



ISSN: 1699-2849
Registro de propiedad intelectual *safecreative* nº 0910284775023

RAFAEL CORAZÓN

Esencia y potencia.

**La distinción real *essentia-esse*
en la metafísica de Polo.**

Rafael Corazón González.

Doctor en filosofía. Catedrático de filosofía en enseñanza media.

Tesorero del *Instituto de estudios filosóficos Leonardo Polo*.

Colaborador del *Grupo de investigación sobre el idealismo alemán y sus consecuencias actuales* (Universidad de Málaga).

Málaga, junio de 2019.

I. LA ESENCIA Y LA DISTINCION REAL	3
1. La potencia como materia	4
2. Potencia como movimiento	7
3. La esencia como potencia. La distinción real esse-essentia	12
4. La esencia como pasividad	21
5. La esencia como análisis pasivo del acto de ser	22
6. El acto de ser como ganancia radical	27
7. La analítica pasica del acto de ser creado	30
8. Las concausalidades	34
9. La pugna de la causalidad y la presencia mental	40
II. EL CONOCIMIENTO DE LA ESENCIA	50
10. Prioridad de la inteligencia y prioridad de las causas	50
11. Logicismo y empirismo	62
12. Realismo gnoseológico y realismo ontológico	76
13. La esencia como criatura	80
14. Conclusión	97

I. La esencia y la distinción real.

El pensamiento de L. Polo sigue desconcertando a muchos que intentan acercarse a él y comprenderlo; no saben por qué, pero les resulta en buena medida incomprensible. Si, como dijo Polo, su filosofía quiere ser una continuación de la aristotélico-tomista, ¿por qué cuando usa categorías, conceptos, ideas, tomados de esos pensadores, no se ajusta a lo que dijeron sobre esas mismas categorías y conceptos? Por ejemplo, si se admite que el ente se compone de esencia y acto de ser, ¿cómo es posible que Polo lo niegue?; ¿si la potencia es "un principio de movimiento pero no en uno sino en otro, o en uno mismo en cuanto otro"¹, por qué Polo lo rechaza? Los ejemplos pueden multiplicarse porque, a decir verdad, no hay casi nada, en el pensamiento tradicional, que no haya sido "corregido" en la metafísica, la física y la antropología poliana.

Más llamativo, si cabe, es que Polo acuda a Aristóteles para apoyarse en su pensamiento y, con todo, le corrija continuamente. Quizás esta sea una de las razones principales por las que no pocos duden del realismo y del aristotelismo de la filosofía poliana. Pero esta objeción no es del todo válida. Ser aristotélico-tomista no quiere decir repetir lo que dijeron esos autores y sus comentaristas, no sólo porque estos últimos no se ponen de acuerdo, más aún, a veces se contradicen, sino, sobre todo, porque Polo toma esa tradición como algo vivo que debe ser actualizado, corregido y continuado. Si se dice que existe una filosofía perenne, también se ha de admitir que la filosofía es la "ciencia que se busca"² y que, por consiguiente, nunca puede darse por acabada; la filosofía no es ni puede ser un "sistema" cerrado; si el tomismo, por respeto a la autoridad de santo Tomás, no se atreviera a "continuarlo", lo estaría traicionando, porque santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, también corrigió muchas ideas, añadió otras y dejó sin resolver algunos problemas

¹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, V, 12, 1019a 15s.

² ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 2, 982b 9.

que necesariamente debe plantearse un filósofo. Por tanto, Polo se consideraba, con razón, aristotélico, y por eso, cuando lo creía conveniente, ampliaba o corregía algunas de las doctrinas del filósofo griego.

Este es el caso de la noción de potencia; y una consecuencia de ello fue la corrección también de la distinción tomista *esse-essentia*, entendida como distinción entre acto y potencia³. A esto hay que añadir que el método de Polo –el abandono del límite mental- le abocaba a ello por razones más profundas, pues ahora no se trataba de “pensar” el ser y elaborar una teoría para explicarlo, sino de conocerlo tal como es extramentalmente. Aunque Aristóteles distinguió entre el ente en cuanto verdadero y el ente en cuanto real, muchos siguen sin admitir que éste último pueda llegar a conocerse, ya que al conocerlo, necesariamente, hay que pasar al ente en cuanto verdadero, o sea, en cuanto pensado. Pero si esto fuera cierto, ¿cómo pudo Aristóteles llegar a distinguir diversos modos de decir el ente?, ¿cómo pudo distinguir el ente como verdadero del ente como real?

1. La potencia como materia.

La noción de “potencia” no es un invento de Aristóteles para hacer descender las formas –las Ideas- platónicas del cielo a la tierra, sino el “descubrimiento” de algo real que, por eso mismo, resolvía también otros muchos problemas planteados al menos desde Parménides. Potencia es capacidad, principio de movimiento pero en otro o en uno mismo en cuanto que puede llegar a ser otro; es decir, las formas platónicas no subsisten, ni son eternas e inmutables, sino que dan razón de la realidad y del movimiento, entendido como acto de la potencia. Conocer la realidad no requiere desechar el conocimiento sensible –de lo material- sino, al contrario, partir de él; porque la realidad es cambiante, no es perfecta,

³ STh I, q. 3, a. 4.

acabada, fija. Y la "potencia", entendida como *materia prima*, es, por tanto, real, tan real como la forma, aunque no pueda darse "separada" sino informada. Lo real no es la Idea sino la sustancia.

Aristóteles llega a esta noción, ante todo, como "materia prima" informada por la forma substancial. De este modo las Ideas platónicas bajan a la tierra, dejan de subsistir por sí mismas, pero, a cambio, cumplen una función activa que las constituye en formas en acto. La forma ha pasado a "causa formal" y la materia a "causa material"; de la unión de ambas se origina la sustancia, que existe por sí. La Idea de Platón ha sido sustituida por la sustancia. Si la causa formal es acto, la causa material es potencia, capacidad –pasiva- de ser informada.

El problema está en lograr que las Ideas platónicas dejen de situarse en un mundo ideal. Pero Aristóteles "se limita a deshacer la confusión platónica entre el ser de la forma y su consistencia mediante la distinción de forma y materia: la forma no consiste en sí misma (no tiene lugar como ella misma), sino en informar. Paralelamente, una forma perfectamente inmaterial no podría ser una autoconsistencia. La unidad de forma y consistencia es la misma noción de compuesto; fuera del compuesto la forma no es *tal*, salvo que se abstraiga. De este modo, en definitiva, la referencia de la forma a la consistencia no es superada: es la noción de *este qué*⁴. Una forma abstracta no es una forma real, y una forma que informa a la materia no es una sustancia, no es consistente. La solución aristotélica, por tanto, no es suficiente.

"Trasladar" la forma del cielo platónico a la materia no es bastante para explicar la realidad porque "no basta pensar la materia como informada para justificar la actividad de la forma. La actividad, para ser, necesita más que consistir. La actividad no puede ser informando. La materia como principio pasivo, lejos de justificar que *haya* un principio activo, plantea precisamente la cuestión del ser de la actividad... Para que la actividad sea, es preciso que sea actividad, es decir, el carácter de

⁴ *El Ser*, 1ª ed., 112.

persistencia, incompatible con la consistencia. La pasividad en cuanto distinta realmente de la persistencia, no puede entenderse como mera materia⁵. "Materia informada" no puede ser un bloque inmóvil, consistente; si la actividad de la forma consiste sólo en informar la materia, dicha actividad queda "bloqueada"; la actividad no deriva del hilemorfismo, ni la potencia puede ser mera materia porque la materia, tal como la entiende Aristóteles, aunque la defina como un principio de movimiento y reposo, es un principio pasivo. Por tanto, "mientras nos atengamos a la forma llegamos a la sustancia de un modo inerte"⁶.

La teoría hilemórfica no explica la realidad, la sustancia entendida como real, porque "puesto que la actividad de la forma consiste en informar, su identidad con el sujeto no puede admitirse. Al clausurar todo lugar celeste se hace imposible confundir a la forma con el sujeto. En rigor, la forma no puede entrar en el ámbito de la realidad sin la materia, que es un principio distinto. Paralelamente, no cabe una forma que coincida sin residuo con la sustancia. La interpretación de la inmaterialidad se hará en función del acto, no en función de la esencia separada que ya no podría consistir en informar. El acto inmaterial es el acto mental puro. Una forma exenta sería una esencia platónica, no alcanzaría a estar realmente en ninguna parte"⁷.

Ni en las sustancias separadas deben coincidir forma y sustancia, y mucho menos en las corpóreas, pues "mientras la forma sea un principio en concurrencia con la materia, ni la sustancia es sujeto –activo- de la actividad, ni puede serlo la forma"⁸. Si la actividad de la forma es informar la materia, no puede ser acto sustancial, y ella misma no puede ser activa en algún otro sentido al margen de la materia⁹. Informar no es persistir; ni

⁵ S, 1ª ed., 112-113.

⁶ S, 1ª ed., 113.

⁷ S, 1ª ed., 115.

⁸ S, 1ª ed., 110.

⁹ "Si a la forma hay que colocarla en el orden de la esencia, es decir, si la forma tiene un sentido potencial, entonces no se puede seguir sosteniendo que la forma tiene un

siquiera puede decirse que es "consistir". Más aún, una "forma separada" tampoco es una sustancia sino una Idea platónica.

2. Potencia como movimiento.

Pero, tal como la entendió Aristóteles, los problemas que planteaban las Ideas no se resolvían sino que se trasladaban, de modo que volvían a plantearse más adelante. La materia aristotélica es ahora el nuevo "lugar" de las formas –del acto–, que sólo son reales informándola; y, por otra parte, el movimiento como acto de la potencia, no es más que algo accidental respecto de la sustancia, que, en su ser, queda intacta. De ahí que el cambio sustancial no sea propiamente un movimiento. Aunque la sustancia no es la forma sino el compuesto, no admite el cambio, el cuál siempre es "accidental", pues el cambio sustancial implica la sustitución de una sustancia por otra. De este modo en el aristotelismo el movimiento es siempre "acto segundo" o "acto imperfecto": es el acto de la potencia.

Por tanto, aquí aparece una nueva noción de potencia que no puede identificarse con la materia prima; la materia prima es informada por la "forma sustancial"; ¿qué informa a la potencia en el movimiento? O mejor, ¿qué es el movimiento respecto de la sustancia? "Puesto que el acto primero no es el acto de la potencia –la potencia no es la actualidad–, y puesto que la potencia no puede carecer de actividad, es preciso admitir un acto propio de la potencia, distinto del acto primero: el movimiento... El movimiento no es un paso primario a la sustancia... el binomio potencia-acto no se establece con relación al acto primero. El valor real de la materia separada es inadmisibile. El movimiento es el acto de la potencia, no el acto de la materia prima"¹⁰.

carácter actual, que eso es lo que quiere decir acto enteléquico: acto actual". *La esencia del hombre*, OC., XXXIII, 109.

¹⁰ S, 1ª ed., 121.

Este nuevo sentido de la potencia, sin embargo, es aún más incognoscible que el primero; la materia prima sólo puede darse informada, es un sustrato que, por sí mismo, carece de realidad y de inteligibilidad. Pero la potencia cuyo acto es el movimiento es también enigmática: “definida la potencia como la misma antecendencia al término [del movimiento], la imposibilidad de ‘cortar’ el movimiento encuentra su justificación técnica. Porque, ahora, cortar el movimiento equivaldría a *hallar la potencia*, lo cual es ilusorio. No tiene sentido cortar el movimiento. El móvil sólo es móvil en tanto el movimiento no se detiene... La realidad correspondiente a la potencia no es un estar ahí la potencia, sino acontecer un movimiento”¹¹.

Se puede decir, entonces, que la potencia sólo puede definirse o describirse por oposición al acto; si se dice que es un “principio de movimiento” hay que entender que es un principio pasivo –aunque necesario-. Potencia es la materia prima y también la “materia segunda” respecto a operaciones y pasiones. Otra característica de la potencia es que se relaciona con el acto como el recipiente con lo recibido, es decir, que lo mide o limita, y que sin el acto, o el movimiento, no es nada. Esto se resume en la triple anterioridad del acto: en el conocimiento, en la realidad y en el tiempo; por eso, partiendo de la potencia –del movimiento- puede demostrarse la existencia de Dios, de un Acto Puro.

La potencia se aplica a la materia ahora para dar razón del movimiento como acto. Por eso el movimiento es el acto de lo que está en potencia en cuanto que está en potencia, o el acto imperfecto de lo imperfecto. Como la sustancia es inmóvil –es por sí y perfecta en su propia constitución-, para explicar el movimiento es precisa la causa eficiente, que, por tanto, debe ser extrínseca –salvo en el caso de los seres vivos, que poseen automovimiento-; y como la causa eficiente no actúa espontáneamente sino con una intensidad y un sentido precisos, se requiere de la causa final, que es causa de la causalidad de la causa

¹¹ S, 1ª ed., 128.

eficiente. De este modo tenemos que la causa final mueve a la causa eficiente y que ésta hace que la forma informe a la materia.

Esta explicación más bien es una "teoría" sobre lo que, se supone, ocurre realmente. Si la función de la forma es informar la materia, ni una ni otra son principios activos, ya que el ser de la forma es informar, no el ser de la sustancia; por eso se ha dicho que la sustancia es inmóvil¹². Esto se ve con claridad cuando se distingue entre la sustancia primera, que es "real", y la sustancia segunda, que sólo se da en la mente: en la sustancia primera la forma necesita del acto para estar en acto, y el acto requiere de la forma para estar en forma¹³; o sea, que en el aristotelismo no se puede hablar de un acto que no sea formal.

El acto de la sustancia es la *entelécheia*, estable, fijo, inmóvil y acabado en sí mismo, pero "compuesto" con la materia, es decir, con la potencia, que recibe el ser al ser informada. La actividad de la forma está "repartida" en informar y en hacer ser a la sustancia primera, lo cual es incoherente. Por eso cabe decir que "en la filosofía aristotélica es difícil

¹² "Admitida la pasividad material, ¿se puede sostener la actividad de la forma? A mi modo de ver, no.

"En efecto, ¿en qué se cifra la pasividad material? Si la pregunta se hace directamente desde la materia no tiene respuesta. La pasividad aparece, justamente, en el compuesto: la pasividad es la 'capacidad' de ser informada. Pero aunque se haga intervenir a la materia, es claro que, más que a ella, la cuestión se refiere a la forma. La capacidad de ser informada no es otra cosa que el hecho de que la actividad de la forma, en vez de mantenerse como tal actividad, tiene -y este es el sentido de su concurrencia con la materia-, un resultado consistente, a saber, la materia informada. La sustancia, vista desde la actividad de la forma, no es sino esa materia informada, la forma recibida. Por eso no coincide con la actividad formal como sujeto de la misma: su ser no es el ser activo de la forma ejercido en orden a ella misma. Si lo fuera, alejaría de sí toda materialidad; más, toda consistencia". S, 1ª ed., 110-111.

¹³ "La distinción entre sustancia primera y sustancia segunda deriva del hecho de que la actividad de la esencia no es suficiente para estar en la realidad. Pero en el fondo, es también una acusación contra la suficiencia de la primordialidad unitaria de la sustancia primera, es decir, del acto. Por sustancia segunda se entiende la formalidad de la sustancia en cuanto principio de operaciones. Ser principio de operaciones corresponde, en rigor, a la forma, o, si se quiere, a la sustancia por la forma.

"No es lo mismo ser principio de operaciones que estar en acto. Ciertamente, sólo en acto se es principio de operaciones; o lo que es igual, la eficiencia depende del acto y sólo corresponde a la esencia en acto. Pero tampoco caben operaciones si no son tales, es decir, sin la forma. Acto y forma constituyen así una especie de combinación oscilante. Tal combinación no es más que un recurso, el reconocimiento tácito de la insuficiencia de acto y forma. La forma necesita del acto para estar en acto, y el acto de la forma para estar, propiamente, en forma". S, 1ª ed., 116.

encontrar una estricta identidad de forma y sustancia. Aristóteles no alcanza a unir sistemáticamente la actividad de la forma y el ser del sujeto¹⁴. Más aún, las confunde, porque “no podemos decir *es*, si no decimos *lo que es*. *Es* no lo podemos separar de *lo que es*. Esa separación ni siquiera tiene sentido lógico para el Estagirita, y mucho menos sentido real... Según el planteamiento aristotélico, son las esencias las que son y el ser es ser de las esencias; es inseparable de las esencias¹⁵.

Polo explica que lo que ha hecho Aristóteles es confundir la presencia mental con la realidad: ha proyectado el objeto pensado en un más allá que se “supone” que es la realidad. La *entelékheia*, por tanto, no es real: es la “suposición” de la realidad. Acto sustancial y forma sustancial no pueden identificarse porque la forma, en sí misma considerada, no es sino una causa cuyo sentido es informar a la materia. La distinción entre “sustancia primera” y sustancia segunda” indica que las formas de las sustancias corpóreas requieren algo más que ser pensadas –“supuestas”- para darse en la realidad.

Por tanto, la sustancia como sentido primario del ente no es más que un “supuesto”, una extrapolación de la presencia mental, porque, aunque “es muy interesante la teoría de la sustancia como algo sin lo cual no cabe predicar, como el supuesto que ya está hasta cierto punto intencionalmente mencionado..., aún así, Aristóteles se ve forzado a decir que la sustancia es inefable, es, estrictamente individual, y al ser estrictamente individual no es pensable, porque lo pensable es universal¹⁶. Si sustancia es “lo que ni está en un sujeto ni se dice del sujeto¹⁷, o sea, si ella misma es el sujeto, aparecen más dificultades, “porque acto no es un predicado. El acto no puede predicarse de la sustancia, porque entonces el acto sería un accidente. Pero, ¿qué es lo que, como no predicable de la sustancia, es acto?, ¿qué relación hay entre

¹⁴ S, 1ª ed., 113.

¹⁵ *La esencia del hombre*, OC., XXXIII, 86-87.

¹⁶ *El conocimiento del universo físico*, OC. XX, 18.

¹⁷ ARISTÓTELES, *Categorías*, 5, 2a 11.

sustancia y acto, si acto no es predicable de la sustancia? Tampoco la sustancia segunda es el acto; el acto es la sustancia en tanto que real. Entonces ¿es lo mismo acto que sustancia? Si es lo mismo acto que sustancia ¿cómo explicar la pluralidad de sustancias? Si la sustancia es un criterio para predicar justificadamente y no predicarlo todo de todo es evidente que no cabe una sustancia única... Entonces, ¿qué es lo que define a las sustancias primeras como actos?... Aristóteles dice que no podemos hablar del ser en absoluto, sino de ser algo; si hay acto, algo está en acto. La noción de acto está vinculada al modo de ser en tanto que se distingue ser en acto. Si le damos vueltas a esta cuestión podemos decir: ¿es lo mismo acto que sustancia? No se ve. ¿Cómo decir el acto de la sustancia sin mantener que no se puede decir como un predicado puesto que no es un accidente?"¹⁸.

No estamos ante un juego de palabras o ante un acertijo, sino ante un problema grave sobre el conocimiento de la realidad y sobre la realidad misma: "las consideraciones anteriores no sirven sino para darle vueltas a que con el conocimiento intencional podemos realmente entender la realidad como cosa, pero en cuanto profundizamos nos damos cuenta de que la íntima realidad de la cosa no la conocemos intencionalmente. Con el conocimiento intencional no sabemos qué significa realidad, y hablamos de sustancia primera, o arbitramos una solución conjuncionista, que, en definitiva, es psicológica, para, de esa manera, clarificar la sustancia"¹⁹. En definitiva, "si se entiende la sustancia como cosa, queda algo incognoscible; en todo caso, lo que se conoce es la sustancia segunda, la forma sustancial, pero de suyo, la sustancia es individual e incognoscible"²⁰.

¹⁸ *El conocimiento del universo físico*, OC, XX, 19 y 20.

¹⁹ *El conocimiento del universo físico*, OC, XX, 22.

²⁰ *El conocimiento del universo físico*, OC, XX, 23.

3. La esencia como potencia. La distinción real *esse-essentia*.

Santo Tomás de Aquino descubre un sentido más profundo de la distinción acto-potencia: es la distinción real *actus essendi-essentia*. Dios es el *Ipsium Esse per se subsistens*²¹ y en la criatura, al ser limitada o finita, el acto de ser es recibido por la esencia, que hace del ente una *res* y un *aliquid*.

¿Cómo entender ahora la potencia como un co-principio del ente? ¿Como pura pasividad?, ¿Como incognoscible salvo cuando recibe el acto de ser?, ¿en qué sentido debe entenderse como "recipiente" si por sí misma carece de acto?

Algunas de las dificultades de la noción de potencia, tal como la explicó Aristóteles, reaparecen en la distinción real *esse-essentia* que santo Tomás estableció gracias al conocimiento de la creación. El *esse* es acto, cuya potencia es la esencia. Pero si la noción de potencia –tal como la recibió de Aristóteles- indica el sujeto que recibe el acto, el cual la "actualiza" –la hace real-, y se compara con él como el recipiente y lo recibido; y si además "limita" el acto haciéndole ser tal o cual "ente", entonces la potencia –la esencia- debe entenderse como un co-principio, tan real como el acto, aunque le deba a éste la existencia. El acto de ser hace ser, y la esencia determina el ser haciéndole ser tal o cuál.

Aunque esta exposición sea muy sucinta, no por ello deja de reflejar unos problemas –a veces contradicciones- que la doctrina aristotélico-tomista "crea" por "culpa" del modo de entender la potencia y, con ella, la esencia. Otro modo de ver estas dificultades es el siguiente: "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

²¹ STh, I, 44, 1; CG, II, 52; *Comp. Th.*, 1, 11.

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.... 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 distingo 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 criaturas²².

Santo Tomás ha "trasladado" la distinción acto-potencia, que en Aristóteles era categorial, al nivel trascendental, pero con ello ha complicado en buena medida su descubrimiento de la distinción real *esse-essentia*; hacer de las nociones de acto y potencia "ideas generales" aplicables en múltiples "casos", las desajusta, porque "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*"²³.

No se pretende, en absoluto, hacer un estudio de los textos de santo Tomás, sino de señalar que esos textos han sido entendidos de modos muy diversos entre los tomistas y que, por tanto, la distinción real ser-esencia no es, ni mucho menos, algo poseído pacíficamente por la tradición tomista, hasta el punto de que no es fácil hacerse una idea precisa de cómo debe entenderse. En cualquier caso, lo que sí afirma santo Tomás expresamente es que *est igitur in quocumque, praeter primum, et ipsum esse, tamquam actus; et substantia rei habens esse,*

²² J. A. GARCÍA GONZÁLEZ, *Principio sin continuación. Escritos sobre la metafísica de Leonardo Polo*, Universidad de Málaga, 1998, 113.

²³ J. A. GARCÍA GONZÁLEZ, *Principio sin continuación*, 116. De todas formas, en la tradición tomista la forma se considera como acto, hasta el punto de "que para un tomista aristotélico, decir que la forma es potencia... es una especie de contrasentido... El que la forma es acto sería una especie de dogma filosófico". *La esencia del hombre*, OC., XXXIII, 114.

*tamquam potentia receptiva huius actus quod est esse*²⁴. En este texto se resumen, o quizás, mejor, se reúnen, todas las dificultades para comprender qué es la potencia y qué es la esencia si, como escribe 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”²⁵.

A esto hay que añadir, y es una consecuencia necesaria, que Dios no se distingue de las criaturas porque, en palabras de santo Tomás, *oportet igitur quod essentia divina sit ipsum esse*²⁶ y en las criaturas ser y esencia se distinguen realmente, ya que “la expresión Dios y 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”²⁷; o, de otro modo, lo distinto entre Dios y la criatura no es la esencia –que limita el ser-, sino el propio ser, hasta el punto de que “sólo la distinción de los actos puede explicar la distinción real ‘*essentia-esse*’, no al revés”²⁸.

En el tomismo la distinción entre el ser de Dios y el de las criaturas es –según algunos de sus textos y de muchos de sus comentaristas- la que se da entre lo infinito y lo finito que, aunque desde el punto de vista de Dios es una distancia o distinción infinita, desde el punto de vista de la criatura no lo es, ya que existe otra mayor: la que se da entre el ser y la nada²⁹. Para Polo no es así, aunque esto plantea un problema, a saber, si

²⁴ *De substantiis separatis*, c. 8.

²⁵ AS, en OC, II, 280.

²⁶ *Comp. Th*, 1, 11; *De malo*, 16, 3.

²⁷ *Presente y futuro del hombre*, 1ª ed., 139.

²⁸ *Nominalismo, idealismo y realismo*, OC, XIV, 215, nt. 31.

²⁹ *De Potentia*, q. 3, a. 4: “el puro no ser dista infinitamente del ser, lo cual es patente por el hecho de que cualquier ente determinado dista más del no ser que de cualquier otro ente, por muy distante que esté de este otro ente”. También STh, I, q. 45, a. 5 ad 3.

la diferencia entre Dios y la criatura es mayor que la del ser y la nada, entonces ¿queda la criatura reducida a menos que nada?, ¿no es real?

