



ISSN: 1699-2849

Registro de propiedad intelectual *safecreative* nº 0910284775023

**LAS DUALIZACIONES EN POLO.  
EL JUEGO DE LA IMAGINACIÓN EN EL INICIO DEL  
DESPLIEGUE CONJUNTO DE LA  
DUALIZACIÓN PRODUCTIVA NORMAL.  
Bases antropológicas próximas de la actividad  
económica (III)**

**Ignacio Falgueras Salinas**

**Ignacio Falgueras Sorauren**

El tema propuesto para este congreso mundial es la investigación de las *ideas centrales de la filosofía de Leonardo Polo*. Una de tales ideas, dentro de la Antropología trascendental, es su bien conocida tesis sobre el carácter dual del ser humano. Nosotros vamos a centrar la atención en ella, empezando por resaltar su importancia en el pensamiento de Polo (I), y exponiendo, después, un momento señalado en las dualizaciones de la esencia del hombre: los antecedentes del proceso productivo conjunto (II); para terminar señalando el papel mediador que le corresponde a la imaginación en la conjunción operativa entre alma y cuerpo (III). Una breve conclusión cerrará este trabajo (IV).

## I. IMPORTANCIA DE LA DUALIZACIÓN EN EL PENSAMIENTO DE L. POLO

Antes de entrar en materia, y en relación con el título de esta ponencia, hemos de advertir que Polo no suele hablar de dualización, sino de dualidad. Si nosotros cambiamos la denominación que él le da, no es porque pretendamos alterar su pensamiento, sino sólo hacerlo más inequívoco. La forma de sustantivo verbal que le damos quiere resaltar algo que cualquier poliano sabe, esto es, que su propuesta de abandono del límite mental es una llamada a concentrar la atención sobre el acto o *actividad* de pensar por encima de *lo pensado*. Algo similar es lo que pretendemos sugerir con esa modificación: hay que enfocar la dualidad humana como *actividad*, no como una simple cualidad de nuestra naturaleza, ni como un mero contenido del pensamiento. Concretamente, el peligro de usar la noción de dualidad es doble: bien sea el de entenderla en forma adjetiva –lo que parece sugerir que lo dual está adscrito a un sustantivo en forma de propiedad estática, como un predicable más–; bien sea el de entenderla en forma de sustantivo abstracto, lo que la presentaría como una elaboración mental. Por el contrario, lo dual en el hombre no reside, como veremos, en que *conste* de dos partes, sino en que su *ser* es *activamente* dualizante.

Pues bien, una vez explicada la razón del cambio en la forma expresiva, es decisivo notar que lo que llamamos «dualización» no es, en Polo, una mera observación de experiencia, ni siquiera una consecuencia secundaria de sus planteamientos, sino un componente intrínseco de sus grandes hallazgos antropológicos. En concreto, ella está contenida en dos de las averiguaciones principales de su Antropología.

Ante todo, la dualización está contenida en su primer gran hallazgo, a saber: que el ser del hombre co-existe con el ser del mundo. La co-

existencia es patentemente dualizante<sup>1</sup>, pues el tándem «persona humana – ser del mundo» no es una co-existencia mutua, sino unilateral por parte del ser del hombre. Se trata de una actividad desarrollada sólo por el ser humano, que en esa medida es jerárquicamente superior al ser del mundo, el cual no resulta modificado por nuestro ser-con-él. Por tanto, la dualización primera está contenida *temáticamente* en lo más radical del ser humano, por lo que ella misma es también radical.

Pero, además, según Polo, el hombre se caracteriza por ejercer una actividad posesiva. Como sugirió Aristóteles, la posesión o el tener (*ejein*) es la forma concreta en que se unen el *logos* y la animalidad<sup>2</sup>, es decir, la dualización que nos define como hombres (animal racional), aunque obviamente esta definición aristotélica se ciñe a nuestra esencia, no alude a nuestro ser.

Sin embargo, incluso la propia persona, en cuanto que es libertad, es descrita por Polo como aquella *posesión* (activa) del futuro que no lo desfuturiza. El ser de la criatura mundo, en cuanto que ella no cesa ni es seguida y sólo depende de Dios, únicamente puede ser poseído por nosotros en futuro, no en presente ni en pasado, es decir, sólo puede ser poseído en una dualización que lo vincule a nuestra *destinación*.

Ambas indicaciones, la de la coexistencia con el ser del mundo y la de la posesión del futuro, coinciden entre sí: la una señala cuál es el tándem de nuestro ser, y la otra cuál es nuestra superioridad activa en su respecto. Entre ambas nos muestran la entraña misma de la dualización humana: es una actividad unilateral y superior que se despliega en relación intrínseca de posesión con otro ser.

Naturalmente, ninguna actividad de posesión puede dar lugar a una identidad, ya que implica una dualización por la que el poseedor hace

---

<sup>1</sup> Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, Obras Completas, Serie A, Eunsa, Pamplona, 2016, vol. XV, 294 en nota 40: "La persona humana no es trinitaria. Cabe llamarla dual en tanto que co-existe".

