos al *dónde* estamos, a la situación que vivimos, el proyecto futuro que nos dirigimos a realizar.

Apertura significa también coexistencia en cuanto ver significa poder verlo todo. En el ver la respectividad íntima es también exterior, apertura cognoscitiva al universo, la indeterminación positiva de poder verlo todo, de poder oírlo todo, que la tradición ha calificado como libertad trascendental[4]. Inteligir es coexistir con todo lo que es, con

---

1 L. Polo, *Presente y futuro*, 202.

2 L. Polo, *Presente y futuro*, 200.

3 L. Polo, *Presente y futuro*, 203.

4 A. Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser*, Rialp, Madrid, 1993, 199-200.

el universo, respectividad, estar *cabe* el universo. La dimensión exterior del además es la coexistencia con el universo, que comienza con la apropiación cognoscitiva del inteligir, que se abre a un mundo en el que ya se encuentra *estando*.

3. El don.

Todo lo dicho hasta ahora quedaría incompleto si no aludimos ya a la segunda *processio* de la sustancia espiritual, que no es otra cosa que el transcendental personal del don o amor: "por la operación de la voluntad hay también en nosotros otra procesión, que es la procesión del amor, por la cual lo amado está en el que ama, como por la concepción del verbo la cosa dicha o entendida está en el que entiende"[1]. La presencia del amado en el amante no es según la semejanza o intencionalidad, como sucede en el intelecto, sino que tiene "más bien razón de impulso o movimiento hacia algo (*rationem impellentis et moventis in aliquid*)"[2]. El amor es "*quaedam vitalis motio et impulsio*", y esto es lo que significa la palabra *spiritus*, dice Tomás de Aquino[3]. Polo ha resumido esta doctrina tomista diciendo que la intención intelectual es de semejanza y la de la voluntad es *intención de otro*[4]. Esta diferencia de intención explica que por el amor el amante se une y asimila a lo amado, va hacia él y se comunica con él.

Aquí no interesa la compleja y apasionante cuestión de las relaciones entre el intelecto, la voluntad y sus actos

---

1 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 27, a. 3.
2 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 27, a. 4.
3 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 36, a. 1.
4 L. Polo, *La voluntad y sus actos*, 53, *pro manuscripto*.

respectivos, sino el carácter de la procesión voluntaria que llamamos amor, en cuanto en ella se muestra el ser de la persona. La noción de *don* es la idónea para nuestro propósito, puesto que *don* "implica el concepto de aptitud para ser donado. Lo que se dona tiene relación con el que lo da y con aquel a quien se da, pues el donante no lo daría si no fuese suyo, y lo da a otro precisamente para que sea de él"[1].

El don tiene carácter de *regalo*, en el doble sentido de que es un *sobrar* del donante y un *enriquecerse* del destinatario del don. Quien dona da de lo suyo sin que el don disminuya lo que él es o tiene. Esto sólo puede hacerse si siendo quien soy, *además* puedo dar sin empobrecerme: "¿qué es lo que entrego si doy? Mi intimidad. Si hubiera que dar de otra manera, me quedaría sin nada". "Nadie da si no es un dar, si no es intimidad"[2]. La noción de don sólo es aplicable a la persona, puesto que significa exactamente *aportar a otro sin disminuir el propio ser*, sin deprimirlo[3]. El *regalo* es un *novum*, una novedad. La persona es el ser capaz de aportar

---

[1] Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, q. 38, a. 1.

[2] L. Polo, *La libertad*, Pamplona, 1990, 183, *pro manuscripto*.

[3] Cabe objetar que por el sacrificio uno renuncia a un bien propio para dárselo a otro. En rigor esto se hace desde la pobreza y la finitud humanas, desde la materia y la vida orgánicas, sometidas al esfuerzo, al dolor y a la muerte. El amor humano es hijo de la pobreza y la necesidad, del carácter menesteroso del hombre, pero en tanto es donal contiene un germen de inmortalidad y perduración que procede del espíritu. Como ha dicho A. Castán, el amor humano es dual, pues se compone al tiempo de felicidad y dolor, de plenitud y sacrificio. Pero el don como tal no comporta renuncia, sino añadidura sin pérdida.

lo que de ella brota sin que el brotar se detenga o se vea empobrecido o disminuido. El don es la exteriorización del *además* íntimo. Dar, en sentido estricto, sólo puede hacerlo un ser personal, que tenga una intimidad de la que mane el don como un añadir, como una aportación, una creación, un invento, puesto que la persona misma es un *novum*, una *incommunicabilitas*. El trabajo personal, desde esta perspectiva, es la esforzada creación de una obra propia, que por ser asistida desde el fondo de la intimidad adquiere carácter de don.

En este sentido, la noción de don es tan radical como la del amor, como el propio Tomás de Aquino afirma: "El don propiamente es, según el Filósofo (*Topica*, 125a 18), *dádiva irrecompensable* (*irredibilis*), o sea, lo que no se da con intención de retribución, y por tanto implica donación gratuita. La razón de que la donación sea gratuita es el amor. Pues cuando damos a alguien algo gratis es porque queremos un bien para él. Lo primero, pues, que le damos es el amor, por el cual queremos para él el bien; y, por tanto, es evidente que el amor tiene razón de primer don (*amor habet rationem primi doni*), ya que por él se conceden todos los dones gratuitos"[1].

Amar es ya dar, pues querer el bien para otro es ya una *donación incoada* del bien deseado para él. Al otorgarle el bien en cuestión, realizamos el amor. *El amor en sí mismo es donal*. Por eso el don tiene carácter originario, y su origen sólo puede ser la persona. Amar es una capacidad originaria, irreductible a cualquier otra, y propia sólo de criaturas

[1] Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 38, a. 2 (paréntesis nuestros).

capaces de *amor-dádiva*[1], es decir, espirituales, no exclusivamente orgánicas.