Polo admite la realidad de la criatura porque Dios crea seres; crear nada es no crear³⁰. Pero la criatura, sin ser Dios, no puede ser “fuera” de Dios, ya que no le añade nada; porque, siendo en Dios –en “la máxima amplitud”-, no sólo no es Dios ni se identifica con alguno de sus atributos –no hay lugar al panteísmo-, sino que “depende” completamente de Dios³¹. Esto es un misterio, pero tiene que ser así, pues de otro modo la criatura sería independiente de Dios en algún sentido. Por eso afirma Polo, al referirse al ser de la persona humana como co-existencia, que “esta última expresión es sólo indicativa; considero preferible esta otra: co-existir es la amplitud interior del acto de ser humano, es decir, la ampliación trascendental. Desde ella Dios se atisba como la *amplitud máxima*. Por ser creada, la amplitud humana no se añade a la divina sino que se incluye en ella y es sobrepasada completamente por ella. Por ser sobrepasada por entero, no sería acertado decir que el ser humano ‘ocupe’ un lugar en Dios. Por tanto, cabe describir la co-existencia humana como *inclusión ‘atópica’ en la máxima amplitud*. Esta descripción es una designación que propongo de la libertad trascendental humana”³².

Una explicación de estas palabras la encontramos en las siguientes: “en metafísica se advierte que el primer principio de Identidad por ser

³⁰ “En sentido estricto, el acto es acto por sí, es acto intrínsecamente, no de prestado. Un acto puede ser causado, pero no por ser causado es menos acto (ser causado no lo hace potencia). Dios crea; crear es crear actos. Más, en eso consiste lo que tiene de asombroso la noción de creación: se crea el acto, sin que eso signifique, sino todo lo contrario, mengua para el acto mismo. ¿Por qué razón? No se me ocurre más que una y es la siguiente: el acto es radicalmente acto y la creación radicalmente creación. ¿Qué es más radical para lo creado: el carácter de acto o el carácter de creación? Respuesta: el carácter de creación. De manera que, para el acto, ser creado no significa ninguna disminución de su carácter de acto.” CTC, I, OC, IV, 60.

³¹ También santo Tomás, siguiendo a s. Agustín, escribió que “Deus est unicuique intimus, sicut esse proprium rei est intimum ipsi rei, quae nec incipere nec durare posset, nisi per operationem Dei, per quam suo operi conjungitur ut in eo sit. *In I Sent.*, d. 37, a. 1. Con referencia a s. Agustín: “ipse Deus est propria et immediata causa uniuscuiusque rei, et quodammodo magis intima unicuique quam ipsum sit intimum sibi, ut Augustinus dicit. *De Veritate*, q. 8, a. 16 ad 12.

³² AT, OC, XV, 109, nt. 15.

Originario es insondable. En antropología cabe decir que la interioridad del Origen no acaba nunca, y que de acuerdo con su carácter originario no se completa, sino que es una interioridad infinitamente intensa en tanto que idéntica. La intensidad del Origen es inabarcable, es decir, máximamente amplia y, así, tema del intelecto personal humano. En atención a ello sostengo que el carácter de *además se incluye atópicamente* en el *ámbito de la máxima amplitud*. El hombre no añade nada a Dios (Dios y la criatura no son un todo). Sin embargo, la interioridad de la Identidad no anula la intimidad humana; sino que el carácter de *además* se distingue de la Identidad y es creado³³.

Es asombroso que "la intensidad del Origen" sea "tema del intelecto personal humano", lo que implica que el hombre, en algún sentido, se "adentra" en la intimidad de la Identidad, porque ha sido creado para ello. El panteísmo parece casi inevitable, pero no puede admitirse en ningún sentido pues la distinción Dios-criatura es mayor que la que se da entre ser-no ser. Por eso Polo indica también que "algunos sostienen que la creación no es descifrable por la filosofía. En rigor, lo que no cabe es objetivarla. Con todo... la creación no es enteramente descifrable por la filosofía"³⁴, y la razón –teológica- es porque "no podemos decir nada metafísicamente acerca de la relación de Dios con la criatura, porque metafísicamente no conocemos la generación del Verbo. Sabemos que Dios no es causa, porque no es causa de sí. Pero es *Origo, Pater*, y, en tanto que tal, no es causa, sino *fons totius divinitatis*. Ahora bien, Dios crea en el Verbo: *omnia in ipso constant*, y, por eso, sin revelación, mientras no conozcamos al Hijo, no sabemos 'cómo' Dios crea"³⁵.

Con esto se quiere indicar que el ser creado no "participa" del Ser de Dios, porque éste no puede ser participado en absoluto. Pero, por lo mismo, en la creación no hay "degradación" respecto del Ser divino: "la

³³ AT, OC, XV, 222, nt. 5.

³⁴ NIR, OC, XIV, 217, nt. 34.

³⁵ NIR, OC, XIV, 228, nt. 42.

degradación tiene lugar cuando la participación es de lo participable, no de lo imparticipable; cuando hay participado. Y aquí no hay participado”³⁶.

Excluida la “participación” y habiendo concluido que el ser de la criatura dista del Ser de Dios más que de la nada, ¿cómo debe entenderse el ser creado? Como la noción de “acto potencial” es inadmisibles por contradictoria, habrá que ver qué es, en el propio acto de ser de la criatura, lo que lo distingue máximamente del Ser del Creador. Y no será la distinción real entre su ser y su esencia, que es consecutiva, sino una característica del propio ser creado.

La propuesta de Polo al respecto dice así: “si se abandona la suposición, el principio de no contradicción deja de estar obligado a excluir la oposición contradictoria, y eso significa *persistencia*: acto primero que persiste... Y se pueden distinguir entonces [el acto de ser de Dios y el de la criatura] sin necesidad de apelar, aunque ello está implícito, a la distinción con la esencia... En suma, la única manera de distinguir esos dos actos de ser estriba en decir que uno es no contradictorio y el otro es idéntico”³⁷.

El Ser de Dios es la Identidad Originaria, o más brevemente, Origen; también se lo puede describir como Primer Principio de Identidad. El ser de la criatura, en cambio, es el primer principio de no contradicción, persistencia, movimiento, comienzo que ni cesa ni es seguido, o también la realidad de la secuencia de antes y después. Dios es insondable; la criatura no puede ser “consumada”, no alcanza nunca un término, sino que es un comienzo incesante. Más aún, “si el ser creado fuese actual, no dependería [de Dios]; pero ello lo condenaría a ser un acto que no se mantiene como acto, porque en cuanto que actual ha llegado a serlo, y con ello se ha agotado. Ahora bien, el acto creado siempre es ‘hacia adelante’, y no un acto detenido; es acto como *actuosidad*, no como

³⁶ NIR, OC, XIV, 228, nt. 43.

³⁷ NIR, 220-221.

actualidad. Por eso, si no se admite la creación, hay que estabilizar la realidad o sostener que es enteramente efímera”³⁸.

En el acto la potencia no aparece porque el acto no es la actualización de la potencia, ni encierra en sí la potencia. El acto es puro acto: en él no se ve –no se conoce- la potencia, porque la potencia nunca se transforma o pasa al acto; la potencia, en consecuencia, nunca se “supera”, nunca deja de ser potencia. Menos aún limita al acto o lo determina. A su vez, el acto no cumple ninguna tarea respecto de la potencia³⁹.

Estas son las consecuencias que se siguen de distinguir la criatura del Creador según sus respectivos actos de ser, y no por la composición de ser y esencia. La esencia no entra en juego aquí, estamos al nivel del acto de ser. Dios es Origen, pero no de la criatura, ni de sí mismo, sino como Identidad; la criatura es inidentidad y, por eso, movimiento, comienzo, secuencia de antes y después, principio de no contradicción, etc. La diferencia entre Dios y la criatura es la máxima diferencia, mayor que la que se da entre el ser y la nada. Dicho de un modo gráfico aunque poco académico, la criatura es menos que nada ante Dios⁴⁰.

En el tomismo este desajuste encuentra un complemento que impide entender –con propiedad- la forma como acto; es la distinción real *esse-essentia*, en la que el *esse* es “*actualitas omnis formae vel naturae*”, de ahí que “*ipsum esse comparetur ad essentia quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentia*”⁴¹. Si el acto de ser es el acto de todas las formas,

³⁸ AT, OC, XV, 157.

³⁹ Aunque “esta doctrina aparece en Tomás de Aquino con frecuencia..., no juega a mi modo de ver todo el papel que puede jugar..., porque en Tomás de Aquino aparecen también otros textos en que se acepta, o se parte, de un sentido del acto y de la potencia que no es éste, es decir, el que corresponde al ser como acto de ser y a la esencia precisamente como potencia del acto de ser, sino que se recurre a una distinción de potencia y acto tal como la vio Aristóteles”. *La esencia del hombre*, OC, XXXIII, 84-85.

⁴⁰ “No tiene sentido decir que Dios está obligado a no dejar de ser o a distinguirse de la nada, porque es el Ser Originario... si la Identidad tuviera que persistir o alcanzarse según el carácter de *además*, dejaría de ser Origen. Comenzar se distingue, sin más, de ser Origen. La criatura ha de comenzar a ser”. AT, 158.

⁴¹ STh, I, q. 3 a. 4.

éstas son potencia; ahora no sólo es potencia la materia, sino también la esencia, y en ella van incluidas todas las formas, la sustancial y las accidentales.

La sustancia no es ya el compuesto de materia y forma sino que "*in rebus compositis ex materia et forma, necesse est quod differant natura vel essentia et suppositum. Quia essentia vel natura comprehendit in se illa tantum quae cadunt in definitionem speciei*" Como la materia no entra en la definición de la especie, no es lo mismo "hombre" que "humanidad" sino que "*humanitas significatur ut pars formalis hominis; quia principia definiuntia habent se formaliter, respectu materiae individuantis*"⁴². Pero tampoco entra el ser –el *actus essendi*–, porque ni es material ni está comprendido en la definición de la especie (siguiendo a Aristóteles, santo Tomás recuerda que los predicables no son reales). La sustancia, en el tomismo, requiere del acto de ser, pues ella misma es formal, constituye la esencia o naturaleza. Las dificultades que esta doctrina presenta son notables porque ya no es posible identificar el ente y la sustancia; si la sustancia es la primera de las categorías, no tiene alcance trascendental sino que tiene que ver exclusivamente con la esencia. Santo Tomás, citando a Aristóteles, distingue dos modos de decir el ente: "de un modo, que se divide en los diez géneros; de otro modo, que significa la verdad de las proposiciones"; tomado en el primer sentido, "es necesario que la esencia signifique algo común a todas las naturalezas, por las que los diversos entes se colocan en los diversos géneros y especies, como la humanidad es la esencia del hombre, y así en las otras"; por ser "lo que se significa por medio de la definición" se le llama quiddidad; también se le llama "forma" y naturaleza, y añade sin más explicaciones: "pero se dice esencia en cuanto por ella y en ella el ente tiene ser"⁴³.

Aunque se diga que la sustancia es el ente en sentido principal, lo cierto es que la noción de sustancia obliga a introducir la noción de "ente",

⁴² STh, I, q. 3, a. 3.

⁴³ *De ente et essentia*, I, 3-5.

en la que se unen dos “co-principios”, el ser y la esencia, ya que en la esencia –a la que santo Tomás acaba de identificar con la quiddidad, la forma y la naturaleza-, el acto no está presente. Hace falta, por tanto, un acto de todas las formas –el *actus essendi*- para que la sustancia se constituya como ente. Tan es así que es a partir de la esencia como santo Tomás llega a la distinción real: “todo lo que conviene a una cosa, o es causado por los principios de su naturaleza... o provienen de un principio extrínseco... Pero no es posible que el mismo ser sea causado por la misma forma o quiddidad de la cosa, como si fuera su causa eficiente; porque de este modo una cosa sería causa de sí misma, una cosa se produciría a sí misma en el ser, lo que es imposible. Por consiguiente, es necesario que toda cosa cuyo ser es otro que su naturaleza, tenga el ser por otro”⁴⁴.

Si esto es así, y los textos citados de santo Tomás también lo confirman, ¿qué cabe decir sobre el ser y la esencia? ¿Y del ente? ¿El acto de ser es el acto de la sustancia, de la esencia, el acto de todas las formas? ¿Puede decirse con propiedad que la esencia “recibe” el acto de ser y que, por tanto, está en potencia hasta que es actualizada?

Queda en pie, sin embargo, que hay un sentido de la potencia, en santo Tomás, que no tiene que ver con el movimiento como acto segundo sino con el acto de ser, y es la esencia. Pero si se distingue realmente del ser, ¿cómo entenderla? En el tomismo, la esencia es “naturaleza o forma” del ente, lo que quiere decir que el acto de ser, sin la esencia, no sería propiamente acto, ya que el acto requiere siempre un “sujeto” (salvo en Dios, que es el Ser Subsistente). Por eso se dice que la relación entre ser y esencia es la de recibido y recipiente⁴⁵.

⁴⁴ *De ente et essentia*, IV, 34. El mismo argumento en STh I, q. 3, a. 4.

⁴⁵ “Hay algunos textos tomistas, por ejemplo al hablar de la *forma formarum*, en que hay un recuerdo muy intenso o una asimilación del acto de ser a la forma. Sin embargo, el acto de ser no es ni una cosa ni la otra [*entelékheia* y *enérgeia*]. El acto de ser es distinto de los dos predichos sentidos del acto... Naturalmente, la forma sería una de las dimensiones de la esencia, pero distinta del acto de ser.

4. La esencia como pasividad.

Pero si, como se ha dicho, el ser de la criatura se distingue del Ser de Dios no por distinguirse realmente de la esencia sino por ser creado, ¿qué papel juega la esencia ahora? Así entendido el ser, "el interés de la distinción entre ambas nociones no está en averiguar qué es el acto (en cuanto distinto de la potencia), sino en investigar el sentido congruente de la potencia como distinta realmente del acto. El sentido estricto de la noción de potencia debe averiguarse sin salir de la consideración de la potencia, y no comparándola con el acto"⁴⁶. O de otro modo: "si la potencia no es el acto, ha de entenderse que no lo es al margen de toda comparación... La pasividad de la potencia no permite salir de ella para definirla por oposición al acto", hasta el punto de que "el verdadero sentido de la potencia no es poner fin al acto ni postergarlo [como ocurre en el movimiento entendido como cambio], sino corresponderse como pasividad con la advertencia de la persistencia del acto. La advertencia del acto no se logra a partir de la potencia, *sino como admisión de la potencia*. La potencia está, de suyo, desprovista de actividad... Por lo tanto, de suyo no se puede admitir: su admisión es la advertencia de la persistencia del acto"⁴⁷.

Aunque estas afirmaciones suenen a algo novedoso, no dejan de ser congruentes con la distinción entre la Identidad y la persistencia o ser creado. Incluso es preciso ir más allá: "aunque la potencia depende de la persistencia no es preciso salir de ella para estudiarla... el acto no es

"Por lo tanto, habría que averiguar en qué sentido la forma es potencial, puesto que si está en el orden de la esencia, y ésta es potencia respecto del acto de ser, por consiguiente, la forma es potencial. Y si a la forma hay que colocarla en el orden de la esencia..., entonces no se puede seguir sosteniendo que la forma tiene un carácter actual, que eso es lo que quiere decir acto enteléquico: acto actual". *La esencia del hombre*, OC, XXIII, 108-109.

⁴⁶ S, 147.

⁴⁷ S, 148-149.

anterior ni posterior a la potencia, la potencia no lo anticipa ni lo pospone, y ella misma no está supuesta⁴⁸.

Podría parecer que de este modo se le está concediendo una cierta consistencia o realidad a la potencia, al margen del acto, pero es justo al revés. Lo que dice Polo es que "potencia significa para el acto carencia de sí mismo", y, por eso, "hay que desechar la idea de relación entre acto y potencia". La "relación" no se establece ente el acto y la potencia, sino que "la potencia se define como carencia de relación consigo *del* acto"⁴⁹. Ahora es cuando cobra sentido afirmar que "su admisión no es un debilitamiento del acto, obligado a alguna tarea, sino precisamente la advertencia del acto"⁵⁰.

5. La esencia como análisis pasivo del acto de ser.

Si la potencia es "carencia de sí mismo" del acto, es "natural" que no aparezca nunca en el conocimiento objetivo; por ello "es *inadmisibile* para el conocimiento supositivo –no es objeto-. Pero la inadmisibilidad mental de la potencia no es concluyente y no puede dar lugar a la reducción de la potencia a la idea de nada. El pensamiento no es competente respecto de la potencia... La potencia no es una nada extramental, es decir, una carencia de acto como no-existencia. La no-existencia es sólo una idea quimérica"⁵¹. ¿Dónde y cómo encontrar entonces la potencia?; y si no *hay* idea de potencia, ¿cómo describirla y estudiarla?

Recordemos qué entiende Polo por acto de ser creado: "ser no contradictorio significa *persistir*. Persistir se puede describir como *comienzo*, o *incoación que ni es seguida ni cesa*. Incoación, precisamente en atención al *extra nihilum*; el acto de ser de la criatura es un comenzar

⁴⁸ S, 149.

⁴⁹ S, 152.

⁵⁰ S, 152.

⁵¹ S, 152.

a ser; pero no un comenzar a ser en el que ser ya no sea comenzar, sino un comenzar a ser tal que el ser es el comenzar. Y si el ser es el comenzar, para que no deje de ser, debe persistir: es un comienzo persistente, un comienzo que persiste. Si fuera seguido, evidentemente sobrevendría la contradicción, porque si el ser es seguido, ¿de qué podría ser seguido? Sólo de la nada. Y si cesara, pues le pasaría igual⁵². Quizás resulte difícil comprender que *persistir es comenzar*, o mejor, un comienzo persistente; podría confundirse entonces con un "conato", un comienzo abortado, pero no es eso lo que se dice. El acto de ser creado no aborta porque persiste como comienzo, ya que ni cesa (de comenzar) ni es seguido.

¿Cómo puede haber un puro comenzar que no culmina, que no "llega" a un término estable? Para ello hay que ampliar la noción de potencia o, mejor, hay que corregirla y continuarla. Concretamente, "en Aristóteles la sustancia es en atención a la causa formal; por eso hay que decir que reduce la potencia a materia. Para corregirlo hay que hablar de potencia formal; es una corrección muy severa, porque para él no tiene sentido hablar de forma como potencia... Es coherente con la distinción real *essentia-esse* reservar el acto para el ser, y ensanchar la noción de potencia más allá de la materia, que es el primitivo sentido aristotélico"⁵³. Esta propuesta se encuentra ya en santo Tomás cuando describe el acto de ser como el acto de todas las formas, las cuales, por consiguiente, están en potencia de recibirlo.

Pero la corrección que propone Polo no va en esa línea, aunque la incorpora. Para Polo la potencia no es "un principio de movimiento", sino pasividad, o sea, si se distingue realmente del acto de ser, no es, junto con él, un "co-principio"; primero porque la noción de co-principio no es admisible más que en el plano predicamental: en el plano trascendental los principios no pueden serlo "a medias"; y además porque la "pasividad"

⁵² *El conocimiento del universo físico*, OC, XX, 388.

⁵³ *El conocimiento del universo físico*, OC, XX, 409 y 412.

no principia nada⁵⁴. Si la esencia es potencia respecto del acto de ser, ¿qué es la esencia?

La descripción habitual en Polo de la esencia es la siguiente: la esencia es el análisis pasivo del acto de ser: "ese acto de ser persistencial, en atención a su *análisis*, digámoslo así, esto es, en atención a la consideración de la potencialidad que le corresponde, porque es un acto de ser no contradictorio, pero no idéntico –no por ser no contradictorio es idéntico-, por eso admite distinción real con la esencia. Y la esencia es una analítica de principios, es decir, una distinción de sentidos principales en correlación o *ad invicem*"⁵⁵. Y concretando más, describe la esencia del siguiente modo: "la persistencia es el carácter real del principio de no contradicción. Su análisis causal es el siguiente: lo incesante pero seguido –la causa material-, lo no seguido pero no incoado –la causa final-, el comenzar, pero no incesante ni no seguido –la causa eficiente-, y el análisis en cuanto que tal, que es la causa formal. Son las cuatro causas, que por inactuales y potenciales son concausales"⁵⁶.

La dificultad para comprender la esencia entendida como "análisis" del acto de ser está en que cabe pensar que se trata de un análisis "lógico", una descomposición del acto de ser realizada por la mente; por ejemplo, si "analizamos" la expresión "principio que ni cesa ni es seguido", puede pensarse que "principio" equivale a la causa eficiente, "no cesar" sería la causa material, y "no seguido" equivaldría a la causa final; estas tres causas harían que la forma o causa formal (que vendría a coincidir con el acto de ser) fuera siempre inidéntica, o sea, que nunca llegara a plasmarse plenamente. Pero esta interpretación tiene poco que ver tanto con la intención de Polo como con su exposición de la esencia. Tan es así que añade: "si las causas no se consideran como concausales no se

⁵⁴ En la tradición aristotélica, los principios del movimiento, que es siempre un acto segundo, son tres: la forma, la potencia y la privación. También esto es incongruente, pues la privación no puede principiar nada.

⁵⁵ *El conocimiento del universo físico*, 388-389.

⁵⁶ *El conocimiento del universo físico*, 407.

explicita su realidad física. Una causa actual no sería concausa... En el mismo momento en que se admita algo físico actual, desaparece la explicitación. En el fondo, la consideración de las causas como concausales es un despliegue de la noción de potencia⁵⁷.

Si el acto creado no es idéntico, entonces "la noción de potencia abre el camino para interpretar la potencia como análisis pasivo. La potencia es análisis pasivo porque no presupone el acto, es decir, porque el acto no cumple ninguna tarea en orden a ella. A la vez, el acto –creado– no tiene otro análisis que la potencia porque la persistencia no es una emanación ni una relación consigo, sino el enlace causal. Persistir no significa –para el acto– alcanzar un término, sino *comenzar*... El acto se refiere a la causa, no a sí mismo. Cabe hablar de actividad como enlace causal; cabe hablar de potencia o pasividad como carencia de referencia a sí mismo"⁵⁸.

El acto, el "después", no "arranca" desde el "antes", la secuencia no es temporal porque el antes no queda atrás sino que indica la inidentidad del movimiento: "la distinción real de antes y después no es una separación o una distancia. En otro caso, el movimiento habría de 'adaptarse' a la distancia. Que el antes no es el después debe entenderse en el sentido de que el movimiento no es uno según la idea de identidad. No hay que separar el movimiento del antes para distinguirlos. Téngase en cuenta, además, que la separación entraña el compromiso de considerar el antes una vez, es decir, como momento, y, paralelamente, la esencia como independiente en algún modo de la actividad. Pero la pasividad de la ocurrencia depende por entero del movimiento, que es su admisión real... La esencia no exige un tiempo del acto... Entendido el paso al acto como movimiento, el acto deja de ser un término por sobrevenir a partir de la potencia"⁵⁹. No hay, pues, que distender el

⁵⁷ *El conocimiento del universo físico*, 408.

⁵⁸ S, 153.

⁵⁹ S, 270-271. Más bien habría que decir lo contrario: "la distinción real ser-esencia no permite decir que el ser sea originario. Por eso, la criatura ha de comenzar y seguir

movimiento –el acto-, como si su realidad consistiera en llegar a un término; el acto no se va superando a sí mismo, no pretende llegar a ser sí mismo, sino que “como actividad la persistencia es la demostración de la existencia originaria; como carencia de sí mismo es la admisión de la esencia”... Tan es así que “la insistencia en el carácter de comienzo es la unidad no contradictoria, de ningún modo la identidad”⁶⁰.

En realidad tampoco la identidad es una relación consigo mismo: Dios no es *causa sui*, porque esta noción es contradictoria. Pero no contradicción indica, no sólo la inidentidad, sino también la “referencia a la causa”, aunque esto es lo que hay que aclarar para no cometer incongruencias, pues Dios, en cuanto Dios, no es causa de la criatura. Por lo pronto es preciso tener en cuenta que “ser causado no es comenzar ahí, para desde ahí lanzarse hacia el Origen, sino comenzar de tal manera que ninguna anterioridad es activa. La Causa incausada es, rigurosamente, el Ser causal de la persistencia. El acto creado no es un término posterior, es decir, no está lanzado hacia sí mismo”⁶¹. La distinción entre *ad extra* y *ad intra* es muy importante para no incurrir en panteísmo; pero *ad extra* no indica un lugar o un espacio exterior a la “máxima amplitud”.

