



ISSN: 1699-2849

Registro de propiedad intelectual *safecreative* nº 0910284775023

CRITICA DE LEONARDO POLO A LA FILOSOFIA DE PLATON

Antonio Miñón

ORCID: 0000-0002-4179-5159

1. Introducción

En su juventud Leonardo Polo (1926-2013) leyó con atención los diálogos de Platón (427-347 a. C.) y, pese a que no se consideraba en absoluto un filósofo de raigambre platónica, admiraba al filósofo de Atenas. A lo largo de sus abundantes escritos Polo manifestó muchas veces un descuerdo de fondo con las tesis platónicas más conocidas. Esto no es nada extraño debido a que Polo se reconoce a sí mismo como un filósofo de tradición aristotélica¹. En gran medida, comparte la crítica efectuada por Aristóteles (384 a. C.-322 a. C.) a su maestro, en concreto, a su teoría de las Ideas². Polo considera que Aristóteles pronto pone en

¹ «De hecho puede decirse que la obra filosófica de Polo en los últimos años constituye, una relectura del Estagirita hecha a base de retomar sus nociones». YEPES, R., «Leonardo Polo y la historia de la filosofía», en *Anuario filosófico*, vol. 25, nº 1, 1992, Pamplona, p.112.

² «La teoría de las ideas de Platón es falsa». POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento I*, en *Obras Completas*, serie A, Vol. IV, Eunsa, Pamplona, 2015, p. 48.

cuestión la existencia de las Ideas apoyándose en el descubrimiento de que el conocimiento humano es activo³. En torno a la actividad del conocimiento Polo elabora su personal propuesta metódica de abandono del límite mental, un descubrimiento que recorre por completo su largo recorrido como pensador. Si, como venimos indicado, la inspiración platónica no es una de las claves interpretativas del pensamiento de Polo, ¿por qué este interés en contraponer las propuestas de ambos autores? En primer lugar, considero que es un buen camino para acercarse a la difícil obra de Polo poder establecer un diálogo con otros grandes autores de la filosofía occidental. Una de las finalidades de este artículo será mostrar algunos de estos desacuerdos entre las tesis de Polo y las de Platón. Indagaremos las razones que Polo aporta a la hora de considerar que la propuesta platónica es insuficiente. Como siempre que nos acercamos a la filosofía de Platón debemos ir con una actitud de máxima reverencia. Platón es uno de los padres de la filosofía occidental, y no es fácil encontrar graves incongruencias en sus escritos, pese a que hayamos apostado a la carta de la filosofía aristotélica. En segundo lugar, este diálogo entre Platón y Polo nos permitirá poner en claro una de las fases principales del conocimiento humano: la abstracción. Polo considera que la teoría del conocimiento puede servir para esclarecer el desarrollo de la Historia de la Filosofía. En torno a cómo concibe Polo la operación abstractiva se puede entender los primeros pasos de la filosofía griega que va desde su inicio con Tales de Mileto (c. 624 a. C.-546 a. C.) a su primera culminación con Platón. Apoyándonos en las doctrinas no escritas de Platón, procuraremos concluir con una reflexión crítica respecto de la interpretación poliana de la filosofía platónica.

2. La lectura de Platón desde las doctrinas no escritas

³ «La noción de pasividad cognoscitiva es un hierro de madera». POLO, L., *Curso de teoría I*, p. 51.

Es sabido que Platón escribió unos magníficos diálogos, que se han conservado a lo largo de los siglos, pero su comprensión plena sigue suscitando controversias, debido –entre otros asuntos– a la aceptación o rechazo de sus doctrinas no escritas, los *ágrapha dógmata*. Que la interpretación de un gran filósofo sea algo complejo y que levante discusión no debe sorprendernos. Lo que llama la atención del filósofo de Atenas, frente a otros pensadores griegos, es que sea tan difícil hacernos con su sistema de pensamiento y que este cambie sustancialmente cuando se acepta la existencia de una filosofía no escrita. Una lectura de los diálogos desde los *ágrapha dógmata* es justamente lo que han intentado hacer conocidos estudiosos de la obra de Platón, lo que se ha venido a llamar la escuela de Tubinga y la escuela de Milán. En estas escuelas encontramos a Hans Krämer, Konrad Gaiser, Thomas Szlezák, G. Reale o M. Migliori que han propuesto, desde esta filosofía no escrita, una manera diferente de interpretar a Platón⁴. En efecto, las doctrinas no escritas la han usado como clave hermenéutica fundamental a la hora de interpretar los pasajes más oscuros de los diálogos platónicos. Estas doctrinas tendrían como temática los objetos supremos de la metafísica. No serían, en ningún caso, consignas políticas, estéticas o morales, aunque tendrían relación con los valores morales, políticos y culturales de Platón.

Las primeras referencias a los *ágrapha dógmata* las encontraríamos en los autotestimonios platónicos del *Fedro*⁵ y de la *Carta VII*⁶. Aquí Platón

⁴ En mi opinión, las soluciones hermenéuticas de esta escuela no son tenidas en cuenta por Polo.

⁵ Siguiendo a Reale, podemos dividirlo en seis momentos articulados entre sí: 1. La escritura no aumenta ni la sabiduría ni la memoria de los hombres. (*Fedro* 274b-275d). 2. Lo escrito es incapaz de ayudarse a sí mismo y defenderse a sí, tiene necesidad de la intervención de su autor (*Fedro* 275d-e). 3. Hay superioridad de lo oral sobre lo escrito (*Fedro* 276a). 4. Lo escrito es un juego y lo oral es lo serio (*Fedro* 276b-277a). 5. La claridad y la perfección pertenecen a la oralidad y no a la escritura (*Fedro* 277a-278b). 6. El filósofo no pone por escrito las cosas de mayor mérito (*Fedro* 277e-278b). REALE, G., *Por una nueva interpretación de Platón*, Herder, Barcelona, 2003, pp. 75-94.

⁶ *Carta VII* 340b-345c. Según cuenta Platón, cuando Dionisio fue sometido a la prueba, sus reacciones no fueron positivas, ya que manifestó saber ya muchas cosas (indudablemente, opiniones nada filosóficamente fundamentadas) y, además, después de

dice con claridad y por escrito qué es lo que piensa en general de sus diálogos y, más concretamente, qué es lo que no pueden comunicar al lector, tanto desde el punto de vista del método como del contenido⁷. A estos autotestimonios debemos añadirle las referencias que aparecen en los mismos diálogos a estas doctrinas no escritas⁸ y la tradición indirecta de sus discípulos. Por ejemplo, Aristóteles⁹, al exponer la filosofía de su maestro, menciona expresamente los *ágrapha dógmata*. A su vez, el paradigma hermenéutico de los discípulos directísimos de Platón está basado la teoría de los Principios y esta no está contenida de manera expresa en los diálogos. Esta teoría de los Principios que formaría el núcleo de los *ágrapha dógmata*, es una teoría que, incluso, consideran más importante que la misma teoría de las Ideas¹⁰. Estos discípulos, por lo tanto, concedían un valor absolutamente preeminente a lo no escrito, y tendían a infravalorar los diálogos a favor de las enseñanzas orales de su maestro¹¹.

Estos expertos en el pensamiento platónico consideran que los contenidos de los *ágrapha dógmata* van a ser una etiología en sentido presocrático¹². Estas doctrinas no escritas responderían a la investigación sobre los fundamentos últimos de las Ideas que, a su vez, serían los fundamentos de las cosas del mundo sensible. Así, los Principios serían las

escuchar las enseñanzas de Platón, las puso por escrito. Platón afirma que no había escrito sobre esos temas y que no existirá nunca un escrito compuesto por sí mismo sobre esas cosas. Las cosas más grandes y de mayor mérito las confía solo a la oralidad.

⁷ REALE, G., *o. c.*, 2003. p. 75.

⁸ En opinión de Krämer, estas referencias son: *Protágoras*, 356e-357c; *Menón*, 76e-77b; *Fedón*, 107b; *República*, 506d-507a y 509c; *Parménides*, 136d-e; *Sofista*, 254b-d; *Político*, 284a-e; *Timeo*, 48c-e, *Leyes*, 894a. KRÄMER, H., *Platón y los fundamentos de la metafísica*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1996, pp. 383-394.

⁹ Krämer recoge los siguientes textos aristotélicos, en donde sí aparecían los contenidos de estas doctrinas no escritas: *Física*, IV, 2, 209b 11-17; IV, 2, 209b 33-210a 2; *Metafísica*, I, 6, 987a 29-988a 17; IV, 2, 1003b 33-1004a 2; IV, 2, 1004b 27-1005a 2; V, 11, 1018b 37-1019a4; X, 3, 1054a20-32; XI, 3, 1061a10-15; XIV, 4, 1091b 13-15; *Ética a Nicómaco*, I, 4, 1095a 30-3; I, 4, 1096a 17-19; *Ética a Eudemo*, I, 8, 1218a 1-8; I, 8, 1218a 15-28. KRÄMER, H., *o. c.*, pp. 395-442.

¹⁰ REALE, G., *o. c.*, p. 42.

¹¹ REALE, G., *o. c.*, p. 44.

¹² KRÄMER, H. *o. c.*, p. 143.

causas y elementos de las Ideas mismas¹³. La teoría de los Principios se pone al servicio de la fundamentación última, que va más allá de las Ideas, dando unidad a toda la metafísica de Platón.