El don es donación gratuita. El concepto de *gratuidad* indica algo que no tiene precio, que no se puede comprar, que es más bien regalo, y al mismo tiempo novedad, incremento, un brotar inédito, una sorpresa. Esto es lo opuesto a lo menesteroso. La gratuidad es una de las notas de la fiesta, aquella región donde acontece el don y donde la menesterosidad y gratuidad han desaparecido por la abundancia de riqueza[2].

Por otro lado, el don, para ser tal, exige la aceptación por parte del destinatario. Cuando un profesor no es escuchado, el don de su ciencia se pierde, y el donante se frustra. Todo dar implica un recibir, un aceptar, un hacer propio el don poseyéndolo desde sí, haciéndose cargo de él. Aceptar es ya reconocer al donante. Aquí se muestra de nuevo el radical carácter coexistencial de la persona humana. Si el don que brota de su interior no es reconocido, aceptado y amorosamente guardado en la intimidad del destinatario, sucede algo vergonzoso, la frustración del don, y en consecuencia de la persona. Allí donde el amor falta, se ausenta la belleza y aparece la fealdad de lo indigno.

---

[1] Esta denominación de C. S. Lewis es sumamente certera, *Los cuatro amores*, Rialp, Madrid, 1991, 11-12. El sentido del amor-dádiva es el don, distinto al amor-necesidad, que es la inclinación a la propia plenitud: R. Yepes, *Fundamentos*, 187.

[2] R. Yepes, *La región de lo lúdico. Reflexión sobre el fin y la forma del juego*, Cuadernos Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1996, 72-73.

La capacidad de dar es por eso radicalmente dialógica: exige un otro que acepte. "En el concepto mismo de persona van incluidas otras, y toda actitud solipsista, que pretenda construir la realidad personal aislada y única, es en el fondo ininteligible. Todos los atributos de la personalidad reclaman la presencia de otras personas"; "persona significa personas"[1]; "el ser personal es intrínsecamente pluripersonal"[2].

Si el amor tiene carácter de primer don, ser amado significa ser mirado como destinatario. Ser destinatario es ser elegido para recibir gratuitamente el don y cubrir así la propia menesterosidad. Ser amado signfica *ser mirado*, ser adornado, ser enriquecido, ser encontrado digno y bello. La persona tiene como destinataria a otra porque es el ser capaz de dar y recibir, y el dar es una estructura dialógica. Dar es incrementar la realidad, añadir realidad. Y así, *el don es el además y la coexistencia*. No es necesario insistir en que se ama porque se conoce, y al revés. El don supone autotrascenderse, ser excéntrico, salir de sí, *ver* al amado en sí mismo y amarlo. Dar es la actualización de aquello que es prerrogativa única del ser personal: añadir realidad al entender queriendo.

4. La subsistencia incomunicable.

La doctrina clásica de la persona gira en torno a la subsistencia. Esta es la segunda noción a la que conviene atender de manera precisa, después de haber tratado del inteligir y el amar desde el carácter propio del ser personal.

---

1 J. Marías, *La felicidad*, 282.

2 J. Marías, *La felicidad*, 281.

Enseguida salta a la vista que la subsistencia es mucho menos espectacular que el análisis fenomenológico de la intimidad. Se trata de una noción sobria y rotunda que muestra de qué modo se intensifica, en especial en los escritos de Tomás de Aquino, la noción de *individuo*. El estatuto tomista de la persona pertenece a una metafísica que presta sus instrumentos conceptuales a la teología trinitaria, y en la cual la subsistencia y la relación son las nociones básicas[1].

La cuestión se puede resumir así: "Persona en general significa substancia individual de naturaleza racional (*substantiam individuam rationalis naturae*), e individuo, lo que es indistinto en sí mismo (*in se indistinctum*), pero distinto de lo demás. Por consiguiente, persona, cualquiera que sea su naturaleza, significa lo que es distinto en aquella naturaleza (*id quod est distinctum in natura illa*), y así, en la naturaleza humana significa esta carne, estos huesos, esta alma (*has carnes et haec ossa et hanc animam*), que son los

[1] Todo el tratado *De Trinitate* de la *Suma Teológica* está concebido para resolver los problemas filosóficos y teológicos que suscita el dogma trinitario y el de la Encarnación de Cristo. La Trinidad queda explicada desde la analogía de las procesiones intelectual y voluntaria en la criatura racional, pero la explicación de la Encarnación exige una cuidadosa diferenciación del *esse* personal y de su naturaleza. El prodigioso edificio tomista encierra una metafísica de la persona humana cargada de nociones imprescindibles. No es infrecuente en las filosofías de la persona dar cuenta de este edificio con una interpretación superficial, e incluso irónica, de la definición boeciana de persona. Se puede ver una síntesis muy sugerente en, J. Martínez Porcell, 54-160.

principios que individúan al hombre, y que, si ciertamente no entran en el significado de persona en general, están contenidos en el de persona humana"[1].

Resumiendo hasta la exageración, podemos decir que "este ser, completo en sí mismo, concreto en su modo de existir, perfecto en su complejidad y composición creada, singular y original por ser "*en propio*", individual más por su subsistencia que por su singularidad numérica, pertenece a la persona de tal modo que la define: esto es lo que Sto. Tomás llama el *subsistens distinctum*"[2].