El lenguaje no facilita la comprensión de la creación porque para expresar algo se precisa siempre formular proposiciones, o sea, tomar uno de los términos como sujeto de predicación. Sin embargo, en la creación el sujeto carece de sentido; primero, porque, como se ha dicho, Dios en cuanto Dios no es creador; segundo, porque la criatura no está supuesta, no es “un término posterior”.

siendo sin culminar: la ausencia de culminación equivale a la esencia, que por eso se dice que es realmente distinta del ser. La esencia es la perfección que se corresponde con el ser que no culmina; por eso, se dice que se distingue del ser como la potencia del acto”. AT, OC, XV, 159.

⁶⁰ S, 277.

⁶¹ S, 153.

Otra descripción del acto de ser creado es la siguiente: la persistencia es "la realidad de la secuencia de antes y después"⁶². Pero "antes" y "después" no deben tomarse como "antes de ahora y del después" y "después de ahora y del antes", sino que "la dualidad indicativa que se llama tiempo extramental, es la distinción entre la ausencia de anticipación que se llama antes y la ganancia radical que se llama después. La ganancia radical se corresponde estrictamente con la ausencia de anticipación; y no es exterior a ella porque es su admisión. El antes es la analítica pasiva del después, que indica en tanto que ausencia de anticipación, cuya correspondencia activa, existencial, es el después"⁶³. La creación no es un proceso sino "la ganancia radical", pero no a partir de algo previo; "la secuencia es la ganancia radical, la persistencia, no un proceso"⁶⁴. Por eso dice Polo que "antes" y "después" son "el indicio temporal", no el tiempo o su transcurso como medida del movimiento; por eso "sólo en la presencia [mental] articulante [del tiempo] se pierde la indicación temporal"⁶⁵. También es importante señalar que la "ganancia radical" (el ser) no es exterior a la "ausencia de anticipación" (la esencia).

6. El acto de ser como "ganancia radical".

Crear no es efectuar sino dar el ser. Por eso "la secuencia de antes y después es real como movimiento y solamente así. El movimiento no es una relación de procedencia... Si se busca el Origen en la línea de la anterioridad, se obtiene una incorrecta versión del enlace causal. En rigor, la causa de la criatura no es su origen. *El movimiento carece de origen*"⁶⁶. Esto no quiere decir que el ser creado "aparezca" de golpe sin que se pueda dar razón de su existencia; al contrario. Aunque no es fácil

⁶² S, 163.

⁶³ S, 162.

⁶⁴ S, 163.

⁶⁵ S. 163.

⁶⁶ S. 165.

expresarlo, Polo lo expone así: "la secuencia de antes y después debe entenderse como ganancia radical. El valor primordial del movimiento es incompatible con la anticipación temporal, pero perfectamente compatible con la superioridad de la causa"⁶⁷. Debe desecharse, por tanto, la idea de que la causa es anterior al efecto, sobre todo porque en la creación no *hay* efecto; si lo hubiera subsistiría fuera de ella y, en este caso –en cuanto subsistente y consistente–, no dependería de la causa. Esto es lo que indica Polo: "en el ámbito de la máxima amplitud, la consideración de la interioridad es incoada en el movimiento, no en el antes, que es su pasividad analítica. Como incoación de la interioridad del ámbito de la realidad, el después no es, en modo alguno, posterior. La causa de la primordialidad del después es la Causa incausada. Con esto quedan desechadas tanto la idea de autodeterminación (ganancia de un sí mismo mal entendido), como la idea de ganancia de algo (advenimiento de una forma consistente) y la idea de cambio (sustitución de algo por algo). La realidad de la secuencia de antes y después es la persistencia existencial"⁶⁸.

La criatura carece de un "sí mismo" porque es inidéntica; no es una "forma en acto", una "forma consistente", y menos aún el resultado de un cambio a partir de algo previo. Por eso Polo habla de "indicio temporal", no de tiempo, porque "crear no es llamar a ocupar un puesto en la serie temporal de los entes. A la existencia creada no le corresponde ser producida en el seno de una estructura temporal previa, sino el carácter de persistencia, del cual el propio transcurso del tiempo depende. Un tiempo previo es un simple absurdo"⁶⁹. Dicho de un modo más tajante: "el después no es posterior al antes"⁷⁰.

¿Por qué hablar de "movimiento" para referirse al ser creado y no de ente o de sustancia? Porque el acto de ser no es un acto "recibido" por

⁶⁷ S, 166.

⁶⁸ S, 166.

⁶⁹ S, 166.

⁷⁰ S, 167.

algo, ni tampoco es algo consistente o subsistente; el ser creado es "la ganancia radical" sin anticipación de ningún tipo, y dicha ganancia se expresa como "realidad de la secuencia de antes y después": "la esencia no regula el movimiento. La secuencia de antes y después no es tampoco un proceso cuyo fruto sea la esencia. La subordinación del movimiento a la consistencia debe desecharse; el movimiento no es un proceso múltiple"⁷¹.

Al quedarnos sin "sujeto" del acto de ser la imaginación podría introducir una especie de vacío en el que situarlo. Pero esto es ilusorio: "tampoco cabe sostener lo que cabría llamar intuición de la existencia como movilidad, que no representa otra cosa que la interpretación de un hipotético transfondo real como inconsistencia. De esta manera, en vez de abandonar la inerte fijeza de la esencia pensada, se desvirtúa la actividad extramental comparándola con el límite [mental], haciéndola consistir en no consistir"⁷². Si se intenta "pensar" el ser creado, es imposible advertirlo, porque "la creación causal no aparece para asentarse en el ahora, ser sustituida apenas, y desaparecer sumida en el pasado: el antes no desaparece, sino que transcurre, porque depende de la realidad de la secuencia.

"La realidad de la secuencia es el movimiento. Como tal, el movimiento destruye la idea de consumación paralizada, del *ya*. Lo cual es exactamente lo mismo que decir que el ahora carece de realidad. La criatura no es real según el ahora"⁷³. El acto de ser es el movimiento porque nunca es *ya*, "no cesa ni es seguido". "El ahora no significa intemporalidad, sino mera inactividad; *ser-ahora no significa otra cosa que estar supuesto*. El ahora como 'instante temporal' no tiene nada que ver con la eternidad" y, a la vez, "el acto existencial se pierde al introducir la

⁷¹ S, 167.

⁷² S, 167.

⁷³ S, 168.

idea de móvil... El móvil es-ahora y no como movimiento; su consistencia es mental, de ningún modo real"⁷⁴.

7. La analítica pasiva del acto de ser creado.

¿Cómo se manifiesta la inidentidad del ser creado? Todas sus descripciones la ponen de relieve: es una "secuencia" de antes y después; es "comienzo" que ni cesa ni es seguido; es "persistir", etc. O sea, el ser creado carece de identidad porque la identidad no es una secuencia, ni comienza, ni persiste. Pero "comenzar", en el caso del ser, no tiene punto de partida sino que carece de anticipación (Dios no es punto de partida, ni causa del ser creado): no tiene antecedente. Por tanto, el "movimiento", por ser creado, implica también "pasividad": no es *causa sui*, ni tampoco Dios es causa y el ser creado un efecto; tampoco es "constituido" por elementos previos. De ahí que admitir la persistencia sólo es posible desde su dependencia, la cual se manifiesta en la pasividad como su analítica o, en palabras de Polo, "la advertencia del acto se logra como admisión de la potencia"⁷⁵.

No es fácil que en la actividad esté como incrustada la pasividad, pero ese es el sentido de la no contradicción como distinta realmente de la Identidad. Otro modo de expresarlo es el siguiente: "la actividad como movimiento es la *carencia* de anticipación. La noción de contingencia ha de referirse al movimiento en cuanto realidad"⁷⁶. El movimiento es contingente porque por sí carece de realidad: "el antes se distingue realmente del después en el sentido de que en él no se contiene, ni siquiera virtualmente, un despliegue ulterior que dé lugar al después. La realidad del movimiento entraña que el después no es anticipado. En consecuencia, debe sostenerse que la realidad creada viene o llega a ser

⁷⁴ S, 168-169.

⁷⁵ S, 149.

⁷⁶ S, 174.

sin correspondencia con ningún paso”⁷⁷. En la creación no hay paso de potencia a acto; por tanto, la potencia –la esencia- sólo puede admitirse como advertencia del acto que es pura dependencia e inidentidad, que carece de un sí mismo, que no culmina ni se asienta en un término definitivo.

Sólo admitiendo la esencia –la pasividad- puede decirse que “llegar o venir a ser no debe entenderse como producción (del ente). El movimiento no desemboca en un término consistente, pues en tal caso... se ‘inmovilizaría’. No significa tampoco el tránsito hacia la perfección formal, sino, rigurosamente, el carácter incoativo de la existencia... La persistencia del acto equivale a su carácter incoativo”⁷⁸. “Comienzo incesante” es, por eso, una descripción apropiada del acto de ser creado.

No hace falta insistir en que a la esencia no puede dársele una positividad o consistencia que no posee el acto; tampoco se puede entender como “lo que” recibe el acto, o aquello en lo que culmina el acto: “entiendo por potencia la carencia de valor anticipador del antes temporal. En este sentido, la esencia creada es potencial, y la existencia es la realidad de la secuencia... Entiendo por persistencia la existencia creada en cuanto distinta realmente de la esencia, y ello quiere decir, como su admisión. Persistir corresponde a la existencia, no a la esencia; esta última no es algo puesto o producido. Como analítica pasiva del acto, la esencia no es el término de un dinamismo, sino la carencia de anticipación. Tal carencia es, manifiestamente, propia de la persistencia”⁷⁹. Si esencia es carencia de anticipación y tal carencia es propia de la persistencia, hay que concluir que la potencia es propia de la persistencia, hasta el punto –y no es abusivo repetirlo- que “es incongruente detenerse, aunque sea provisionalmente, en la potencia, considerarla *una vez*. En vez de detenerse en la potencia es menester advertir la persistencia”⁸⁰. No se

⁷⁷ S, 174.

⁷⁸ S, 174-175.

⁷⁹ S, 178.

⁸⁰ S, 150.

trata de sustituir la potencia por el acto, sino de no detenerse en ella –sin sustituirla-, porque de lo contrario ni se conoce la potencia ni se conoce el acto. De todos modos, Polo advierte que “mientras no se abandona [el límite mental], el acto sólo puede entenderse como la superación de la potencia”⁸¹.

Si el análisis no es mental sino real, tiene que ser un análisis del acto “antes” de la secuencia entre antes y después; este análisis da a conocer una pluralidad de causas “pasivas”, pues sólo pueden serlo en concausalidad: ninguna es capaz de causar, ninguna puede dar lugar a la “secuencia”, o sea, al acto de ser, y, sin embargo, su admisión es imprescindible porque “es” la inidentidad del acto de ser. Por tanto, “las causas –que, como prioridades reales, no se consuman- nunca alcanzan el estatuto presencial: son prioridades que cabe describir como *antes que no alcanza el después*”⁸².

“Antes” de la “secuencia” –y este “antes” no es temporal ni mental sino real como inidentidad, como exigencia para no ser contradictorio-, indica que el movimiento –sin móvil- sólo puede advertirse si se admite la potencia, la incapacidad de ser “un sí mismo” y de “ser en sí y por sí”, y, por consiguiente, si se admite su carácter creado, su dependencia causal. Pero sin atribuir a Dios la causalidad del ser creado, pues Dios no es, en ningún sentido, el antecedente, la anterioridad, de la que depende el ser: “el mantenimiento de la criatura en el ser no debe entenderse como creación instantánea constantemente repetida... La criatura no se opone a la nada. La nada no es anterior ni contemporánea a ella. La criatura no es un islote en el vacío, sino una activa persistencia: el movimiento. Si la criatura no se mantuviera sería una apariencia fantasmal, una creación frustrada. La criatura no se apoya extrínsecamente en Dios, ni se sostiene de suyo, o en un hipotético sí mismo. La criatura se mantiene como

⁸¹ S, 151.

⁸² J. M. POSADA, *La física de causas en Leonardo Polo*, Eunsa, Pamplona, 1996, 465.

movimiento. La 'positio extra nihilum' es la existencia en tanto que movimiento"⁸³.

En un ser inidéntico pero no contradictorio la esencia no puede faltar, porque el movimiento sólo puede ser "la realidad de la secuencia de antes y después", pero sin "anticipación", sin ninguna "condición de posibilidad"; por tanto, "el antes no realiza momentáneamente la anticipación, y no se opone al ser originario. Por lo mismo, la carencia de anticipación no entraña que antes y después sean realidades relativamente independientes. Antes no significa 'aquello que no es el después –al que no anticipa-, y después no significa 'aquello que viene luego, no anticipado y, por lo tanto, otro que el antes'. Frente a todo esto, sostengo que la carencia de anticipación no existe antes o separada de la secuencia: una no anticipación existente, previa, es un absurdo... Recuérdese que la carencia de anticipación se ha equiparado a la potencia, y también que no es posible determinar la potencia como un supuesto"⁸⁴. En forma de tesis Polo lo expone así: "persistencia no significa *antes*, sino *después* –comienzo que ni cesa ni es seguido-: después de nada. Pero como la nada no es antes alguno, el después tiene que proporcionarse el antes, del que se distingue realmente. El antes no es de ningún modo el comienzo del después, pues éste es el comienzo que ni cesa ni es seguido, sino su análisis. Así pues, el comienzo del universo se distingue realmente de él, y no es un comienzo temporal, puesto que se describe como después y el universo 'entero' como su análisis.

"El análisis del después son las cuatro causas. Como digo, es por completo inadmisibile que las cuatro causas –el análisis- sean posteriores al después; es preciso sostener que son antes, y así potenciales"⁸⁵, puesto que se distinguen realmente del acto de ser. No hay anticipación

⁸³ S, 185-186

⁸⁴ S, 190-191.

⁸⁵ CTC, IV, 2ª ed., 2004, 604.

sino secuencia, y la secuencia exige antes y después, aunque no sea una distensión temporal; de otro modo el ser no idéntico sería contradictorio, o se detendría y desaparecería.

8. Las concausalidades.

El análisis de la persistencia lo lleva a cabo Polo muchas veces y de diversas maneras, aunque, por supuesto, todas coinciden. Aquí nos detendremos en algunas de ellas que pueden ser más ilustrativas. A partir de la descripción de la persistencia como comienzo que ni cesa ni es seguido, o como "comienzo incesante y no seguido", las causas predicamentales se entienden del siguiente modo: "analíticamente, las causas correspondientes son: lo incesante sin ser comienzo (es el *antes*. El comienzo incesante y no seguido es el después); lo no seguido sin ser comienzo (es el fin, lo improrrogable; se opone al incesante no comenzar). El antes no es comienzo, pero es incesante, por lo que se distingue analíticamente del después; la causa que se le opone es lo no seguido sin ser comienzo, por lo que también se distingue analíticamente del después; la conjunción incoativa que cesa o es seguida es la eficiencia. El comienzo que cesa o es seguido se distingue analíticamente del después, pero de otro modo que el antes y que el no ser seguido. No cabe decir que el antes temporal sea un comienzo. No cabe decir que ni el comienzo ni el cese agotan el antes, sino que tal agotamiento corresponde al fin, el cual respecto del comienzo significa improrrogabilidad"⁸⁶.

El retraso es la causa material, la cual no es un sujeto o sustrato, sino la causa que impide que la forma se plasme en su integridad –otra manifestación de la inidentidad de la criatura-. La bicausalidad causa material-causa formal, o sea, el hilemorfismo, requiere de la causalidad eficiente, o sea, de la distribución de la información; pero una sustancia (hilemórfica) unida a la eficiencia es una "naturaleza", es decir, lo que

⁸⁶ CTC, IV, 2ª ed., 324.

tradicionalmente se ha llamado un "principio de operaciones", si bien el efecto no es ulterior sino, precisamente, la sustancia hilemórfica.

Además, la eficiencia distribuye y a la vez unifica; la causa eficiente no es "espontaneidad" carente de dirección y sentido, o sea, es una causalidad ordenada, cuya causalidad, por tanto, es concausal con la causa final.

Tenemos, pues, las cuatro causas unificadas en una tetracausalidad; ninguna es causa al margen o separada de las otras –son pasivas-, pero la causalidad completa sí se cumple, porque "depende" del acto de ser, el cual no es causa de las concausalidades de la esencia, sino la "realidad de la secuencia de antes y después", la "ganancia radical": si la esencia es el "antes", el acto de ser es el "después"; no la "activación" de la esencia, ni su culminación, sino el comienzo incesante marcado por la inidentidad –de ahí que pueda analizarse; sólo la identidad no admite análisis- pero también por la carencia de culminación.

De este modo el acto de ser creado, careciendo de identidad, es no contradictorio: no surge de la nada, carece de anticipación, no es "hecho", y, sin embargo, no carece de "antes" y, por eso, debe ser persistente. De lo contrario, sería consistente, lo que es contradictorio pues se anularía a sí mismo; ni cesa –no puede-, ni es seguido, ya que su "culminación" lo anularía.

Una vez más hay que estar prevenidos para no confundir este análisis "real" de la persistencia con un análisis meramente "lógico". Si el ser es "comienzo incesante", dicho comienzo no llega nunca a "consumarse", porque "está retardado"; pero el retraso no impide el comienzo, o sea, el retraso es, en parte, vencido por la causa eficiente, que evidentemente tampoco equivale al movimiento, ya que no "persiste" sino que une y distribuye la causa material (el retraso) y la causa formal mediante el "movimiento físico", el cual es seguido y cesa cuando la unión ha tenido lugar, si bien, al ser una unión sólo distributiva, es inestable y es seguida por nuevos "movimientos físicos"; Las tres causas analizadas

(material, eficiente y formal) son concausales y están ordenadas; es decir, la causa final las "ordena" y "conjunta"; pero "al describir el orden como causa de la conjunción causal, ha de tenerse en cuenta que el orden no es seguido... La causa final, por no ser seguida, asegura la efectividad de la conjunción causal, es decir, que su cesar no sea una simple anulación y que su continuar no sea indefinido"⁸⁷. Su "cesar o no ser seguida" no da lugar a "algo" consistente, y su "continuar" es siempre una conjunción causal.

La esencia extramental, por tanto, "depende" del ser creado, pero es realmente distinta, y el ser no es su causa, ni la "pone" en la existencia; tampoco es "lo que" recibe el ser –su sujeto-. La distinción real no es la distinción entre *res* y *res* porque la potencia nunca deja de ser potencia, no "pasa" a acto. Hay que tener presente que sólo a la concausalidad completa –la tetracausalidad- corresponde el acto de ser; las concausalidades dobles y triples ocurren "dentro" de la esencia –no son, pues esencia- y sólo pueden concurrir si están ordenadas por la causa final; por tanto, consideradas "en sí" o al margen de la tetracausalidad, no son reales. Dicho de otro modo: las bicausalidades y las tricausalidades sólo son "efectos" de las causas en cuanto que son intrínsecas a la esencia: "aquí se sostiene que el efecto se malentiende *si no se entiende el movimiento*. Un efecto *en sí*, o supuesto *a priori*, no es, en manera alguna, un efecto, y ello es cierto en física y en cualquier otra consideración de principios", o de un modo conciso: "la causa de un efecto es una concausalidad superior a la concausalidad del efecto"⁸⁸. Por eso debe admitirse que "en el universo la concausalidad formal es progresiva y el cumplimiento del orden se intensifica. Ello es coherente con la

⁸⁷ CTC, IV, 2ª ed., 322.

⁸⁸ CTC, IV, 2ª ed., 243 y nt. 22. "La sustancia, el movimiento y la naturaleza son intracósmicos; de ellos decimos que no llegan a distinguirse realmente del acto de ser. En este sentido es más real el universo que la concausalidad hilemórfica, por más que sin ella no ocurra, y ella no aumente ni disminuya la ocurrencia –potencialidad de las causas físicas-. CTC, IV, 638.

persistencia: la *esencia extramental* se distingue realmente del acto de ser y es potencial⁸⁹.

Si las causas no son reales más que en concausalidad, con mayor razón cabe decir que "los sentidos causales no permanecen inalterados, sino que varían de acuerdo con las concausalidades. Así, la causa material se describe como causa *in qua, ex qua*, estable, dispuesta, fundida, etc.; la causa formal se adapta; la causa eficiente se describe como extrínseca, interrumpida, o como intrínseca y como relación. La causa final tampoco es concausal unívocamente... Cualquiera que sea la concausalidad, las causas no son reales al margen de ella. Por eso, que las concausalidades sean múltiples comporta la variación de los sentidos causales, y que alguna causa sea irreal sólo significa que no entra en alguna concausalidad... Llamo *ocurrir* a la conjunción más alta, es decir, a la realidad de la concausalidad cuádruple en la que se incluyen por variación los cuatro sentidos causales. La concausalidad cuádruple ocurre sin más y nada más... En tanto que se distingue realmente del acto de ser, la persistencia, empleo la palabra *ocurrencia*. La ocurrencia equivale a la *esencia extramental*⁹⁰. No es una cuestión de terminología, sino que "reducirse realmente a ocurrir comporta que el análisis de la persistencia no es una duplicación o reconstrucción de ella"⁹¹. Sin la ocurrencia esencial no habría movimiento o secuencia, porque faltaría el "antes"; y sin "después" el "antes" no tendría razón de ser.

La distinción real entre la esencia y el ser ha sido valorada como la distinción entre la criatura y el Creador, en quien no cabe dicha distinción por ser Acto Puro. Quizás por esto es por lo que la esencia ha podido entenderse como una limitación para el acto de ser y, por tanto, como la razón de su "caída ontológica". Después de estudiar cómo la entiende Polo, esta visión o punto de vista debe cambiar: la esencia da razón de

⁸⁹ CTC, IV, 642.

⁹⁰ CTC, IV, 2ª ed., 637-638.

⁹¹ CTC, IV, 638-639.

que el acto de ser creado, sin ser idéntico, sea no contradictorio. Desde esta perspectiva Polo valora así las causas: "por ser la persistencia creada, también lo es su análisis. La causa final es un designio divino y la causa material un favor. Por su parte, las causas formales son decretos y las causas eficientes ejecuciones obedientes. Esta terminología sirve para insinuar una dimensión de la providencia de Dios: su consentimiento respetuoso, su lealtad, su salir por los fueros de lo creado al gobernarlo. Nótese que la persistencia es equivalente al primer principio de no contradicción: si Dios no lo respetara, el acto de ser del universo *ad nihilum redigeretur*"⁹².

De entrada puede extrañar el modo como Polo entiende las causas y la causalidad; para él el acto de ser es "causa causada", mientras que las causas predicamentales lo son *ad invicem*. Sobre el sentido del ser como causa causada no entraremos aquí; respecto de la concausalidad predicamental la razón es que "si no se abandona la suposición, las nociones de causa y efecto se admiten porque para el efecto la causa comporta alguna ventaja. Si algo aparece, pero no su explicación, es oportuno buscarla o postularla. Así pues, se trata de una ventaja explicativa; pero ambigua, porque si es posible asignar una causa a un efecto, el camino opuesto es impracticable: a la causa es imposible asignarle efectos. Si para el efecto la causa es ventajosa, para la causa el efecto no lo es por dos razones. Primera, porque la causa no explica la exterioridad supuesta del efecto. Segunda, porque el efecto es inferior a la causa"⁹³. Efectivamente: Polo ha hecho ver que no puede haber un efecto que sea exterior a su causa, porque lo que tiene de "en sí", de independiente una vez causado, no puede atribuirse a la causa, sino que es algo "propio" del efecto, algo que no se sabe de dónde lo ha obtenido⁹⁴; la segunda razón es que ningún efecto puede ser idéntico a la

⁹² CTC, IV, 605, nt. 90.

⁹³ CTC, IV, 614-615.

⁹⁴ "*Sistere extra* (causas) hace imposible la noción de efecto. Porque el contenido del efecto podrá emanar de la causa, pero el *sistere extra* no. La noción de causa total de

causa y, mucho menos, superior; por tanto, la causalidad entendida desde la suposición implica que el efecto es siempre una cierta degradación ontológica. En la creación la degradación ontológica es imposible, puesto que la criatura no se añade ni quita nada al Creador; la esencia, a su vez, depende del acto de ser creado, pero se distingue realmente de él y no es "causada" por el ser; más bien ocurre que manifiesta la dependencia del acto respecto de Dios, porque su ocurrencia se debe a la inidentidad de la criatura, la cual remite a Dios como Origen.

"Como la nada no es antes alguno, el después tiene que proporcionarse el antes". Esta frase nos orienta a la hora de entender la distinción real y, en concreto, la esencia extramental. El acto de ser comienza, pero no por sí –es creado-, ni tampoco porque Dios lo cause mediante una acción distinta de su Ser. Esto quiere decir que la existencia creada es un "comienzo" que se retarda en comenzar, puesto que tampoco se pone a sí misma; el "retraso" no es un "tiempo" de espera sino una característica propia, una marca del comenzar. No es que comience en un tiempo que ya corría previamente; es absurdo pensar que el tiempo es anterior o que la criatura existe en el tiempo, como si éste fuera previo y externo. Más bien ocurre que, por no ser idéntica ni "instantánea" (el instante es puramente mental⁹⁵), la criatura persiste, es la realidad de la secuencia de antes y después y que, por tanto, el comienzo es persistente. El retraso tampoco es algo que quede atrás una vez que se ha iniciado la "secuencia", porque la secuencia no es temporal, y porque la inidentidad no puede superarlo nunca. "Comienzo" sin antecedente implica retraso, porque ha de ser un incesante comenzar que no puede culminar: ni cesar ni ser seguido: carencia de sí mismo.

efecto no tiene sentido. Seguramente a eso obedece la postura de Spinoza, que para obviar la indicada dificultad, acudió a la idea de *causa sui*. *El conocimiento del universo físico*, OC, XX, 407.