Estos Principios son dos: el Uno y la Díada de lo grande-y-lo pequeño. Platón, en este sentido, se apartó de la filosofía de Parménides (c. 540 a. C.-470 a. C.) centrada en la unicidad del ser. En este sentido Platón cometería un parricidio¹⁴. En efecto, el principio de la multiplicidad es concebido, en sentido estricto, como algo contradictorio al principio de la unidad. Es la no-unidad, lo indeterminado e ilimitado, principio y sustrato de toda multiplicidad particular. Esta ilimitación era entendida en un doble aspecto: como un continuo en la dirección de la grandeza infinita y, al mismo tiempo, como un continuo en la dirección contraria de la infinita pequeñez. Por esta razón, el nombre que recibe este principio es el de la Díada de lo grande-y-pequeño. Los Principios últimos, el Uno y la Díada de lo grande-y-pequeño, tienen una oposición de contradicción. La que existe, por su parte, entre los dos momentos de la dirección de la multiplicidad ilimitada –lo grande y lo pequeño– es de contrariedad. Sobre estas relaciones está fundamentada la estructura de la dialéctica platónica, la diairesis, la sinopsis o distinción de los opuestos¹⁵.

Siguiendo esta interpretación, la realidad tiene su explicación causal fundamental en la cooperación de los dos principios. Nada es algo si no es, en alguna medida, un algo. Pero este puede ser precisamente algo y uno. También podemos decir que participa de la unidad solo porque, al mismo tiempo, participa del principio opuesto de la multiplicidad ilimitada. El ser es la unidad en la multiplicidad¹⁶. La función de los dos principios de

¹³ ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 6, 987b 15-988a, Editorial Gredos, Madrid, 1994.

¹⁴ «Extranjero: Entonces te pediré un favor aún mayor. Teeteto: ¿Cuál? Extranjero: Que no supongas que soy capaz de cometer una especie de parricidio. Teeteto: ¿Qué? Extranjero: En efecto; para defendernos, debemos poner a prueba el argumento del padre Parménides y obligar, a lo que no es, a que sea en cierto modo, y, recíprocamente, a lo que es, a que de cierto modo no sea». PLATÓN, *Sofista*, 241d, *Diálogos V*, Editorial Gredos, Madrid, 1988.

¹⁵ KRÄMER, H., *o. c.*, p. 144.

¹⁶ KRÄMER, H., *o. c.*, p. 145.

Platón es análoga a la distinción aristotélica de causa formal y causa material. La Díada podríamos calificarla en su grado más propio como una especie de materia inteligible¹⁷. Es una multiplicidad indeterminada que, actuando de sustrato a la acción del Uno, produce la multiplicidad de las cosas en todas sus formas. Por un lado, es principio de pluralidad horizontal y, por otro, es principio de gradación jerárquica de lo real. En efecto, Platón divide el ser en diferentes ámbitos jerárquicos. En lo más alto estarían colocados los Principios; a continuación, las Ideas-números y las Metaideas; después, las Ideas de los seres sensibles y los entes matemáticos; por último, los seres sensibles, fuera ya del mundo inteligible. La aceptación de los *ágrapha dógmata* amplía notablemente la metafísica platónica; el mundo inteligible no se reduce a unas Ideas de las cosas y a los géneros supremos, como habitualmente se enseña.

Además, en la doctrina no escrita, se estudiada a fondo este mundo inteligible y paradigmático; se indaga su organización y se determina de modo preciso cómo están ordenadas las Ideas. En efecto, estas enseñanzas orales dan a conocer la estructura del ordenamiento de la esfera de los universales. El Uno da un sentido unitario a todo, en el cual cada miembro mantiene, frente a cualquier otro, una relación exactamente determinable, que resulta expresable por relaciones matemáticas. Así, la teoría de las Ideas-número formula expresamente la estructura de las relaciones de las Ideas sobre bases matemáticas, y reconducen las Formas al ámbito de los números ideales, de los cuales participan en su determinación y regularidad¹⁸. Esta es la razón de que estos Números ideales estén por encima de las Ideas en la jerarquía del mundo inteligible. Platón los coloca inmediatamente después de los Principios del Uno y la Díada indefinida. En efecto, hay una tendencia a pensar que Platón plantea una generación desde los Principios a estas

¹⁷ «Hablando en términos técnicos, aunque no fueron los que utilizó propiamente Platón, podríamos decir que la Díada (en sus grados más elevados) *es una especie de "materia inteligible"*». REALE, G., *o. c.*, p. 224.

¹⁸ KRÄMER, H., *o. c.*, p. 146.

Ideas-número, y que estos medien entre los Principios y las Ideas de las cosas. En definitiva, el ser debe tener en Platón las características esenciales de delimitación, determinación y orden¹⁹.

3. La segunda navegación como descubrimiento de la forma

En el apartado anterior se ha adelantado una de las aportaciones clave de Platón a la metafísica occidental: la importancia de la forma para explicar la realidad. En el *Fedón*²⁰ Platón hace una refundación de la filosofía denominada la segunda navegación (*deúteros plous*)²¹. Sabemos que con esta expresión en Grecia se designaba a la navegación que hacían los navegantes en circunstancias especiales. Los navegantes griegos, cuando no había viento, debían dejar a un lado el uso de las velas para, a continuación, echar mano a los remos y poder moverse en un mar en calma chicha. La segunda navegación, por tanto, era este esfuerzo de navegar por medio exclusivo de los remos. Platón va a comparar su actividad filosófica a este duro modo de navegar. La primera navegación, siguiendo con la metáfora, va a ser la filosofía realizada en Grecia antes de él. Esta nueva navegación emprendida por Platón le va a llevar a la conquista de la esfera de las realidades suprasensibles. Platón va a dejar atrás las explicaciones de carácter físico para dar comienzo a las explicaciones de carácter metafísico. Por esta razón, este pasaje del *Fedón*, arriba mencionado, puede ser considerado la carta magna de la filosofía occidental.

¹⁹ Es importante establecer la relación que todo esto pueda tener con el Demiurgo y la generación de toda la realidad. No debemos olvidar que con lo dicho hasta ahora solo se ha considerado dos tipos de causas, la causa formal y la causa material, nos falta por descubrir la eficiente y la final. Asunto este nada sencillo. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 6, 988a, 7-15, Editorial Gredos, Madrid, 1994.

²⁰ PLATÓN, *Fedón*, 96a-102a, *Diálogos III*, Editorial Gredos, Madrid, 1986.

²¹ «Constituye la primera exposición racional y demostración de la existencia de una realidad suprasensible y trascendente. En nuestra opinión, se podría afirmar incluso que este pasaje constituye (...) la "carta magna" de la metafísica occidental». REALE, G. o. c., p. 137.

Platón, con esta propuesta de la teoría de las Ideas, hace una metátesis del plano físico al plano metafísico. Con lo primero que Platón se encuentra es con las Ideas, pero tiene que seguir esta singladura hasta dar con los Principios primeros y supremos. Aquí es en donde intervienen sus doctrinas no escritas. El fundamento de las Ideas y la relación entre ellas se justifican desde aquí, desde los Principios que se recogen en las doctrinas no escritas.

Los primeros Principios explican el porqué de la existencia de la multiplicidad en el mundo de las Ideas. Como se ha mencionado más arriba, toda la realidad se explica por la relación esencial entre el Uno y la Díada. Así de fácil de expresar, y así de difícil va a ser explicarlo. Para entender estos Principios y su operatividad metafísica se requiere un aprendizaje arduo y una profunda madurez intelectual, razón por la cual dejarlas por escrito es desaconsejable.

La doctrina de Platón formula que la cúspide de su sistema metafísico son los Principios supremos. Del mismo modo que la esfera de lo múltiple sensible depende de las Ideas, así, del mismo modo, la esfera de la multiplicidad de las Ideas depende de una posterior esfera de realidad de la que derivan las Ideas mismas, y esta es la esfera suprema y primera en sentido absoluto. Son dos niveles de fundamentación, son dos planos sucesivos de la investigación metafísica, es decir, la segunda navegación se desarrolla en dos etapas²².

Estos Principios supremos y últimos son, según Platón, el Uno supremo que es el principio determinante formal, y la Díada o Dualidad indeterminada (indefinida o infinita) de grande-y-pequeño, que es Principio de variabilidad infinita. Por la existencia de estos Principios, las Ideas son unidad, pero a la vez son múltiples, ya que existen una pluralidad de Ideas y, además, están relacionadas de alguna manera las

²² «Del mismo modo que la esfera de lo múltiple sensible depende de la esfera de las Ideas, así también la esfera de la multiplicidad de las Ideas depende de una posterior esfera de realidad, de la que derivan las Ideas mismas, y esta es la esfera suprema y primera en sentido absoluto». REALE, G., *o. c.*, p. 216.

unas con las otras y todas ellas con el mundo sensible. Esto deber ser explicado metafísicamente y a Platón se le ocurre expresar esto con la formulación antes expuesta. La realidad es, siempre y en diferentes niveles, unificación de una multiplicidad. La realidad no se puede simplificar a una unidad sola. En efecto, la filosofía eleática había negado la multiplicidad por ser un sinónimo de no-ser. El ser era unidad (ἐν). Podemos decir que la ontología de los filósofos eleáticos se reducía a una estricta henología.

Platón no reduce el ser a unidad, pues en sus Principios supremos y últimos introduce la Díada. Platón no postula un único Principio supremo. El ser tiene su justificación última en estos dos Principios. La pluralidad, la diferencia y la gradación de los entes nacen de la acción del Uno que determina el Principio opuesto de la Díada, que es multiplicidad indeterminada, ambos principios son igualmente originarios. El Uno no tendría eficacia productiva sin la Díada, aunque jerárquicamente es superior a la Díada²³.