La noción de subsistencia se aplica a un ser concreto y singular, que es "*per se, non in alio*", "*in se completum*"[3]: "el ser perfecto sin ninguna dependencia, que llamamos subsistir, es el propio de la substancia individual completa, que excluye cualquier comunicabilidad, y que es un todo independiente"[4]. La sustancia singular que subsiste existe y actúa por sí, individualmente. Pero actuar y moverse por sí mismas conviene de modo más excelente a las sustancias de naturaleza racional, "y por eso fue conveniente que la *substantia individua rationalis natura* tuviese un nombre

---

[1] Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 29, a. 4. La expresión *haec carnes et haec ossa et hanc animan* parece indicar que el contenido de este concepto metafísico de persona no se refiere sólo a "un determinado tipo de organismo biológico" (*haec carnes et haec ossa*) sino también a su *espíritu*, a su intimidad (*hanc animam*), es decir a aquello que en la persona humana es intelectual. Se puede decir que "la persona humana es esencialmente un organismo biológico" siempre que se añada, sin incurrir por eso en dualismo: un organismo *pensante* o intelectual (las dos frases entrecomilladas las tomo de J. Vicente, "La importancia de ser humano", *Anuario Filosófico*, 1994 (27, 1), 56-57).

[2] J. Martínez Porcell, 98.

[3] Tomás de Aquino, *In I Sent.*, d. 23, q. 1, a. 1.

[4] J. Martínez Porcell, 76.

especial"[1], que es el de persona. Por eso "el nombre propio de cada persona significa aquello por lo cual esa persona se distingue de todas las demás cosas"[2], aunque en general "el nombre de persona significa formalmente *incomunicabilidad*, o individualidad subsistente en la naturaleza"[3].

El estatuto de la incomunicabilidad personal, la subsistencia, no puede radicar sino en el *esse*. Esto es lo designado por el nombre propio de cada persona. En caso contrario dejamos de alcanzar ese ser, y nos llenamos de sutilezas lingüísticas. E. Forment ha mostrado cómo la tradición tomista ha complicado innecesariamente la metafísica de la persona (ordenada a la teología cristológica y trinitaria) al seguir a Cayetano en la cuestión del constitutivo formal de la persona, olvidando la más genuina, preferible y verdadera interpretación de Capreólo, para quien ese constitutivo es el *esse* mismo[4]. Se trata de un *esse* subsistente, incomunicable en su genuinidad.

Ahora bien, ¿cómo dar el "salto" desde la subsistencia hasta el carácter de *además*? La cuestión es más obvia de lo que parece: "el no estar sujeto a la necesidad de mantenerse recurriendo a lo ajeno es el sentido estricto del subsistir"[5], pues se trata de ser "*in se completum*". Pero esto es la intimidad libre: "definiré la intimidad como el modo de ser

---

1 Tomás de Aquino, *De Potentia*, q. 9, a. 1, ad 3.

2 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 33, a. 2.

3 Tomás de Aquino, *De potentia*, q. 9, a. 6.

4 E. Forment, *Ser y persona*, Ediciones Universidad de Barcelona, 1982, 38; *Persona y modo substancial*, PPI, Barcelona, 1983, 51.

5 L. Polo, "La radicalidad de la persona", *Thémata*, 12, 1994, 223 (cit. "La radicalidad").

que no necesita asimilar elementos exteriores ni poseerlos para mantenerse. Más aún, mantenerse no es el ser de la intimidad personal, pues la intimidad excluye la consumación en su propio orden. No hay automantenimiento de la persona. Por tanto, la intimidad ha de distinguirse de la posesión inmanente"[1], como el ser del operar. Ni la intimidad se sostiene a sí misma tomando algo desde fuera, ni con ello se consuma o termina a sí misma. La persona "continúa" mientras conoce, *además* de la posesión inmanente. Por tanto, ser "*in se completum*" significa subsistir, *existir manando de sí*, *advenir, ser adviniendo a ser en intimidad*; *estrictamente: libertad*. "Considerar la subsistencia como consumada en sí misma equivale a suspender su consideración"[2], puesto que así se suspende el advenir de la profundidad íntima, se clausura el además, es una terminación que interrumpe el ser de la persona.

De este modo, basta convertir *energeia* (*processio ad intra* en Tomás de Aquino) y *subsistencia* para obtener una consideración trascendental de la persona en la que se muestra su carácter de además y su carácter libre, no dependiente de un mantenimiento exterior. Espero haber mostrado, al menos, de qué manera pueden enlazarse los trascendentales personales con las averiguaciones clásicas sobre el concepto de persona, de modo que en aquellos éstos puedan mantener su vigencia y valor.

Pero las dificultades no han hecho más que empezar. La incomunicabilidad de la persona es el tema del *quién*, y esto nos remite a su identidad, puesto que el modo de preguntar por ella no es ¿qué es?, sino ¿quién es?

---

[1] L. Polo, "La radicalidad", 223.

[2] L. Polo, "La radicalidad", 223.

5. Identidad personal y reconocimiento.

Es comúnmente admitido que el debate contemporáneo acerca de la identidad de la persona (Strawson, Cuypers, Noonan, Parfit, etc) tiene serias dificultades para centrar la cuestión en unos términos que permitan afrontarla hasta el fondo, advirtiendo el carácter propio de su ser del que ya se ha hablado[1]. Sin pretender entrar ahora en la discusión, parece obvio por una parte que la identidad establecida por el principio que lleva su nombre consiste en ser lo que se es y no otra cosa. En el caso del hombre, sin embargo, la finitud y la temporalidad hacen que su identidad no esté dada: *debe ser buscada y reconocida más allá de él*. "El hombre no es ya *a la vez* todo lo que puede ser... Ricoeur acierta de lleno al distinguir, acudiendo a los vocablos latinos, entre el problema del *idem* y el del *ipse*"[2]. La identidad metafísica del ente no es la identidad existencial de la persona, su *incomunicabilitas*.