⁹⁵ "Si el movimiento no se puede cortar (continuidad), el instante no es real en física". CTC IV, 2ª ed., 156.

Podría plantearse entonces la pregunta sobre la relación de la esencia y el ser: parece que la esencia "determina" el modo de ser del acto de ser. No es así, sino que más bien, por ser creado, inidéntico, el acto de ser sólo puede serlo como persistencia y, por tanto, como "secuencia" real entre antes y después. La Identidad no persiste, no es una secuencia y carece de consistencia: es Origen insondable. La criatura no le añade nada, no se le añade, sino que persiste en el interior de la máxima amplitud. En último extremo, la creación es indescifrable racionalmente, pero cognoscible en cuanto a su realidad: Dios crea aunque no podamos comprender cómo. Y la esencia es la "marca" impresa en el acto de ser creado. Por eso Polo no dice que la esencia "existe" (no es el ser) sino que "ocurre", y también que el conocimiento de la potencia es la admisión del acto (creado). Detenerse en la esencia sólo es posible sin abandonar el límite mental; sólo en "pugna" con la presencia mental cabe explicitar las concausalidades y, una vez explicitada la tetracausalidad, tratar de "fundarlas", tarea en la que el conocimiento objetivo fracasa, porque el acto de ser no "funda" la esencia sino que ésta "depende" de aquél sin que sea preciso introducir una nueva "causalidad" –del ser respecto de la esencia-, ni admitir que la esencia "limita" o hace "consistir" al ente.

9. La pugna de la causalidad y la presencia mental.

Hablar de retraso cuando no se refiere al tiempo, -el ser creado no es creado en un tiempo previo-, requiere más explicaciones, pues el retraso debe serlo respecto de algo. En primer lugar, retraso indica inidentidad, carencia de sí mismo; pero, en segundo lugar, el retraso tiene que ver con la presencia mental. Brevemente: el ser extramental no piensa ni puede ser objetivado. Y la razón es que el antes hace referencia a la presencia mental, o sea, al ahora, al presente.

La presencia mental articula el tiempo extramental, es decir, reúne en presente el pasado y el futuro, las intenciones de la sensibilidad interna –imaginación, memoria y estimativa-, elevándolas al nivel intelectual⁹⁶. Esta articulación es la abstracción, en la cual se hace presente un objeto complejo –lo vasto, lo llama Polo-; las siguientes operaciones mentales se encargarán de llevar a cabo su análisis, pero sin alcanzar la realidad sino sólo “lógicamente”, es decir, mediante nuevas objetivaciones que, por tanto, también se obtienen en presente.

La presencia mental “presenta en presente” el objeto. Ahora bien, la realidad física nunca es en presente porque no es “consistente” sino “persistente”, y la esencia extramental con mayor motivo puesto que “ocurre” en concausalidad cuádruple y, por consiguiente, en cambio continuo. Ni la persistencia ni el cambio pueden objetivarse ya que, en ese caso, dejarían de persistir y de cambiar respectivamente. Los objetos pensados, sean cuales sean, son fijos, estáticos, consistentes, precisamente porque se presentan en presente: “la presencia articulante es mental y, por tanto, no temporal. Ahora bien –y esta precisión es decisiva-, la articulación del tiempo no pertenece al tiempo. La presencia articulante es mental y, por tanto, no temporal”⁹⁷.

¿Entonces no conocemos la realidad? La realidad se conoce objetivándola, no en cuanto real. Por eso, extrapolar las notas o características del objeto a la realidad es un error que lleva a lo que Polo llama una “metafísica prematura”: sin haber conocido lo real, se da por conocido; más aún, se da por conocido plenamente, cuando la verdad es que sólo lo ha sido “objetivamente”.

⁹⁶ “El presente de la abstracción no es temporal en modo alguno. El tiempo articulado es el *aunar* pasado y futuro. La presencia mental es la articulación que *aúna*; por eso es un acto, pero también por eso es un nivel superior... Lo conocido en el nivel de la imaginación, en conexión con la memoria y la cogitativa, es iluminado por el intelecto agente y se objetiva con la actualidad de una presencia que lo articula. De ninguna manera la inteligencia interfiere o desciende de modo que instale la presencia en (o ‘dentro’) del nivel de la sensibilidad intermedia... El tiempo que se articula no es el tiempo de la imaginación ni el tiempo como sensible común, sino una nueva objetivación del tiempo en que aparecen las intenciones de antes y después”. CTC, II, 4ª ed., 203 y 205.

⁹⁷ CTC, II, 4ª ed., 201.

Aplicando lo que se acaba de decir a la esencia, la mente objetiva la causa formal no como causa sino sólo como "forma" y, además, como forma actual, fija, completa, acabada, cuando, en realidad, sólo se ha obtenido un conocimiento parcial y aspectual, pues el objeto abstracto lleva implícito muchas notas. No puede ser de otra forma si es que la esencia real ocurre sólo en concausalidad y carece de consistencia⁹⁸. Por tanto, "si para conocer la realidad física, es decir, la concausalidad, se precisa el abandono del límite mental según la pugna de la presencia mental, también se ha de decir que la objetivación de lo físico da lugar a una física prematura"⁹⁹.

¿Qué le falta a la esencia para ser actual? Ya se ha dicho: la esencia y el ser extramentales no conocen; más aún, si conocieran no serían "físicos". En el caso de la esencia extramental, al ocurrir, nunca alcanza la actualidad, siempre queda por debajo de la presencia mental o, dicho de un modo más apropiado, siempre se "retrasa". Objetivar es entonces "reunir" en un solo objeto –el abstracto-, o sea, hacer presente lo que no lo era. Respecto de la esencia Polo lo expone así: "sin obtener la objetividad, no podríamos conocer la realidad como prioridad física, la cual se distingue, no obstante, de la objetividad, pues en el orden de las causas el objeto no se *da*. Paralelamente, no tenemos conocimiento de la causa en el plano de la objetividad, pero tampoco sin él. Buscamos la diversidad de las concausalidades a partir del abstracto, cuyo implícito es la diferencia [interna de la causa formal]"¹⁰⁰.

Desde Aristóteles se admite en el pensamiento clásico y realista que el conocimiento comienza por los sentidos, a partir de los cuales la inteligencia abstrae, separa, la forma de lo conocido, obteniendo así un

⁹⁸ "Parece seguro que la causa formal es una pluralidad; sin embargo, todos los componentes de esa pluralidad, las distintas causas formales, suelen ser consideradas a manera de objetividades 'internas' a las cosas, con lo que se incurre en un deslizamiento de la noción: en vez de causa formal, se habla de forma (*morphé*)... Llamaré a esta manera de entenderla, *interpretación morfológica de la causa formal*". CTC, IV, 2ª ed., 129.

⁹⁹ CTC, IV, 2ª ed., 540.

¹⁰⁰ CTC, IV, 2ª ed., 2004, 111.

“objeto”. Siempre ha llamado la atención que Aristóteles, refiriéndose a la esencia, la llamara “lo que era el ser”, usando el pasado, no el presente; las interpretaciones han sido múltiples; aquí veremos lo que dice Polo al respecto: “los principios reales son extramentales en tanto que co-principios: si son causas *ad invicem*, no lo son respecto de la presencia mental, la cual es independiente de las causas físicas. Sin más, la presencia mental no es física, sino un acto intelectual. Por su parte la concausalidad no alcanza los objetos: ocurre *antes*, porque no los posee. *Antes* extramental, como antes temporal, no significa comienzo del tiempo, ni antes de un ahora (o que fue un ahora). *Antes* es un valor temporal realmente distinto del comienzo. Seguramente es difícil admitirlo; quizá ayude notar que *antes* no es el *movebatur* del *movetur*, sino *antes* no enfocado desde un primario centrarse en el ahora. 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. Por su parte, la distinción de lo actual respecto del antes puede describirse como un *adelantamiento*. Adelantarse es poseer lo actual (que no lo es fuera de la posesión)”¹⁰¹.

Antes de la presencia no indica sólo que no puede objetivarse, sino también que la realidad física es inferior al pensamiento, el cual la conoce “elevándola” al nivel objetivo, lo cual impide conocerla tal como es realmente. Pero esa “amenaza de ignorancia” puede remediarse si la presencia mental “pugna” con las causas y las explicita, aunque este conocimiento ya no es objetivo.

Si la “forma” no es real porque objetivada no se advierte como causa, es congruente añadir que “la causa formal se encuentra en tanto que la explicitación de la diferencia exige el concurso de prioridades distintas de la presencia mental... Según esto, describimos la causa formal como *lo que era lo que hay*. *Lo que era* no se adelanta, no alcanza la actualidad. Justo por eso, se requiere además de la diferencia explícita

¹⁰¹ CTC, IV, 2ª ed., 126.

como causa ('lo que'), otro sentido de la prioridad que permite a la diferencia ocurrir en el orden físico sin ser actual ('era')... A este principio se llama causa material. La causa material es aquel sentido causal que sólo tiene valor temporal"¹⁰².

Es evidente que este sentido de la causa material es muy distinto del que se le asigna cuando la presencia mental no "pugna" con las causas; en concreto, "la causa *in qua* se piensa como posibilidad en tanto que los cambios aparecen en el plano objetivo: son ellos los que llevan a admitir la posibilidad: como el cambio se da entre supuestos, entre los supuestos *hay* algo, un subyacer continuo (o bien, el cambio sería *ex nihilo*). Es patente que ese 'algo'... no es sino un continuo entre la discontinuidad de los objetos. Pero, en rigor, 'hacer' posible el cambio no es un sentido causal, pues el cambio entre supuestos no es real. A los objetos en tanto que tales les basta estar supuestos; pero su suposición no es ningún sentido causal, sino la presencia mental"¹⁰³.

Entender así la causa material –como sustrato o sujeto- no sólo no resuelve el problema para el que se la admitió sino que, por el contrario, lo complica, ya que "el cambio sugiere un *prius* que llamamos causa *in qua*, pero ¿dónde es ese *en* material? ¿Por qué detenerse en él? ¿Por qué no se reitera indefinidamente? ¿Cómo se realiza definitivamente la sustentación? No lo sabemos, ni hay modo de saberlo... Pero ello acontece porque no se entiende la causa material como concausa de la causa formal, sino como procedimiento para 'sacar' el objeto de la mente y 'convertirlo' en cosa"¹⁰⁴. Tan es así, que Polo ejemplifica la complicación del problema acudiendo a dos escolásticos importantes: "Juan Duns Scoto y Francisco Suarez conceden a la materia carácter positivo. Arguyen que la materia es creada, y que, por creada, es *algo*. Es un argumento de una simplicidad excesiva, pero muy aleccionador"¹⁰⁵.

¹⁰² CTC, IV, 2ª ed., 134.

¹⁰³ CTC, IV, 2ª ed., 136-137.

¹⁰⁴ CTC, IV, 2ª ed., 137.

¹⁰⁵ CTC, IV, 2ª ed., 137, nt. 42.

La causa material “retrasa” a la causa formal haciendo que nunca deje de ser causa y se convierta en “forma actual”. Pero si la causa formal se plasma gradualmente, sin ser ella misma activa (ninguna causa es causa sino en concausalidad), se requiere entonces de una nueva causa: la causa eficiente, y “en tanto que concausal con la causa formal, la causa eficiente la desgrana sin discontinuidad; en este sentido se dice que el movimiento transitivo es *continuo*”¹⁰⁶.

No tiene sentido físico –real- preguntarse de dónde procede la causa eficiente, porque no es una *res*, ni una sustancia. La causa eficiente se *explicita* al pugnar la presencia mental con la realidad extramental: dos realidades distintas cuyos “principios” también lo son¹⁰⁷. “Las causas no son cosas, sino modos distintos de causar, modos distintos de ser principio. No son modos distintos de ser cosa, porque la realidad de la causa está toda ella en ese modo de causar, y pensarla fuera de él, suponerla como una cosa, sería algo absolutamente extrínseco. La noción de causa es simplemente sentido causal; los sentidos causales son una distribución de la causalidad... Ningún sentido causal es tal sentido causal si no es en respecto a otro sentido causal”¹⁰⁸. Tampoco se trata de “suponer” la causa eficiente: si hay movimiento, hay causa del movimiento. No. Más que “buscar” la causa, aparece la causalidad, la eficiencia: “en rigor el hilemorfismo es incapaz de durar, porque el antes temporal nunca pasa a después, porque es simplemente la influencia del *prius* según el tiempo... No podemos decir que el *prius* según el tiempo sea causa durando. Si durara, ya no sería puro *prius* temporal. Por tanto, es imposible que la concausalidad hilemórfica se sostenga, porque es

¹⁰⁶ CTC, IV, 2ª ed., 147.

¹⁰⁷ “Es propio de lo real extramental, ante todo, esta característica: a las causas corresponde un sentido de la prioridad que exige diversidad concurrente, y al que no se llega sin pugna de la anterioridad de la presencia mental con ellas”. CTC, IV, 2ª ed., 111.

¹⁰⁸ *El conocimiento del universo físico*, OC, XX, 201. También santo Tomás admite que no es necesario dotar a las causas de una esencia o quiddidad: “Si la *fisis* [según Aristóteles] son las cuatro causas, tiene sentido decir, con Tomás de Aquino, lo que señala en su Comentario al libro de Boecio, que hay realidades que son causas, y que bastan con que sean causas para saber como son. Para investigarlas no hace falta saber qué son además, porque no son más que causas”. *La esencia del hombre*, OC., XXXIII, 119.

imposible que se sostenga el *unum in multis* y los *multis*. No son simultáneos porque ninguno de ellos es actual... La causa eficiente es la causa que tiene ahora que influir para que la multiplicidad sea una especie de conato de mantenimiento del uno. Dicho de otra manera, el uno solamente se mantiene a través de los muchos, pero los muchos, cada uno de ellos, no se mantiene de ninguna manera. Los muchos tienen que ser explicados por otra causa, a saber, la causa eficiente¹⁰⁹.

Sólo podemos hablar de la realidad física en cuanto que la conocemos; pero el conocimiento objetivo no puede darla a conocer en cuanto real sino sólo en cuanto objetivada. Pero al objetivarla las causas dejan de causar y el movimiento se detiene. Por eso Polo acude a la pugna entre la presencia mental y la realidad para acceder a ésta. Santo Tomás se planteó "¿cómo conocer con lo que es inmaterial e inmutable lo que es material y mudable? Y hay que responder que objetivamente de ninguna manera, pues no se puede; conoceré aspectualidades, conoceré cosas, pero la cosa es un ignoto. Sólo si la separo de la actualidad, es como puedo entender la realidad como principios distintos de la actualidad, y eso es lo que llamo explicitación. Pero la actualidad, insisto, es un aprioridad exclusivamente mental, no es física de ninguna manera"¹¹⁰.

Por tanto, si se quiere conocer la esencia extramental es preciso encontrar la eficiencia, y para ello se requiere no detenerse en el objeto pensado sino continuar la pugna entre éste y lo real. "Es evidente que el movimiento no es actual". Esto es "evidente" pues lo actual es inmóvil; y, como ya se ha visto, "es evidente también que tampoco la causa formal es actual, es mucho menos actual, si cabe hablar así". Este punto, de entrada, no sólo no parece "evidente" sino que puede parecer contradictorio; pero no es así: la forma no está plasmada en la materia porque en ese caso la sustancia sería actual, no física; mental, no real;

¹⁰⁹ *El conocimiento del universo físico*, 97.

¹¹⁰ *El conocimiento del universo físico*, 104.

una forma "entera" podría ser instantánea o permanente; si es instantánea no es real, como no lo es el instante; y si fuera permanente la sustancia sería un bloque inmóvil, congelado, en el que la materia estaría de sobra. Por eso es preciso continuar: "y la causa material es lo puramente inactual"; por todo esto, "la bicausalidad es sumamente precaria y tiene que ser explicada por una causalidad superior, la tricausalidad¹¹¹. Pero a su vez, la tricausalidad también es precaria y tiene que ser explicada por la tetracausalidad, porque es su *efecto*. En rigor el universo es tetracausal"¹¹².

Por extraño que parezca, Polo está tratando de "arreglar" la explicación aristotélica de la física de causas, que trata sobre "el ente móvil"; por eso dice Polo que "en física acierta Aristóteles [contra Platón]. Pero si se le toma la palabra, no hay más remedio que seguir, porque Aristóteles a veces cae en un arreglo. Si la causa material es como él dice, entonces no hay actualidad física. Pero si también mantiene que hay actualidad física es porque está extrapolando el objeto pensado. En esta tesitura está pensando como Platón, es decir, hablando de ideas en sí... De modo que se trata de tomarle en serio la palabra a Aristóteles, pero para continuarlo"¹¹³.

Con la causa eficiente no se puede dar por conocida la esencia ya que la eficiencia debe estar también medida, ya que distribuye y unifica las causas formales y la causa material. "El universo es unidad, pero es una unidad muy peculiar, es *la unidad del orden*, porque la unidad de orden es justamente la causa final... Así tenemos la tetracausalidad, porque la causa final es imposible si no ordena... Por eso la causa final no

¹¹¹ "Habría que describir la potencialidad de lo hilemórfico. Ésta reside justamente en su *inestabilidad*. La sustancia hilemórfica no es estable porque no es separada; tiene que ser causada. No se puede separar, pues si se separa, no se puede mantener. Para que se mantenga es necesario, por así decirlo, volverla a causar". *La esencia del hombre*, OC., XXIII, 125.

¹¹² *El conocimiento del universo físico*, 101 y 102.

¹¹³ *El conocimiento del universo físico*, 104-105.

es efecto, sino que en ella se completa la causalidad predicamental”¹¹⁴. La esencia es una, pero estando ordenada y unificada, no es suficiente y, menos aún, autosuficiente. En resumen, “lo bicausal depende de lo tricausal y lo tricausal es imposible sin la cuarta causa. Por lo tanto, podemos dar razón de nociones importantes, de *sustancia*, de *naturaleza*, y podemos ver que la *esencia* no es ni la sustancia ni la naturaleza. La esencia es la tetracausalidad, la unidad de orden según la cual son ordenadas las causas y las naturalezas”¹¹⁵.

La causa final se requiere para que las demás causas sean efectivamente concausas: “la causa eficiente se describe como causa conjuntiva en tanto que concausal con la causa formal y con la causa material. La descripción de la causa final como causa de la eficiente es inseparable del carácter conjuntivo de ésta. Por consiguiente, si la intervención de la causa final no fuese medida, no causarían la eficiente puesto que no se requeriría conjunción alguna.... Por tanto, éste es el *status nascens* de la conjunción, es decir, no sólo el conjuntar otros sentidos causales, sino el ocurrir conjuntándose”¹¹⁶.

¿Qué falta por conocer una vez explicitadas las causas predicamentales? “No hay más esencia física que el universo. El universo es esencia; existe un universo significa existe una esencia. Pero que existe una esencia, según la distinción real, lleva consigo que el conocimiento del orden predicamental entero guarda implícito. ¿Cuál es el implícito del orden predicamental entero? Precisamente el ser; si el *esse* es principio, y lo es respecto de la esencia porque es acto respecto de ella, entonces, en el supuesto de que en el juicio se explicita el orden predicamental entero, todavía el juicio guarda implícito, y ese implícito será el fundamento. El fundamento es ya una manera de conocer el *esse*”¹¹⁷. El implícito de la esencia no puede ser una causa porque las causas son predicamentales:

¹¹⁴ *El conocimiento del universo físico*, 102.

¹¹⁵ *La esencia del hombre*, OC, XXIII, 128.

¹¹⁶ CTC, IV, 2ª ed., 567.

¹¹⁷ *El conocimiento del universo físico*, 228.

son causas *ad invicem*, potenciales y porque la causa final no es efecto y, por tanto, no depende de otras causas ulteriores. Por eso, al agotar el conocimiento de las causas potenciales, "ese implícito [que falta por conocer] ya no es predicamental sino trascendental; es un principio que ya no es causa, sino el principio radical, que se llama *actus essendi*."¹¹⁸.

El universo –la esencia- guarda implícito porque la causa final es extrínseca: no posee el fin sino que ordena la tricausalidad material-formal-eficiente, de modo que es esta tricausalidad la que cumple el orden; y como dicha tricausalidad es cambiante, nunca su ordenación será perfecta. La posesión del fin es propia de la operación inmanente; "si el fin es intrínseco no es causa: es fin pero no causa, sino que es intencional. Es el caso del objeto conocido: el objeto conocido es un fin poseído, pero no una causa final"¹¹⁹. En el universo ocurre, en cambio, que "la concausalidad formal es progresiva y el cumplimiento del orden se intensifica", aunque nunca es perfecto, acabado, y "ello es coherente con la persistencia: la *esencia extramental* se distingue realmente del acto de ser y es potencial; sin embargo, esa potencialidad es a su modo fecunda (es más que un efecto), sobre todo en atención a la concausalidad formal, que es el análisis de la persistencia precisamente considerado"¹²⁰.

¹¹⁸ *El conocimiento del universo físico*, 230.

¹¹⁹ *El conocimiento del universo físico*, 249.

¹²⁰ CTC, IV, 2ª ed., 642.

II. El conocimiento de la esencia.

10. Prioridad de la inteligencia y prioridad de las causas.

¿Qué relación guarda el antes temporal con el antes de la presencia? ¿Pueden identificarse o confundirse? Porque si fuera así, también podría acusarse a Polo de "logicismo", ya que lo conocido no tendría por qué coincidir con lo real. La respuesta es que "la inhibición de la teoría del conocimiento es un pernicioso equívoco que conduce a la filosofía a un callejón sin salida, a la parálisis escéptica"¹²¹. Polo ha señalado con frecuencia que no basta decir que se ha conocido tal o cual cosa, sino que es preciso decir con qué acto se la ha conocido, porque el error consiste, precisamente, en creer haber conocido algo con un acto que no puede hacerlo; en concreto, "las operaciones cognoscitivas son aquellos particularísimos actos sin cuyo estudio queda en penumbra la misma noción de acto"¹²². El conocimiento humano no es el conocimiento divino ni el angélico, sino que "es por entero contingente. Conocemos como conocemos porque así estamos hechos, porque nuestra dotación cognoscitiva es la que es, pero si fuera otra, y en principio no se ve por qué no puede serlo, conoceríamos de otra manera... El hombre conoce como conoce de acuerdo con cierta necesidad interna y no puede conocer de otra manera; conocer de otra manera es no conocer, un intento equivocado, o bien se reduce a una operación cognoscitiva distinta"¹²³. Por tanto, si no se indica cómo se conoce la esencia extramental, todo lo que se diga carecerá de valor, pues no será posible saber si dicho conocimiento es o no verdadero.

La gran aportación de Polo es un nuevo método que permite acceder a temas hasta entonces ignorados o conocidos de modo muy

¹²¹ CTC, I, OC., 21.

¹²² CTC, I, OC., 28.

¹²³ CTC, I, OC., 37.

impreciso y parcial. Concretamente, "el conocimiento intencional u objetivo –es lo mismo-, es un conocimiento aspectual...: se conocen aspectos de la realidad, pero no la realidad *qua* realidad... Pero si el conocimiento objetivo es el que se consigue o se logra con un tipo de actos cognoscitivos que se llaman operaciones..., entonces, puesto que los objetos se conocen ejerciendo operaciones, la limitación del conocimiento objetivo debe estar estrechamente unido con la operación"¹²⁴.

La propuesta de Polo es que "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"¹²⁵. Aquí damos por hecho que dicho conocimiento habitual es posible; más aún, lo vamos a estudiar *in acto exercito*, y así veremos cómo y por qué la esencia estrictamente puede ser conocida sin objetivarla sino en su mismo ocurrir.

Aún así, siempre cabe la objeción de que estamos estudiando el ser y la esencia no en sí mismos sino respecto del conocimiento humano. Es cierto, pero sólo desde cierto punto de vista. Desde luego es imposible "saber" qué es la realidad si no se la conoce, pero en el realismo epistemológico el conocimiento humano depende de la realidad y no al revés. Por tanto, la relación realidad-conocimiento no implica que la realidad sea "relativa" al conocimiento sino al contrario. En los Presocráticos la noción de *physis* tiene ya ese sentido, porque "lo primordial es aquello a lo que, al considerar lo que se nos muestra, o lo que aparece ante nuestra actitud cognoscitiva, podemos referir eso que se muestra, como aquello de lo que arranca"¹²⁶. Esta convicción se mantiene en toda filosofía que pretenda ser "realista"; así, "Tomás de Aquino todavía emplea una fórmula que está de acuerdo con este planteamiento, cuando dice que la verdad es fundada; que se funda en el ser, y

¹²⁴ NIR, OC., XIV, 161.