<sup>2</sup> Cfr. Aristóteles, *Política*, I, 2, 1253a9-10. Cfr. L. Polo, *La originalidad de la concepción cristiana de la existencia*, Obras Completas, Serie A, Eunsa, Pamplona, 2015, vol. XIII, 228-229.

suyo lo poseído: posesión y dualización van unidas. La posesión nos distingue, pues, respecto del creador, que no es dualizante, y respecto de las otras criaturas, que no poseen<sup>3</sup>, y nos distingue tanto en nuestro ser personal como en nuestra esencia.

Y, de este modo, queda aclarado el tipo de *in-identidad* propio del hombre como criatura: somos co-existentes, pero como *poseedores* del mundo, y en dualización con él. En la actividad de poseer, el poseedor es distinto de lo poseído, de ahí su in-identidad y consiguiente dualización activa. Por tanto, nuestra co-existencia lo es, *ontológicamente*, sólo con la criatura mundo, e igualmente nuestras posesiones y dualizaciones. Si se quiere hablar de otras co-existencias, bien con otras criaturas, bien con Dios, ha de matizarse con cuidado el sentido de las mismas. Con Dios no podemos dualizarnos al estilo humano, puesto que es imposible poseer a Dios, siendo Él por completo superior a toda criatura. Nuestra relación directa para con Dios es exclusivamente de *dependencia*: co-existir con Dios significa depender por completo de Él, sabiéndolo, o no, y queriéndolo, o no. Tampoco podemos dualizarnos con los ángeles, puesto que ellos son criaturas ontológicamente más altas que nosotros, de modo que quien lo intenta, por ejemplo, con los ángeles caídos, queda poseído, en vez de poseerlos. Y, por último, podemos, sí, dualizarnos con otros seres humanos, pero de modo especial. Pretender poseer a una persona humana es aberrante, dado que todas tenemos una dignidad igual en virtud de nuestra creación por Dios. La dualización entre personas humanas puede hacerse adecuadamente desde nuestra relación de dependencia respecto de Dios, y en la forma de una colaboración mutua

---

<sup>3</sup> No todo conocimiento es posesivo, como el humano. Dios no conoce poseyendo, puesto que Él es la identidad. Tampoco los ángeles conocen poseyendo al estilo humano, puesto que las relaciones entre las jerarquías angélicas no son de superioridad *ontológica*, como –en cambio– es la co-existencia del hombre (persona) con el mundo (no persona). Al ser sus relaciones interpersonales, los ángeles no se poseen unos a otros, pues las criaturas personales dependen en su libertad directamente de Dios. Por esa misma razón, creo que lo que puede ser poseído por los ángeles caídos en el hombre son sólo los cuerpos, respecto de los cuales sí son ontológicamente superiores, y, por medio del cuerpo, la esencia o manifestación de las personas humanas. Por supuesto, los animales no poseen, pues para poseer hace falta ser libre.

para poseer el mundo. Pero esto, que puede y debe hacerse de forma conjunta, y que es lo apropiado a nuestro ser y esencia, puede hacerse o no, y puede, también, hacerse de forma disyunta, separando –en parte, o por entero– la colaboración para poseer el mundo y nuestra dependencia de Dios. Lo que no podemos hacer es dejar de dualizarnos respecto del mundo ni dejar de estar destinados a Dios. Dicho de otro modo, nuestra actividad manifestativa en esta vida ha de pasar de alguna manera por el cuerpo y asociar consigo a la criatura mundo, pero para alcanzar (o no) un perfeccionamiento ilimitado, por parte del hombre, en su referencia al Creador.

Y si la posesión, al ser radical, implica una dualización por la que el poseedor hace suyo lo poseído, pero sin identificarse con él, ni ser idéntico en sí mismo, entonces el propio poseedor ha de dualizarse también internamente<sup>4</sup>. Eso implica que se trata de una actividad ilimitadamente creciente en intensidad y en extensión. Lo cual equivale a decir que nuestra posesión no puede ser absoluta, sino que es creada, porque, al ser creciente, en ella el punto de partida no se identifica con el de llegada.

Sin duda, la tentación para el hombre es la de poseer de modo absoluto, o sea, de modo semejante, por ejemplo, a como poseemos la comida al comer: imponiendo nuestra medida a lo poseído. Pero absolutizar nuestra medida equivale a reducir lo poseído a nuestro poseerlo, es decir, a eliminar la dualización, a intentar poseer en identidad, a poseer como imaginamos que poseería Dios. Se ve así que la dualización es imprescindible, pero su modo de realizarse no es automático, sino libre.

Con eso hemos expuesto la importancia *temática* de la dualización, pero a ella hemos de añadir ahora una importancia *metódica*. Ante todo, *la dualización es el modo de neutralizar el (falso) prestigio del monismo en*

---

<sup>4</sup> Cfr. I. Falgueras Salinas, I. Falgueras Sorauren, "Man as Dualizing Being. The Remote Anthropological Foundations of Economic Activity (Part I: Introduction and first steps)", *Polian Studies*, 2, 2015, 42 ss.