"Es menester entender la persona como aquella realidad cuya forma consiste en vivir"[3]. El ser personal es un ser viviente, y la persona humana tiene una vida que transcurre temporalmente y tiene por eso una estructura biográfica. Las implicaciones de esta afirmación son enormemente amplias, y han ocupado y ocupan a los que podríamos llamar "pensadores biográficos", aquellos que están empeñados en entender las realidades humanas, y al hombre mismo, desde

---

1 Nota 7.

2 J. Vicente, *Identidad narrativa*, 23, *pro manuscripto*.

3 J. Marías, *Mapa,* 177.

una perspectiva según la cual el hombre alcanza su identidad biográfica y narrativamente. Es ésta perspectiva existencial la que finalmente parece haberse impuesto en el debate sobre la identidad personal.

Pero el problema de la identidad biográfica carece por completo de solución al margen de la consideración metafísico-antropológica del ser personal, de su finitud y de su origen. Primero es menester abordar la consideración del carácter finito y relativo de la identidad humana. Que no esté dada supone que hay que hacer justicia "a esa inidentidad que cada hombre es"[1]. *La identidad humana forma dualidad con su inidentidad*: olvidarlo "conduce a la apertura de espacios de inimputabilidad", de anonimato, de incomprensión e ignorancia de las debilidades y errores humanos. El hombre es un ser incapaz de lograrse a sí mismo en términos de identidad total y definitiva, entre otras cosas porque "identidad total" es una idea objetiva que se aviene muy mal con el ser personal, que jamás puede concebirse como un bloque cerrado y terminado, como un resultado pretendido y logrado a partir de un dinamismo intrínseco, como la modernidad pretendió[2].

En la tradición clásica "la identidad está garantizada por una vinculación"[3], por una dependencia. Si la identidad del hombre no está dada, y debe ser buscada y reconocida más allá de él, ese reconocimiento tendrá cierto carácter de identificación o vinculación. "Aspirar a una identidad de identificación"[4] significa *ser identificado*. Estamos ante el tema del reconocimiento, que el hombre recibe y acepta, y

---

[1] D. Innerarity, "Convivir con la inidentidad", *Anuario filosófico*, 1993 (26, 2), 373.

[2] D. Innerarity, 362 y ss.; L. Polo, "La radicalidad", 214-220.

[3] D. Innerarity, 372.

[4] D. Innerarity, 372.

en el cual encuentra su identidad: "la falta de reconocimiento o el reconocimiento equivocado pueden dañar, pueden ser una forma de opresión que aprisione a alguien en un modo de ser falso, distorsionado y reducido". "La tesis es que nuestra identidad es en parte fruto del reconocimiento o de la ausencia de él"[1]. Esta es la fecunda sugerencia de Taylor, hecha desde el ámbito de la filosofía política, pero trasladable con pleno derecho a la antropología transcendental, puesto que es una tesis directa y radicalmente dialógica.

¿Cómo puedo saber quién soy? De modo radical, sólo puedo saberlo por otro. Si el ser personal es coexistencia, no puede coexistir consigo y alcanzar su culminación: está constitutivamente abierto y carece de una réplica de sí mismo fuera de él. Una piedra ni soy yo ni puede decirme quién soy. "Que no se encuentra desde sí mismo lo sabe taxativamente el hombre...; lo que encuentra no es él... Estrictamente, *desde sí* el significado de la persona se ignora"[2]. Si *nada soy yo*, si nadie es yo, mi identidad sólo me puede ser otorgada mediante el reconocimiento de otro: tiene estricto carácter de don, lo cual es ya radicalmente dialógico. La idea parece muy sencilla, pero es de una profundidad insospechada. Incluso tiene un cierto carácter fascinante, que puede inducir a confiarse sin restricciones a la tesis fundamental de los pensadores dialógicos. Sin embargo, sólo

[1] Ch. Taylor, *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Cambridge, 1995, 225.

[2] L. Polo, "La radicalidad", 223.

después de considerarla habitual y repetidamente se comienza a alcanzar su significado.

Ser persona implica la "necesidad" de ser reconocido como tal, como aquel que uno realmente es, sin posibilidad de confusión con otro o con "lo otro". Esto es parte principalísima de la dignidad humana. *Reconocimiento de la persona* significa que el otro sabe quién soy, y que no soy tratado como una cosa, sino conforme a lo que soy y a quien soy, la persona concreta e irrepetible que he sido y seré, con una biografía y una identidad irrepetibles. Ser reconocido es ser respetado, significa que se me ve *auténticamente*[1]. Sin esto, la vida es insoportable. La soledad y la frustración son ausencia de reconocimiento. La peculiar debilidad humana, la latencia alcanzable de la intimidad, se ilumina súbitamente ella misma cuando otra luz inteligible le dice: "¡sé quien puedes llegar a ser!". Sin esta iluminación coexistencial y dialógica, la persona puede permanecer opaca para sí misma. Esta capacidad de escuchar, de iluminar*se* escuchando, es el acto de ser personal en su carácter de libertad nativa, que enseguida trataremos de mostrar.

La inmensa discusión "contra" la filosofía del sujeto trascendental autoconstituyente es la réplica a la idea de *autorreconocimiento* de la persona desde sí misma. No necesitamos reiterar aquí esa inmensa crítica. La conclusión forma ya parte de la filosofía de nuestra época: la persona no se basta para reconocerse a ella misma. Debajo de toda esa discusión está la terca e insoslayable realidad coexistencial del ser personal, con sus transcendentales propios y su estructura dual de identidad e inidentidad, de relatividades y finitudes, de latencia y transparencia.