¹²⁵ NIR, OC., XIV, 161.

¹²⁶ *El conocimiento del universo físico*, 256.

entendiendo por verdad la adecuación entre el mostrarse de la realidad en nuestra mente y la realidad; la verdad así entendida, se funda en lo primordial¹²⁷. En resumen, el realismo epistemológico acepta que "lo que se muestra se muestra garantizado de entrada; se muestra tal como es. Y se muestra tal como es precisamente porque ese 'ser tal como es', ese 'como', está fundado. Por parte de la realidad no hay ningún condicionamiento para esa mostración"¹²⁸.

El pensamiento moderno no pone en duda, en principio, que la realidad se muestre como es, pero lo somete a sospecha "superponiendo una problemática en torno a si hay condicionamientos en el conocimiento de la realidad, pero que no los impone la realidad, sino que dependen de nuestro conocimiento"¹²⁹. Nace así el "criticismo", la sospecha acerca del valor y el alcance del conocimiento humano que, al mismo tiempo, implica que la realidad, se muestre como se muestre, no puede ser conocida como es. En Kant se produce lo que él llama el "giro copernicano", según el cual "el *sujeto trascendental* –así lo llama Kant- es el fundamento de la mostración, o de la intelección, de la pensabilidad misma de lo que se muestra"¹³⁰.

Sin embargo, ya Aristóteles –que supone un gran avance respecto del planteamiento inicial de los Presocráticos- introduce "un dualismo muy neto en lo que respecta a lo primordial o primero, a saber, el dualismo entre dos sentidos del acto: el acto de pensar, o de conocer, y el acto ontológico..., el acto según el cual la cosa, o la realidad extramental, está en acto. Son actos distintos, y por eso, realmente, la cuestión es ver cuál es el acto al que Aristóteles otorga primacía"¹³¹. Polo piensa, por múltiples razones, pero sobre todo porque Dios, para Aristóteles, no es sustancia sino *noesis noéseos noesis*, que la primacía la ostenta la *enérgeia*, el acto

¹²⁷ *El conocimiento del universo físico*, 255-256. "Esse rei, non veritas eius, causat veritatem intellectus": STh, I, q. 16, a. 1 ad 3.

¹²⁸ *El conocimiento del universo físico*, 256.

¹²⁹ *El conocimiento del universo físico*, 256.

¹³⁰ *El conocimiento del universo físico*, 257.

¹³¹ *El conocimiento del universo físico*, 278.

de pensar. Esto, bien visto, supone un vuelco que, aunque no tiene nada que ver con el giro copernicano de Kant, inclina el peso del realismo hacia el conocimiento, a costa de la realidad entendida como sustancia.

El planteamiento aristotélico es superado por santo Tomás, introduciendo "otro sentido del acto, que es el acto de ser, con la consiguiente *distinción real de ser y la esencia*"¹³². Polo piensa que este descubrimiento no está suficientemente desarrollado en santo Tomás, ya que, al mismo tiempo, sigue manteniendo el "sustancialismo" aristotélico, lo cual no parece compatible. Si la esencia es potencia respecto del acto de ser, "¿podemos mantener la noción de *entelécheia* después de descubrir la noción de acto de ser?". Porque "sosteniendo que el ente real es el compuesto de esencia y acto de ser... destruye la misma noción de distinción real. Esa es una solución a la que a veces se acude: la esencia de suyo no está en acto, pero el acto de ser se lo comunica: pero si se lo comunica, entonces la distinción desaparece... Por eso, para solucionar esta dificultad... acudir a la composición entre esencia y acto de ser, a mi modo de ver, no es coherente, al menos si se quiere sostener la distinción real como característica... de la realidad creada"¹³³. Es decir, la noción de "ente" como compuesto de ser y esencia no resuelve el problema sino que, más bien, lo complica.

Una solución aportada por santo Tomás es –volviendo al tema del realismo del conocimiento- identificar inmaterialidad e inteligencia; pero "la sustancialización de la intelección mediante la mera conversión de la realidad inmaterial, que sería la *entelécheia* pura, y la *enérgεια*, no es estrictamente aristotélica"¹³⁴. No lo es porque, si se sigue manteniendo la distinción real, la intelección correspondería a la esencia, no al acto de ser, tanto más cuanto que el conocimiento es infinito y el acto de ser es finito. El mismo problema se plantea también en el hombre, aunque en otros

¹³² *El conocimiento del universo físico*, 279.

¹³³ *El conocimiento del universo físico*, 279-280.

¹³⁴ *El conocimiento del universo físico*, 281.

términos: el hombre no es una inteligencia pura sino una sustancia compuesta de alma y cuerpo, en la que la inteligencia es una facultad, una potencia del alma. "Pero ahí..., en rigor subyace una confusión, como se ve por otra parte, al tomar en cuenta otros textos tomistas, como ese en el que se plantea si el acto de ser es principio del conocimiento de la misma manera que es principio de la entidad humana, del carácter entitativo del hombre. Y Tomás de Aquino dice que no, que no puede serlo, precisamente porque como ente el hombre es finito y la intelección no puede finitizarse, porque si se finitiza se destruye la noción de intelección"¹³⁵.

La solución a estas dificultades estaría en admitir que la inteligencia –la sustancia intelectual- se conoce a sí misma. Pero esto no tiene sentido ni siquiera en Dios, aunque Aristóteles lo aceptara. Para un cristiano la *reditio in se ipsum reditione completa* es incompatible con el misterio de la Santísima Trinidad –en concreto con la generación del Verbo- porque el Padre y el Hijo son dos Personas distintas: "una cosa es la generación del Hijo y otra esa *reditio*; la generación del Hijo no es ninguna *reditio in seipsum*"¹³⁶.

En las criaturas inteligentes "hay que distinguir el ser inteligido y el inteligir", porque "lo inteligido es el conocimiento de lo real, pero él mismo no es real", hasta el punto de que "a eso responde la noción de intencionalidad, o de *esse intentionale*"¹³⁷. Esto nos lleva a una conclusión que, por otra parte, era un punto de partida: "hay una distinción entre el yo real y el yo pensado, que no se podría explicar si no fuera porque en el hombre hay distinción entre *esse* y esencia"¹³⁸.

¹³⁵ *El conocimiento del universo físico*, 321. "Ni hay tampoco inconveniente en admitir que la capacidad de una sustancia intelectual finita se extienda a las cosas infinitas de este modo; puesto que su capacidad intelectual es de algún modo infinita, en cuanto que no está limitada por la materia". *Q. D. de Anima*, a. 18, ad 3.

¹³⁶ *El conocimiento del universo físico*, 284.

¹³⁷ *El conocimiento del universo físico*, 293.

¹³⁸ *El conocimiento del universo físico*, 293.

Si lo pensado no es real –es un *esse intentionale*–, ¿es posible hablar de “adecuación” entre el conocimiento y la realidad?, ¿cómo debe entenderse dicha adecuación?

No estamos planteando cuestiones para descalificar la filosofía aristotélico-tomista, sino viendo que los problemas se acumulan cuando aparece una dificultad que no se logra superar adecuadamente. Concretamente, Polo se plantea, al respecto, varias cuestiones importantes: primero, si el conocimiento humano (objetivo) pertenece a la esencia del hombre, ¿cómo conocer el acto de ser extramental que es superior a la esencia, o sea, a la inteligencia?; segundo, ¿cómo conocer la esencia extramental si es inferior a la inteligencia humana o, como suele decirse, sólo es inteligible en potencia pero no en acto? Y tercero, ¿qué valor corresponde al conocimiento objetivo si el objeto posee un *esse intentionale*, distinto, por tanto, de la realidad? ¿Cómo distinguir y a la vez explicar la “adecuación” entre los principios reales y el conocimiento como principio?

De entrada, la primera dificultad a plantear puede expresarse así: “si en el hombre hay una distinción *essentia-esse*, también en la realidad extramental se da esa distinción, de modo que la correspondencia del conocimiento humano con lo primario, que es el acto de ser, es decir, el modo de llegar a conocerlo, será distinto: será una dimensión del conocimiento distinta de otras, según las cuales se conoce la esencia, de entrada extramental”¹³⁹. En la tradición se habla de diversos tipos de conocimiento, pero sin entrar a fondo en su distinción y en qué se conoce con cada uno de ellos; se habla del hábito de los primeros principios, del conocimiento intelectual, de la razón, de hábitos intelectuales. Lo que Polo propone va más allá: “el conocimiento humano hay que entenderlo de una manera jerárquica... No todo se conoce en el mismo nivel de conocimiento, sino que, precisamente porque también hay una distinción en la realidad, desde luego en la realidad extramental, en la realidad que

¹³⁹ *El conocimiento del universo físico*, 293.

no piensa, que no conoce, así también hay distintos niveles en el conocimiento de esa realidad, por eso es necesaria la correspondencia de niveles”¹⁴⁰. Esos niveles tienen que ver no sólo con la distinción ser-esencia en el hombre, sino también en lo real; por tanto, “el hombre posee una serie de dimensiones cognoscitivas que hay que situar en el nivel de la esencia, y una, que es la primaria, que hay que colocar en el orden del ser. Si no se hace así entonces resultaría una inadecuación, o falta de correspondencia entre la actividad cognoscitiva y lo que con ella se alcanza”¹⁴¹.

Esto plantea cuestiones que no se han tratado en la filosofía, aunque han sido detectadas. Concretamente, “Tomás de Aquino hace una observación importante al respecto... Dice que es característico del conocimiento establecer una especie de nivel –habría que decir varios niveles, cuando se trata del conocimiento humano-, de manera que todo lo que es conocido es llevado a ese nivel (cf. *De Ver.* q. 10, a. 9 ad 7). Y si es llevado a ese nivel, es ascendido, puesto que el conocimiento intelectual corresponde al ser humano y no en cambio a la realidad física, cósmica; el cosmos no es un ser inteligente. Por lo tanto, el hombre lleva a cabo el conocimiento de la realidad cósmica, del universo como esencia, ante todo elevando al nivel del conocimiento intelectual la realidad física o extramental”¹⁴².

La distinción entre “inteligible en potencia” e “inteligible en acto” hace referencia a lo que acaba de decirse; “la intelección equivale a ‘hacer’ inteligible; se mueve en el orden de lo inteligible, de lo

¹⁴⁰ *El conocimiento del universo físico*, 293.

¹⁴¹ *El conocimiento del universo físico*, 294. Por ejemplo, Polo precisa que la noción de ente puede objetivarse a distintos niveles y, por tanto, con significados distintos: como abstracto, como concepto, como idea general y como idea simbólica (aunque, propiamente, estas ideas no son objetivas).

¹⁴² *El conocimiento del universo físico*, 298. El texto de santo Tomás dice lo siguiente: “Ad septimum dicendum, quod motus vel operatio cognitivae partis, perficitur in ipsa mente: et ideo oportet ad hoc quod aliquid cognoscatur, esse aliquam similitudinem eius in mente; maxime si per essentiam suam non coniungatur menti ut cognitionis obiectum.”

'actualmente' inteligible"¹⁴³. Desde aquí puede vislumbrarse que la propuesta de Polo de conocer la esencia extramental en cuanto real no es ni un disparate ni una pretensión imposible. Esto no descalifica el conocimiento objetivo, pero establece una distinción entre lo real y lo conocido: "cierto que el conocimiento en presencia, actual, de la cosa, versa sobre la cosa; pero versa sobre la cosa precisamente porque está por encima de la cosa, pues de lo contrario no podría versar... La cosa, ella misma, no es inteligida por ella misma, sino que es inteligida por una inteligencia, y, por tanto, según el ejercicio del acto intelectual"¹⁴⁴.

Lo grave, por así decir, y esto apenas se cuestiona cuando se dice que la verdad es "adecuación" entre el intelecto y la realidad, es que "aun siendo superior, el inteligir ha de prescindir de algo de la cosa: precisamente de la realidad –lo conocido *qua* conocido no es real sino que es intencional-; y por eso, porque prescinde de la realidad, el conocimiento intencional de la realidad no puede ser un conocimiento exhaustivo"¹⁴⁵. La misma noción de abstracción reconoce que la realidad, en cuanto real, no puede ser objetivada, pues "para conocer abstractamente es preciso prescindir de algo, porque no podemos materializar la mente"¹⁴⁶.

Por lo pronto, y esto es tanto aristotélico como tomista, la materia prima, se dice, es incognoscible si no está informada. Pero no es sólo eso: es la misma realidad como tal la que es incognoscible: "la presencia mental, suelo decir, *exime*: es 'exentiva'. Sin inmixtura no podemos poseer un objeto intencional, no podemos conocer intencionalmente la realidad... La presencia mental es, de un lado... la exención del objeto de ser real; el objeto es intencional, mas no es real. Pero a la vez, solidariamente, la

¹⁴³ *El conocimiento del universo físico*, 298.

¹⁴⁴ *El conocimiento del universo físico*, 300.

¹⁴⁵ *El conocimiento del universo físico*, 301.

¹⁴⁶ *El conocimiento del universo físico*, 303.

presencia mental es la salvaguarda de la superioridad de la esencia humana, de la unidad de la esencia humana¹⁴⁷.

El pensamiento moderno coloca al "sujeto" como creador del "objeto"; los clásicos fundaban la verdad en el ser: *esse rei... causat veritatem intellectus*. No es extraño que algunos hayan confundido a Polo con un hegeliano o, al menos, un idealista, puesto que la realidad, para ser conocida en acto, depende de la inteligencia; pero la tesis de Polo, como acaba de verse, se encuentra también en santo Tomás. Hay que ver, de todos modos, como se salva el realismo en la filosofía de Polo. Ante estas valoraciones, Polo insiste: "esto no es idealismo de ninguna clase", aunque, al mismo tiempo, "tampoco se puede decir que el ente en cuanto verdadero, es decir, la intelección, dependa de la realidad; no. Hay que decir que no depende. Depende, en todo caso, del acto de ser del hombre, pero no de esa realidad cuyo acto de ser es distinto al humano"¹⁴⁸.

En este punto es donde se sitúa la aportación de Polo a la filosofía: sin descalificar a la tradición y sin rechazar en su totalidad a la filosofía moderna, puede corregir y ampliar la filosofía perenne sin apartarse de sus tesis principales, como la primacía del acto, la noción de persona, corregida y llevada al nivel del acto de ser humano, la recuperación de la intencionalidad del conocimiento objetivo, la distinción real de esencia y acto de ser, etc. "El realismo substancialista no encuentra otro lugar ontológico para el acto de conocer que el estatuto de accidente"¹⁴⁹, con lo que el conocimiento no pasa de ser un "acto segundo", una realidad "diminuta". Por otro lado, la solución moderna, que Polo califica como "simétrica" respecto de la clásica, reduce el ser extramental a objeto.

Pues bien, el gran hallazgo de Polo, es lo que él llama la "detectación del límite mental": advertir que el objeto pensado no tiene

¹⁴⁷ *El conocimiento del universo físico*, 305.

¹⁴⁸ *El conocimiento del universo físico*, 306.

¹⁴⁹ *Introducción a la filosofía*, O.C, XII, 74.

entidad porque no es otra cosa que la "diferencia pura con el ser". ¿Qué estatuto ontológico es éste? Detectar el límite mental es advertir que el objeto pensado carece de entidad¹⁵⁰. El objeto no es, no es sustancia ni accidente, sino que "alude" a la persona¹⁵¹.

No se trata de que el pensamiento esté en tierra de nadie: ni es el ser ni es el sujeto, sino que "el pensar no tiene complemento directo, sino que la positividad de su término no es más que su límite... Pensar como novedad no se suma al límite, no se añade a él"¹⁵². Por tanto "lo pensado es el límite del poder de hallar..."¹⁵³. Mediante el objeto no es posible llegar al ser; en cambio, "si se averigua en qué consiste el límite mismo, cabe conocer más allá de él", y ello porque "el límite está en lo conocido y en el acto correspondiente"¹⁵⁴.

De aquí se sigue que "el conocimiento operativo no es el conocimiento de la realidad *qua* realidad o, mejor, del acto en tanto que acto, y eso tanto si se trata del acto de ser del universo material, del acto de ser humano o del acto de ser divino"¹⁵⁵. No puede pensarse que, con esta propuesta, Polo rompe con la filosofía tradicional y, mucho menos, que se alinea con la filosofía moderna, sino que "de esta manera se profundiza en la distinción real entre el acto de ser y la esencia, que es la clave de la filosofía de Tomás de Aquino"¹⁵⁶.

¿Puede encuadrarse esta doctrina dentro del pensamiento clásico o, más bien, en el moderno? La respuesta de Polo es la siguiente: "caer en la

¹⁵⁰La positividad precisa del pensamiento significa no ser, pero también límite del pensar. La coincidencia de ambas negaciones es la mismidad". *Evidencia y realidad*, O.C., I, 293.

¹⁵¹El objeto es un indicio de la persona, pero no un constitutivo de la persona". CTC, II, 4ª ed., 2006, 82.

¹⁵² *Evidencia y realidad*, 296 y 300.

¹⁵³ *Evidencia y realidad*, 302.

¹⁵⁴AT, O.C., 124.

¹⁵⁵AT, O.C., 133.

¹⁵⁶AT, O.C., 38. «En suma, el sentido de mi propuesta es claro: se trata de sacar partido a la tesis nuclear del tomismo. Con esto no se retrocede al siglo XIII, sino que es posible enfrentarse con lo que la filosofía moderna ha intentado sacar a la luz, entendiéndolo en términos correctos, es decir, sin deprimir la metafísica al proceder a la ampliación de los trascendentales». *Ibidem*, 23.

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”¹⁵⁷. No hay antecedentes históricos, pero sí hay numerosas indicaciones que ayudaron a encontrar la respuesta a un problema que había llevado la filosofía a una encrucijada en la que parecía imposible seguir adelante. La dificultad, con todo, está en admitir que el objeto no es real porque, suele objetarse, si no es real, no existe, no es nada. Polo, sin embargo, insiste en que “lo pensado es signo en sentido estricto, o intencionalidad pura. Los otros signos no son puros, es decir, no son sólo signos, sino, además, cosa. La intencionalidad se caracteriza por no ser cosa alguna... El objeto pensado no es constituido, no tiene carácter de efecto; ‘lo que hay ya inmediatamente abierto’ de ninguna manera es producido, puesto, por el acto de pensar... Si, como dicen los escolásticos, hay un *esse intentionale*, un ser intencional, tiene que ser absolutamente no físico”¹⁵⁸. Y, a partir de aquí, concluye que “lo intencional es el inteligible en acto correspondiente a la realidad física. Justamente por ello es cuestionable el conocimiento intencional de la criatura (cuyo estatuto se fija en la distinción de *essentia* y *esse*). Ser conocida intencionalmente es para una cosa una denominación extrínseca. Para el ser –creado e increado- no es denominación alguna. Así pues, no todo conocimiento es intencional”¹⁵⁹. Intencional es sólo el conocimiento de aquello que es cognoscible sólo en potencia; luego no puede ser intencional el conocimiento de lo que no es físico; no sólo del alma y de Dios, sino también del acto de ser, cualquiera que éste sea. Pero tampoco se le puede acusar de idealista porque “me

¹⁵⁷LEONARDO POLO, *Conversaciones, pro manuscripto*. Citado por MARÍA JOSÉ FRANQUET, «Trayectoria intelectual de Leonardo Polo», en *Anuario Filosófico*, 1992 (25/1), 306.

¹⁵⁸ CTC, II, 4ª ed., 2006, 140 y 141.

¹⁵⁹ CTC, II, 4ª ed., 147.

interesa en especial hacer ver que la noción de presencia mental, tal como la propongo, es el rechazo del idealismo”¹⁶⁰.

Para una mentalidad sustancialista la postura de Polo puede parecer absurda: ¿cómo puede ser lo que no es, lo que no existe? Pero Polo no dice eso sino que “consistir no es una denominación ontológica, sino gnoseológica... No debe decirse que el objeto existe, porque *existere* significa *sistere extra causas*. Haber-objeto no significa eso; la suposición que se oculta de ninguna manera implica que el objeto sea un efecto (y, menos, efecto total). Justamente en tanto que no es efecto, el objeto no existe: el fondo del asunto es que el objeto pensado no es creado... El acto de conocer humano es capaz de conferir al objeto la suposición, no la existencia”¹⁶¹. O, de un modo más directo: “creación significa dar el ser; conocer significa dar el objeto. Dar el objeto es menos que dar el ser. El objeto está dado en virtud del acto de conocer; la criatura no está dada de este modo, sino que *es* en virtud del acto de crear”¹⁶².

Volviendo al tema del conocimiento de la esencia extramental, hemos visto que santo Tomás, por considerarla cognoscible sólo en potencia, hablaba de que la inteligencia tiene que elevarla a su nivel para poder conocerla. Pero, al hacer esto, lo conocido no es ya la esencia en cuanto real sino en cuanto pensada, objetivada. Este conocimiento no es falso, al contrario, permite el conocimiento práctico; al “cosificar” la esencia, hace posible “trabajar” sobre ella, lo cual indica, por otra parte, que guarda una relación especial con el ser humano¹⁶³. En cambio, el conocimiento de la esencia en cuanto real es sólo un conocimiento teórico, inútil para las actividades prácticas que el hombre desarrolla en el mundo

¹⁶⁰ CTC, II, 4ª ed., 154.

¹⁶¹ CTC, II, 4ª ed., 116 y 117.

¹⁶² CTC, II, 4ª ed., 119.

¹⁶³ “Por ser la causa final la perfección del universo –que es un designio divino- de ningún modo es causable desde sí, sino que ha de cumplirse precisamente por las otras causas, lo cual equivale a decir que ese cumplimiento no es completo. Por eso, la inteligencia humana tiene alguna misión legítima respecto del universo, esto es, respecto de la perfección que, por concausal, no es enteramente cumplida”. CTC, IV, 2ª ed., 533.

físico; pero su conocimiento es, en cambio, propio de la filosofía, y por ello, fundamental para que la persona humana alcance a conocer su destino, así como la dependencia respecto de Dios de todo lo creado.

Por eso lo que hay que plantearse es "si es posible un conocimiento no objetivo de la realidad extramental, con vistas naturalmente a que con ese conocimiento la realidad extramental se conozca más completamente que como se conoce con el conocimiento objetivo intencional", y para ello la inteligencia "tiene que renunciar a elevarlo a su nivel, que es lo que hace justamente cuando objetiva"¹⁶⁴. Ante la "renuncia" de la inteligencia a objetivar la realidad, la respuesta es "sí, siempre que no comporte mixtura, confusión. Y, correlativamente, siempre que con ello no se pierda la superioridad de la esencia humana... respecto de la esencia extramental..., es decir, siempre que la presencia mental siga salvaguardando esa superioridad"¹⁶⁵.

11. Logicismo y empirismo.

Polo no desarrolla su física al margen de la teoría del conocimiento; si se trata de conocer la realidad tal como es, es preciso indicar cómo puede llevarse a cabo. También santo Tomás se había planteado este problema y había contestado negativamente: "Tomás de Aquino tiene un texto curioso, donde dice lo siguiente: *cognoscere singularia non est de perfectione intellectus creati, nec ad eum eius naturale desiderium tendit* (*Ad perfectionem intellectus non pertinet cognoscere singularia*: STh, III, 1. 11, a. 1 arg 3). Aquí por singular, o individual, Tomás de Aquino entiende justamente la realidad extramental. En los tratados de lógica se dice que el individuo es inefable, que queda al margen de la intelección, que no se lo puede entender. Si se mantiene la postura sustancialista, la realidad es la sustancia; y la sustancia real es la sustancia individual,

¹⁶⁴ *El conocimiento del universo físico*, 308.

¹⁶⁵ *El conocimiento del universo físico*, 308.

mientras que lo general o lo universal son dimensiones lógicas; y lo lógico no está en la realidad, sino sólo en la mente. Lo real en cuanto que extramental es singular”¹⁶⁶.

Si esto es así, aparece un nuevo problema para conocer la realidad tal como es, porque “las relaciones lógicas están en el nivel de la intelección, pues son inteligibles: ‘relaciones de razón’ se las llama; son inteligibles y están en el mismo nivel de la inteligencia. De modo que cuando conocemos intelectualmente la realidad, la logificamos, introducimos en ella y le añadimos elementos lógicos, porque de lo contrario no la podemos entender... La logificación se hace siempre excluyendo al individuo, pues el individuo no es un tema lógico”¹⁶⁷.