*la antropología trascendental*. Como es bien sabido, en metafísica existe, desde Parménides, un erróneo prestigio de lo único, que ha dado lugar a numerosos errores. Por ejemplo, el «ser» ha sido concebido como único, y, por tanto, como compartido por todos los entes como si de un género se tratara, dentro del cual estarían incluidos el ente «Dios», los entes «hombres», y los entes «físicos», todos ellos separados por meras diferencias específicas. Y algo semejante pasa en la modernidad con la verdad: si la verdad es única, entonces todos los seres son meras modalidades suyas. La reducción de la antropología a la metafísica, en la filosofía antigua y medieval, así como la reducción de la metafísica a la antropología, en la filosofía moderna, obedecen a ese falso prestigio<sup>5</sup>.

La razón del prestigio del monismo se esconde detrás del límite mental, una de cuyas descripciones es precisamente la *unicidad* del objeto pensado<sup>6</sup>. Si se abandona el límite mental, entonces ha de distinguirse la unidad respecto de la unicidad: lo uno no es único. Cada hombre es uno, pero no único, ni como persona ni como criatura, y su modo de no ser único es la intrínseca e ilimitada dualización de su actividad radical.

En segundo lugar, la importancia metódica de la dualización se observa en la ordenación congruente de toda la Antropología. Es conocido el problema que tiene la filosofía moderna, desde Descartes, y, en parte, la filosofía antiguo-medieval desde Platón, para mostrar la unidad del ser humano, y que se resuelve con frecuencia en una reducción del hombre a sola su alma, o bien a solo su cuerpo. La dualización permite entenderlos como vinculados en su diferencia jerárquica por una actividad conjunta de ambos, pero sin confusión.

---

<sup>5</sup> L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, Obras Completas, Serie A, Eunsa, Pamplona, 2016, vol. X, 346 ss. De modo semejante, los conflictos acerca de la prioridad entre el entendimiento y la voluntad –conflicto entre iguales en dignidad–, o entre la intelección y la sensibilidad –conflicto entre desiguales en dignidad–, derivan del prestigio del monismo, y se resuelven desde las dualizaciones humanas.

<sup>6</sup> L. Polo, *El acceso al ser*, Obras Completas, Serie A, Eunsa, Pamplona, 2015, vol. II, 19, 57; *Presente y futuro*, 349.

Con esto creemos que queda suficientemente clara la importancia temática y metódica de la dualización en la esfera de lo humano.

## **II. LOS ANTECEDENTES INMEDIATOS DEL INICIO DEL PROCESO PRODUCTIVO**

Pasamos ahora a señalar el punto concreto de las dualizaciones humanas que vamos a exponer aquí, porque, siendo un *ser dualizante*, todo en el hombre se dualizará, tanto en el orden propiamente trascendental, como en el orden de la esencia. Polo, sobre todo en su *Antropología trascendental*, ha desarrollado ampliamente las dualizaciones en el orden del ser y en el de la esencia, pero –como nos suele suceder a los humanos– no ha podido llegar a aplicar la dualización a todos los campos del saber. Prosiguiendo bajo su inspiración, nosotros nos hemos propuesto estudiar la dualización de modo pormenorizado hasta llegar a la actividad económica. Y dentro de la secuencia de nuestras investigaciones, estamos estudiando, en este momento, el despliegue de la dualización productiva normal, que es la más equilibrada y común –no la más alta– manifestación (esencial) de la dualización personal humana, y que es la que da título a nuestra ponencia.

En el trecho actual de nuestra investigación nos toca considerar el despliegue *conjunto* de dicha dualización productiva normal, pues en trabajos anteriores hemos estudiado por separado los dos polos que la integran en la fase personal-individual<sup>7</sup>. Pero, *antes* de entrar en él, es

---

<sup>7</sup> A esa fase le corresponde la iniciativa en la dualización, y en ella el primer polo que hemos estudiado –de modo sólo preponderante– ha sido el inferior y negativo, a saber, la escasez de tiempo, derivada de la índole corporal, y «caída», de nuestra esencia (cfr. I. Falgueras Salinas, I. Falgueras Sorauren, “La dualización productiva normal: precisiones y ampliación. Bases antropológicas próximas de la actividad económica”, *Studia Poliana*, 22, 2020, 133-193). Posteriormente, el segundo polo estudiado –de modo también sólo preponderante– ha sido el polo positivo y superior, a saber, la riqueza, constituida primero por las posesiones inmanentes del espíritu, y, después, por las transitivas del cuerpo (cfr. I. Falgueras Salinas, I. Falgueras Sorauren, “El despliegue de la dualización productiva normal: consideración de su polo superior (riqueza). Bases

conveniente dirigir la atención al punto en que ambos polos –riqueza de posesiones y escasez de tiempo–, siendo tan dispares, pueden unirse, a fin de señalar bien la viabilidad del tránsito de un polo a otro<sup>8</sup>. Para poder hacerlo, es necesario re-examinar los antecedentes de la actividad productiva. Y ése es el tema de la presente aportación.