---

[1] He tratado de la noción de autenticidad en *La persona como fuente de autenticidad*, (en prensa).

La pregunta ¿quién soy? no tiene una respuesta obvia, presencial, objetiva. Incluso puede parecer una pseudopregunta, que parte de un pseudoproblema[1]. Su contestación se alcanza por medio de un triple despliegue: el encuentro con los demás, la pregunta por el origen y la destinación vocacional, que abarca mis proyectos y les da sentido. Memoria del pasado, diálogo presente y anticipación del futuro.

En primer lugar, el reconocimento de los demás funda una relación verdaderamente humana, e incluso, más tarde, una relación personal e íntima. Las condiciones de su aparición y las consecuencias de su ausencia o de su negación total o parcial son un tema central de la antropología y de la filosofía política, que aquí no podemos desarrollar. El trato con la dignidad humana y con la dignidad de las cosas exige una actitud moral y un modo de comportarse en los cuales la persona no sólo otorga reconocimiento, sino que lo encuentra para ella misma[2]. A su vez, el ser humano sin el reconocimiento y la ayuda de los demás, no es ni siquiera biológicamente viable.

6. Filiación y libertad nativa.

Sin embargo, la identidad y el reconocimiento radicales están más allá del mundo en el que me encuentro viviendo, puesto que tampoco mi ser se subsume en él: puedo

[1] Ch. Martin, "Tomás de Aquino y la identidad personal", *Anuario Filosófico*, 1993 (26, 2), 249-260.

[2] R. Spaemann, 147 y ss.

trascenderlo[1]. Hemos dicho que esa identidad tiene carácter de vinculación o dependencia, pero ahora hay que decir que significa depender de una instancia que está *más allá de ese mundo*. Este *más allá* significa ahora *radicalidad*. ¿Quién me reconoce verdadera y radicalmente, sin posibilidad de error, incluso por parte de mí mismo? ¿Quién conoce mi verdadera y radical identidad, quién puede descifrar mi ser y mi operar, quién es mi destino? ¿Para quién he sido creado? ¿Por qué existo? Las respuestas han de ser últimas, radicales. No admiten ser adscritas al plexo de instrumentos, intereses y convenciones que forman mi mundo, puesto que todos ellos pueden desaparecer, no son últimos.

"La persona humana concentra su unidad en un depender"[2], es decir, alcanza su identidad (su unidad) en el reconocimiento de su origen y de su libre destino. Respecto de ambos la persona humana se experimenta a sí misma como radicalmente dependiente: el sentimiento ante lo Absoluto y lo "numinoso" lo atestigua de una manera rotunda. Son experiencias originarias, irreductibles, suficientemente estudiadas por la antropología, por la fenomenología, por la filosofía de la religión, por la teología. Es en esa dependencia radical como me recobro y llego a desvelar quién soy verdaderamente. En caso contrario. el sentido de la vida desaparece y la persona se sume en la soledad radical.

El *quién soy* no se desvela si no es desde la libertad nativa y desde la filiación, dos caracteres del ser personal que establecen la respectividad de ese ser respecto de su origen y su destino según el carácter de además. Si las preguntas últimas no se plantean así, su respuesta no comparece, y se

---

[1] Ver una somera exposición de este sentido de la trascendencia en R. Yepes, *Fundamentos,* 409-414.

[2] L. Polo, "La radicalidad", 224.

reiteran con mayor urgencia: sólo cuando están bien planteadas comparece la respuesta. En caso contrario, lo que surge es la nada: "Prescindir de Dios equivale a ignorar que la persona humana es un *quién*. Esta ignorancia abre un vacío vertiginoso, pues en tanto que subsiste el hombre busca la continuación, o la réplica, de su subsistir y *no la encuentra*"[1]. El no encontrarse a sí mismo significa *la nada*, una ignorancia de sí que es desconocerse, precisamente porque es "un saberse la persona como improseguible en el modo de una deducción", de una comprobación de que más allá de ella no está ella, sino el vacío: "la pretensión de autonomía en el ser es el *desideratum* de orfandad, el hombre como un expósito que comienza desde sí. Pero la ruptura de la filiación cierra la radicalidad"[2].

Respecto del *más allá* radical me experimento como dependiente, es decir, como creado y como hijo. El hombre depende porque es hijo y además es creado: "*El hombre es persona* equivale a *el hombre nace de Dios*"[3]. Como creado depende en tanto es un *novum* absoluto en el universo, diferente a todo, *incomunicable* o subsistente. "La aparición de persona –de *una* persona– en cuanto tal es el modelo de lo que realmente entendemos por creación: el alumbramiento

---

[1] L. Polo, "La radicalidad", 223. Este breve artículo, varias veces citado, es un pequeño extracto de un inédito de este autor acerca de la persona como "relación en el orden del origen". Aquí no utilizamos el término "relación" aplicándolo al ser personal porque ello exigiría cuidadosas aclaraciones y una nutrida referencia a las fuentes tomistas ya mencionadas.

[2] L. Polo, "La radicalidad", 224.

[3] L. Polo, "La radicalidad", 224.

de una realidad nueva e intrínsecamente irreductible"[1]. El hombre es una *innovación de realidad*, pero tiene la extraordinaria característica de que su ser "*sigue siendo"* innovación de realidad. Posee creatividad; él es un *novum*, pero de él también *brotan novedades*. Es más, la persona es aquel ser "cuya manera de llegar a ser consiste en efectiva innovación"[2], puesto que supone la actuosidad de su ser, la realización de la libertad y de sí mismo como una vida y una personalidad que nadie más puede llegar a ser. Que la persona es creada y criatura significa que no es *innovación de realidad* sólo en el inicio, sino que su ser continúa siendo innovante: *la persona es siempre inédita*, nunca termina de ser, es *además* de lo que hace.