Si se mantiene que el conocimiento humano es siempre objetivo, o que el conocimiento objetivo es el más alto, tanto la física como la metafísica se encuentran con un grave problema que, hasta cierto punto, las descalifica, ya que “aquí –si cabe hablar así– tenemos un más que implica un menos y un menos que implica un más. Un más, ya que el nivel de objetivación es un nivel superior; pero que implica un menos, pues no conoce estrictamente lo real en tanto que real en vista de que lo real en cuanto que real es inferior... Con lo cual uno se queda un poco extrañado, porque, entonces, ¿lo lógico está por encima? ¿En lo lógico se cifra la superioridad de la inteligencia? ¿No nos lleva esto hacia un logicismo, es decir, a quedarnos en el nivel de las ideas y... tan sólo manejando ideas, de modo que el que eso tenga o no que ver con la realidad empiece a ser indiferente?”¹⁶⁸.

A lo largo de la historia de la filosofía, incluida la escolástica, caben aquí dos posturas; la primera es extrapolar lo pensado a lo real, confundirlos; la segunda es la “filosofía especulativa”, el objetivismo, asegurando que el objeto es una “copia” de lo real; pero esta segunda

¹⁶⁶ *El conocimiento del universo físico*, 310.

¹⁶⁷ *El conocimiento del universo físico*, 310 y 311. Por ejemplo, se dice que los conceptos universales son entes de razón con fundamento *in re*.

¹⁶⁸ *El conocimiento del universo físico*, 311 y 312.

postura deriva fácilmente hacia el nominalismo, o sea, hacia el escepticismo. En concreto, "las condiciones según las que la forma está en la materia en modo alguno pueden ser las condiciones según las que la forma está en la mente... Y esto fue bastante discutido desde Avicena, con el conocido asunto de los tres estados de la forma o de la esencia"¹⁶⁹.

No se está discutiendo aquí el valor del conocimiento objetivo; es válido pero limitado y, además, no alcanza a la realidad en cuanto real. Esto no quiere decir que el problema que estamos planteando sea un pseudoproblema o que carezca de interés, sino que "para un realista" se trata "de una situación bastante incómoda, pues se admite... como una cesura entre la postura intelectualista... y la realista; la postura intelectualista se pierde o se degrada en cierto modo cuando se convierte en logicismo. Pero... planteada la cuestión de esa manera, es casi inevitable el logicismo"¹⁷⁰.

¿Por qué santo Tomás piensa que el conocimiento del singular no es propio de la inteligencia humana, e incluso que ésta no pierde nada por no conocerlo? Aquí se manifiesta de un modo intenso no sólo la influencia de Aristóteles, sino sobre todo el olvido de la distinción real *esse-essentia* en algunos momentos importantes de su metafísica y de su antropología.

En la doctrina tomista –siguiendo a Aristóteles–, la sustancia primera es desconocida, puesto que es "ni está en un sujeto ni se predica de un sujeto", o también, es el sustrato de los accidentes, o existe por sí, no en otro o por otro. Esto conlleva que sólo puede ser sujeto de predicación. De ella sabemos por sus accidentes, por sus acciones y pasiones, etc., pero de ella misma no es posible saber nada, salvo que es una forma en acto. Pero si se entiende así, la distinción real no juega ningún papel, pues el sujeto de predicación no puede ser otro que la esencia y, más en concreto, la sustancia segunda, o sea, la quiddidad, que no es individual sino universal y, en consecuencia, abstracta.

¹⁶⁹ *El conocimiento del universo físico*, 312-313.

¹⁷⁰ *El conocimiento del universo físico*, 314.

A la vez, se dice también que los juicios pueden ser universales, particulares o singulares. Esto es contradictorio con lo que acaba de verse; un juicio singular no puede ser un verdadero juicio porque el predicado, o bien está tomado del conocimiento sensible, o bien es una idea general (un género, por ejemplo). Pero entonces ese juicio no es un verdadero juicio ya que, en los juicios –se dice- se afirma o se niega algo real. Los géneros y las especies no son reales, y las propiedades sensibles ya se conocían antes de formular el juicio.

Si se dice que el juicio es universal entonces es imposible conocer el singular; primero, porque los conceptos universales, aunque se afirme que tienen fundamento *in re*, no dan a conocer lo singular sino, como se ha dicho, la sustancia segunda. Si además el predicado ha de ser más extenso que el sujeto, con mayor razón será universal y, por consiguiente, común a muchos.

Pero lo más extraño es que, al mismo tiempo, se afirme que en el juicio se conoce el ser –el *esse*, o sea, que lo que se afirma es real. Aquí aparece el *actus essendi* pero de un modo muy extraño, porque si ni el sujeto ni el predicado son reales sino abstractos o universales, ¿con qué derecho puede decirse ahora que lo que se afirma es real y que por tanto se conoce el ser? Para santo Tomás cada sustancia tiene un acto de ser propio y, por tanto, hay tantos actos de ser como sustancias; pero si la sustancia primera es desconocida, ¿cómo es posible conocer lo más propio, lo que la singulariza antes aun que la *materia signata quantitate*?

También es extraño que en la doctrina sobre el silogismo se afirme que al menos una de las premisas ha de ser universal, porque desde ese momento el razonamiento se mueve fuera del ámbito de la realidad.

Si la inteligencia no puede conocer el singular –tal como lo entiende la tradición aristotélico-tomista- el pensamiento se mueve siempre en un mundo ideal, por más que se diga que ese mundo tiene un fundamento *in re*. El peligro de limitar el alcance de la inteligencia, de hacer que se mueva sólo entre quiddidades, que “piense” pero que no “conozca”, es más

real que lo que la razón pueda conocer. Con razón un tomista como Gilson escribió que la filosofía medieval es la historia de la búsqueda de una respuesta al problema de los universales¹⁷¹. No es de extrañar que, metidos en este laberinto, la doctrina de los universales acabara en el nominalismo y el empirismo y, por tanto, en el escepticismo.

Estas confusiones se deben al conocimiento objetivo porque, en el caso del juicio –Polo usa el término “juicio” sólo cuando se explicita la concausalidad cuádruple, y llama “proposición” a lo que tradicionalmente se nombraba como juicio- “la detención de la explicitación conduce a una objetivación que traduce las concausalidades como conexiones lógicas”; por tanto, “cabe entender la proposición como una conexión lógica (actual) de objetos en la que los accidentes se predicán de un sujeto o sustancia. Pero esa comprensión de la proposición es supositiva, ya que considera al sujeto y al predicado como objetos pensados unidos por un conectivo o cópula verbal. Así, ‘el *es* como cópula, es decir, como conexión de sujeto y predicado es una intención lógica, en la que se detiene la explicitación judicativa”¹⁷².

Lo que acaba de decirse no es una novedad; la tradición tomista admite que la unión del sujeto y el predicado es lógica, no real o, como explica Polo, “el perro es blanco significa que el perro muestra la característica de la blancura. Pero el perro no es blanco en la realidad según la estructura del *es*. Perro es real; blancura es real en tanto que es del perro como accidente suyo. Ahora bien, ¿el *es* de la expresión corresponde al *es* en sentido real? No. El perro es blanco es una estructura mental; el perro real y el blanco real no son sujeto ni predicado”¹⁷³.

¹⁷¹ E. GILSON, *La unidad de la experiencia filosófica*, 3ª ed., Rialp, Madrid, 1973, 14.

¹⁷² C. E. VANNEY, *Principios reales y conocimiento matemático. La propuesta epistemológica de Leonardo Polo*, Eunsa, Pamplona, 2008, 302. La cita interna es de Polo: CTC, IV, 2ª ed., 597.

¹⁷³ CTC, II, 4ª ed., 75.

El problema es más agudo porque si sólo se piensa lo uno, ¿cuál es la unidad de la proposición en la que intervienen dos conceptos objetivos? La solución que propone Polo es convincente: “considerar que el sujeto y el predicado nominal son dos supuestos u objetos heterogéneos unidos por una cópula verbal, implica asumir que la unidad de la proposición es débil (una unidad fuerte correspondería a un objeto único, pero esto exigiría que también el supuesto fuera único). Por tanto, la intencionalidad de la proposición requiere *consolidación*, es decir, la vuelta intencional sobre objetos inferiores”¹⁷⁴.

¿Qué quiere decir que la intencionalidad requiere *consolidación*? Que el sujeto y el predicado –tomados como conceptos objetivos- han perdido su intencionalidad propia al “unirse” en un nuevo y único objeto – la proposición-, y que el nexa –la cópula- también ha de “buscar” un término intencional. No tiene nada de extraño, por tanto, que “los predicamentos se consolidan tomando como términos [intencionales] los diversos niveles de objetos sensibles”; y, por otra parte, “como el conectivo *es* es un conectivo débil, también requiere consolidación”; ahora bien, “el conectivo no se consolida versando intencionalmente sobre un objeto sensible, sino que ‘la consolidación del *es* es el uno universal tomado como término’. La consolidación del *es* no tiene valor conectivo, pero sí un valor unitivo –es una unidad respecto de los predicamentos- que se expresa como *ente*”¹⁷⁵.

Todo esto puede resultar complejo e ininteligible, pero es el propio santo Tomás quien distingue dos sentidos del *es* en las proposiciones; lo difícil es explicar qué relación guardan esos sentidos entre sí, si es que tal relación existe. Lo normal es que distinga entre el *esse* como *actus essendi* y el *esse* que significa la verdad de la proposición¹⁷⁶. Incluso los

¹⁷⁴ C. E. VANNEY, *Principios reales y conocimiento matemático*, 302.

¹⁷⁵ C. E. VANNEY, *Principios reales y conocimiento matemático*, 302, 303 y 304.

¹⁷⁶ Cf. *De Potentia*, q. 7, a. 2 ad 1. “Esta distinción se realiza explícitamente doce veces al menos en obras de santo Tomás que cubren todas las épocas de su producción literaria;

distingue claramente haciendo ver que “quandoque enim esse idem est quod actus entis; quandoque autem significat compositionem enuntiatinis et sic significat actum intellectus”¹⁷⁷. Al conocimiento del acto de ser, como se ha dicho, santo Tomás llega mediante una demostración, haciendo ver que lo que no es por sí mismo debe ser por otro, lo cual implica la distinción *esse-essentia*.

Resumiendo, lo que Polo propone es lo siguiente: “a mi modo de ver, en principio, hay tres modos [de intencionalidad]. En primer lugar, la *intencionalidad de la sensibilidad externa* que es una intencionalidad peculiar; en segundo lugar está la *intencionalidad de la imaginación*, y en tercer lugar *las intencionalidades de la inteligencia*. Son distintas maneras de intencionalidad.

“La intencionalidad de la sensibilidad externa se puede llamar *observacional*. La intencionalidad imaginativa es *representativa*. La intencionalidad de los objetos pensados es diversa, porque hay una pluralidad de objetos pensados distintos entre sí... Lo peculiar de las intencionalidades intelectuales es que están *unificadas lógicamente*, y esto quiere decir que son intencionalidades que versan sobre intencionalidades, son intencionalidades que no nos permiten conocer la realidad”¹⁷⁸.

Esta última frase parece, en principio, escandalosa: la inteligencia no puede conocer la realidad, a menos que abandone el conocimiento objetivo. Pero si tenemos en cuenta lo que se ha dicho en los párrafos anteriores acerca de la doctrina aristotélico-tomista del juicio, quizás no resulte tan fuerte. Además, Polo matiza lo que acaba de escribir del siguiente modo: “cabría aceptar que la realidad sería ininteligible de suyo si sólo hubiese conocimiento intencional, pero si hay otro tipo de conocimiento, eso es inaceptable. De todas maneras, esa ininteligibilidad

y recurre a ella más o menos claramente en otras muchas ocasiones”. A. LLANO, *Metafísica y lenguaje*, Eunsa, Pamplona, 1984, 240, nt. 118.

¹⁷⁷ *Quodlib.*, XII, q. 1, a. único, ad 1. También en *In III Sent.*, d. 6, q. 2, a. 2; STh, I, q. 48, a. 2 ad 2.

¹⁷⁸ *El conocimiento del universo físico*, OC, XX, 22-23.

no hay manera de resolverla intencionalmente (la noción de *sustancia primera* en Aristóteles es ininteligible y la noción de *acto* en estos términos también plantea problemas, porque, en definitiva, algo queda sin despejar). El conocimiento intencional de la realidad no es completo". En concreto, "si se entiende la sustancia como cosa, queda algo incognoscible; en todo caso, lo que se conoce es la sustancia segunda, la forma sustancia, pero de suyo, la sustancia es individual e incognoscible"¹⁷⁹.

¿Qué se conoce con el conocimiento objetivo? Porque es un verdadero conocimiento, aunque sea imperfecto o parcial. Por tanto, "es evidente que si se dice que con el conocimiento objetivo no se puede conocer la sustancia, si se rechaza el conocimiento intencional, entonces la separación, el aislamiento entre el orden real y el mental es enorme; la cosa en sí es una X; no la conozco en absoluto. A mi modo de ver, esto, en gran parte, es una consecuencia del nominalismo, porque... entonces las ideas están flotando como fingidas en la mente"¹⁸⁰.

Santo Tomás distinguía entre el conocimiento de principios y el de quiddidades. Pero las quiddidades son objetivaciones –por ejemplo, la sustancia segunda–; por eso Polo insiste en que "el conocimiento de la realidad por parte de las operaciones racionales tiene lugar exclusivamente por *explicitación*, no por compensación objetiva. El conocimiento de las causas no es intencional. Que no sea intencional quiere decir, repito, que estos objetos, es decir, las compensaciones de que son capaces las operaciones racionales que tienen que ver con la pugna (y por eso las llamo compensaciones de la pugna), no tengan que ver intencionalmente con la realidad. De manera que el conocimiento de la realidad como principio es exclusivamente por explicitación, no intencional"¹⁸¹.

¹⁷⁹ *El conocimiento del universo físico*, OC, XX, 23.

¹⁸⁰ *El conocimiento del universo físico*, OC, XX, 23.

¹⁸¹ *El conocimiento del universo físico*, OC, XX, 34.

Dejando de momento el valor que tiene en sí mismo el conocimiento objetivo, lo que afirma Polo es que sin él no es posible el conocimiento *habitual*, ya sea en pugna con la presencia mental, o abandonando la presencia mental, que es el límite mental; o sea, que sin el conocimiento objetivo o quiditativo, es imposible el conocimiento de la realidad como principio. "Sin conocimiento habitual son imposibles las pugnas racionales, porque las pugnas racionales son las pugnas de operaciones con los explícitos de la realidad física, con las *causas*; y para que exista esa pugna es imprescindible que la operación sea manifiesta". Hasta tal punto es así que "la primera operación, que es la *abstracción*, es puramente intencional, y ahí no hay pugna"; en el concepto, en cambio, sí hay ya pugna y explicitación; por tanto, "esto es exactamente lo mismo que decir que el explícito conceptual está implícito en el abstracto"¹⁸².

En el fondo, cuando santo Tomás dice que el individuo es inefable está diciendo lo mismo que Polo cuando sienta que el conocimiento objetivo no es el conocimiento de la realidad: es el conocimiento de la realidad en cuanto objetivada, no de lo real en cuanto real. Lo que no acaba de entenderse, en cambio, es en qué se basa santo Tomás para afirmar que el ser se conoce en el juicio (Polo diría la "proposición"). La insistencia de Polo es continua: "si alguien replica que 'tiene que haber una idea de lo físico', es pertinente responderle que para conocer lo físico como tal no le conviene hacerse una *idea* de lo físico, porque con la idea se suplanta lo físico, y esa suplantación se paga con que lo conocido no es más que aspectual respecto de lo físico. Formulado como prosopopeya, se podría decir que lo físico se niega a eso, sólo puede sorprender a lo físico si renuncia a tenerlo como objeto"¹⁸³.

El conocimiento objetivo conoce formas, no causas formales; no conoce la materia porque no puede conocerla como causa; tampoco conoce la causa eficiente sino la eficiencia, aunque para ello debe

¹⁸² *El conocimiento del universo físico*, OC, XX, 35.

¹⁸³ *El conocimiento del universo físico*, OC, XX, 38.

concebirla como una causa extrínseca; y tampoco conoce la causa final, aunque puede conocer el orden del universo. En cambio, "lo físico, en cuanto que no es objeto, en cuanto que no está conmensurado, es *principio*. Pero es un principio en cierto modo defectuoso, y por eso solamente puede ser principio si es coprincipio: *concausalidad*"¹⁸⁴.

El objeto pensado es *lo mismo* y, por tanto, inactivo; por eso no tiene nada de extraño afirmar que "a las causas físicas se las conoce como causas en tanto que no se las exime de ser causas. La exención de ser causas es la intencionalidad". Objetar que entonces el conocimiento carece de validez es incurrir en nominalismo o en *representacionismo*; pero "en ese caso, ni siquiera podríamos admitir la intencionalidad, y tendríamos que decir que la realidad externa a la mente es para la mente una X, como sostiene el *criticismo* de Kant... Ya lo advertía Aristóteles: las ideas no son reales, el caballo pensado no engendra... Todo lo pensado está al margen del orden causal. Lo inteligible es superior al orden causal, pero a cambio carece de todo valor causal"¹⁸⁵. En definitiva, "la distinción entre intencionalidad y explicitación comporta que el concepto objetivo, la compensación judicial y la del fundamento no versan sobre la realidad, sino sobre otros objetos. Hemos aludido a ello con la noción de metafísica prematura. La metafísica prematura equivale a la extrapolación de las compensaciones o detenciones de la explicitación".¹⁸⁶

Aunque no es éste el lugar para explicarlo ni detenernos en ello, las diversas intencionalidades las describe así Polo: "brevemente: los abstractos versan sobre lo real a través de su determinación sensible; las ideas generales sobre los casos (y así parcialmente sobre los abstractos); los objetos racionales sobre las ideas generales (y también el fundamento sobre la proposición y ésta sobre el concepto objetivo); las propiedades relacionales versan hipotéticamente sobre los números físicos"¹⁸⁷.

¹⁸⁴ *El conocimiento del universo físico*, OC, XX, 39.

¹⁸⁵ *El conocimiento del universo físico*, OC, XX, 60.

¹⁸⁶ CTC, IV, 2ª ed., 539.

¹⁸⁷ CTC, IV, 2ª ed., 540.

No es, por tanto, tan extraña –ni mucho menos alejada del planteamiento clásico- la física de causas propuesta por Polo. Incluso habría que decir que respeta mejor tanto la realidad física como el conocimiento, ya que “la superioridad de lo inteligible respecto de lo inteligido tiene una contrapartida: la intelección intencional de la realidad no es una intelección completa. La conmensuración de la operación con su objeto justamente prescinde de la realidad de lo inteligido, pues ‘lo conocido *qua* conocido no es real sino que es intencional’”¹⁸⁸.

Insistiendo algo más, no cabe duda de que “sostener que el universal tiene fundamento *in re* equivale a decir que el universal es lógico, porque como lo real es lo singular, el universal será una mera idea que cabe conectar con otras, y ya no una explicitación. De modo que esa famosa solución moderada [del problema de los universales] no es más que una logificación del universal”¹⁸⁹. ¿Funcionar con universales dejando de lado lo singular es verdaderamente una perfección propia de la inteligencia? “Si *cognoscere singularia non est de perfectione intellectus creati*, entonces, ¿qué es de la perfección de la inteligencia creada? Pues lo lógico. Pero de ese modo la filosofía se transforma en lógica, o se ocupa preferentemente de lo lógico; y por ahí nos escapamos a un mundo ideal... porque carece de realidad, pues lo lógico no es real, sino meramente pensado”¹⁹⁰.

Si la filosofía, según Aristóteles, avanza superando aporías, dificultades que salen al paso, no cabe duda que aquí nos encontramos ante una dificultad seria; por eso –dice Polo- “hay que dar un frenazo, y decir que la disyuntiva, logicismo respecto de lo universal y empirismo respecto de lo singular, no es cierta: conocer el singular, aunque no perfeccione al entendimiento, es sin embargo posible. Se puede conocer la

¹⁸⁸ C. E. VANNEY, *Principios reales y conocimiento matemático*, 341.

¹⁸⁹ *El conocimiento del universo físico*, OC., XX, 356.

¹⁹⁰ *El conocimiento del universo físico*, OC., XX, 313.

realidad en cuanto inferior, y en su mismo carácter de inferior; no es inevitable introducir la lógica”¹⁹¹.

La propuesta de Polo no carece de interés; más aún, no sólo no es descabellada sino que se presenta como necesaria si se desea proseguir el camino abierto por Aristóteles y ampliado por santo Tomás. “Esto es lo que yo propongo; y, como se ve, me parece que lo propongo de una manera coherente. Propongo que la intelección puede descender hasta el conocimiento de lo real físico en cuanto real”¹⁹². Cualquiera que conozca la propuesta de abandonar el límite mental puede comprender ahora que no es ninguna extravagancia o algo imposible. La inteligencia puede descender de nivel, acercarse a lo real físico, pero “la intelección sólo puede conocer lo inferior a ella en el modo de una *comparación*, de un *contrastarse con*, de advertir una distinción de nivel. Y establecer el inteligir esa misma distinción de nivel, o justamente, eliminando, digámoslo así, el equilibrio en su propio nivel, es la única manera que hay de acceder o de llegar a lo físico en cuanto físico, es decir, de llegar hasta lo inferior a la operación intelectual”¹⁹³.

Pero hay más: si para conocer la esencia extramental la inteligencia debe bajar de nivel, para conocer el acto de ser, en cambio, carece de recursos, puesto que no puede subir por encima de sí misma; esto manifiesta la distinción real esencia-ser, y no sólo eso, sino también que la esencia nunca puede llegar a “actualizarse”: la esencia es y será siempre “potencia”, y el acto de ser siempre será “acto”, sin que tenga que cumplir ninguna actividad sobre la esencia. La distinción real se mantiene siempre, o no sería una verdadera distinción real o, al menos, sólo lo sería “temporalmente”.

Para conocer lo inferior es preciso despojar a la inteligencia del objeto, de modo que se manifieste la operación y pugne con otra

¹⁹¹ *El conocimiento del universo físico*, 314.

¹⁹² *El conocimiento del universo físico*, 315.

¹⁹³ *El conocimiento del universo físico*, 316.

principalidad, no ya mental sino real; "si la operación no es manifestada o manifiesta, o si no se admite la manifestación habitual de la operación, entonces de ninguna manera se puede decir que la operación se compare o contraste con lo inferior, es decir, tampoco se puede decir que exista un conocimiento de lo real en cuanto inferior a la operación, y que, además, ese conocimiento no sea objetivo"¹⁹⁴. Evidentemente dicho conocimiento no es objetivo sino habitual. No entraremos aquí a explicar el conocimiento habitual, aunque, como puede verse, es el único que puede acceder a la esencia extramental. La existencia de hábitos adquiridos en la inteligencia es una tesis defendida desde Aristóteles y mantenida por la tradición aristotélico-tomista; no es algo nuevo. Lo nuevo es entenderlos como actos de conocimiento, distintos de las operaciones, que no tratan sobre los objetos sino sobre las operaciones, manifestándolas. Esto es imprescindible pues "no cabe ninguna comparación entre la operación y algo inferior a la operación sin una manifestación de la operación"¹⁹⁵.

Polo es consciente de que en este punto está separándose de la tradición, pero no abandonándola, sino completándola: "la clave de todo este planteamiento es la noción de hábito en tanto que desoculta y manifiesta la presencia mental. Se trata de una noción de hábito evidentemente revisada, es decir, que arranca de la interpretación tradicional del hábito, y que se maneja con sus mismos elementos – intelecto agente como luz intelectual, iluminación-, pero en la que se eleva el intelecto agente a su verdadero estatuto"¹⁹⁶. Ese estatuto es la persona como acto de ser del hombre.

Tanto en la filosofía medieval como en la moderna, lo no conocido objetivamente es lo empírico. Es el caso de las demostraciones de la existencia de Dios, que terminan siempre con la expresión: "y a eso es a lo que todos llaman Dios", un Ser del que sólo sabemos que existe pero

¹⁹⁴ *El conocimiento del universo físico*, 331.

¹⁹⁵ *El conocimiento del universo físico*, 331.

¹⁹⁶ *El conocimiento del universo físico*, 336.

cuya esencia, que se identifica con su acto de ser, sólo puede conocerse por vía de negación¹⁹⁷; lo mismo ocurre en el argumento *a simultaneo* de san Anselmo, etc. Y en el pensamiento moderno se comienza con la "afirmación" del *sum* en Descartes, que no es más que un cuantificador existencial. El empirismo no admite otro conocimiento que el del objeto, siendo la realidad, por tanto, empírica. Incluso en el idealismo absoluto lo empírico aparece continuamente, si bien es despreciado como "exterior" al pensamiento, como cáscara de la que hay que desprenderse.