### **II.1. Las posesiones inmanentes**

Lo que antecede a la producción propiamente dicha son las posesiones de las potencias espirituales, inteligencia y voluntad. Pero bien sabido que en la propia formación del proyecto ha intervenido ya la imaginación, por cuanto que las ideas formadas por el entendimiento han dotado de presencia a ciertas imágenes sensibles para formar un abstracto<sup>9</sup>. Pongamos un ejemplo. La experiencia del paso por un cañaveral nos enseña que produce muchos pequeños cortes en la superficie de la piel. Buscando la razón de tales cortes, observamos que las hojas de la cañavera son afiladas y duras. «Afilado» y «duro» son dos notas del abstracto «cañavera» en una parte de la misma, sus hojas. Y esas notas nos sugieren una oportunidad<sup>10</sup>, a saber, que reuniendo lo

---

antropológicas próximas de la actividad económica (II)", *Revista de estudios filosóficos polianos*, en impresión).

<sup>8</sup> En el fondo, este problema coincide con el planteado por Descartes acerca de la unión de alma y cuerpo, que él cifraba en el juego de la glándula H –la llamada «pineal»– (cfr. Descartes, R., *Traité de l'homme*, Editions Gallimard, Paris, 1953, 844 ss. Al concebir cuerpo y alma como substancias *opuestas* (extensión-pensamiento), el planteamiento cartesiano da lugar a un dualismo. En cambio, si se conciben como *actividades* simplemente distintas, de las que una es superior a la otra, pueden conjugarse en una dualización conjunta (cfr. L. Polo, *Antropología*, 194-195).

<sup>9</sup> Cfr. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento I*, Obras Completas, Serie A, Eunsa, Pamplona, 2015, vol. IV, 301-302; L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento II*, Obras Completas, Serie A, Eunsa, Pamplona, 2016, vol. V, 238 ss.; I. Falgueras Salinas, "El producir como manifestación esencial del hombre", en Á. L. González, M. I. Zorroza (Eds.), *In Umbra Intelligentiae. Estudios en Homenaje al Prof. Juan Cruz Cruz*, Eunsa, Pamplona, 2011, 247-250.

<sup>10</sup> "El hombre, por ser capaz de cierta novedad, no depende enteramente del pasado. (...) En su forma más elemental, las novedades aparecen en la forma de oportunidades. Más complejas son las alternativas. Tanto la oportunidad como la alternativa indican innovación y hallazgo. El hallazgo siempre es sorprendente; lo sorprendente tiene que ver con lo inesperado" (L. Polo, *Quién es el hombre*, Obras Completas, Serie A, Eunsa, Pamplona, 2016, vol. X, 59).



afilado y lo duro podemos conseguir cortar. Así se forma la *idea de cortar* con algún producto que reúna las condiciones de afilado y duro.

El interés de cortar para el hombre, sobre todo para el primitivo, es muy alto, pues le cuesta mucho romper la piel y despellejar a los animales cazados, especialmente si son grandes y ha de hacerlo con las manos y los dientes. Ese interés mueve a la razón práctica del hombre para convertir esa idea en proyecto. Tal cosa sucede cuando la voluntad vuelve a poner en marcha a la facultad imaginativa a fin de que, entre las imágenes retenidas, encuentre alguna que reúna esas dos notas, y cuando la imaginación las ofrece. En relación con la actividad práctica, la diferencia entre una idea y un proyecto estriba en que el proyecto incluye a la idea (inteligencia), pero le añade la contribución de otras potencias (voluntad e imaginación): a lo que será el proyecto (elegido) le falta menos que a la idea para ser introducido en el tiempo. Por tanto, si bien el mundo de los proyectos admite una infinidad de grados y variantes, el distintivo mínimo de todos los proyectos es el siguiente: dejarán de ser meras ideas y se convertirán en proyectos cuando la voluntad obligue a la imaginación a emplearse en hallar maneras de introducir las ideas en el movimiento físico, aunque de momento sólo formalmente, tomando pie en el movimiento peculiar de la imaginación. En este caso, por ejemplo, la imaginación, guiada por la idea, empezará a suministrar imágenes asociadas a «afilado» y «duro», pero tomadas de los objetos conocidos sensiblemente en la naturaleza física. Supongamos que la imaginación ofrece, como primeras imágenes que reúnen ambos abstractos, las de las lajas de piedra. Dotada de imágenes que parecen hacer viable la idea de cortar, cuya conveniencia ha sido estimada por la voluntad, dicha idea se convierte en proyecto.

Y una vez armado el proyecto, si la voluntad –movida por sus fines, y teniendo en cuenta criterios prácticos (de ética, urgencia, eficacia, etc.)– elige, de entre los que se presentan como posibles en un momento dado,

realizar el antes descrito, entonces la razón práctica dictará un mandato (*imperium*) que pondrá en marcha el proceso productivo<sup>11</sup>.

## **II.2. La conjunción operativa entre las posesiones inmanentes y las transitivas**

A lo que vamos a prestar atención ahora es al paso desde un proyecto elegido a su realización. Ese paso es un proceso que empieza a funcionar por un mandato de la razón práctica, la cual ordena a las facultades locomotrices someterse a la imaginación, que, a su vez, se somete a la idea contenida en el proyecto. Siguiendo con el ejemplo propuesto más arriba, la imaginación ya ha asociado las notas abstractas de afilado y duro con la imagen tomada de una hoja de cañaveral, y la ha proyectado en una laja de piedra, con el fin de cortar las pieles de los animales cazados. Lo que la razón manda a las facultades locomotrices es tomar lajas de piedra y probar si cortan. Cuando las facultades locomotrices se ponen en marcha para ejecutar el proyecto según las indicaciones de la idea y de las imágenes, entonces empieza el proceso productivo, pero sólo eso: *sólo empieza*.