Una vez expuesta de manera sucinta la metafísica de Platón desde la hermenéutica de las escuelas de Tubinga y Milán debemos adentrarnos en la interpretación que lleva a cabo Polo del filósofo de Atenas.

4. Polo como crítico de Platón: el conocimiento es acto

En su obra *Curso de teoría del conocimiento* (1984-1996), Polo dedica algunas páginas a criticar a Platón. En el Tomo I Polo centra su atención en la defectuosa propuesta del ateniense a la hora de dar razón de qué es el conocimiento. Como se ha adelantado Polo considera que uno de los mayores aciertos de Aristóteles es el descubrimiento de que el conocimiento es acto. El Estagirita habría caído en la cuenta desde su

²³ REALE, G., *o. c.*, p. 224.

juventud²⁴ de que el conocimiento es acto, un tipo peculiar de actividad que denomina *enérgeia*, esto es, acto perfecto. En efecto, Aristóteles utiliza dos términos diferentes para referirse al acto. Por un lado, está el término *enteléquia* (εντελέχεια) y, por otro, acto como *enérgeia* (εὐέργεια). La noción de *entelequia* está en relación con otro tipo de movimiento mucho más común: la *kínesis*. El texto clave para explicar esto lo encontramos en la *Metafísica* de Aristóteles²⁵.

El Estagirita plantea dos tipos diferentes de actividades²⁶. Por un lado, se encuentran los procesos que son una actividad imperfecta, puesto que el fin de esta es su término. Por otro lado, está la actividad que ella misma es el fin. Esta es una actividad perfecta, pues no hay un tránsito hacia el fin de la misma actividad y, en este sentido, es inmanente. A este tipo de actividades se las puede denominar operaciones. Por lo tanto, los procesos son actividades que comienzan en un estado inicial y concluyen en un estado final, y vienen recibiendo el nombre de movimiento transitivo

²⁴ «La palabra *enérgeia* es más temprana y frecuente que *enteléquia* en el *Corpus Aristotelicum*». POLO, L., *Introducción a la filosofía*, en *Obras Completas*, serie A, vol. XII, Eunsa, Pamplona, 2015, p. 72.

²⁵ «Aristóteles emplea de modo muy estricto, sobre todo en pasajes del libro IX de la *Metafísica*, la palabra *enérgeia* para designar la operación de conocer. Una glosa de pasajes aristotélicos nos dará el significado del axioma A cuando se trata de la operación de conocer». POLO, L., *Curso de teoría I*, p. 61.

²⁶ «Puesto que ninguna de las acciones que tienen término constituye el fin, sino algo relativo al fin como, por ejemplo, del adelgazar lo es la delgadez, y el sujeto, mientras está adelgazando, está en movimiento en cuanto que aún no se da aquello para lo cual es el movimiento, ninguna de ellas es propiamente acción o, al menos, no es acción perfecta (ya que no es el fin). En esta, por el contrario, se da el fin y la acción. Así, por ejemplo, uno sigue viendo (cuando ya ha visto), y medita (cuando ya ha meditado), y piensa cuando ya ha pensado, pero no sigue aprendiendo cuando ya ha aprendido, no sigue sanando cuando ya ha sanado. Uno sigue viviendo bien cuando ya ha vivido bien, y sigue sintiéndose feliz cuando ya se ha sentido feliz. Si no, deberían cesar en un momento determinado, como cuando uno adelgaza. Pero no es este el caso, sino que se vive y se ha vivido. Pues bien, *de ellos los unos han de denominarse movimientos y los otros, actos*. Y es que todo movimiento es imperfecto: adelgazar, aprender, ir a un sitio, edificar. Estos son movimientos y, ciertamente, imperfectos. En efecto, no se va a un sitio cuando ya se ha ido a él, ni se edifica cuando ya se ha edificado, ni se llega a ser algo cuando ya se ha llegado a ser o está uno en movimiento cuando ya se ha movido, sino que son cosas distintas, y también lo son mover y haber movido. Por el contrario, uno mismo ha visto y sigue viendo, piensa y ha pensado. A esto lo llamo yo acto, y a lo otro, movimiento A partir de estas y otras consideraciones semejantes quedamos aclarado qué es y qué características tiene lo que es en acto». ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX, 6, 1048b, 17-35.

(*kínesis*). Las acciones que hemos llamado operaciones no presentan esta peculiaridad. Estas operaciones inmanentes (*enérgeia*) Aristóteles las identifica solamente con el conocimiento²⁷. Las operaciones son acciones humanas, mientras que los procesos son el movimiento natural que se da en toda la realidad física. Cuando decimos que la operación de conocer es una operación de carácter inmanente, nos referimos al conocimiento en tanto que conocimiento, al acto mismo de conocer.

Las características de la operación (*enérgeia*) podemos resumirlas de la siguiente manera. La operación tiene simultaneidad con su objeto. No hay acto de conocimiento sin objeto conocido. Esto significa que la actividad de conocer y lo conocido se dan simultáneamente. No hay nada de la actividad de conocer que no se identifique con lo conocido. Otra de las características de la operación de conocer es la inmanencia. Con esta expresión nos estamos refiriendo a que la actividad no es un simple medio para lograr lo conocido²⁸. No es una actividad que remita a otra. Esta actividad *ya* posee su fin. La inmanencia significa precisamente esto: que *ya* posee su fin. Ningún estado posterior mejora la actividad. Cuando se conoce se realiza *ya* el acto completo de conocer. Por consiguiente, debemos decir que no hay objeto conocido sin operación, y, al revés, que no hay operación cognoscitiva sin algo que se conoce²⁹. Si se conoce, algo se conoce; no hay conocimiento sin conocido. Si algo se conoce, *se conoce*. Si conozco, algo conozco: *cogito-obiectum*. Conozco: se da objeto; no conozco: no se da objeto. El objeto no se da por su cuenta³⁰.

En consonancia con la noción de acto inmanente nos sale al paso la noción de intencionalidad. Los objetos conocidos que forman

²⁷ POLO, L., *Curso de teoría I*, p. 61.

²⁸ «El conocimiento no tiene razón de medio». POLO, L., *Curso de teoría I*, p. 73.

²⁹ Polo lo denomina axiomas E y E' o axioma de la correlación: no hay objeto sin operación, ni operación sin objeto.

³⁰ «La conmensuración conocer-conocido implica el *simul*, la coactualidad del acto de conocer y lo que se conoce, y también que no hay más acto que conocido ni más conocido que acto. No hay nada ciego en el acto de conocer y tampoco hay una dación unilateral del objeto, que pudiera atribuirse a su iniciativa». POLO, L., *Curso de teoría I*, p. 105.

respectivamente el acto inmanente presentan la peculiaridad de que son intencionales. Es importante señalar que para Polo la noción de intencionalidad se debe atribuir al objeto y nunca al acto de conocer. El acto no es intencional, pues posee *ya* el objeto al ser un acto perfecto. En ningún caso el acto tiene que ir al objeto. El acto de conocer y el objeto se conmensuran. En este contexto debemos entender por intencionalidad a la pura remitencia del objeto a lo real. Lo conocido te remite de manera inmediata, no al pensamiento, sino a lo real³¹. Lo pensado –el objeto– no tiene un ser físico, no es algo en sí, ya que es puro remitir a lo real. En efecto, el estatuto propio de objeto conocido está estrechamente relacionado con lo que significa acto inmanente. Por la naturaleza de la operación inmanente, el objeto pensado no es otra cosa que el propio entender en acto, no referido a sí mismo, sino a la cosa conocida. Así dice Aristóteles que: «La ciencia en acto y su objeto son la misma cosa»³².

En opinión de Polo, Platón no distingue con precisión estas nociones, ya que admite de una situación cognoscitiva pasiva cuando habla de conocimiento intuitivo³³. En efecto, Platón considera que lo inteligible es algo en sí, las Ideas, a las que el alma debe aspirar. En Platón lo inteligible son las Ideas. El alma puede recordar la visión de las Ideas que tuvo antes de esta vida, antes de que el alma cayera y se encarnara. Esta es su teoría de la *anamnesis*, conocer en Platón es, propiamente, recordar lo que en una vida anterior conocimos³⁴. Platón propone una antropología en la que el destino humano está en la otra vida. Esta vida no es propiamente una vida futura mejor, sino el retorno del alma a la situación originaria en que vivía junto a las Ideas. Por lo tanto, el alma debe lanzarse hacia lo inteligible, hacia las Ideas. Este impulso está presente, por ejemplo, en la

³¹ «El objeto es la intencionalidad pura, o mejor, la pura intencionalidad o solo intencionalidad. El objeto como pura intencionalidad no tiene estatuto positivo». POLO, L., *Curso de teoría*, I, p. 110.

³² ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, III, 7, 431a, Editorial Gredos, Madrid, 1983.

³³ «La rectificación aristotélica a Platón en este punto es la clave de la comprensión del axioma A». POLO, L., *Curso de teoría* I, p. 55.

³⁴ PLATÓN, *Fedro*, 246a-254e, *Diálogos III*, Editorial Gredos, Madrid, 1986.

alegoría de la caverna de la *República* o en el discurso de Diotima en el *Banquete*³⁵. Nuestra alma es atraída por las Ideas y esto se pone de manifiesto por medio de un impulso erótico que nace en lo imperfecto, en su carencia, y que está dirigido hacia lo perfecto. Por consiguiente, el conocimiento es *eros*, deseo, anhelo de conocer. Este anhelo de conocer nos lleva hasta las Ideas. Si la erótica la aplicamos al conocimiento, la vinculación entre el acto cognoscitivo y su objeto queda mediatizada por la aspiración y convirtiendo al objeto en algo muy superior al acto cognoscitivo.