En Polo, gracias al conocimiento habitual, se admite un conocimiento inobjetivo, que no es empírico, de lo real en cuanto real; más aún, ya en la primera operación de la mente –la abstracción– el conocimiento habitual conoce algo que ni los sentidos ni la propia inteligencia han llegado a objetivar. Esto es así porque, por ser la primera operación, al ser despojada del objeto por la pugna con la presencia mental, no es posible que se explicita ningún implícito: "la primera comparación de la presencia despojada de objeto tiene que ser con lo que de ninguna manera es un objeto, ni ha sido un objeto, ni estrictamente es objetivable"¹⁹⁸. Lo anterior al abstracto no es inteligible sino sensible. Y es normal que sea así pues de lo contrario la inteligencia no conocería más que los sentidos.

La novedad que propone Polo no puede ser aceptada por quien considere que el único conocimiento posible al hombre es el conocimiento objetivo. Por eso dice Polo que si no se abandona la presencia mental sólo es posible una "metafísica prematura", o sea, aquella que proyecta la presencia mental sobre la realidad y las confunde o identifica; pero tampoco podrá conocer la esencia extramental, sino que la confundirá con

¹⁹⁷ "Las pruebas supositivas no aspiran a entender, ni siquiera mínimamente, el sentido de la existencia divina. En dichas pruebas, 'Dios existe' significa 'existe de hecho'. El existente se entiende solamente según determinaciones esenciales". S., 1ª ed., 218.

¹⁹⁸ *El conocimiento del universo físico*, 350.

la *quidditas*, con la forma objetivada¹⁹⁹. Una vez más no estamos ante un planteamiento descabellado porque “es evidente que la noción de movimiento físico no es objetivable. Aun si la forma no excluye la objetivación, pues una causa formal puede ser objetivada, sin embargo, una causa eficiente, un movimiento, no se puede objetivar. Se podrá objetivar el móvil, o que algo se mueve; pero no el movimiento como tal, precisamente porque un movimiento físico se distingue radicalmente de la operación intelectual”²⁰⁰.

12. Realismo gnoseológico y realismo ontológico.

Ahora conviene volver a plantear qué relación guarda el modo de conocer la esencia con la “realidad” de la esencia. ¿Realmente el conocimiento habitual es el conocimiento de lo real en cuanto real? ¿Conocer la esencia extramental mediante la pugna con la presencia mental puede ser un conocimiento más profundo que el conocimiento objetivo?; ¿no será, más bien, un conocimiento inferior y, por tanto, menos perfecto?

La respuesta está implícita en lo ya dicho: “¿por qué no admitir una forma en movimiento? Pues sencillamente por la actualidad de la forma. Si la forma es enteléquica, no puede estar en el movimiento. Pero una concepción enteléquica de la forma es objetiva, no real. Las causas reales no son entelequias, no son actuales”²⁰¹. Que la inteligencia descienda de nivel no quiere decir que conozca menos o peor, sino, al contrario, indica que, aunque no se trate de un conocimiento “semántico” sino

¹⁹⁹ “Si se admite esta doctrina [la distinción real de ser y esencia], hay que preguntar qué sentido tiene hablar de conocimiento quiditativo. Si en la criatura la esencia se compara con el ser como la potencia con el acto, parece claro que el acto de ser no es quiditativo: ¿cómo va a serlo si la esencia es realmente distinta de él? Por otra parte, si la esencia es potencia, tampoco es correcto llamarla quididad”. AT, OC., 140.

²⁰⁰ *El conocimiento del universo físico*, 366.

²⁰¹ *El conocimiento del universo físico*, 373.

“sintáctico”²⁰², aunque no se dé “adecuación” entre las *res* y el intelecto, no por eso es hipotético, porque ahora es la realidad la que es manifestada o explicitada. Por tanto, el abandono del límite mental permite un conocimiento más elevado, más perfecto, de la realidad, ya que el límite del pensamiento objetivo ha sido rebasado. El conocimiento habitual es más perfecto que el objetivo, el cual no sufre menoscabo cuando se abandona sino que, si acaso, manifiesta de modo más claro su superioridad sobre la esencia extramental: “no basta con que la esencia humana sea superior [a la esencia extramental]; esa superioridad de la esencia humana también debe ser mostrada. Pero si es mostrada por algo superior a la operación, mostrando justamente la operación..., esa superioridad, si cabe, se ratifica; y, por tanto, cuando la operación se compare con los principios [las causas predicamentales], no pierde su superioridad sobre los principios. Y no la pierde no sólo porque ella de suyo es superior, sino porque en cuanto que manifestada lo es, si cabe, todavía más”²⁰³.

Polo no sólo no descalifica el conocimiento objetivo sino que lo considera válido; pero piensa que cabe conocer más y mejor la realidad mediante el abandono del límite mental. Por eso distingue entre “realismo gnoseológico” y “realismo ontológico”: “el realismo se plantea de dos maneras. Hay un realismo que se refiere al ser –el realismo ontológico-. Hay otro que se refiere a la verdad intencional... La vieja objeción idealista es refutada por la intencionalidad... Un nivel de conocimiento incrementa lo conocido en el nivel inferior sin substituirlo, es decir, no lo aclara o incrementa en sí mismo, sino que versa sobre él desde su propia superioridad, o en atención a lo no conocido en el nivel inferior... Ahora bien, no siendo provisional tampoco es exhaustivo... El realismo ontológico

²⁰² “La *presencia es univocidad, mismidad*. La presencia es suficiencia para objetivar, para tener. Las causas no son eso, son algo así como una especie de caleidoscopio. Por eso suelo decir que las causas no tienen sentido semántico, sino sólo *sentido sintáctico*”. *El conocimiento del universo físico*, 57.

²⁰³ *El conocimiento del universo físico*, 335.

versa sobre el acto de ser. El realismo gnoseológico versa sobre lo conocido en atención a los niveles cognoscitivos... En tanto que aparecen los niveles no se sostiene la sospecha de un ignoto comparable con lo conocido, pues se advierte que la intencionalidad versa sobre lo ignoto, sobre lo que sin el conocimiento no es cognoscible en acto... [la] diferencia entre objetos es conocida en atención a los objetos, pero se establece en comensuración con un acto superior. Esto es realismo gnoseológico²⁰⁴.

En este punto no se separa en nada de la tradición, aunque matiza algunas interpretaciones apresuradas y superficiales. "Desde el punto de vista del ente no hay que decir que la verdad es *id quod est*, sino que el ser del ente *causat veritatem*. Ser conocida para una cosa (decían los escolásticos) es una denominación extrínseca... Pero siempre ha de quedar firmemente asentada la imposibilidad de admitir la cognoscibilidad en acto en una cosa que no conoce. No se puede admitir semejante confusión sin retroceder al platonismo, o al absurdo kantiano de 'la cosa en sí' como noúmeno. De ahí procede la vieja objeción idealista y el agnosticismo. La realidad es conocida. Este es el realismo que llamaré gnoseológico. Pero la realidad es conocida porque hay un acto de conocer. Si el acto de conocer es una operación, lo conocido es objetivo, intencional... La intencionalidad es una iluminación de la realidad.

"La verdad se atribuye a la cosa con todo derecho, pero sin confusión. Esa atribución es una devolución. La devolución es la intencionalidad. La devolución intencional es algo que la cosa no puede hacer por sí misma. Ser conocida para una cosa, insisto, es una denominación extrínseca...

"La tesis según la cual ser conocido es una denominación extrínseca para la cosa está en correlación con esta otra: 'el ser de la cosa, no su verdad, causa la verdad'. La cosa no es inteligible en acto, sino en potencia.

²⁰⁴ CTC, I, OC, IV, 281, 282 y 283.

"Así pues, no es el mismo el acto por el que la cosa es real que el acto por el que la cosa es conocida. Si el acto por el que la cosa es real fuese el mismo por el que la cosa es conocida en acto, entonces no sería *esa* cosa sino un espíritu (no una cosa). La sustancia material no ejerce jamás el conocimiento (por definición). Ni siquiera las sustancias espirituales creadas tienen el acto de conocer como su propia sustancia"²⁰⁵.

¿Por qué insiste Polo en algo que parece evidente? ¿Está defendiendo el realismo frente al idealismo? Sí, pero también de cierto realismo que no acaba de comprender que el conocimiento es siempre un acto intelectual: "un realista suele acentuar la importancia de lo real. Ahora bien, si lo importante es lo real y la realidad no está en mi mente, la verdad puede transformarse en algo muy extraño. Se llega a sostener que el ente en cuanto verdadero tiene que ver con otro modo de decir el ente, a saber, el ente *per accidens*. La estructura de la intencionalidad se sustituye por la accidentalidad (no el accidente predicamental, sino el azar). Si el ente real es el ente en sentido primario y acapara la necesidad, el ente en cuanto verdadero es un constructo contingente. La conclusión es, por cierto, muy extraña, pues la necesidad es el fin"²⁰⁶.

Más que una nueva interpretación de la doctrina tomista, lo que Polo pretende es entenderla en su verdadero sentido, con demasiada frecuencia tergiversado. "Tomás de Aquino sostiene que *esse rei causat veritatem*, que la definición de la verdad no es *id quod est*, y que la entidad se distingue de la verdad, etc. No se trata de doctrinas juveniles ni inmaduras, sino de una glosa exacta de Aristóteles.

"El ente se dice de muchas maneras. Se dice (en un sentido primario) el ente real, pero también se dice el ente como lo verdadero. El ente en cuanto verdadero y el ente en cuanto real no es el ente dicho de la misma manera. El ente en cuanto verdadero no es el ente en cuanto

²⁰⁵ CTC, I, OC, IV, 130 y 131.

²⁰⁶ CTC, I, OC, IV, 133.

real. El ente en cuanto verdadero está en el conocimiento... La intencionalidad es la manera de relacionar el ente en cuanto verdadero con el ente en cuanto real, o más en concreto, el conocimiento objetivo con lo que está fuera del conocimiento objetivo"²⁰⁷. No confundirlos es imprescindible si se quiere conocer la realidad, porque el conocimiento objetivo es sólo un modo de conocerla, pero hay que admitir que hay otro modo más perfecto con el que es posible conocer lo real en cuanto real, no sólo en cuanto objetivado. Y éste es el que Polo llama "realismo ontológico".

Esta distinción, que no es fácil de advertir, sin embargo es importante para no confundir realidad y objeto, ya "que lo inteligido se ilumine en el pensamiento, no quiere decir que la intencionalidad se conserve en su término, es decir, que ocurra realmente. Para caer en esta ilusión hay que extrapolar la presencia mental... Repito, la distinción entre el realismo como cuestión noética y como cuestión metafísica entraña la descalificación de toda atribución a la esencia extramental de un *en sí* proyectado desde el pensar"²⁰⁸.

13. La esencia como criatura.

Hemos leído antes que la creación de la esencia puede entenderse –debe, más bien–, como una manifestación de la inteligencia y la bondad divinas. Concretamente, "por ser la persistencia creada, también lo es su análisis. La causa final es un designio divino y la causa material un favor. Por su parte, las causas formales son decretos y las causas eficientes ejecuciones obedientes. Esta terminología sirve para insinuar una dimensión de la providencia de Dios: su consentimiento respetuoso, su lealtad, su salir por los fueros de lo creado al gobernarlo. Nótese que la

²⁰⁷ CTC, I, OC, IV, 132.

²⁰⁸ AT, OC, XV, 330-331.

persistencia es equivalente al primer principio de no contradicción: si Dios no lo respetara, el acto de ser del universo *ad nihilum redigeretur*²⁰⁹.

¿En qué sentido son válidas estas valoraciones de las causas predicamentales y qué relación guardan con la persistencia, o sea, con el acto de ser? Dios crea por pura bondad pues en Él no existe necesidad ni falta alguna; por eso Polo prefiere hablar de la creación, no como una causación, sino como una donación: crear es un don, y los dones son gratuitos o no son dones. Pero ¿cómo entender que Dios cree una criatura –el ser extramental– que no puede “corresponder”, que ni siquiera puede “aceptar” el don, porque ni conoce ni es libre?

Antes de ver por qué las causas son un favor, un designio o ejecuciones obedientes, hay que precisar en qué sentido son importantes estas nominaciones de las causas, porque no se trata simplemente de un modo de hablar, sino que Polo lo relaciona con otras cosmologías y cosmogonías, especialmente con las de los científicos a partir del nacimiento de la ciencia moderna que, como es sabido, no admiten la causa final y, en cambio, conciben el universo o como una máquina en la que las condiciones iniciales determinan lo que sucederá, o bien recurren al azar y la indeterminación.

Respecto de la teoría de Newton, Polo advierte que “lo característico de la mecánica racional es una reducción drástica de los sentidos causales y una confusión entre ellos. En definitiva, se confunden porque se intencionalizan”²¹⁰. Que la ciencia use sólo el conocimiento intencional no tiene nada de particular, tanto más cuanto que procura obtener leyes matemáticas para explicar y medir lo que acontece; pero no es sólo este el problema que plantea porque, además, “el universo es como una gran maquinaria, y una gran maquinaria no tiene fin. Justamente porque no tiene fin es por lo que su estudio tiene, en rigor, como fin que yo pueda usarla... La mecánica racional pretendía dominar el

²⁰⁹ CTC, IV, 605, nt. 90.

²¹⁰ *El conocimiento del universo físico*, 61.

mundo, y eso quiere decir que la mecánica racional prescindió de la causa final. Prescindió de la causa final por considerar que la causa final es exclusivamente racional, es exclusiva de la criatura racional, y el universo no es más que una máquina, que una vez que he adivinado sus entresijos se transforma en un medio para mis propios fines”²¹¹.

En la física aristotélica, que es una física de causas, la causa final es la más importante y de ella deriva la “necesidad” con que ocurren los fenómenos físicos. En cambio, “en una física determinista es en lo impelente donde hay que buscar la necesidad. Tiene que ser una explicación por condiciones iniciales, lo cual quiere decir que toda la causalidad está concentrada en el pasado. Si está concentrada en el pasado, evidentemente la causa final no es causa alguna y mucho menos es la causa necesaria. La causa necesaria es la causa impulsante... Eso es poner toda la causalidad en el antes, es decir, en el tiempo. De ahí surge gran parte de la crítica a la causalidad de Hume. Lo único que sé es que *post hoc, hoc*, pero de ninguna manera veo en la relación *post hoc* un *propter hoc*. Y a esta crítica Aristóteles aplaudiría, porque lo anterior según el tiempo es la materia, la indeterminación, no la determinación”²¹².

Aristóteles, al colocar como primera la causa material –la indeterminación- pudo definir el movimiento como paso de la potencia al acto, como el acto de lo que está en potencia; y “evidentemente, en esta descripción el movimiento cumple las veces de causa eficiente. Esta descripción no la puede admitir Newton; este autor refiere que como toda la causalidad está en el pasado, si se toma en absoluto una realidad corpórea, esa realidad corpórea se moverá siempre igual; establece el *principio de inercia*. Eso quiere decir que no pasa de potencia a acto. Un movimiento inercial en modo alguno es el paso de potencia a acto; es simplemente la conservación de las condiciones iniciales y, por lo tanto,

²¹¹ *El conocimiento del universo físico*, 62.

²¹² *El conocimiento del universo físico*, 63.

ahí no tiene lugar ninguna fecundidad: persevera de acuerdo con una línea recta”²¹³.

Es conocida la anécdota de Leibniz, que pasó tiempo pensando si mantener las causas formales o eliminarlas. También es sabido que criticó el mecanicismo de Newton porque su teoría dejaba a Dios como un mal relojero, que debía corregir la hora cada cierto tiempo para que el reloj no retrasara. Pero Leibniz es, si cabe hablar así, más objetivista que Newton.

De todos modos, “el planteamiento de la mecánica no permite una consideración de concausalidades porque es intencional”²¹⁴. En la física de causas, en cambio, “se ve enseguida que tiene sentido hablar de la causa final como causa necesaria en tanto que es la que unifica todos los otros sentidos causales. Por lo tanto, todo lo efectivo, todo lo que acontece, todo lo que se formaliza, todas las determinaciones, el determinarse de la causa formal, etc., todo eso está coordinado por el fin. Según esto se puede establecer la siguiente descripción de la causa final que es la más propia: causa, como causa necesaria, lo que significa es la *unidad de orden*... La pura influencia del antes se llama materia, la pura influencia del orden se llama causa final”²¹⁵.

La física como ciencia positiva es una cierta simplificación de la realidad; útil para manejarla, pero, como conocimiento, es imperfecto y parcial. En concreto, “no se debe confundir la necesidad con la determinación o con la eficiencia o con la posibilidad. Son distintos sentidos causales”²¹⁶.

Otros problemas que plantea la mecánica clásica como explicación del universo pueden resumirse así: “lo que nos ofrece la mecánica racional es un sistema homeostático. El determinismo juega de tal manera eliminando el fin que el universo aparece como un gran sistema de relojería. Es más preciso decir que para Newton el universo es un sistema

²¹³ *El conocimiento del universo físico*, 64.

²¹⁴ *El conocimiento del universo físico*, 64.

²¹⁵ *El conocimiento del universo físico*, 65.

²¹⁶ *El conocimiento del universo físico*, 65.

homeostático sólo amenazado por las perturbaciones. Las perturbaciones son inherentes a la mecánica racional... Es lo que puso de relieve Einstein, a saber: que el determinismo no es válido, porque, aunque Dios no juega a los dados como él dice de manera gráfica, hay desajustes. O lo que es igual, la mecánica racional es particular, porque su misma noción de condiciones iniciales no da razón de la incertidumbre"²¹⁷.

La cosmología de Newton ha sido superada por otras teorías posteriores, aunque a escala de la vida diaria –en la ingeniería, la arquitectura, etc.- siga siendo muy útil. Pero como explicación de la realidad física deja mucho que desear porque "Newton tampoco ha considerado bien la causa eficiente, porque si el universo es homeostático, no se tiene en cuenta la causa eficiente. De manera que no ha considerado bien la causa material (y los matemáticos posteriores le han llamado la atención por ello, pues las condiciones iniciales no pueden conocerse enteramente), y tampoco, en rigor, ha considerado la causa eficiente, y tampoco la causa final, pues por principio ha prescindido de ella, porque con causa final no se puede hacer mecánica. Entonces, ¿qué queda? No queda nada, sino un determinismo crudo y duro, el cual tiene todo tipo de excepciones, las llamadas *perturbaciones*. Este sistema, tal como lo formuló Newton implica que la necesidad está en la causa formal, pero en tales condiciones que incluso hace agua el famoso determinismo, la misma causa formal"²¹⁸.

No es preciso que nos detengamos a analizar otros conceptos usados por Newton, como el espacio isotópico y el tipo isocrónico entendidos como *sensorium Dei*. Pero sí vale, como consecuencia de su mecánica, que "la crisis del sentido moderno de la razón tiene que ver no sólo con el fracaso del hegelianismo, el naufragio de la noción de sistema, sino también con esa especie de mundo sin génesis y sin sentido que es el

²¹⁷ *El conocimiento del universo físico*, 66.

²¹⁸ *El conocimiento del universo físico*, 67-68.

sistema homeostático, es decir, la consideración homeostática del universo señalada por Newton, por la mecánica racional”²¹⁹.

Podríamos seguir considerando otras cosmologías y cosmogonías, como las de Einstein, Heisenberg, Hawking, etc., pero no es preciso porque las valoraciones filosóficas que estos científicos hacen de sus teorías escapan del campo propio de la ciencia; además, la física como ciencia experimental tiene poco que decir –aunque pueda aportar mucho– sobre el sentido de la realidad. Por eso, ciñéndonos a la explicación que hace Polo de la realidad extramental, que es propiamente filosófica, no es extraño que su visión sea muy distinta: “el universo es una criatura, es lo físico. Entonces se puede hacer esta otra descripción: la necesidad de la causa final es un *designio*. Esta palabra es suficientemente indicativa si la unimos con los otros sentidos causales. La causa formal y la causa eficiente son el *cumplimiento* del designio. Ese designio no se puede cumplir por sí mismo, necesita ser concausal, ser compatible. Un designio que no es cumplido no es ningún designio, pues un designio no corre a cargo de sí mismo; por eso hay otros sentidos causales que expresan el cumplimiento del designio, la eficiencia y la forma”²²⁰.

Aquí el término *designio* puede dar lugar a confusión, pero si se entiende bien se comprende por qué lo usa Polo. En primer lugar hay que aclarar que “la expresión *designio* la entendemos antropomórficamente, y eso es legítimo. Pero eso no es físico. Un designio humano es un fin perseguido, un fin al que se apunta. Pero es un fin todavía no alcanzado... Pues bien..., en el universo la finalidad no es ésta, la finalidad no tiene el sentido de algo a lo que hay que ir, sino que es una causa que ordena, una causa ordenante y unificante en tanto que ordenante... Para el universo el fin significa *estar ordenado*”²²¹.

²¹⁹ *El conocimiento del universo físico*, 68.

²²⁰ *El conocimiento del universo físico*, 68-69.

²²¹ *El conocimiento del universo físico*, 69.

El *designio* divino puede ser conocido por el hombre y además mueve a la admiración y a la contemplación; santo Tomás parte del orden del universo, en la quinta vía, para demostrar la existencia de Dios, y es una vía perfectamente válida. Pensar que el universo es un caos o que se debe al azar haría inviable la vida del hombre en la tierra –la creación de la persona humana-, y de paso invalidaría la inteligencia, ya que no podría conocer –ni trabajar- el mundo. Por tanto no es un desatino decir que “la unidad de orden es el designio divino. Dios crea el universo de tal manera que su designio creador es crear un orden, por tanto, el designio es aquella dimensión del universo que exigiendo un cumplimiento representa la unidad de Dios”²²².

Otra dificultad que puede plantearse al hablar de *designio* es que puede interpretarse como si Dios se propusiera fines, lo cual es, desde todos los puntos de vista, imposible, porque Dios no se subordina a ningún fin. Por analogía con el hombre –por antropomorfismo-, sabiendo que Dios es Sabiduría, Amor y Libertad, podría incurrirse en el error de pensar que si tiene un *designio* es porque se propone metas o fines. No es así; lo único que “mueve” a Dios es el Amor. Para evitar interpretaciones erróneas Polo explica que “a la unidad de orden la llamamos designio por alusión a la inteligencia divina. Dios no pone un fin como una determinación, pues ello comportaría subordinación (Dios no tiene fin, pues su esencia es idéntica a su ser), sino que crea un designio: tal designio se *cumple* (pero no por Dios). Por ser la unidad del orden, su cumplimiento corre a cargo de las concausas que ordena y, por tanto, no es completo. El fin es concausal por ser concreado; el fin concausal es un designio, no un intento. Pues bien, Dios no se subordina al fin porque también crea la causa material, la cual como *prius* temporal y causa de imperfección ha de entenderse como favor divino, pues sin ella –agotada en la concausalidad con el fin- el fin sería puesto, esto es, determinado por una inteligencia distinta de Dios, y no sería un designio, sino una meta

²²² *El conocimiento del universo físico*, 69.

intentada. Dios crea el favor en concausalidad con un designio (si bien no crea sólo el favor, el designio y su cumplimiento al margen del acto de ser del que la concausalidad se distingue realmente)²²³.

El fin –la unidad de orden- no es “puesto”, no es intentado por una inteligencia distinta de Dios, sino que Dios crea otras causas –y en concreto, la causa material- para que el designio pueda cumplirse; la causa final no se ordena a sí misma (carecería de sentido), sino que ordena a las otras causas, para lo cual han de ser concausales. Esto implica, por un lado, que el orden nunca está acabado, cumplido, pues la causa material “retrasa” su cumplimiento; y por otro, que el universo es “perfecto” dentro de su ocurrencia, puesto que el fin, aunque nunca sea perfecto, nunca falta. “La causa material –el antes temporal- garantiza, por un lado, que el fin no se consume de modo definitivo, o como término aislado de la creación divina (lo cual comportaría subordinación o emanación). Por otro, comporta que el cumplimiento del fin es concausalmente formal y eficiente: el favor es otorgado a esas dos causas. Ahora bien, estos dos sentidos causales no agotan la causa material, lo cual comporta, asimismo, la imposibilidad de determinar o efectuar el fin: el fin no se confunde con la causa formal ni con la eficiente, sino que las ordena por cuanto que es concausal con ellas. En suma, también en concausalidad con el fin la causa material es favor, porque excluye su confusión con los otros sentidos causales, asegura su distinción –impidiendo que el fin pase a ser hecho en la materia o a determinarla-, y permite su vigencia ordenadora²²⁴.

Toda criatura, por serlo, es inidéntica, pues la Identidad es Dios. Por eso, la criatura depende siempre de Dios y nunca culmina, sin que esto sea una “imperfección” intrínseca, algo así como si estuviera mal hecha, o hubiera sido creada de un modo deficiente. Al contrario: la inidentidad manifiesta que es criatura y que depende enteramente de

²²³ CTC, IV, 2ª ed., 532.

²²⁴ CTC, IV, 2ª ed., 532.