Sin duda, al probar las lajas como instrumentos cortantes, se comprobará que, no siendo suficientemente duras, se partirán al intentar cortar la piel de un oso, por ejemplo, y, además, las que cortan algo lo pueden hacer también por el lado de la mano del que las usa, lo que resulta un grave inconveniente para su aptitud práctica. La razón práctica, entonces, volverá a poner en marcha a la imaginación para que trace la manera de que una piedra corte pieles duras sin cortarnos. Y ésta encontrará que hay varias maneras de hacer lo uno sin que se produzca lo otro: por un lado, nos suministrará imágenes de pedernales, obsidianas, etc., y, por otro, sugerirá que un borde del producto, en este caso, de la

---

<sup>11</sup> Cfr. Falgueras Salinas, I., Falgueras Sorauren, I., "El despliegue de la dualización productiva normal: consideración de su polo superior (riqueza). Bases antropológicas próximas de la actividad económica (II)", *Revista Estudios Filosóficos Polianos*, en impresión.

piedra, sea afilado y el otro no; o bien sugerirá unirla a algo interpuesto entre ella y la mano, sea un palo o unas hojas. La experiencia arrojada por esos ensayos servirá para ir ajustando el proyecto a la realidad mundana. Si el fin es el de cortar lo que con los dientes y las manos no podemos despedazar, las lajas serán substituidas por piedras más duras y gruesas, pero cuyos bordes sean afilados por otros procedimientos<sup>12</sup>. El proyecto se irá modificando, y entonces se empezará a ensayar la producción del proyecto modificado, intentando resolver los distintos problemas que ella presenta.

Por poner otro ejemplo más primitivo aún, un niño recién nacido llora de modo instintivo cuando tiene hambre. Pero pronto se da cuenta de que el llanto es el modo de conseguir que lo cojan en brazos, y pasa a utilizarlo con ese fin. Y poco tiempo después se da cuenta de que llorar es demasiado inespecífico, pues sólo sirve para llamar la atención de los que lo rodean. Por eso, empieza a balbucear hasta conseguir llamar a sus padres (papá o mamá) o decir torpemente lo que quiere ("agua")<sup>13</sup>. Todos hemos de empezar por controlar nuestro propio cuerpo para que opere según las ideas y proyectos que tenemos, y así adquirimos hábitos técnicos (andar, hablar, etc.).

Hemos añadido este segundo ejemplo para resaltar que en el proceso productivo nos encontramos con un doble componente: el interno

---

<sup>12</sup> Probar lajas para cortar tiene cierto parecido a lo que hacen algunos animales superiores: lanzar desde el aire huevos para romperlos, o usar una rama como prolongación del brazo para alcanzar algo. Pero cuando para producir un cuchillo se utilizan otros productos humanos (fuego y metales), y, más aún, si los mismos cuchillos se usan para fabricar otros productos, sobre todo si tienen carácter signico –v.gr.: fíbulas de hueso, diocesillos de madera, o inscripciones–, estamos ante lo que es exclusivo del hombre. Cfr. L. Polo, *Ayudar a crecer. Cuestiones de filosofía de la educación*, Obras Completas, Serie A, Eunsa, Pamplona, 2019, vol. XVIII, 170-171: "Según esto, los instrumentos humanos poseen un carácter signico sumamente acusado (...) El hombre construye instrumentos para instrumentos, es decir, que éstos sólo tienen sentido en orden a otros instrumentos". Cfr. también *O.c.*, 168 ss. Lo característico del obrar humano es que introduce la noción de «medios de medios» (cfr. L. Polo, *Antropología*, 387), pero de ella hablaremos en un trabajo próximo. Por supuesto, la dimensión ética del obrar es exclusivamente humana, ya que implica libertad.

<sup>13</sup> Esto lo hace «imitando» con su voz lo que oye. La imitación es –como dijo Aristóteles, *De Poética* 1448 b 5-15– un modo de aprender connatural al hombre, sobre todo en sus inicios, y se ha de llevar a cabo ensayando, tal como explicamos un poco más adelante.

(operaciones inmanentes espirituales) y el externo (operaciones transitivas corporales), y que se procede desde el interno al externo, *empezando por intentar el dominio del propio cuerpo*. La cuestión, sin embargo, es ahora la de señalar el nexo de unión de ambos componentes.

Como es palpable, el eje del paso desde el proyecto hasta su ejecución, o desde las operaciones inmanentes a las transitivas, pivota principalmente sobre la facultad imaginativa. Primero, interviene ella como facultad sensible formalizante, suministrando imágenes a la inteligencia, que –gracias al intelecto agente– forma ideas a partir de ella<sup>14</sup>. Después, es vinculada por la voluntad a la idea ya formada, para re-objetivar esas imágenes asociándolas a objetos sensibles ya conocidos, y así poder construir un proyecto. Más tarde acude a ella la razón práctica para dirigir el ensayo corporal que compruebe la aptitud de los materiales sugeridos para la realización del proyecto elegido. Y, finalmente, es utilizada como asesora práctica para introducir en la ejecución del proceso productivo las modificaciones correspondientes a los resultados de los distintos ensayos llevados a cabo.