La persona es *creación* por antonomasia porque no hay ninguna otra realidad como ella, es irreductible. La persona es creadora porque tiene dentro un abismo de inagotabilidad: la persona es *según su origen* en su propio ser, y por eso *es imagen del Creador,* pues ella es también creadora y en cierto modo infinita, inagotable. La creatividad de la inteligencia y de la voluntad responde al carácter fontanal de la realidad misma de la persona, que acontece en una temporalidad según la cual perdura en variación interna, porque no está dada del todo, como una cosa, sino que vive, es viniente, no se agota, se proyecta hacia adelante. La temporalidad es el modo de acontecer de la persona humana, pero ésta tiene a su vez una creatividad nacida de su ser inagotable y fontanal. Cada persona lleva en sí "un abismo adivinado", unos "Tiefe Brunnen". Si miramos dentro de ese abismo, vemos una réplica e imagen del Origen, un "origen" pequeño: una imagen del Creador. Y así la persona se ve a sí

---

[1] J. Marías, *Antropología metafísica*, Revista de Occidente, Madrid, 1973, 35 (cit. *Antropología*).

[2] J. Marías, *Antropología*, 35.

misma como *creación creadora* de un Creador que la crea "a su imagen y semejanza"[1]. *Este verse es la libertad nativa*. El hombre es la réplica finita de lo infinito mismo: es un "haciéndose", un "hacerse", el hombre es indefinido, la imagen finita de lo infinito.

Por otra parte, "la consideración del hombre como hijo se destaca haciendo notar que el hombre es un ser nacido. El hijo se define ante todo como un ser que nace"[2]. Para Tomás de Aquino ser hijo es tener el propio origen en un ser vivo que es el propio principio, con el cual se está unido por la generación y a quien el hijo se parece por tener su misma naturaleza[3]. Las criaturas pueden ser llamadas hijas de Dios en un cierto sentido: "En las criaturas la filiación con respecto a Dios no se halla según toda su perfección, ya que una es la naturaleza del Creador y otra la de la criatura, sino en virtud de alguna semejanza que, cuanto más perfecta sea, tanto más de cerca se aproxima al verdadero concepto de filiación"[4].

En el caso del hombre Dios es Padre "*secundum similitudinem imaginis*".

Que la paternidad del hombre, en su sentido más alto, corresponde a su Origen, a Dios, comporta sin embargo "que el hombre no es por completo hijo de sus padres o que no lo

---

[1] Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 35, a. 2, ad 3; J. Marías, *Tratado de lo mejor*, Alianza, Madrid, 1995, 175-180 (cit. *Tratado*).

[2] L. Polo, "El hombre como hijo", en *Metafísica de la familia*, Eunsa, Pamplona, 1995, 322 (cit. "El hombre como hijo").

[3] Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 27, a. 2.

[4] Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 33, a. 3.

es en todas sus dimensiones". El ser personal de cada hombre es creado directamente por Dios a su imagen: "justamente por no proceder enteramente de sus padres, cada persona humana es un *novum*, en el sentido más estricto de la palabra: una criatura para cuya existencia no basta la línea generativa de orden natural, histórica"[1]. En caso contrario, estamos en el materialismo emergentista[2]

El nacimiento de un ser humano concreto en vez de otro es, desde el punto de vista del encadenamiento de las generaciones y los procesos biológicos, algo extraordinariamente aleatorio. Esta aleatoriedad "tiene un significado preciso, a saber, que cada hombre existente es objeto de un amor divino de predilección" por el cual se le dona la existencia a él y no a otro que podía haber ocupado su lugar por simple combinatoria de factores aleatorios. Así aparece la vinculación *personal* e irrepetible de la persona humana con su Origen. Si somos hijos del azar, no somos personas, sino individuos de la especie. La *incom-municabilitas* del ser personal implica una creación *deliberada*, una *donatio essendi*, hacer sido amados.

Nacer, radicalmente, significa eso: *haber sido amado*. Existo porque he sido querido y elegido por mí mismo, porque Dios me ha dicho las palabras de Isaías, 43, 2: "Yo te he redimido, te he llamado por tu nombre. Tú eres mío". Si el origen de la persona no es la Persona del Creador desaparece la radicalidad de mi carácter dialógico, y con él todo alcanzamiento verdadero del ser personal. Yo no puedo coexistir con la nada, *ser dual con el azar*, y reconocer mi origen en él. Es una idea estúpida e imposible, tenazmente

---

[1] L. Polo, "El hombre como hijo", 323.

[2] Puede verse un ejemplo escalofriante en F. Varela, "El yo emergente", en *La tercera cultura. Más allá de la revolución científica*, (ed. J. Brockmann), Tusquets, Barcelona, 1996, 196-203.

defendida por algunos científicos muy famosos. Con ella se abdica de la dignidad propia del ser humano.

El reconocimiento de la vinculación con el propio origen es la libertad nativa. La filiación se engarza así con la libertad trascendental por medio del concepto de libertad nativa, que es la libertad trascendental íntima, en cuanto *se nace* como ser libre, y en cuanto el haber nacido remite al origen respecto del cual yo debo desarrollarme como persona en reconocimiento de ese origen dialógico para mí, que me constituye y acompaña. Soy una libertad personal nacida. Desde el principio estoy acompañado en mi ser: soy creado y *sigo siendo* creado en dependencia de mi Creador. Libertad nativa es recobrarme en mi arrancar: reconocer mi dependencia originaria y mi seguir dependiendo en el ser. Este reconocimiento ha sido explicado por L. Polo en unas bellas palabras de un escrito inédito: "Al proceder de Dios, la persona humana permanece siendo en la vuelta (hacia Él), remonta en un salto, por decirlo así, su proceder, no se consuma en una situación despegada *ad extra*, sino que sube de tal manera que la distancia entre el carácter *ad extra* de su condición creatural y el Origen es su intimidad"[1].