En Platón hay un anhelo de verdad y de contemplación ideal. Aquí radica, en opinión de Polo, la mala comprensión del conocimiento por parte de Platón. En efecto, el anhelo no es el acto de conocer porque no es posesivo. Aceptar el planteamiento del filósofo de Atenas nos llevaría a concluir que es más importante el *nóema* que la *nóesis*³⁶. Taxativamente debemos mantener que, en contra de la tesis platónica, el conocimiento no es un anhelo sino un acto y, además, es más importante la *nóesis* que el *nóema*, pues propiamente lo más inteligible no es lo inteligido sino el entender. Según la interpretación que estamos siguiendo, Platón ha confundido el conocimiento con el deseo. El deseo no es acto, sino tendencia, el deseo es potencial. El deseo, *órexís*, según el Estagirita, no pertenece al conocimiento. Si el conocimiento fuese orético, la noción de operación inmanente carecería de sentido. La distinción entre *órexís* y *enéргеia* es estricta y es una de las grandes aportaciones de la filosofía de Aristóteles.

Teniendo en consideración lo expuesto hasta ahora, se ilustra por qué hipostasiar las Ideas no es correcto. El *cosmos noetós* no existe, el *tópos*

³⁵ POLO, L., *Curso de teoría I*, p. 55.

³⁶ «El conocimiento es eros, deseo, anhelo de conocer. El anhelo de conocer nos lleva hasta la idea, pero el anhelo no es el acto de conocer porque no es posesivo. Esto equivale a decir que para Platón es más importante el *nóema* que la *nóesis*, o bien, que está descompensada la relación entre el entender y lo inteligible. En Platón hay un anhelo de verdad y de contemplación ideal. No se da cuenta de que, en rigor, el conocimiento no es un anhelo sino un acto. Tampoco se da cuenta que es más importante la *nóesis* que el *nóema*». POLO, L., *Curso de teoría I*, p. 55-56.

del inteligible es el *noús*. Las Ideas no están en sí mismas, sino en el *noús*, no hay lugar ideal en sí. La Idea no es en sí porque su *tópos* propio es el mismo *noús*. El lugar de lo entendido es el entender, lo entendido no tiene lugar propio en tanto que entendido en acto³⁷.

Continuando con esta lectura de Platón, llegamos a considerar la existencia un tipo de conocimiento intuitivo. En efecto, esto es posible porque se interpreta que el conocimiento es como puro asistir a la comparecencia, a la manifestación, o al dársenos de lo conocido *qua* conocido. En opinión de Polo es completamente imposible. El conocimiento es una actividad, su realidad depende de su ejercicio, depende del alma. Por el contrario, en Platón son las Ideas la clave para entender qué es conocer. El conocimiento está subordinado a las Ideas. El mismo Demiurgo, que aparece en el diálogo *Timeo*, está por debajo de las Ideas. El dios intuye las Ideas y puede desarrollar su creación como una actividad artesanal³⁸. Esta concepción de dios imposibilita que lo entendamos, siguiendo a Aristóteles, como pensamiento que se piensa a sí mismo. Como señala Polo con acierto, esto es justamente lo que sostiene Aristóteles: el conocer más alto o absoluto es *nóesis noéseos nóesis*: conocer el conocer.

En resumen, Polo, al comienzo de primer tomo de *Curso de teoría del conocimiento*, realiza una primera crítica de Platón centrando su atención en la noción de acto cognoscitivo descubierta por Aristóteles como acto perfecto *-enérgeia-* y, de este modo, expone su primer axioma de teoría

³⁷ «La idea en sí tendrá todo lo de idea que se quiera, pero en cuanto es "en sí" no es idea. Lo que tiene de "en sí" es lo que tiene de no-idea. La única manera de que la idea sea idea sin que tenga algo de no-ideal, de que sea idea "redondamente", es que esté en la iluminación misma y no *en sí*. La iluminación misma de la idea ¿qué es, sino un entendimiento? El lugar celeste es materialista. El único *tópos* no material de una idea es una mente y, por eso, la idea para ser coherentemente idea, tiene que estar en una mente. No puede estar en sí, porque si está en sí anula la "mentalización", y con ella su propia integridad ideal». POLO, L., *Curso de teoría I*, p. 58.

³⁸ «Por eso en el *Timeo*, una de sus últimas obras, la inteligencia está, a su vez, localizada en el Demiurgo. El Demiurgo es inferior a las ideas, las cuales están por encima y fuera él. El Demiurgo las puede ver y viéndolas las puede plasmar; por eso es Demiurgo. Pero verlas es intuir las, y plasmarlas una acción técnico-práctica». POLO, L., *Curso de teoría I*, p. 59.

de conocimiento: el axioma A. Esta primera toma de postura sobre el pensamiento platónico por parte de Polo tiene un carácter global. En el tomo segundo de esta misma obra Polo expone lo que considera que es la primera operación de la inteligencia: la abstracción, asunto clave para entender los primeros pasos de la historia de la filosofía occidental. A partir de este momento podemos ir detallando con más precisión la visión poliana sobre Platón.

5. La propuesta metafísica de Platón según Polo

Polo considera que el conocimiento humano presenta una neta distinción entre los actos cognoscitivos que dependen de una potencia orgánica de aquellos otros actos cognoscitivos que dependen de una potencia inorgánica. Es la clásica distinción entre conocimiento sensible e inteligencia. En esto Polo se mantiene dentro de los parámetros clásicos de la teoría del conocimiento y, de alguna forma, tiene cierta similitud con el planteamiento platónico. En efecto, en Platón podemos encontrar una clara distinción entre el conocimiento sensible y el intelectual. Pese a que Polo es netamente aristotélico, nuestro autor insiste que la inteligencia es algo completamente inmaterial, una insistencia mucho mayor que la que podemos encontrar en la obra del Estagirita. Esta distinción entre las potencias cognoscitivas orgánicas y la inteligencia estriba en el carácter ilimitado de esta última. Mientras que la sensibilidad interna no nota su limitación, la inteligencia nota que el objeto es limitado y puede ir más allá. Es lo que Polo llama axioma D o de la infinitud operativa³⁹. La primera operación de la inteligencia –dejamos a un lado la operación de la

³⁹ «La inteligencia no tiene un "fondo de saco", un último objeto más allá del cual no pueda objetivar. La sensibilidad, sí. (...) Dicho de otro modo, si la inteligencia nota que no puede conocer más, ese advertir el "no conocer más" es, a su vez, un conocer y a través del notar que "no conoce más" puede ir más allá. La inteligencia supera cualquier obstáculo, porque es capaz de objetivarlo según una operación. El axioma D puede expresarse así: la inteligencia no tiene fondo de saco porque al advertirlo pasa más allá. Notar un fondo de saco es una operación cognoscitiva». POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento II*, en *Obras Completas*, serie A, vol. V, Eunsa, Pamplona, p. 165.

conciencia puesto que su exposición nos llevaría por otros derroteros— es la abstracción; esta operación consiste en la iluminación de los objetos de la sensibilidad interna —imaginación, memoria y cogitativa— y la formación de un objeto abstracto. Polo insiste que la inteligencia forma un objeto articulado el tiempo propio de los objetos de la sensibilidad interna. El abstracto es un objeto pensado que está por encima del discurrir temporal de la sensibilidad humana. Considero que este es un asunto de gran importancia para distinguir la propuesta de Polo de la de Heidegger. El gran filósofo alemán quiere tener un acceso al sentido del ser desde un horizonte estrictamente temporal. Si no se logra este objetivo, estaremos repitiendo un acceso al sentido del ser desde una previa visión presencialista, lo que nos llevaría a quedarnos de nuevo en una metafísica esencialista que olvida el ser⁴⁰. Sin embargo, para Polo el presente es una articulación del tiempo que está más allá del pasar de este. «Abstraer es conducir las cosas físicas desde el devenir hasta la presencia mental»⁴¹. Esta articulación se logra gracias a la primera operación de la inteligencia: la abstracción.

Polo entiende por operación abstractiva el acto de la inteligencia que, gracias a la intervención de la iluminación del intelecto agente, forma un objeto, elevando a presente los objetos de la sensibilidad interna que están objetivados en una temporalidad diferente. En su *Introducción a la filosofía* (1995) Polo nos dice que Platón destaca en su propuesta metafísica la estabilidad de las esencias y su posterior relación o conexión. Estas esencias no son otras que las Ideas platónicas que deben interpretarse como algo eminentemente estable, presente, que reúne en sí

⁴⁰ «El olvido del ser, según Heidegger, consiste en una confusión con el ente. Tal confusión acontece si se toma la presencia como el único horizonte. La ampliación del horizonte permite distinguir el ente del ser. Es lo que Heidegger llama diferencia ontológica. (...) La propuesta de Heidegger no es válida, y he intentado mostrarlo: el pasado y el futuro ya están en el orden de la sensibilidad; la presencia no pertenece al tiempo, sino que articula el tiempo desde un nivel superior. Por tanto, la articulación no es ék-stática». POLO, L., *Curso de teoría II*, p. 222.

⁴¹ SANGUINETI, J. J., *Conocimiento y mundo físico en Leonardo Polo*, Editorial Sínderesis, Madrid, 2020, p. 62.

lo fundamental de las cosas⁴². Tan importante es para Platón la estabilidad que estas Ideas habitan un mundo aparte, inmaterial y carente de movimiento. Platón considera que existe una pluralidad de Ideas y que requieren una posterior conexión y unificación⁴³. La propuesta metafísica platónica es un desarrollo más elaborado de los hallazgos que la misma filosofía hizo al comienzo de su historia. La metafísica platónica solo adquirirá un sentido completo si nos remitimos a este origen.