### **III. LA FACULTAD IMAGINATIVA**

Conviene, pues, detenerse un momento a considerar el funcionamiento de esta facultad sensible<sup>15</sup>. Dentro de la sensibilidad humana, que se divide en externa e interna, la imaginación se integra como una facultad interna, pero no como la primera de ellas, sino justo

---

<sup>14</sup> El suministro de imágenes se corresponde con la fase eidética de la imaginación, que es la fase arbitraria o alocada, como la considera Sta. Teresa de Jesús, *Libro de las Fundaciones*, Obras Completas, B.A.C., Madrid, 1974, 536. En ella las imágenes son más cercanas a las percepciones sensibles, pero menos elaboradas y todavía no sometidas a la inteligencia (Cfr. L. Polo, *Curso de teoría I*, 305).

<sup>15</sup> Polo concede una gran importancia a la imaginación, pues entiende que las diferencias naturales entre las inteligencias humanas son diferencias de la imaginación (cfr. L. Polo, *Curso de teoría I*, 295-296), prolongando y precisando así a Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, 85, 7 c, quien dice que tales diferencias son debidas al cuerpo. En consecuencia, Polo estima que la tarea principal de la educación por el lado de la inteligencia es el desarrollo de la imaginación (L. Polo, *Ayudar a crecer*, 241 ss.).

como la que interviene en segundo lugar<sup>16</sup>. Lo propio de la imaginación es ser un movimiento interno de la sensibilidad hecho por la potencia (activa) sensitiva (*motus factus a sensu secundum actum*<sup>17</sup>). De modo que las informaciones sensibles dispersas, recibidas y reunidas por el sensorio común, son incluidas por la imaginación en su movimiento, que las retiene, primero, y las re-objetiva, después, con ayuda de la inteligencia. Su movimiento no es ni material, ni meramente biológico, sino *formal*, o sea, que opera sobre las formas de las informaciones recibidas, guardándolas o atesorándolas, reproduciéndolas, y asociándolas, bajo la guía de las ideas<sup>18</sup>.

Al ser una potencia activa<sup>19</sup> que, en cuanto principio de operaciones inmanentes, forma por sí misma imágenes cada vez más formalizadas –y alejadas de la percepción sensible directa–, es la facultad más versátil y creciente del organismo humano<sup>20</sup>, pues en su funcionamiento sólo establece relaciones entre formas sensibles, siendo así la que más se independiza *funcionalmente* de la materialidad de los órganos de la

---

<sup>16</sup> La primera facultad sensitiva interna es el sensorio común, que reúne, sin confundirlas, las distintas informaciones de los sentidos externos. De ese acervo de informaciones la imaginación va formalizando, reteniendo, reproduciendo y asociando ciertas imágenes según su propia dinámica.

<sup>17</sup> Cfr. Aristóteles, *De anima* III, 3, 429 a1; Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, 111, 4, ad 1.

<sup>18</sup> Sartre concede una desmesurada importancia a la imaginación, a la que atribuye el poder de anihilar y anihilarse: "la imagen debe encerrar en su propia estructura una tesis nihilizadora" (J.-P. Sartre, *El Ser y la Nada*, trad. J. Valmar, Editorial Losada, Buenos Aires, 1966, I, c. V, 68). Basado en esa atribución, la incluye en la actividad de la conciencia y en el núcleo de la libertad, mezclando confusamente el conocimiento sensible, el intelectual, y el orden trascendental del ser humano. Pero formalizar sensiblemente no es negar.

<sup>19</sup> Las potencias físicas son activas, las potencias espirituales son pasivas, porque, siendo actos, *se hacen* potencias para recibir las informaciones corporales, cfr. L. Polo, *Antropología*, 392.

<sup>20</sup> "Pues bien, la imaginación es más susceptible de crecimiento que el cuerpo, y su crecimiento depende de su educación" (L. Polo, *Ayudar a crecer*, 237). Hobbes, por el contrario, la concibe como un movimiento *decadente* respecto de las impresiones sensibles, y la confunde con la inteligencia (T. Hobbes, *Leviatán*, trad. A. Escotado, Editora Nacional, Madrid, 1979, I, c. 2, 126-127). Y lo mismo pasa, por ejemplo, en Hume: la imaginación es la facultad por la que repetimos nuestras impresiones, pero perdiendo por completo su vivacidad y convirtiéndose por entero en idea (D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, trad. F. Duque, Editora Nacional, Madrid, 1977, vol. I, sección III, 96).

sensibilidad<sup>21</sup>. Y, por eso mismo, también puede ser muy dúctil y maleable, estando a disposición de la voluntad para someterse al servicio de las ideas, a las que suministra los contenidos para fabricar y llevar a cabo proyectos<sup>22</sup>. En este papel alcanza ella su máxima altura, pues puede llegar a *funcionar* de modo tan completamente formalizado que consiga «desmaterializarse»<sup>23</sup>.