El carácter de *novum* de la persona es *libertad nativa*, pues remite a *una vida que vivir*, en la que la persona humana alcanza libremente a ser ella misma reconociendo su propio origen. La libertad transcendental es inteligir y amar de modo inmanente, algo exclusivo del ser personal íntimo. La libertad nativa radicaliza no sólo la filiación y la libertad

[1] L. Polo, *La persona humana, Anexo a la Antropología Transcendental*, Pamplona, 1972, 33, *pro manuscripto*.

en todas sus dimensiones, sino también los demás trascendentales personales, puesto que pone a la persona en relación con su origen en términos estrictamente dialógicos, es decir, coexistenciales. Coexistir quiere decir entonces ser hijo. La primera coexistencia humana, y acaso la más profunda prolongada y determinante, es la del hijo con su madre. Pero la realmente radical es la dependencia reconocida respecto del propio origen, la libertad nativa.

En el núcleo del origen de cada persona humana comienza la filiación humana, y al mismo tiempo en ese núcleo anida una relación más alta: la condición creada de cada *novum* personal, fruto de un amor de predilección divino, que interviene y concurre con el amor de los padres. El amor de los padres se torna así una imagen coadyuvante del amor creador de Dios. Es el carácter sagrado del origen de la vida. El hijo queda referido constitutivamente a un origen que él será capaz de reconocer, y referido al cual se desarrollará hasta reconocer esa coexistencia originaria suya, al tomar posesión de su libertad nativa.

"El hombre es un ser llamado a un desarrollo, a un crecimiento irrestricto. Y ello tiene que ver con que al nacer no esté naturalmente determinado. Sólo así, puede crecer a lo largo de su vida correspondiendo con su propio desarrollo al amor de predilección a que su ser obedece. Si el hijo se define estrictamente como hijo por la relación de filiación al padre, y el hombre es término de un amor divino de predilección, se establece una relación que exige del hijo, por así decirlo, un ponerse a la altura de su Padre, en la medida que le sea posible. Dicha correspondencia al amor divino es el sentido más profundo de la ética"[1]: haber sido elegido para

[1] L. Polo, "El hombre como hijo", 324.

existir insta a crecer como persona en correspondencia a ese amor[1].

Entonces, "quien es radicalmente hijo ha de serlo también de manera destinal"[2]. "La libertad del hijo no es la independencia (ser independiente es contradictorio con ser hijo), sino el hacerse cargo de su destinación desde la aportación del desarrollo de su propio carácter de *novum*. La libertad nativa se corresponde con la libertad de *destinación*. La dependencia del hijo no conlleva restricción, sino que exige la libertad: el desarrollo del propio ser. En ética, la libertad nativa se traduce en la virtud de la piedad"[3].

Libertad de destinación es ejercicio *entero* de la libertad, puesto que se dirige hacia aquello respecto de lo cual el ser

---

[1] Sin embargo, hay un obstáculo formidable para ponerse a la altura del amor divino: el mal, una realidad radicalmente negativa. Es radical porque "atribuir el mal a una causa anónima o exterior no es suficiente. El mal arranca del hombre y se inscribe en su vida, desvaneciendo su sentido inmediato con su enigmático influjo" (L. Polo, "La radicalidad", 220). El remedio al mal ha de subsanar la *hybris*, ese descontrol del afán de ser reconocido que lleva a la autopretensión en términos de ruptura de la filiación, de clausura del *además*. Pero esta *subsanatio in radice* ha de llegar hasta lo más íntimo: es *la salvación*, lo contrario de la *hybris*, pues se trata de una recreación íntima que el hombre no puede alcanzar desde sí mismo. *Hybris* o pecado y salvación son la dualidad que llena la historia de ésta: "si el hombre no es salvado no sabe nada acerca de quién es; ni siquiera lo sospecha. Lo salvado es precisamente el *quién*. De aquí que la salvación cuyo término es el hombre lo traspasa hacia dentro" ("La radicalidad", 222).

[2] L. Polo, "El hombre como hijo", 324.

[3] L. Polo, "El hombre como hijo", 324.

personal comparece desde el fondo de sí mismo y se destina enteramente, lo cual equivale a decir *definitivamente*. Dicho en términos clásicos: "Nada puede aquietar la voluntad del hombre sino el bien universal. Lo cual no se encuentra en nada creado, sino sólo en Dios"[1]. Ejercer la libertad entera significa destinar*se*, disponer enteramente de sí, convertirse a uno mismo en don, dar*se*, como todos los amantes saben y como se ejerce en el amor conyugal, por ejemplo. Entendido el ejercicio de la libertad entera en términos de don de sí se ve más fácilmente que la destinación o ejercicio radical de la libertad es dialógico, pues el don de sí no aparece hasta que uno mismo es aceptado como tal por el otro, por el tú: es el amor correspondido.