En efecto, para Polo la tematización de la abstracción da origen a la filosofía griega. Esta tematización es posible gracias al hábito formado al realizar la operación de abstraer. Este hábito es el hábito lingüístico, consistente en poder articular nombres y verbos. Los primeros filósofos cayeron en la cuenta de que existía algo superior, que estaba libre de las dentelladas del tiempo. Al descubrir este algo intemporal surge la filosofía como modo de sabiduría⁴⁴, un modo de interpretar el fundamento último de los acontecimientos. Existen otros modos de sabiduría humana⁴⁵, siendo la filosofía un modo puramente teórico de saber sobre el fundamento. Los primeros filósofos consideraron que existía algo permanente que explicaba lo evanescente de los acontecimientos: la *physis*⁴⁶. Los filósofos presocráticos buscaron algo permanente, intemporal, que aunara tanto el pasado como el futuro, algo interno a los

⁴² «La esencia es el meollo, lo más íntimo, lo más profundo, la verdad». POLO, L., *Introducción*, p. 54.

⁴³ «Lo primero que se descubrió desde la admiración fue la actualidad. Cuando la actualidad se sustantiviza, aparece la noción de esencia. El campo de las esencias es plural. Pero entre las esencias ha de darse *koinonía*: forman una comunidad; no hay nada suelto. La filosofía es un saber global; busca la síntesis, averigua qué relaciones (otra palabra muy importante) guardan entre sí. Las relaciones que guardan las ideas entre sí no son unilateralmente lógicas, sino reales: son esenciales. A esta visión sintética Platón la llama *sinopsis*: no basta ver una idea; hay que verlas todas juntas, lograr una visión global, ver juntamente (*sin-opsis*)». POLO, L., *Introducción*, p. 55.

⁴⁴ «Definiré la sabiduría como la pluralidad de los modos de averiguación acerca de las ultimidades. Los primeros filósofos intentan con el ejercicio de la actividad intelectual la consideración de los temas últimos de la sabiduría humana. Estos temas son dos, el fundamento y el destino». POLO, L., *Curso de teoría II*, p. 249.

⁴⁵ Polo estudia en el tomo II de su *Curso de teoría del conocimiento* cuatro modos de sabiduría: la magia, el mito, la técnica y la filosofía.

⁴⁶ «El fundamento está, en todo caso, en el fondo: el fundamento es fondo, pero lo es ahora, ya. *Physis* es la palabra con la que se define inicialmente la manera filosófica de enfrentarse con el fundamento». POLO, L., *Curso de teoría II*, pp. 251-252.

mismos acontecimientos del mundo. Desde el ejercicio de la operación de abstraer se han conseguido encontrar este fundamento último interno al mundo e intemporal.

Polo interpreta la *physis* de los presocráticos desde el hábito abstractivo como un saber articular el nombre y el verbo, y por esto la *physis* presocrática es una extrapolación de lo que denomina límite mental⁴⁷. Si nos remitimos a Tales de Mileto, el agua como *arjé* de las cosas es un principio que, a la vez, es el algo estable –nombre– y acción –verbo–. Lo nominal y lo verbal de la *physis* se co-implican mutuamente y no se diferencian estrictamente, el nombre garantiza la estabilidad de lo actualizado y el verbo le presta el dinamismo al nombre⁴⁸. El *arjé* es un fundamento que asiste desde un presente intemporal que no sucumbe al tiempo. En el caso de Tales de Mileto el agua como fundamento debe ser interpretada desde el hábito abstractivo, el agua como algo –nombre– que está permanentemente fundando –verbo–, el agua-agúa, un nombre y un verbo⁴⁹. La *physis* es un fundamento asistente en presencia del que brota todo lo real sin que sucumba al tiempo. La *physis* es permanente porque fundó, funda y seguirá fundando. En opinión de Polo, la filosofía griega hasta Aristóteles gira en torno a este descubrimiento⁵⁰, con las limitaciones que esto conlleva. Como veremos, en opinión de Polo, Platón

⁴⁷ «La *physis* presocrática es la extrapolación de la presencia mental al orden de lo real. Si se acepta esta extrapolación, se deja de pensar; si no se acepta, hay mucho por pensar». POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento III*, en *Obras Completas*, serie A, vol. VI, Eunsa, Pamplona, 2016, p. 36.

⁴⁸ «Este doblete –principio como verbo y sustantivación como nombre en indisoluble unidad, sin mediación de conectivo alguno– es la noción presocrática de *physis*. La *physis* significa lo que está siendo en tanto que es, la acción estante de llegar a ser lo que es de tal manera que lo que llega a ser según esa acción estante permanece: las cosas mantenidas en su emergencia activa. Las cosas que ya son». POLO, L., *Curso de teoría II*, p. 252.

⁴⁹ «Para Tales de Mileto la *physis* es el agua, lo que se mantiene como agua-agua, o el agua-agúa. El agua es verbo y nombre; todo se genera del agua en cuanto que el agua verbal es inseparable del agua consistencial». POLO, L., *Curso de teoría II*, p. 253.

⁵⁰ «Desde el punto de vista histórico es posible mostrar que la formulación verbal-nominal condicionó durante algún tiempo las soluciones ensayadas. Así puede entenderse toda la filosofía griega hasta Aristóteles». POLO, L., *Curso de teoría II*, p. 253.

no logra zafarse del todo de este nivel de conocimiento, tematizado en los mismos comienzos de la filosofía occidental.

Es cierto que Anaximandro de Mileto (c. 610 a. C.-546 a. C.) posibilita una lectura de la lucha que se entabla en la unidad de la *physis* debido, por un lado, a la existencia de muchos abstractos y, por otro lado, a la imposibilidad de que el verbo mantenga su unidad, si está obligado a asistir a todos ellos a la vez. En el mismo ordo de la filosofía aparece el problema de la unidad y la pluralidad. Polo considera que Anaximandro ha incoado una nueva operación de la inteligencia que denomina generalización⁵¹. En efecto, Polo considera que el *ápeiron*, tal y como aparece en Anaximandro, es una idea general indeterminada⁵². No es propiamente un verbo que asiste a varios nombres ya consolidados. Esto no es posible desde la abstracción. Para que la pluralidad de los nombres se mantenga en la unidad se debe formar una idea lo suficientemente indeterminada para que cada abstracto sea un caso de esta idea. La noción de *ápeiron* cumple esta función. Por esta razón puede entenderse lo que viene a decir Anaximandro de que donde existe generación, existe destrucción, según necesidad. Las cosas pagan la culpa unas a otras en reparación de la injusticia de acuerdo con el ordenamiento del tiempo. El verbo, que es lo activo de la *physis*, no puede asistir a todos los nombres a la vez, a la pluralidad de las cosas⁵³. La advertencia de esta insuficiencia reaparece en Heráclito (c. 540 a. C.-480 a. C.) y en Parménides, sin embargo, Parménides repone la *physis* presocrática de una manera dura

⁵¹ «Con todo, en Anaximandro es bastante clara la orientación hacia la generalización del verbo. La noción de *ápeiron* viene a ser un conectivo general por separación del valor semántico que queda confiando en los nombres». POLO, L., *Curso de teoría III*, p. 80.

⁵² «*Ápeiron* significa aquí indeterminación semántica del valor fundamental de la *physis*». POLO, L., *Curso de teoría II*, p. 254.

⁵³ «Una vez establecida la consistencia nominal, tenía que advertirse la pluralidad de los nombres y la ausencia de un verbo que los aunara semánticamente. Ante esta circunstancia, Anaximandro descartó la identificación de tal verbo, plasmó esa renuncia en una identificación plástica y sin contornos (el *ápeiron*), tensada, por otra parte, en una distribución u otorgamiento a la pluralidad nominal. Lo que tensa al verbo, al fundamento, es la reclamación de los nombres. En definitiva, Anaximandro advierte que el fundamento es atemático en el nivel de la abstracción». POLO, L., *Curso de teoría II*, p. 254.

con su noción de ser y se aferra a la abstracción⁵⁴. A partir de Parménides no es posible proseguir en la línea del pensamiento debido a que se prohíbe la predicación como algo no acorde a la unidad de ser, y esto conlleva una grave crisis de la filosofía a la que Platón quiere dar solución. Por su parte, los sofistas soslayan el asunto desentendiéndose de la teoría y prestando atención a la lógica y a la retórica como manera de enfrentarse a los problemas de la vida. Los sofistas asumen como Sócrates la necesidad de ejercer el pensamiento más allá del abstracto. Recordemos la importancia que Sócrates le da a la búsqueda de las definiciones y al diálogo.

La propuesta metafísica de Platón está recogida en su teoría de las Ideas que, a la luz de lo dicho, Polo interpreta de la siguiente manera. Al estar las Ideas en sí, separadas, esto impide una correcta comprensión de la intencionalidad⁵⁵. Las Ideas quedan estabilizadas como nombres quedando en suspenso la conectividad entre ellas. Esto pone de manifiesto que la unidad verbo y nombre debe ser superada, no nos sirve para pensar la pluralidad de los nombres que conlleva el mundo inteligible platónico. Para Polo, el no-ser que Platón menciona en algunos diálogos significa la pura exclusión de conectivo alguno. Esto afecta a las mismas Ideas, pues cada una de ellas tiene sus notas propias, quedando en suspenso cómo están conectadas estas mismas notas en cada Idea⁵⁶. Según Polo encontramos en Platón una vía de escape al pensar en una realidad inteligible más allá de las mismas Ideas⁵⁷, que, de algún modo,

⁵⁴ «Heráclito nota el ocultamiento de la presencia, su no formar parte de contenido intencional, pero sigue aferrado a la physis primitiva. En la línea de Parménides la unidad de la physis se acentúa precisamente porque se acude al verbo "es". Parménides señala que el "ente es". De este modo salvaguarda la abstracción y ofrece mayor resistencia a seguir pensando». POLO, L., *Curso de teoría II*, p. 255.