Por consiguiente, al estar integrada en el cuerpo, pero servir de referente a las ideas y obedecer a la razón práctica, la actividad de la facultad imaginativa hace de intermediaria entre el cuerpo y el alma, entrelazando las informaciones sensibles con los abstractos intelectuales<sup>24</sup>.

Pues bien, el proceso que así se pone en marcha ha de superar la diferencia entre los dos tipos de objetivaciones, unas temporales

---

<sup>21</sup> La imaginación es una facultad corporal, pero no según la causa material, ni siquiera según la causa formal *hilemórfica*: lo es formalizando formas –no determinando materia–, porque es una *potencia* formal, no una causa formal ensamblada con la causa material (cfr. L. Polo, *Curso de teoría I*, 185).

<sup>22</sup> También Schelling dio gran importancia a la imaginación. Empezó concibiéndola, al modo kantiano, como intermediaria entre la razón teórica y la práctica (F.W.J. Schelling, *Philosophische Briefe*, Münchener Jubilaeumsdruck (MJ), herausg. von M. Schröter, C. H. Beck'sche Verlag, München, 1979, Band I, 256, texto y nota). En su sistema filosófico propio pasó a considerarla como una facultad divina –que se manifiesta en los genios– por cuyo medio (Dios) consigue la síntesis de lo universal y lo particular, de lo ideal y de lo real (*Vorlesungen ueber die Methode der Akademischen Studiums*, MJ III, 289; *Philosophie der Kunst*, MJ III, 406, 415, 427). En cambio, en su etapa última, pasó a vincularla –asociada también a la genialidad– con la voluntad, como una elevación de la actividad de ésta por la que alcanza la creatividad (*Anthropologisches Schema*, MJ V, 339).

<sup>23</sup> Aquí por materialidad se entiende la *causalidad* material, no la entera realidad del universo físico. La imaginación en el hombre llega a alcanzar, re-objetivando el espacio y el tiempo desde la operación «conciencia», una formalización pura: la circunferencia, cfr. L. Polo, *Curso de teoría I*, 327.

<sup>24</sup> “En este sentido, la imaginación es la facultad intermedia: jerárquicamente situada entre la inteligencia y la percepción” (L. Polo, *Curso de teoría I*, 300); y también *O.c.*, 220. Aunque Kant propuso que la imaginación sirve de intermediaria entre el concepto y el conocimiento sensible (cfr. I. Kant, *KrV*, A124), se trata de una mediación fallida en uno de sus términos. Según él, tal mediación es posterior al concepto y a las formas *a priori* de la sensibilidad (espacio y tiempo), que no son formadas por la imaginación, sino sólo utilizadas por ella, concretamente sintetizando mediante la forma del tiempo objetos en el espacio (esquema), cfr. I. Kant, *KrV*, A140-142, B179-181. Ahora bien, la aprioridad del espacio y del tiempo (cfr. I. Kant, *KrV*, B2-B3) contiene el implícito de que priva al conocimiento sensible de *intencionalidad* noética: lo extramental (en sí) es incognoscible. Así rompe el nexo cognoscitivo del cuerpo con el universo real, y reduce la percepción a mera experiencia subjetiva: no conocemos el mundo, sólo nuestras afecciones. Cfr. L. Polo, *Curso de teoría I*, 310 ss.

(sensitivas) y otras atemporales (ideas), que se conjugan en ella. Se comprende que sólo se podrá entrelazarlas reajustando sucesiva y recíprocamente tanto la ordenación atemporal del tiempo (según las ideas), como la temporalización (imaginativa) de lo atemporal. La necesidad de tales reajustes implica que hemos de empezar siempre con lo que se suele llamar el «método ensayo-error-corrección...»<sup>25</sup>: se intenta hacer algo, y, tras introducir la idea proyectada en los procesos físicos, se corrige el modo concreto de introducción, una y otra vez, hasta conseguir cierta eficacia –siempre mejorable– en lo producido<sup>26</sup>. Esperamos que esto haya quedado aclarado con los dos ejemplos suministrados en el apartado anterior.

En realidad, la necesidad de reajustar mediante ensayos no es otra cosa que una característica de toda actividad práctica humana, según la cual, –tal como ya señaló Aristóteles– para saber lo que tenemos que hacer hay que hacer lo que queremos saber<sup>27</sup>. Este sugerente principio permite entender que la práctica de la que él habla no es un comportamiento necesario ni una operación natural, sino una actividad desarrollada libremente, con deliberación y voluntad. Por eso, dicho principio vale tanto para la práctica ética como para la práctica técnica. Es verdad que Aristóteles distinguió drásticamente entre la *praxis* y la *poiesis*<sup>28</sup>, pero hoy ha de decirse, más bien, que ambas son sólo dos aspectos –uno interno y otro externo– a discernir en la actividad práctica, pero que no cabe separar<sup>29</sup>. La actividad práctica tiene un sentido ético

---

<sup>25</sup> F. Inciarte, *El reto del positivismo lógico*, Rialp, Madrid, 1974, 187.