De este modo se muestra que la libertad de destinación continúa la libertad nativa, y que si falta la primera, la segunda también. Aquí hay una aporía importante, puesto que la experiencia humana de la libertad con frecuencia se abre a cosas muy inferiores a la libertad misma. Sucede entonces que aquello respecto de lo cual ejercemos la libertad no da ocasión para que ésta surja desde el fondo, pues no es suficientemente alto para convocar lo radical y más profundo de la persona. Si desde esta experiencia de intimidad aún latente se renuncia a alcanzar la radicalidad de la libertad nativa, la destinación se abre al vértigo de la nada y la persona no descubre su identidad ni sale de una existencia ianuténtica: "sin libertad nativa el hombre es un ser desequilibrado en orden a nada, un ser sin destino, porque emancipada, la libertad no es radical. Si el hombre es radicalmente libre, Dios tiene que existir. La libertad es una prueba de la existencia de Dios. Si la libertad es radical,

---

[1] Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 2, a. 8. Aquietar la voluntad significa aquí colmar el don y el ser, otorgándolo.

exige un ejercicio completo; para ello es necesario que se ejerza respecto del Ser sin restricción. Si sólo el ser humano se toma en cuenta, la libertad humana no puede ser radical"[1]. Por eso el materialismo es determinista.

Libertad emancipada significa renunciar al origen e ignorar el destino: la idea moderna de libertad no es dialógica porque su noción de persona no alcanza el ser personal. En el nihilismo existencialista, por ejemplo, la muerte no es destinable, cosa que sólo ocurre cuando el tránsito por ella desvela la libertad nativa. La dirección hacia lo radical, en cambio, arranca de la persona y mira hacia la persona. La libertad tiene una estructura dialógica en su arranque y en su destino. Esto se observa también en el acontecer dialógico de las tareas humanas, que comienzan con una encomienda y terminan en un beneficiario. La libertad sin acompañamiento inicial no es nativa, sino pretensión de sí, *hybris* ahuecada. La libertad sin destino ni beneficiario se abre a la nada y a la resignación.

La negación de la libertad nativa es el individualismo: "la identidad personal es, por tanto, indisociable de ese reconocimiento. Sin embargo, uno de los fenómenos más notorios de las ideologías modernas es el no querer ser hijo, el considerar la filiación como una deuda intolerable"[2] El contraste más extremo al respecto es el Zaratustra de Nietzsche, el "gran solitario" (*Eisamste*), aquel que no

[1] L. Polo, *Quién es el hombre*, Rialp, Madrid, 1991, 232-233.
[2] L. Polo, "El hombre como hijo", 320.

soporta condición filial alguna[1]. "El sentido del trabajo es distinto cuando el hombre se acepta como hijo y cuando rechaza esa condición. Para el que se sabe hijo, el trabajo es una tarea referida a una encomienda a que responde al tratar de realizarse como hombre. Para el que rehúsa su condición filial, el trabajo es la colmación de un interno vacío: atribuye al trabajo el valor de una autorrealización del que él mismo es puro resultado"[2].

La experiencia radical en la que el hombre descubre el sentido último de su vida y de su libertad es *el encuentro con la verdad* y, más concretamente, *la vocación*, en la cual la libertad destinal *escucha* una llamada que desvela dialógicamente la propia identidad e invita a alcanzarla efectivamente. El reconocimiento de mi vocación es el descubrimiento de mi destino y de mi última identidad, puesto que la vocación es *el para qué de la persona*, el modo de alcanzar la respuesta a la pregunta ¿quién soy?[3].

El descubrimiento y aceptación de la vocación es la manera según la cual el hombre se vuelve transparente para sí mismo. Escuchar la llamada hecha a la libertad destinal significa que hago mía la verdad acerca de mí mismo: mi intimidad recibe una luz que la hace más luz y más ella. Esta capacidad de recibir una comunicación íntima que me da la posesión de mí mismo de modo radical es mi recorrido hacia

---

[1] F. Nietzshe, *Así habló Zaratustra*, *KSA*, 4, 193-196. En este capítulo, titulado *El viajero*, con el que comienza la tercera parte del Zaratustra, culmina la soledad del "gran solitario".

[2] F. Nietzshe, *Así habló Zaratustra*, 193-196. Polo ha hecho una interpretación de Nietzsche en un amplio texto, ya citado: *Conversaciones sobre Nietzsche*, de próxima publicación.

[3] Estas ideas se encuentran desarrolladas en L. Polo, *Quién es el hombre,* 254-265; R. Yepes, *Fundamentos,* 143-147; *La persona como fuente de autenticidad*, (en prensa); J. Marías, *Tratado*, 161-168.

Dios. El don soy yo mismo, y mi aceptación del don que yo mismo me soy significa mi destinación a Dios en correspondencia.

Pero esa aceptación del don de la vocación exige capacidad de escucha y de identificación de la llamada, ser iluminable por ella. Pero la llamada no sólo ilumina el mundo y el universo, sino sobre todo *me ilumina a mí mismo*. Luego la vocación es *mi ser iluminado*, tomando aquí ser como verbo y como sustantivo a la vez, y por tanto vocación es *la iluminación íntima de mi ser*, el desvelamiento de mi identidad. Cuando esto acontece, las tinieblas se disipan, puesto que "Dios es Luz", y una Luz íntima e interior a mi propia luz cognoscitiva, la Luz de la luz, *lumen de lumine*: el Verbo. En términos íntimos, sólo Dios puede hablar desde dentro de mí: mi respuesta es la plegaria, la transparencia silenciosa, la respuesta de la luz a la Luz, el amor del espíritu al Espíritu.

Sucede entonces que la llamada es transparente para mí, pues libertad nativa y vocación entonces se convierten. Ser transparente significa por tanto capacidad de escuchar a Dios sin estorbarle, saber asimilar lo que El ha dicho de mí y para mí, *dentro de mí*. Es un acontecimiento místico cotidiano, ocurrido en la intimidad latente, en los pozos del silencio de Dios: las personas humanas.

Ricardo Yepes
Instituto de Ciencias para la Familia
Universidad de Navarra
31080 Pamplona España

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE NAVARRA