⁵⁵ La aporía del tercer hombre planteada por Aristóteles estaría en esta línea. A su vez el mismo Platón se dio cuenta de esta dificultad.

⁵⁶ «Es mejor decir que se trata de la pura exclusión de conectivos. Esta ausencia de conexión afecta incluso al contenido de la consistencia ideas, es decir a sus notas. Si el logos no consta solo de nombres, la consistencia ideal –las notas también son nombres– se desintegra *ad intra*». POLO, L., *Curso de teoría II*, p. 265.

⁵⁷ «Es lo más alto, lo que trasciende la inseidad de los nombres». Polo, L., *Curso de teoría II*, p. 265.

mantuviera la semántica verbal-nominal de la abstracción. En los diálogos críticos Platón alude a ello de manera expresa y la misma Idea de Bien presente en la *República* es una muestra de ello. Como el sol difunde la vida, el Bien difunde realidad al modo de la *physis* presocrática⁵⁸. Y en esta tarea difusiva colabora el mismo Demiurgo, aunque su papel ya no es, en rigor, necesario⁵⁹.

Al menos en los últimos diálogos de Platón la cúspide de las Ideas está reservada al Uno quedando la difusión del Bien y de la Belleza como algo de segundo orden. Según Polo al colocar el Uno en lo más alto de mundo de las Ideas entra en juego la noción de Díada y los números. En efecto, el Uno se degrada dando origen al resto de las Ideas y a los números. En este sentido se puede entender la importancia que Platón da al deseo, a eros. Como vimos al principio, Platón entiende el conocimiento como una erótica, por la cual el alma se tensa y emprende un ascenso hacia la cúspide de las Ideas. En Platón se puede comprobar una coherencia entre su metafísica y su antropología, sin embargo, para Polo esto compromete ciertos temas fundamentales de la filosofía que solo, posteriormente, Aristóteles pondrá en claro. El conocimiento como acto *-enérgeia-* y la comprensión correcta del juicio y del fundamento serán las rectificaciones que el Estagirita hará a su maestro. A esto debemos añadirle la crítica de Aristóteles a la filosofía práctica de Platón. En la ética de Aristóteles es clave la tematización de las virtudes para entender correctamente la acción humana. Por el contrario, en Platón el intelectualismo ético es absolutamente predominante⁶⁰. La ascensión del alma hacia el mundo de

⁵⁸ «El Bien está en su verbalidad, no en sí, y se distribuye en la red de conectivos que es, ahora, el almacén del mundo ideal». POLO, L., *Curso de teoría II*, pp. 265-266.

⁵⁹ «En todo caso, la apelación al demiurgo sería superflua. El demiurgo no es el ápice del mundo ideal por lo cual lo que de su actividad deriva no puede estar formalmente incluido en la cumbre ontológica». POLO, L., *Curso de teoría II*, p. 266.

⁶⁰ «Quiero decir que Platón no examina los avatares del camino ascendente, sino que da por descontado que se anda. Pero eso no se puede admitir en el orden práctico, pues la práctica humana no es infalible. Lo que llamo huida es un entero prescindir del mal, una abrupta atracción de lo perfecto, una ascética sin virtudes. El no considerar las dificultades –los peldaños de la subida, por decirlo de algún modo– ni la elevación como un crecimiento de la capacidad humana, presta la inevitable vaguedad del éxtasis al

las Ideas parece que está asegurada desde su peculiar mezcla entre conocimiento y erótica. La acción humana vista desde el polo opuesto del descenso del mundo de las Ideas queda comprometida por la noción de mimesis. Por ejemplo, la acción política queda reservada a la plasmación de una ciudad perfecta como copia, más o menos, exacta de las Ideas.

6. El límite mental y la metafísica platónica

En la primavera de 1950 Leonardo Polo cae en la cuenta de la existencia del límite mental⁶¹ y partir de ese momento Polo se dedica a sacar partido de este descubrimiento. La obra de Polo descansa sobre esta personal propuesta metódica de detectar el límite mental y superarlo. Una sucinta presentación del límite mental se basaría en prestar atención al objeto pensado como tal, pasando por alto su contenido, y fijarnos en la manera propia de darse ese contenido en nuestra inteligencia. Este caer en la cuenta de lo propio del objeto, de la objetualidad en su sentido más estricto, es el comienzo de lo que se ha venido a llamar el detectar el límite mental. Lo primero que debemos tener en cuenta es que la objetualidad del objeto no es algo del contenido mismo de lo pensado, más bien es la manera de estar lo pensado en el pensamiento. Es algo común a todo objeto pensado e independientemente de su contenido. Lo que es común a todo objeto pensado no comparece en modo alguno como una nota más. Lo pensado se destaca por sí mismo, ocultándose su

proyecto platónico, y postula la infalibilidad casi automática de la vida espiritual». POLO, L., *Curso de teoría II*, p. 268.

⁶¹ «La detectación del límite fue una intuición expresa. Según cuenta: "eso se me ocurrió de repente, y punto. Estaba pensando acerca del pensar y el ser, y cómo tenía que ver el ser con el pensar; entonces me di cuenta de que al ser no podíamos llegar mientras no se abandonara la suposición del objeto, porque la suposición hace que el objeto sea limitado y un conocimiento limitado no puede ser un conocimiento del ser si este se toma en sentido trascendental"». FRANQUET, M^a. J., «Trayectoria intelectual», en *Anuario Filosófico*, nº 29, 1996, Pamplona, p. 305.

objetualidad⁶². Esta manera de entender el objeto es coherente con lo que se ha dicho sobre la operación cognoscitiva y la intencionalidad del objeto.

Para detectar la peculiaridad de la objetualidad debemos recurrir a los hábitos cognoscitivos. En efecto, el objeto está presente en el mismo acto de pensarlo, pero el acto de pensarlo no comparece en el objeto, ya que solo hay objeto abierto a lo real. Si queremos pensar el acto de conocer, sería necesario pensarlo con otro acto, y al pensar el acto, este acto pensado comparecería como objeto⁶³. La forma apropiada de conocer lo actos cognoscitivos es por medio de los hábitos⁶⁴.

Si, como venimos diciendo, solo hay objeto al pensar y no comparece el acto de pensarlo, podemos caer en la cuenta de que se nos está ocultando algo. No se nos oculta nada del objeto, que es manifiesto, y está presente en la medida que lo pensamos y mantenemos la operación⁶⁵. La presencia es el pensar operativo, es la suposición del objeto⁶⁶. La presencia, el suponer, confiere al objeto la constancia, y darse cuenta de esto nos da la oportunidad de ir más allá del objeto en un sentido muy superior a seguir pensando operativamente. *Grosso modo*, esta sería la propuesta metodológica de Leonardo Polo.

Al retomar las tesis platónicas, nos encontramos con que el primer problema que tiene la filosofía platónica es que carece de una teoría del conocimiento acertada. Por el contrario, Aristóteles acierta de lleno

⁶² «Lo pensado es objeto en la medida en que el acto no se inmiscuye». POLO, L., *Curso de teoría II*, p. 104.

⁶³ «Cuando pienso que pienso, el pensar que pienso está objetivado; es decir lo presente es que pienso; pero el pensar como objeto no es el acto por el que pienso, sino que es objeto pensado: no hay reflexión en el objeto mismo. La operación cognoscitiva con la que se conoce una operación cognoscitiva no es la operación cognoscitiva conocida». POLO, L., *Curso de teoría II*, pp. 103-104.

⁶⁴ «El conocimiento habitual es manifestativo». POLO, L., *Curso de teoría III*, p. 43.

⁶⁵ «El acto de pensar es sumamente discreto; pensar es respetar. Para pensar un contenido es menester que el acto de pensar se oculte; si no se oculta, es imposible conocer un contenido. Dicha discreción se describe estrictamente así: la presencia es el ocultamiento que se oculta». POLO, L., *Curso de teoría II*, p. 106.

⁶⁶ «La presencia es la suposición del objeto. Lo que hay-ya es el objeto, no la presencia; pero lo que hay-ya exige la presencia: sin presencia no hay. (...) Expresado unitariamente, presencia significa: suponer ocultándose lo que hay ya inmediatamente abierto». POLO, L., *Curso de teoría II*, p. 109.

cuando concibe el conocimiento como acto. Esto ha sido advertido por Polo de manera magistral al principio de su *Curso de teoría del conocimiento*, en concreto, en tomo I de dicha obra. Este grave error lleva a Platón a enredarse en las cuestiones metafísicas, dando como resultado la postulación de un dualismo ontológico. Sin embargo, Platón apunta bien cuando intenta superar la filosofía presocrática con la mencionada segunda navegación. Si seguimos la interpretación de su filosofía desde los *ágrapha dógmata*, la causa material no es suficiente a la hora de explicar el ser de la realidad. Si queremos seguir siendo filósofos debemos trascender el conocimiento que nos aportan los sentidos sobre el mundo que nos rodea y hacer un gran esfuerzo intelectual para dar con una explicación más profunda de la realidad. Platón busca otro tipo de causa más que sea más profunda que la causa material y se encuentra con la causa formal. En efecto, las Ideas son la explicación formal, paradigmática, de lo real. Las Ideas son las esencias de lo real. Este es el gran éxito de la segunda navegación propuesta en el *Fedón*: alcanzar la causa formal de lo real.