Dios. ¿Qué ocurriría si la causa final ordenara plenamente a la causa material? La respuesta es inmediata: “advírtase que si la causa final agotara la materia de otra manera que oponiéndose a ella, la consideración del universo como potencia sería imposible, pues precipitaría como acto enteléquico, supuesto”²²⁵. Si la criatura pudiera “librarse” de la inidentidad, se coagularía, volvería a la nada.

¿Qué quiere decir Polo cuando afirma que la causa final “agota” la causa material y, en cambio, no la agotan la formal y la eficiente? Que se oponen porque no pueden ser concausales salvo si intervienen también las otras dos causas, la formal y la eficiente: “si las consideramos en bicausalidad, hay que decir que en esa consideración el carácter de causa, su influjo causal, se anula. Eso se puede llamar *oposición*, no entre la causa material y la causa formal, sino solamente de la causa final y la causa material. Para describir la causa final en concausalidad con la material sirve llamarla causa opuesta, la causa que se opone. La causa final es la causa opuesta a la causa material y es una causa extrínseca. Todo esto es correlativo; es un estudio de la compatibilidad”²²⁶. Causa material equivale a retraso y causa final a cumplimiento; ¿cómo hacer compatible el retraso con el cumplimiento del orden? El único modo posible –porque cualquier otra consideración sería contradictoria– es la siguiente: “que la causa material no sea influyente respecto del fin significa que la noción de tendencia respecto del fin no tiene sentido en física, y supone no entender la concausalidad fin-materia. Si fuese influyente, la única manera de que la causa material valiera, es decir, se ejerciera respecto de la causa final, sería tender a ella. Entonces el fin sería aquello que se puede alcanzar; pero no es eso, porque el fin en física significa *unidad de orden no enteramente cumplido*”²²⁷. La causa final influiría en el retraso haciendo que dejara de ser retraso, de modo que

²²⁵ CTC, IV, 2ª ed., 532, nt. 2.

²²⁶ *El conocimiento del universo físico*, 73.

²²⁷ *El conocimiento del universo físico*, 73.

“tendiera” hacia el fin y lo alcanzara. Pero esto es desvirtuar la naturaleza de ambas causas: el retraso nunca deja de serlo y el fin nunca se cumple enteramente, precisamente porque lo impide la causa material. Es decir, ocurriría lo que ya se ha dicho: que el universo precipitaría, colapsaría como un acto enteléquico, noción meramente supuesta y, además, contradictoria, porque la esencia no es acto sino potencia.

La concausalidad materia-fin requiere, por tanto, la intervención de las otras dos causas. Por eso, “lo que precede también conlleva que la causa material es un favor para la causa eficiente y la formal, pero no para la final. Aislada de la causa eficiente y de la formal, y considerada respecto de la final, la causa material no es influyente. La causa formal y la eficiente son entonces causas concausales con el favor; se pueden considerar como aquellas respecto de las cuales la causa material es influyente y no permanece en suspenso... Por una parte, la causa material significa favor respecto de la eficiencia y la formal. De lo contrario, éstas no se podrían ejercer. Por otra, si la causa formal no se une a la materia no es causa formal. Por otra, si esa unión no tiene que ver con la eficiencia, entonces la eficiencia no sería causa *conjuntiva*, no habría eficiencia física. Ahí vemos una tricausalidad que puede ser más o menos estrecha, y así varía la designación de sentidos causales en la tricausalidad eficiencia-materia-forma”²²⁸.

Si la forma no informara la materia volveríamos a las Ideas platónicas, o habría que suponer que son sustancias inteligentes en las que inteligencia y ser se identificarían; si la causa formal se plasmara completamente en la causa material, estaríamos ante una “forma en acto” o una “forma sustancial”, lo cual no es más que un “supuesto”; pero si ambas causas son concausales sólo distributivamente, es decir, si la causa formal nunca llega a plasmarse plenamente, entonces se requiere de la causa eficiente –del movimiento–, que no es ya el paso de la potencia al acto sino la causa *conjuntiva*. La causa final sólo puede causar gracias a la

²²⁸ *El conocimiento del universo físico*, 73-74.

mediación de la causa eficiente que, por eso, se la llama “efecto de la causa final”, aunque esta expresión ha de entenderse correctamente, pues no elimina sino que implica a la causa material y a la formal. Por tanto, “la causa final agota la materia oponiéndose a ella (ni la informa, ni educa de ella, ni pivota como ella, ni dispone de ella, ni la funde), y así la deja ‘libre’ respecto de los otros sentidos concausales, de acuerdo con los cuales la causa material no se agota. La causa final es, en concausalidad cuádruple, la unidad del orden. Así formulamos la noción de esencia extramental, o de universo físico. Tal esencia es la *coherencia* física... Fin, en este sentido, significa perfección. Como perfección, el fin no es ni *entelécheia* ni resultado, sino un *designio*”²²⁹.

¿Entonces el universo es perfecto siendo imperfecto? La perfección de la potencia –ya se ha dicho- no está en pasar a ser acto; la potencia siempre es potencia, no hay ni puede haber paso de la potencia al acto pues entonces desaparecería la distinción real ser-esencia; si se diera ese supuesto, el acto de ser y la potencia se identificarían, serían uno, lo cual, a la vez que los independizaría de Dios, los aniquilaría. La perfección del universo es otra cosa: “llamamos a la unidad de orden perfección, porque desde cualquier otro sentido causal el universo es imperfecto; ningún otro sentido causal puede causar la causa final, sino que es concausal con ella. Ahora bien, por ser la causa final la perfección del universo –que es un designio divino- de ningún modo es causable desde sí, sino que ha de cumplirse precisamente por las otras causas, lo cual equivale a decir que ese cumplimiento no es completo”²³⁰.

Esto lleva a otra consecuencia de gran importancia: sin necesidad de recurrir al principio antrópico, “la inteligencia humana tiene alguna misión legítima respecto del universo, esto es, respecto de la perfección que, por concausal, no es enteramente cumplida”²³¹. Incluso cabe decir

²²⁹ CTC, IV, 2ª ed., 531.

²³⁰ CTC, IV, 2ª ed., 533.

²³¹ CTC, IV, 2ª ed., 533.

que gracias a "que no sea enteramente cumplida hace posible que el hombre exista, porque si el cumplimiento de la causa final corriera a cargo total y exclusivamente de concausalidades físicas, el hombre no tendría absolutamente nada que hacer en el universo. En efecto, no tendría sentido el trabajo humano; el hombre no podría trabajar. Pero como el hombre no es hombre si no trabaja (un vago traiciona completamente su condición humana creatural), tiene que tener que ver con un universo que no sea el ente perfectísimo... Si el hombre es un perfeccionador del universo, el cumplimiento de la causa final no puede ser completo por parte de las causas físicas. Pero, por lo mismo, tampoco el hombre podría estropear el universo. Es el problema ecológico, en el que el hombre en vez de contribuir a la ordenabilidad del universo, lo que hace es estropearlo, desorganizarlo"²³². En resumen, "la compatibilidad causal tiene que ser compatible con otro tipo de realidad que ya no es la concausalidad, sino una criatura racional corpórea"²³³.

¿Qué visión del universo proporciona la física de causas tal como la propone Polo? La filosofía clásica y medieval también investigó sobre las causas y por eso –salvo en algunos autores materialistas, como Demócrito, que negaron la causa final-, no es que admitan la causa final, es que sin ella, según Aristóteles, se niega la naturaleza (el cosmos, el orden)²³⁴. Es lo que ocurre también con el nominalismo y hoy con el neonominalismo. En Cambio, "el orden, dice Tomás de Aquino, es lo que es susceptible de contemplación"²³⁵. Ni azar ni caos, aunque en el universo ocurren novedades y también imprevistos, ya que las concausalidades son múltiples; además ocurre que "si la causa final se puede cumplir hasta cierto punto, eso quiere decir que su cumplimiento es mayor o menor, que el grado de cumplimiento del orden no es un grado fijo. Por tanto, el universo tiene una especie de historia interna según la

²³² *El conocimiento del universo físico*, 74-75.

²³³ *El conocimiento del universo físico*, 75.

²³⁴ ARISTÓTELES, *Física*, II, 8, 199b 14 y 33.

²³⁵ *El conocimiento del universo físico*, 79.

cual se ordena más o menos, sin llegar nunca a ser un ente perfectísimo. Esto abre paso a lo que Newton echó por la borda, a la cosmogonía. Por ejemplo, aquí cabe la evolución, y de acuerdo con ella no puede decirse que los sistemas ecológicos sean enteramente estables, homeostáticos. No; en definitiva hay que decir que la evolución es un grado *creciente* de cumplimiento de la causa final, no completo”²³⁶.

Puede decirse con propiedad que la física que propone Polo está en línea con la tradición; es física filosófica, no una ciencia experimental; con ella, efectivamente, no es posible llegar a ser “como dueños y poseedores de la naturaleza”²³⁷, sino que “es evidente que una física como la de Aristóteles, que no es una mecánica, no tiene un sentido medial del universo. Más bien, en la física aristotélica hay un respeto del universo. La física de causas respeta, y si se admite la causa final como concausa, se declara el respeto al universo físico, porque uno de sus ingredientes causales es la causa final. Por lo tanto, la causa final es suya, no se la impongo yo”²³⁸.

La física de Newton, en cambio, conduce a considerar a Dios como un artífice, o sea, al dios del deísmo. “Si se leen... el prólogo a los *Principia* de Newton, *Principios matemáticos de la filosofía natural* –lo que ya es problemático en sí mismo-, verán que empieza así: *veteres*, los antiguos, pensaban que la mecánica era un arte; pues bien lo que yo intento hacer es mostrar que ese arte es un arte divino, es decir, que el universo está construido mecánicamente. Lo mismo ocurre en la concepción de los masones; el geómetra es una denominación masónica: el gran geómetra, o el gran arquitecto; Dios es un constructor técnico del mundo”²³⁹.

Kant, que se propuso –entre otras cosas- poner los fundamentos filosóficos de la mecánica racional de Newton, escribió: “dos cosas colman el ánimo con una admiración y una veneración siempre renovadas y

²³⁶ *El conocimiento del universo físico*, 75-76.

²³⁷ R. DESCARTES, *Discurso del método*, 6ª parte.

²³⁸ *El conocimiento del universo físico*, 62.

²³⁹ *El conocimiento del universo físico*, 171.

crecientes, cuanto más frecuente y continuamente reflexionamos sobre ellas: *el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí*. Ambas cosas no debo buscarlas ni limitarme a conjeturarlas, como si estuvieran ocultas entre tinieblas, o tan en lontananza que se hallaran fuera de mi horizonte; yo las veo ante mí y las relaciono inmediatamente con la consciencia de mi existir²⁴⁰. La admiración puede entenderse también como contemplación, pero no son lo mismo. Respecto del *cielo estrellado sobre mí* Kant explica que esta "primera [admiración] comienza por el sitio que ocupo dentro del mundo exterior de los sentidos y amplía la conexión en que me hallo con una inconmensurable vastedad de mundos, metamundos y sistemas de sistemas, en los ilimitados tiempos de su movimiento periódico, de su comienzo y de su perdurabilidad"²⁴¹.

La física, que tanto alaba Kant –la mecánica racional-, no le eleva, no le conduce al conocimiento de Dios; en la *Crítica de la razón pura* la idea de Dios es una idea regulativa y todas las posibles demostraciones de su existencia son descalificadas. El cosmos nos hace sentirnos pequeños, formando parte de un entramado mecánico que nos supera y del que dependemos; el hombre como *fenómeno* no sabe de sí, carece de orientación, salvo que "use" la idea de Dios, a sabiendas de que no es más que una idea regulativa²⁴². La razón teórica es limitada y no puede conocer lo suprasensible y eso siempre y cuando se apoye en ideas cuya validez objetiva es imposible de establecer. Dicho de un modo sumario: el conocimiento teórico humano es siempre hipotético.

Para santo Tomás, en cambio, "la admiración es una forma de temor producida en nosotros por el conocimiento de algo que excede nuestro poder. Por lo tanto, es consecuencia de la contemplación de una verdad sublime, pues ya hemos dicho que la contemplación termina en la

²⁴⁰ I. KANT, *KpV*, Colofón, A 288-289.

²⁴¹ I. KANT, *KpV*, A 289.

²⁴² Cf. I. KANT, *Cómo orientarse en el pensamiento*, en *En defensa de la Ilustración*, Alba editorial, Barcelona, 1999, 171-172

verdad”²⁴³. Contemplación y verdad van unidas, pero no cualquier verdad lleva a la contemplación, sino sólo “una verdad sublime”, o sea, “algo que excede nuestro poder”. Y el orden del universo es una de esas verdades. La física de causas no pretende dominar el mundo, no es una ciencia práctica, una mecánica, sino, como se la suele llamar, una “filosofía de la naturaleza” o filosofía natural. Al contrario: el objeto de contemplación excede nuestro poder, está fuera de nuestro alcance, lo que no quiere decir que el hombre no pueda “colaborar” con la Providencia en la ordenación del universo desde el respeto de su legalidad intrínseca.

La contemplación del universo no es una actividad inútil sino una de las más elevadas que puede realizar el hombre, porque la inteligencia tiene como objeto la verdad y el universo encierra una verdad muy profunda. “En Tomás de Aquino hay unos pasajes en los que dice que lo que merece ser considerado por el hombre cuando se trata del universo es precisamente el orden: eso es lo más grandioso; hasta el punto de que dice que la contemplación del orden es, en cierto modo, la culminación del conocimiento humano; y la llama así: contemplación. Contemplar el orden es sumamente alto; lo que es susceptible de contemplación es el orden... Eso es algo tan sumamente grandioso, el orden del universo... que es la quinta vía. El *actus essendi* exige todo el orden predicamental, porque lo que es esencia es el orden predicamental entero, el universo”²⁴⁴.

Polo, por su parte, describe la admiración del siguiente modo: “la admiración es más que un sentimiento. Intentaré explicarla. 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

²⁴³ STh., II-II, q. 180, a. 3.

²⁴⁴ *El conocimiento del universo físico*, 233-234.

presenta como todavía no sabido"²⁴⁵. La admiración acaba en la verdad pero porque mueve a investigar, porque abre un panorama tan amplio que nos hace conscientes de nuestra ignorancia. Por tanto, "la admiración no es la fascinación. Fascinada, la persona es manejada por intereses ajenos y particulares, pero la filosofía es la actividad del hombre libre: los filósofos han descubierto la libertad, porque para ser amante de la verdad uno tiene que ponerse en marcha desde dentro, ser activo... La admiración es el despertar del sueño, de la divagatoria, pues desde ella se activa el pensar: ponerse en marcha el pensar es filosofar"²⁴⁶.

No es lo mismo hacer ciencia que filosofar; la filosofía implica a la persona, la involucra, porque no trata de manejar o controlar la realidad sino de contemplarla, y la contemplación no es inactividad sino la actividad más alta. Hasta tal punto es así que la filosofía "no avanza según un plan previo; su progreso no consiste estricta y exclusivamente en razonar o en responder argumentativamente a las críticas. Y no es así porque el hallazgo es siempre lo primero... La filosofía va siempre adelante saliéndose de los datos... Lo más difícil es encontrar una dificultad. Responder a ella es inventar"²⁴⁷. Y Polo, después de haber "descubierto" que el conocimiento objetivo es limitado –que el objeto es el límite del pensar-, encuentra una dificultad para la que debe encontrar una solución que habrá que "inventar", es decir, que encontrar. Efectivamente, Polo constata que la física aristotélica presenta problemas, inexactitudes e incluso vacilaciones y contradicciones –dentro de su valor como teoría sobre la realidad extramental- que derivan de la objetivación de las formas, de las nociones de sustancia y de ente, de la explicación del movimiento como acto de la potencia, etc. Lo que hace Polo no es descalificar la tradición sino proseguirla.

²⁴⁵ *Introducción a la filosofía*, OC., XII, 28.

²⁴⁶ *Introducción a la filosofía*, OC., XII, 29.

²⁴⁷ *Introducción a la filosofía*, OC., XII, 87-88.

En el tema que estamos tratando ahora, Polo advierte que “en la filosofía tradicional... se aprecia una inclinación a asimilar el hábito judicativo a la contemplación. El espectáculo del universo es admirable, lo mismo que el orden y su cumplimiento. Por otra parte..., el conocimiento práctico se distingue netamente de la explicitación de la concausalidad cuádruple, por lo que parece que la teoría puede descansar en la contemplación del universo (al menos como en su propio objeto). Sin duda, esta versión del hábito judicativo recibe un fuerte apoyo en la importancia que el paganismo concede al cosmos, y en la filosofía cristiana en la de que el universo refleja la perfección de Dios, que no es asequible directamente en esta vida”²⁴⁸, sin embargo, “como la causa final orla la explicitación judicativa, es imposible que dicha explicitación vaya más allá de ella. Pero las causas físicas no son primeros principios. Por eso son concausas. Las concausalidades, incluso la concausalidad cuádruple, el universo, son potenciales. Ello es manifiesto en el hábito judicativo el cual es contemplativo de una manera parcial”²⁴⁹. La búsqueda, por tanto, ha de continuar, pero ya no corresponde a la física sino a la metafísica, y para ello la “pugna” de la presencia mental con los principios físicos no es suficiente, sino que ahora el límite mental ha de ser abandonado por completo ya que “no es inconveniente suplir el carácter causal de una forma con la presencia (no se conoce el carácter causal de la forma, pero sí la forma). Pero cuando se trata del conocimiento de lo primero, la presencia suple lo que, al ser suplido, no es conocido en cuanto que primero. No se puede eximir lo primordial sin privarle de su propia índole”²⁵⁰.

La contemplación del universo hace posible que aquello que conocemos de la realidad extramental como “necesidad”, “posibilidad”,

²⁴⁸ CTC, IV, 2ª ed., 634.

²⁴⁹ CTC, IV, 2ª ed., 636. En nota al pie Polo lo ilustra con un ejemplo: “el espectáculo del universo no es completo. Como ejemplo ilustrativo vale decir que el cielo estrellado es una parte de una galaxia. No forman parte del espectáculo ‘todas’ las galaxias”. Nt. 136.

²⁵⁰ CTC, IV, 2ª ed., 675.

“efectuación”, “determinación”, “finalidad”, “contingencia”, etc., pueda entenderse como “designio”, “favor”, “efectividad” y “posibilidad” referidos a la Providencia divina. De este modo se pone de manifiesto que la realidad extramental es creada y depende de Dios. Con todo, “cuando se habla de lo físico no se dice que se parece a Dios, sino que es como un *vestigio*. Como lo físico, en definitiva, depende de lo metafísico, será por lo metafísico por donde lo físico podrá tener cierta *assimilatio* a Dios, que no es la *assimilatio* del hombre, sino otra más débil según la cual *los cielos narran la gloria de Dios*, como dice un *Salmo* (*Ps. 19,2*)”²⁵¹. Al advertir el acto de ser, se advierte también su condición de criatura y, por tanto, la existencia de Dios: “la causa causada es la demostración de la identidad originaria. En rigor, la existencia de Dios es demostrada por el acto de ser creado... Causa causada significa la referencia al Origen que la persistencia comporta. Si la persistencia no comportara esa referencia, sería ultimada; y si fuese ultimada, ella misma sería contradictoria – cesaría, sería seguida-”²⁵².

14. Conclusión.

Como conclusión debe admitirse que “conviene ampliar la noción de potencia, proponiendo nuevos sentidos de ella. La esencia como potencia del acto de ser no coincide con la potencia aristotélica, sino que es otro sentido de la potencia, porque la esencia no es sólo causa material. Con la sola noción de potencia aristotélica no vale la *illatio ad esse* (describir el movimiento como acto imperfecto, o de la potencia en cuanto que tal, no es compatible con la idea de término actual)... La noción de potencia formal es el primer momento en que la potencia no se reduce a la materia... La potencia de causa son concausalidades triples antes de ser ordenadas, es decir, las causas en tanto que capaces de ser concausales

²⁵¹ *El conocimiento del universo físico*, 52.

²⁵² *Nominalismo, idealismo y realismo*, OC., XIV, 225.

con el fin. Como la sustancia no es todavía el cumplimiento del orden, que corresponde a la naturaleza, la sustancia es potencia respecto del fin (la unidad de orden no es sustancia)... Todavía hay que admitir otro sentido de la potencia, referido justamente a la concausalidad completa, incluyendo la causa final. La causa final es potencial sencillamente porque ordena las otras causas y no a sí misma... La causa final no puede existir sola porque es la causa ordenante, pero ordenante de lo ordenado; y como lo ordenado en directo son las tricausalidades, ella es potencial en tanto que requiere las otras causas. Se puede decir que la unidad de orden es la causa primera, la más importante o aquella que cierra la tetracausalidad, de tal manera que entonces cabe formular que 'un universo es'. Pero ese *es* equivale a la expresión de la potencialidad... En todos sus niveles lo físico es potencial e inactual..."²⁵³.

Sin embargo, la esencia y el acto de ser no pueden considerarse como independientes, como si la esencia tuviera su propia "existencia", sino que "en tanto que la esencia se distingue del ser (es la distinción real tomista *essentia-esse*), la esencia extramental es la principialidad dependiente, es decir, la principialidad predicamental. Por eso la esencia extramental son las cuatro causas en tanto que concausales, o sea, en concausalidad"²⁵⁴.

"Principialidad dependiente", aquella que de ningún modo podría darse al margen del acto de ser, "de suyo desprovista de actividad... Por tanto de suyo no se puede admitir; su admisión es la advertencia de la persistencia del acto"²⁵⁵; por tanto, aunque, siguiendo en esto a santo Tomás, Polo diga a veces que la esencia es creada –o concreada-, Dios sólo crea actos, y la esencia no es acto sino potencia. Pero el acto de ser extramental, por ser no contradictorio, requiere de la esencia para no incurrir en contradicción, o sea, para no tener que ver con la nada. El

²⁵³ *El conocimiento del universo físico*, 409, 410 y 412.

²⁵⁴ *Presente y futuro del hombre*, 1ª ed., 163.

²⁵⁵ S, 149.

acto, como la realidad de la secuencia de antes y después, requiere del antes, aunque, propiamente, el acto es el "después", la "ganancia radical". Por tanto, la esencia es "interna" al acto de ser, no es independiente sino al contrario: "principalidad dependiente". O de otro modo: "la pasividad de la ocurrencia depende por entero del movimiento, que es su admisión real"²⁵⁶. Un principio persistente comienza sin antecedente, porque el antecedente, por así decirlo, le pertenece, es intrínseco al propio acto; y si no cesa ni es seguido, si no culmina, es porque la inidentidad también le es intrínseca. Pero la "pasividad" que implica comenzar y no culminar se distingue realmente de la persistencia porque, si no fuera así el "movimiento" ni comenzaría ni podría persistir, es decir, se inmovilizaría.

La esencia, por ser potencial y en concreto la inidentidad del acto de ser extramental, no "es", no tiene un acto de ser propio –eso conllevaría entenderla como "sujeto"-, sino que, siendo realmente distinta del ser, lo "recorre" por entero: es el "antes" imprescindible para que el acto de ser sea el "después", la ganancia radical; pero es también la razón de que el ser no cese, no vuelva a la nada y sea no contradictorio; al mismo tiempo manifiesta su dependencia –como causa causada- de la Identidad Originaria. Por eso, aunque es legítimo decir que es creada o concreada con el acto de ser, sólo hay un acto creador, pues Dios siempre crea actos, pero no por eso el "antes" desaparece sino que transcurre, porque depende de la realidad de la secuencia. Es lícito, por tanto, decir que "la esencia es la perfección que se corresponde con el ser que no culmina"²⁵⁷.

O visto desde el punto de vista del acto de ser, la esencia potencial, que Polo describía así: "la persistencia es el carácter real del principio de no contradicción. Su análisis causal es el siguiente: lo incesante pero seguido –la causa material-, lo no seguido pero no incoado –la causa final-, el comenzar, pero no incesante ni no seguido –la causa eficiente-, y el

²⁵⁶ S, 270.

²⁵⁷ AT, OC., XV, 159.

análisis en cuanto que tal, que es la causa formal. Son las cuatro causas, que por inactuales y potenciales son concausales²⁵⁸, puede entenderse del siguiente modo: por ser creada, la persistencia es un comienzo incesante, y esto se manifiesta o analiza como causa material informada sin que la información llegue nunca a ser plena; como el comenzar no culmina nunca pero tampoco es un recomenzar continuo a cada instante ni un comenzar que por no culminar se prolonga infinitamente, sino que no es seguido, su analítica es la causa final, la cual manifiesta la perfección del acto de ser inidéntico pero no contradictorio. La razón es clara: "si la persistencia culminara, sería anterior a sí misma, y la culminación un todo. Pero la criatura no es un todo separado de Dios"²⁵⁹. Por tanto, comienza pero ni cesa ni es seguida. Por eso, si no admitiera análisis sería un comienzo contradictorio.

²⁵⁸ *El conocimiento del universo físico*, 407.

²⁵⁹ NIR, OC., XIV, 231, nt. 48.