<sup>26</sup> Los reajustes se hacen con ayuda de la imaginación. Y como, por una parte, la información sensible que retiene la imaginación en su función eidética es muy variada y aleatoria, y, por otra, en su función re-objetivadora la imaginación funciona formalizando –y prescindiendo de detalles–, el propósito de introducir el proyecto elegido en el tiempo físico obliga a cotejar cada paso con la realidad extramental, o sea, a proceder ensayando, para ir ajustando la inteligibilidad de los abstractos con la efectividad del mundo físico.

<sup>27</sup> *Ethica Nicomachea*, II, 1, 1103 a 32-33. La traducción es de F. Inciarte, *El reto del positivismo lógico*, 173.

<sup>28</sup> *Ethica Nicomachea*, VI, 4, 1140 a 1 ss.

<sup>29</sup> L. Polo, *Antropología*, 443-444 en nota: “Se observa de inmediato que la separación de la acción y la producción afecta a la integridad del acto voluntario llamado uso, pues la

indudable, pues sólo quien obra íntegramente bien es bueno, siendo éste el sentido más alto del obrar humano. Mas también tiene un sentido técnico, menos alto, pero humanamente indispensable: dar una adecuada efectividad física a nuestro espíritu<sup>30</sup>. Y ambos aspectos han de ir unidos manteniendo su jerarquía, pues el fin de la práctica no es el mero resultado externo de la acción, sino el propio bien obrar<sup>31</sup>. En ese sentido, el principio «para saber lo que tenemos que hacer hay que hacer lo que queremos saber» vale para ambos aspectos del obrar humano. En la práctica técnica eso es obvio, tal como hemos intentado mostrar más arriba con los ejemplos proporcionados. Pero también lo es en la práctica ética, pues para que la acción sea buena ha de ser conforme con la recta razón, y dicha conformidad se ha de aprender ensayando<sup>32</sup>.

#### IV. CONCLUSIÓN

De todo lo anterior se concluye que el engarce entre las posesiones inmanentes, que integran el polo superior de la dualización productiva normal, y las posesiones transitivas comprendidas en el polo inferior de la misma corre a cargo de la facultad imaginativa. Pero como, por una parte, la información sensible es muy variada y aleatoria, incluida la imaginación en su fase eidética, y, por otra, ésta en su fase re-objetivadora funciona

---

eficacia sólo requiere la agudeza de la razón práctica y la habilidad de las facultades motoras, especialmente de las manos. A mi parecer, dicha dicotomía no es aceptable después del rápido progreso de la técnica en los últimos siglos, que muestra que el bien del hombre no se puede aislar de su eficacia productiva. En este sentido, suelo describir al hombre como el perfeccionador perfectible. Es menester reconducir la eficacia a la verdad de la voluntad”.

<sup>30</sup> El género «Homo» es un género técnico (L. Polo, *Ética, hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Obras Completas, Serie A, Eunsa, Pamplona, 2018, vol. XI, 156), pero la técnica, como actividad práctica que es, depende más de la actitud voluntaria, o ejercicio de la libertad, que de la lógica (Cfr. *El hombre en la historia*, Obras Completas, Serie A, Eunsa, Pamplona, 2019, vol. XVIII, 69).

<sup>31</sup> *Ethica Nicomachea*, VI, 2, 1139b3-4.

<sup>32</sup> Para Aristóteles, la conformidad se había de obtener buscando el término medio entre los extremos por exceso y por defecto (cfr. *Ethica Nicomachea*, VI, 1, 1138b19-20), lo cual implica ensayos. La ética cristiana hace suyos estos hallazgos aristotélicos, pero abriéndolos a un futuro trascendente (cfr. L. Polo, *El hombre en la historia*, 87).



formalizando, es decir, prescindiendo de detalles, el propósito de introducir el proyecto elegido en el tiempo exige cotejar cada paso suyo con la realidad extramental, lo que requiere proceder según el método «ensayo-error-nuevo ensayo corregido...», para ajustar la inteligibilidad de los abstractos con la efectividad del mundo físico.

Cabe concluir, en consecuencia, que en cualquier actividad productiva primero se ensaya, y, después, a partir de los desajustes observados, vamos aprendiendo el modo de obtener el resultado apetecido. Ése es, sin duda, el modo de proceder de toda actividad práctica humana, incluidas la praxis ética, la praxis técnica y la ciencia empírica<sup>33</sup>, con sus respectivas peculiaridades.

---

<sup>33</sup> La ciencia moderna, al asociarse con la técnica, ha introducido el experimento, que es una forma del método «ensayo-error-corrección de error...», pero dirigido desde previas *hipótesis* teóricas, permitiendo así una relativa matematización de sus conocimientos. Las hipótesis, que suministran ciertos conocimientos de lo real, lo hacen, sin embargo, en condiciones tales que nunca pueden superar su índole hipotética (cfr. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento IV*, 498). K. Popper se dio cuenta de que la ciencia (empírica) no puede establecer nunca saberes definitivos, pero no advirtió que eso se debe al carácter hipotético de las teorías científicas empíricas, y no a nuestra incapacidad para alcanzar la verdad (K. R. Popper, *La lógica de la investigación científica*, trad. V. Sánchez de Zavala, Ed. Tecnos, Madrid, 1967, 259-262).