El problema con el que nos enfrentamos es que Platón introduce en la caracterización que hace de la causa formal elementos que de suyo no le pertenecen. La Ideas tiene propiedades que no son reales, sino que son más propias del pensamiento, mejor dicho, del objeto pensado. Para justificar esta afirmación debemos ensayar una explicación de qué es conocer. Como se ha mencionado, Aristóteles entiende el conocimiento como acto y de este modo abandona la teoría de las Ideas, sustituyéndola por su modelo de sustancia. Para Aristóteles, el estatuto real de la Idea fuera de la mente consiste en estar informando a la materia. Por lo tanto, el estatuto extramental de una Idea no puede en absoluto ser ideal, fuera del alma, la Idea tiene que estar en la materia. En efecto, lo inteligible en acto, requiere para ser, un acto que es el acto de conocer. El mismo acto de conocer es el estatuto de lo conocido en acto, el estatuto de acto que le corresponde a lo conocido. Lo conocido es no en sí; en cuanto es en sí

se degrada, es en la materia y ya no es inteligible en acto. Una forma que está en la materia no es cognoscible en acto, sino en potencia.

A lo dicho podemos añadir la siguiente consideración sobre la teoría del Demiurgo. Como Platón sostiene que la inteligencia es inferior a las Ideas, este dios, que es inteligente, está subordinado a las Ideas⁶⁷. Este Demiurgo es una inteligencia superior que, sin embargo, es de naturaleza inferior a las Ideas, que están por encima y fuera de él. En efecto, el Demiurgo ve las Ideas, las intuye, y las plasma por medio de una acción técnico-práctica. En definitiva, la Ideas son superiores ontológicamente a la inteligencia y esto, como estamos diciendo, es una contradicción.

Quisiera señalar otra confusión que presenta la teoría de las Ideas y está en concordancia con su incorrecta teoría del conocimiento. Lo que a partir de este momento se expone consiste en una crítica de pensamiento platónico aceptando las doctrinas no escritas de Platón. Esta crítica está inspirada en el pensamiento de Polo, pero difiere de la que se expone en el tomo II de sus *Curso de teoría del conocimiento*. En efecto, mientras que Polo centra su interpretación en la incapacidad que presenta Platón de ir más allá de la operación abstractiva, por el contrario, con toda seguridad, Platón fue más allá del conocimiento abstractivo y cayó en la cuenta de la principalidad de la materia, de la forma, de la eficiencia y, quizá, de la finalidad. Sin embargo, el prestigio de la forma y de la unidad que comporta le llevó a considerar el Uno como la cúspide de lo real. Considero que si entran en juego las doctrinas no escritas, podemos interpretar mejor los diálogos de Platón y poner de relieve las limitaciones propias del conocer operativo.

En efecto, una de las propiedades de las Ideas más destacada por Platón es la unidad, sin embargo, esta propiedad no es una propiedad de lo real, sino del objeto conocido. Esta confusión, para ser justos, está presente en la mayoría de los pensadores. Ni las Ideas, consideradas

⁶⁷ De manera similar le ocurre al alma: lo que tiene de perfecto el alma es su asimilación a la naturaleza de las Ideas.

como entes reales, poseen unidad, ni el uno es un trascendental del ser. Solo tiene unicidad el objeto pensado. Como decía Aristóteles pensamos lo uno. Desde mi punto de vista, Platón ha convertido a la unidad en la pieza clave de su sistema metafísico. Lo máximamente real ahora es el Uno, como sabemos por las doctrinas no escritas. Platón la hace migrar desde el pensamiento a la realidad.

Solo se piensa lo uno, aquí se encuentra el trasfondo explicativo de por qué Platón hace del Uno el principio supremo de su filosofía. Si, como venimos diciendo, Platón no ha logrado establecer una distinción teórica acertada entre pensamiento y realidad, lo que estima como máximamente real, estará formado tanto por propiedades de lo real como por propiedades de lo pensado. El objeto no es en sí en absoluto, todo lo contrario, el objeto es lo abierto, pura referencia, en definitiva, es intencional. Un objeto cerrado sobre sí mismo, asilado, no es un objeto de pensamiento. Lo cierto es que la noción de en sí tampoco es una propiedad de lo real. Nada tiene una existencia aislada. En algún sentido, todo tiene que ver con todo. Aquí se presenta el grave problema de la relación entre los distintos seres que nosotros separamos con nuestro conocimiento y con nuestra manera de vivir.

Todo lo dicho se complica, aún más, al enunciar Platón que la Ideas son únicas, esto es, están delimitada por ser formas. Cada Ideas es un paradigma que unifica bajo sí todo un conjunto de seres materiales. Por ejemplo, la Idea de Caballo es única como caballo y es causa explicativa de todos los caballos de carne y hueso. La tesis que mantengo es que la propiedad de la unidad, de la configuración de la forma, no es una propiedad de lo real, por el contrario, solo es una propiedad del objeto pensado. Aristóteles sostiene que solo se conoce lo uno porque el objeto pensado equivale a mismidad. Para pensar objetivamente es menester pensar lo mismo que se piensa. La mismidad es la característica de cada objeto pensado. Mismidad y objeto son equivalentes. Mismo significa algo distinto de otro algo porque es lo mismo. Mejor dicho, algo y lo mismo son

equivalentes. Es el carácter inmutable, consistente, de lo pensado: cada idea consiste en ella misma; cada objeto pensado tiene el contenido que tiene y se distingue de cualquier otro. Esta propiedad impregna de lleno la consideración platónica de las Ideas, y sigue infectando la consideración de los Principios supremos y últimos que aparecen en los *ágrapha dógmata*. Es más, se convierte en la explicación de por qué existen las Ideas. Como sabemos, todas las Ideas son el resultado de la configuración de una materia inteligibles, el Principio indeterminado, la Díada, por el Principio unificador, el Uno.

Desde mi punto de vista, todas las propiedades básicas de las Ideas se deben a que son objetos pensados. La estabilidad propia de la Ideas se debe a la mismidad del objeto pensado. Las Ideas son inteligibles, se captan por la inteligencia y son su objeto propio, por la sencilla razón de que son objetos pensados formados por la misma operación de conocer (*enérgeia*). Las Ideas son incorpóreas, pertenecen a una dimensión completamente distinta a la dimensión corporal. En efecto, el objeto es inmaterial, ya que es fruto de un movimiento inmanente. Platón acierta al creer que la mismidad del objeto entraña una superioridad respecto a lo físico. Lo físico es ontológicamente inferior que lo mental, lo mismo que es más perfecta la *enérgeia* que la *kínesis*. Las Ideas son inmutables, son lo mismo, en tanto que las pensamos.

El conocimiento objetivo es limitado justamente por esa separación o aislamiento de cada uno de los objetos en cuanto que se conmensura con su operación y no con otra. Al conmensurarse con la operación con la que se conoce, el objeto es lo mismo, o la operación conoce lo mismo que conoce. Lo mismo también es equivalente a lo dado: el objeto está dado. El objeto es lo que hay, y lo que hay es lo mismo; si no, no lo hay. A partir de aquí nos enfrentamos a un problema que Platón no dejó de lado: la relación que existe entre las diversas Ideas que forman el mundo inteligible.

Pese a lo que pueda parecer Platón merece nuestra profunda admiración. En efecto, Platón es un auténtico filósofo porque continua lo mejor de lo descubierto al comienzo de la filosofía. Los primeros filósofos griegos se dieron cuenta de que la filosofía nacía de la admiración, la descubrieron sin más y se pusieron a filosofar. La admiración se estrena sin razón antecedente: no está preparada por nada, cayeron en la cuenta de que no hay solo procesos. La ausencia de proceso es sinónimo de lo estable, de la quietud, de lo intemporal⁶⁸. Al admirarse se vislumbra lo intemporal, lo actual. Esto es lo que tiene de acicate la admiración. No solo existe el movimiento, no solo existe el tiempo, no todo es evento, proceso, sino que se da, hay, lo actual, lo que no está surcado por ninguna inquietud. La admiración solo es posible si hay algo que se mantiene, y por eso es subitánea, no está preparada temporalmente. Lo temporal no es admirable; porque nos trae agobiados, nos ocupa y nos gasta. La admiración nos libra del imperio tiránico del tiempo: lo más primario no es temporal⁶⁹. En efecto, Platón se interesa por lo intemporal y lo coloca en la Ideas, identificando lo formal con lo intemporal. Lo fundamental de la realidad es de carácter formal e imperecedero, a diferencia del mundo material en el que vivimos. El filósofo se admira de que exista algo no sometido al imperio de la fugacidad y prosigue indagando en esa dirección.

Platón no se contenta con el descubrimiento de las Ideas pues quiere establecer las precisas relaciones entre ellas. Lo que primero descubrió la filosofía griega fue la actualidad de lo real y cuando la actualidad se fragmenta en muchas cosas, aparece la noción de esencia. El campo de las esencias es plural. Para Platón entre las esencias ha de darse *koinonía*: forman una comunidad; no hay nada suelto. La filosofía es un saber global; busca la síntesis, averigua qué relaciones guardan entre sí las

⁶⁸ «La admiración se estrena sin razón antecedente: no está preparada por nada. Pero la ausencia de proceso ¿qué es? ¿Qué es lo admirable? Lo estable, o si quieren, la quietud. Dicho más rápidamente: lo intemporal». POLO, L., *Introducción*, p. 34.

⁶⁹ POLO, L., *Introducción*, p. 34.

Ideas. Las relaciones que guardan las Ideas entre sí no son meramente lógicas, sino reales: son esenciales. A esta visión sintética Platón la llama sinopsis: no basta ver una Idea; hay que verlas todas juntas, lograr una visión global, ver juntamente.

En efecto, si pensamos lo mismo con el conocimiento objetivo y pensamos objetos plurales al ejercer diversas operaciones, ¿cómo establecemos la relación entre los diversos objetos? Platón propone la dialéctica como un saber racional sobre la estructura del mundo de las Ideas. Sin embargo, Platón arrastra en la resolución de este problema la confusión entre pensamiento y realidad. Es cierto que el filósofo de Atenas detecta la insuficiencia de la abstracción al señalar la necesidad de establecer las relaciones oportunas entre las Ideas. La pregunta que debemos hacernos es cómo subsana esta insuficiencia. Polo sugiere que Platón nunca logró superar esta insuficiencia al estar atrapado por la operación abstractiva, como les había ocurrido a todos los filósofos que le precedieron. Posiblemente Polo tenga razón. Sin embargo, parece que Platón sí realiza un esfuerzo de superación al formular su teoría de los Principios. Existen indicios de que en Platón está presente, aunque sea de manera incipiente, la teoría de las causas propuesta por su discípulo Aristóteles. Esto conllevaría a que este esfuerzo ha tenido algún éxito. En todo caso, esta interpretación, por muy atractiva que pueda parecernos, debe ser completada por una ajustada propuesta sobre el tipo de operaciones que Platón está ejerciendo a la hora de proponer sus Principios últimos y supremos.

No comparto la idea de que Platón establezca solo un proceso cognoscitivo generalizante a la hora de resolver este problema. Es cierto que la fundamentación de las Ideas es de tipo ascensional, que va de lo más particular a lo más universal. Sin embargo, esta universalidad de las Ideas supremas está más en la línea de una explicación causal que en la línea de hallar una Ideas máximamente general y omnicomprendiva. Los Principios supremos y últimos no son Ideas generales, son causas últimas

de la existencia de las Ideas. El principio de Unidad y el principio de la Díada de lo grande y pequeño son causas explicativas últimas de las Ideas. En efecto, todas las Ideas exigen la intervención de algo delimitante y de algo delimitado. Si falta alguno de estos dos principios, no puede darse la pluralidad de Entes suprasensibles y recaeríamos en la tesis monista de Parménides.

En mi opinión, el Uno y la Díada son principios de naturaleza mixta. La unidad es trasunto de la mismidad del pensamiento hipostasiada al rango de principio supremo. Al ser principio supremo podemos llegar a la conclusión de que Platón no detecta que la unidad no depende de lo real, sino de la operación cognoscitiva. El objeto es lo mismo, es lo uno. Por otro lado, tenemos la Díada que propiamente no es compatible con el objeto al carecer de carácter formal. La Díada es lo indefinido, lo pasivo, una materia de tipo inteligible. ¿Es un vestigio de lo real que detecta el pensamiento? ¿Es un objeto más obtenido por algún tipo de operación cognoscitiva? Este es un asunto tremendamente difícil. En mi opinión, ni la Díada ni, por supuesto, la materia prima (*hylé*) de Aristóteles son nociones generalísimas. Un conato de noción general podría ser el *ápeiron* de Anaximandro. En efecto, los seres particulares se obtienen por concreción de este sustrato indiferenciado, general. Como Anaximandro decía, las cosas se pagan entre sí justicia, cuando se da una de ellas las otras no se dan. Si se funda una cosa no se fundan las restantes. La caracterización del *ápeiron* queda en la penumbra, ya que no es un concepto delimitado.

Además, el caso de la Díada no es similar al del *ápeiron* de Anaximandro, ya que esta no se encuentra en la cúspide de los principios, al ser de rango inferior que el Uno. La Díada necesita de la intervención del Uno para principiar. Nos encontramos ante la perplejidad de un concepto que, de por sí, no está formalizado, que es lo contrario a la unidad, a lo mismo. Algo similar le ocurre a la noción de materia prima propuesta por Aristóteles: si queremos hacernos con ella desde el conocimiento objetivo, se nos escapa por completo. La materia prima

existe como principio potencial. De igual modo la Díada existe como principio potencial de naturaleza inteligible que da razón de la pluralidad de Ideas.

Queda la investigación sobre el tipo de operatividad cognoscitiva y los hábitos correspondientes que debemos emplear a la hora de interpretar el hallazgo platónico de los Principios supremos que están recogidos en los *ágrapha dógmata*. Se abre ante nosotros el difícil camino⁷⁰ del abandono del límite mental a la búsqueda de los principios reales.

Bibliografía

ARISTOTELES, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1994. (Traducción: Tomás Calvo Martínez).

ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, Editorial Gredos, Madrid, 1983, (Traducción: Tomás Calvo Martínez).

ARISTOTELES, *Física*, Gredos, Madrid, 1995. (Traducción: Guillermo R. Echandía).

ARISTOTELES, *Ética nicomáquea. Ética eudemia*, Gredos, Madrid, 1985. (Traducción: Julio Pallí Bonet).

CALVO, T., *De los sofistas a Platón*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 1995.

FRANQUET, M^a. J., «Trayectoria intelectual de Leonardo Polo» en *Anuario Filosófico*, nº 29, 1996, Pamplona, pp. 303-322.

GARCIA, J. A., *Teoría del conocimiento humano*, Eunsa, Pamplona, 1998.

GRUBE. G. M. A., *El pensamiento de Platón*, Gredos, Madrid, 1973. (Traducción: Tomás Calvo Martínez)

KRÄMER, H., *Platón y los fundamentos de la metafísica*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1996. (Traducción: Ángel J. Cappelletti y Alberto Rosales).

⁷⁰ «El estudio de la prosecución racional es la parte más difícil de la teoría del conocimiento». POLO, L., *Curso de teoría III*, p. 62.

- MIÑON, A. R., *El pensamiento de Platón a la luz de una nueva hermenéutica*, Editorial Club Universitario, Alicante, 2012.
- ORTEGA, F., J., «La interpretación de Platón desde la Escuela de Tubinga», en *Thémata. Revista de Filosofía*, Núm. 18, 1997, pp. 217-225.
- PLATON, *Diálogos III*, Editorial Gredos, Madrid, 1986. (Traducción: Carlos García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó).
- PLATON, *Diálogos IV*, Editorial Gredos, Madrid, 1986. (Traducción: Conrado Eggers Lan).
- PLATON, *Diálogos V*, Editorial Gredos, Madrid, 1988. (Traducción: M^a Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos y Néstor Luis Cordero).
- POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento, I*, en *Obras Completas, Serie A*, vol. IV, Eunsa, Pamplona, 2015.
- POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento, II*, en *Obras Completas, Serie A*, vol. V, Eunsa, Pamplona, 2016.
- POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento, III*, en *Obras Completas, Serie A*, vol. VI, Eunsa, Pamplona, 2016.
- POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento, IV*, en *Obras Completas, Serie A*, vol. VII, Eunsa, Pamplona, 2019.
- POLO, L., *Lecciones de ética. Ética. Hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Serie A, vol. XI, Eunsa, Pamplona, 2018.
- POLO, L., *Introducción a la filosofía*, Serie A, vol. XII, Eunsa, Pamplona, 2015.
- REALE, G., *La sabiduría antigua. Terapia para los males de hoy*, Herder, Barcelona, 2000. (Traducción: Claudio Bado y Mónica Bazán).
- REALE, G., *Platón. En búsqueda de la filosofía secreta*, Herder, Barcelona, 2001. (Traducción: Roberto Heraldo Bernet)
- REALE, G., *Por una nueva interpretación de Platón*, Herder, Barcelona, 2003. (Traducción: María Pons Irazazábal)
- REALE, G., *Eros, demonio mediador. El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*, Herder, Barcelona, 2004. (Traducción: Rosa Rius y Pere Salvat).

- RODRIGUEZ, P., «Acerca del platonismo y de Platón mismo. Hermenéutica en la interpretación esotérica de Platón», en *Anuario Filosófico*, 2000 (33), pp. 271-278.
- ROSS, D., *La teoría de las Ideas de Platón*, Cátedra, Madrid, 1989. (Traducción: José Luis Diez Arias).
- SANGUINETI, J. J., *Conocimiento y mundo físico en Leonardo Polo*, Editorial Sindéresis, Madrid, 2020.
- SELLES, J. F., *Estudios sobre la teoría del conocimiento de Leonardo Polo. Corrección y prosecución de las precedentes*. Editorial Sindéresis, Madrid, 2019.
- SELLES, J. F., *La filosofía en su historia. Síntesis y revisión crítica desde una concepción poliana*, Editorial Sindéresis, Madrid, 2020.
- SZLEZAK, T. A., *Leer a Platón*, Alianza Editorial, Madrid, 1997. (Traducción: José Luis García Rúa).
- VALLEJO CAMPOS, Á., *Platón. El filósofo de Atenas*, Montesinos, Barcelona, 1996.
- VALLEJO CAMPOS, Á.,-Vigo, A., *Filósofos griegos: de los sofistas a Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 2017.
- YEPES, R., «Leonardo Polo y la Historia de la Filosofía» en *Anuario filosófico*, vol. 25, nº 1, 1992, pp. 101-124.
- YEPES, R., «Los sentidos del acto en Aristóteles», en *Anuario filosófico*, vol. 25, nº 3, 1992, pp. 493-512.